

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

**PÉRCIO DAVIES SCHMITZ**

**A QUESTÃO DO INDIVÍDUO E DA SOCIEDADE EM  
JOHN RAWLS**

**SÃO LEOPOLDO  
2012**

**PÉRCIO DAVIES SCHMITZ**

**A QUESTÃO DO INDIVÍDUO E DA SOCIEDADE EM  
JOHN RAWLS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

**Orientador:** Prof. Dr. Inácio Helfer

**SÃO LEOPOLDO  
2012**

S355q Schmitz,.Pércio Davies.  
A questão do indivíduo e da sociedade em John Rawls / Pércio Davies Schmitz. – 2012.  
121 f.; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012.

"Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer."

1. Justiça (Filosofia). 2. Rawls, John, 1921-2002 – Crítica e interpretação. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

**PÉRCIO DAVIES SCHMITZ**

**A QUESTÃO DO INDIVÍDUO E DA SOCIEDADE EM  
JOHN RAWLS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

**Orientador:** Prof. Dr. Inácio Helfer

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Inácio Helfer – UNISINOS (Orientador)

---

Prof. Dr. Thadeu Weber - PUCRS

---

Prof. Dr. Celso Cândido Azambuja - UNISINOS

Aos meus familiares em  
especial à Taís e ao Otto.

## **AGRADECIMENTOS**

- A Deus, pelos talentos e pela vida.
  
- Ao meu orientador o professor Inácio Helfer, pela orientação e paciência.
  
- Aos professores do PPG em Filosofia, sempre solícitos, bem como o coordenador o professor Adriano Brito.
  
- À Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS – que propiciou ambiente favorável e toda uma estrutura necessária para o desenvolvimento intelectual e humano nesse período da realização do curso de mestrado.
  
- Especialmente minha esposa Taís e meu filho Otto.
  
- Aos amigos e aos familiares pela pacienciosa compreensão.
  
- Agradeço a todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a realização desse trabalho.

*“Onde não há justiça não pode  
haver sociedade fundada  
sobre direitos reconhecidos e  
sobre a comunhão de  
interesses e por conseguinte  
não pode haver povo”.*

*(Santo Agostinho, De Civitate Dei)*

## RESUMO

A presente dissertação de Mestrado trata da questão da justiça que é tema controverso e aberto desde os primórdios das indagações filosóficas sobre o tema. Nossos dias são marcados por contradições acerca da própria visão de homem e de sociedade, principalmente após termos vivenciado ao mesmo passo as maravilhas do avanço técnico, científico e cultural dos dois últimos séculos, também as atrocidades realizadas contra o homem ferindo os seus direitos mais fundamentais, em especial os fatos históricos do século XX, como as duas grandes guerras. Esse paradoxo entre o enaltecimento das potencialidades humanas e a própria redução utilitária da condição humana leva à busca de uma nova teoria da justiça que seja capaz de repensar o valor do humano e a sua condição natural e que a mesma não seja simplesmente uma condição instrumental e calcada nos princípios de maior satisfação para o maior número de indivíduos, próprios do utilitarismo que se impunha até o momento. O tema proposto visa situar a visão de homem, no interior do contexto da justiça, focando-se especificamente na questão do atomismo social do indivíduo, presente na teoria da justiça como equidade de John Rawls, que o entende uma parte autônoma no interior de uma doutrina contratualista, atomizada portanto, e que se dá, privilegiadamente, em sua teoria, no “momento” ahistórico da posição original. Aqui o enfoque será dado à teoria da justiça de Rawls e se pretende considerar as críticas à questão do atomismo elaboradas por Taylor, no contexto do debate atual entre liberalismo e comunitarismo.

**Palavras-chave:** Justiça. Atomismo social. John Rawls.

## ABSTRACT

This dissertation is on the issue of justice which is an open and controversial theme since the earliest times of the philosophical questions about the topic. Our time is marked by contradictions about the own vision of man and society, mainly after we have experienced both the wonders of the technical scientific and cultural development of the last two centuries and also carried out the atrocities against man, hurting his most fundamental rights, specially the historical facts of the twentieth century, as the two world wars. This paradox between the enhancement of the human potential and the very utilitarian reduction of the human condition lead us to a search of a new theory of the justice that is able to rethink the value of the human and its natural condition and that it is not only an instrumental condition grounded upon the principles of greater satisfaction for the greatest number of individuals, typical of the utilitarianism that was imposed so far. The proposed debate aims to locate the vision of man within the context of justice focusing specifically on the issue of the individual' social atomism that is present in the theory of justice as John Rawls fairness that means it as an autonomous part within a contractual doctrine, thus atomized , and which gives, as a privilege in his theory, in the a-historical "moment" of the original position and, on the other hand, the Charles Taylor's opposed vision that, introducing concepts as the one of interiority, of recognition and of no decomposition of the goods, which are genuinely social, tends to locate his vision of man in an human being located within a broader context than himself. Here the focus is going to be given to Rawls' justice theory and one intend to consider the criticism to the atomism issue elaborated by Taylor within the context of the current debate between liberalism and communitarians.

**Keywords:** Justice. Social Atomism. John Rawls.

## LISTA DE SIGLAS

TJ – Uma Teoria da Justiça

JD – Justiça e Democracia

DP – Direito dos Povos

LP – Liberalismo Político

JE – Justiça como Equidade: Uma Reformulação

LHFM – Lições sobre a História da Filosofia Moral

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2 RAWLS E A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE .....</b>	<b>14</b>
<b>2.1 Dois Princípios de Justiça .....</b>	<b>17</b>
<b>2.2 O Princípio da Diferença .....</b>	<b>24</b>
<b>2.3 Os Bens Sociais Primários .....</b>	<b>30</b>
<b>2.3.1 O Valor de Si .....</b>	<b>33</b>
<b>2.3.2 Os bens materiais primordiais.....</b>	<b>36</b>
<b>2.4 A Posição Original .....</b>	<b>40</b>
<b>2.5 O Véu de Ignorância .....</b>	<b>46</b>
<b>2.6 O Problema da Justiça entre Gerações .....</b>	<b>51</b>
<b>2.6.1 A Motivação das Partes na Posição Original.....</b>	<b>52</b>
<b>2.6.2 A Poupança Justa .....</b>	<b>55</b>
<b>2.6.3 A Solidariedade entre Gerações.....</b>	<b>59</b>
<b>2.7 Sociedade Bem Ordenada e a Estabilidade Relativa.....</b>	<b>60</b>
<b>2.8 A Justiça como teoria deontológica e não teleológica .....</b>	<b>63</b>
<b>3 DA PRECEDÊNCIA DO JUSTO SOBRE O BEM .....</b>	<b>67</b>
<b>3.1 Contrastes entre o justo e o bem .....</b>	<b>72</b>
<b>3.2 O significado da ideia de uma concepção política de justiça.....</b>	<b>77</b>
<b>3.3 Uma justificação política da neutralidade .....</b>	<b>79</b>
<b>3.4 As cinco concepções de bem.....</b>	<b>84</b>
<b>3.4.1 O bem como racionalidade .....</b>	<b>85</b>
<b>3.4.2 O bem como bens primários .....</b>	<b>86</b>
<b>3.4.3 O bem como concepções abrangentes aceitáveis do bem .....</b>	<b>90</b>
<b>3.4.4 O bem como virtude política .....</b>	<b>93</b>
<b>3.4.5 O bem como representado por uma sociedade política bem-ordenada .....</b>	<b>94</b>
<b>4 RAWLS E O CONCEITO DE PESSOA EM O LIBERALISMO POLÍTICO... 98</b>	<b>98</b>
<b>4.1 A concepção política de pessoa .....</b>	<b>98</b>
<b>4.2 Nem comunidade nem associação mas sociedade democrática... 102</b>	<b>102</b>
<b>4.3 Autonomia racional como uma autonomia artificial e não política 104</b>	<b>104</b>
<b>4.4 Autonomia plena como autonomia política e não ética .....</b>	<b>109</b>
<b>4.5 A pessoa cidadã e as condições básicas da dignidade.....</b>	<b>111</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>116</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Desde os primórdios das sociedades mais antigas, há uma busca pela aplicação, bem como compreensão do conceito de justiça. Fato este, que vem fomentando a elaboração das mais diversas teorias da justiça, sendo que ainda na atualidade almejamos viver este ideal. Assim, um dos grandes embates mais inquietantes da Filosofia Política no presente é buscar responder: o que é uma sociedade justa? Buscando elucidar esta problemática abordaremos a perspectiva sócio liberal de John Rawls, autor que teve seu pensamento altamente difundido e estudado ao propor uma concepção de justiça como equidade.

Nessa perspectiva a obra de John Bordley Rawls<sup>1</sup> surge no contexto da Guerra Fria, ressaltando que, este se viu vazio de produção de obras e ideias sobre teorias de justiça do calibre que a obra do filósofo de Harvard conseguiu. E é a partir desse contexto historicamente conturbado e ao mesmo tempo carente de obras do nível de *Uma Teoria da Justiça*, de Rawls, que as contradições se apresentam. Pela própria norma da dialética, toda proposição contém em si uma contradição ou uma contra-proposição cujo fim é depurá-la pela síntese fornecendo uma nova proposição ainda mais próxima da grande busca da filosofia: a Verdade. Ele, portanto, pretende discutir quais princípios devem orientar a ação justa dos indivíduos e da sociedade, mas não pretende abordar o conjunto de normas que deve reger a vida dos indivíduos.

---

<sup>1</sup>John Rawls nasceu em 1921 em Baltimore, Estados Unidos e faleceu em 2002 em Lexington. Lecionou na Universidade de Princeton (1950), em Cornell (1953), e no Instituto de Tecnologia de Massachusetts (1960) e a partir de 1962 passa a lecionar em Harvard. A partir de 1952 começou a publicar artigos em revistas especializadas em filosofia política e moral. Possui uma produção monumental e, embora escrevendo desde os anos cinquenta, é só em 1971 que publica a sua obra-prima e também a mais polêmica: *Uma Teoria da Justiça*. Uma série de críticas foram direcionadas à obra de Rawls, tanto de liberais como ele próprio o era, assim como também da corrente filosófica que passa a ser a sua grande rival, a comunitarista e, a partir de 1975, a sua Teoria da Justiça sofre uma série de correções e revisões, muitas críticas sendo acatadas, outras respondidas e rejeitadas.

Nesta perspectiva, é pelo debate que os conceitos e as ideias que originam são revistos, são testados e submetidos “a fogo” para que deles resulte a verdade mais pura que for possível. Em relação às ideias de Rawls, o imprescindível papel de contra-argumentação coube a pensadores tanto liberais como comunitários entre eles: Michael Sandel, Alasdair McIntyre, Michael Walzer, Charles Taylor, entre outros, destacando que este não é o mote do presente trabalho.

O debate liberal-comunitário é ambientado nos anos 80 e surgiu como uma reação à publicação de *A Theory of Justice*. O principal teor de discordância está no fato de os comunitaristas considerarem a teoria de Rawls uma teoria deontológica, procedimental, universalista, que estabelece uma primazia do justo sobre o bem, bem como na concepção de ser humano como célula distinta e até mesmo isolada da comunidade e do contexto cultural em que vive e se originou.

A dissertação ficou assim estruturada:

O primeiro capítulo deste trabalho é a apresentação do mesmo. No segundo capítulo, tratamos de expor, de maneira sucinta, os principais conceitos de *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls. A nossa preocupação não foi a de uma exposição minuciosa e sistemática de toda a sua teoria, até porque isso não seria plausível nesse espaço e nem mesmo seria útil devido à grande quantidade de autores de renomada autoridade que já se propuseram a analisar a obra de Rawls de maneira mais rigorosa. Nosso intuito aqui se limita simplesmente a evidenciar conceitos fundamentais como os dois princípios de justiça, o princípio da diferença, os bens sociais primários, a posição original, o véu de ignorância, o problema da justiça entre gerações, a sociedade bem ordenada, a estabilidade relativa e, finalmente, o centro de nossa investigação, a justiça como equidade.

No terceiro capítulo é analisada a questão da precedência do justo sobre o bem, mais no sentido didático de explicitar a visão rawlsiana. Há neste ponto algumas contestações, principalmente com os filósofos comunitaristas que

defendem a primazia do bem sobre o justo. O capítulo visa mostrar as razões pelas quais Rawls sustenta a visão contrária a dos comunitaristas, mantendo a primazia do justo.

No quarto capítulo, objetivamos, ligeiramente, investigar o alcance das críticas tecidas à questão da atomização do indivíduo, supostamente presente em *Uma Teoria da Justiça* e procurar saber até que ponto Rawls consegue dar conta dos apontamentos dos seus interlocutores ou, por um lado, rechaçando os argumentos, ou, por outro, absorvendo elementos ou ainda mesmo mantendo a questão em aberto.

Para finalizar, trazemos algumas considerações, visando suscitar o diálogo, pois a realidade muda e o saber que é construído sobre ela precisa ser revisto e ampliado constantemente. Neste contexto ressaltamos que temos consciência da provisoriedade dessa construção teórica, sendo uma obra humana tecida a partir de uma determinada perspectiva.

## 2 RAWLS E A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE: UMA VISÃO GERAL

*A pureza de coração, caso seja possível alcançá-la, consistiria em ver as coisas com clareza e agir com graça e autocontrole da perspectiva de tal ponto de vista (RAWLS, 2008, p.725).*

Neste capítulo serão expostos alguns dos principais conceitos presentes na obra de John Rawls, fundamentais para a compreensão do seu pensamento, dada a complexidade da sua teoria da justiça. Objetivamos uma análise mais focada na temática do indivíduo, tal como Rawls o concebe, levando em consideração o papel desse átomo social, de ator indispensável tanto na formulação dos princípios de justiça como também na efetiva ação na realidade social.

A proposta de Rawls é desenvolver e apresentar uma teoria alternativa ao utilitarismo até então predominante, sobretudo nas sociedades ocidentais, bem como outras formas de teorias intuicionistas ou perfeccionistas.

Teorias intuicionistas, como a de Brian Barry, são compreendidas por Rawls como “a doutrina segundo a qual existe um conjunto irreduzível de princípios fundamentais que devemos pesar e comparar, perguntando-nos qual equilíbrio, no nosso juízo ponderado, é o mais justo” (RAWLS, 2008, p. 41). Assim, quando os princípios rivais conflituam, não há critérios objetivos para estabelecer qual deve ser a prioridade não restando outro recurso senão a intuição. Para Rawls, o intuicionismo pode ser refutado estabelecendo-se critérios “reconhecidamente éticos para explicar os pesos que, nos nossos juízos ponderados, achamos apropriado atribuir à pluralidade de princípios” (*Idem*, p. 48).

Já as teorias perfeccionistas partem, cada uma, de uma visão específica do bem, próprias de uma convicção teórica ou cultural, de maneira a obter excelência na vida humana. Nas palavras de Rawls, “se o bem for definido como prazer, temos o hedonismo; como felicidade, o eudaimonismo, e assim por diante” (*Idem*, p. 31).

Nesse contexto, a teoria da justiça de Rawls pretende ser uma teoria ousada e racional, uma alternativa razoável à forte tradição utilitarista que se impunha até o momento. Ora, o utilitarismo põe o princípio do bem comum e da utilidade acima de tudo, inclusive da moral o que significa uma ameaça às liberdades individuais no sentido de que sempre prevalece o bem comum, ou o bem da maioria. No utilitarismo é considerada prioridade aquela ação que beneficiar, da maneira mais eficiente, a maior quantidade de pessoas possível ou tem maior valor aquilo que tiver a maior utilidade para uma quantidade máxima possível de pessoas. Conforma as palavras de Rouanet (2008):

[...] o utilitarismo, que põe o princípio do bem comum, ou da utilidade, acima de quaisquer outras considerações, inclusive morais: o ponto de vista da sociedade sempre prevaleceria, mesmo em detrimento das liberdades individuais (p. 31).

Nesse caso, as liberdades individuais ficam à mercê dos projetos e das satisfações dos desejos da maioria, inclusive sendo admissível negar um direito fundamental e necessário a alguns para que os outros, por serem maioria, possam ter suas vantagens maximizadas. Assim evidenciada, a proposta de John Rawls, ao elaborar a sua teoria da justiça como equidade, está fundamentada na busca de uma superação da proposta utilitarista bem como uma superação de qualquer teoria intuicionista.

Há muitas formas de utilitarismo, e a evolução da teoria teve continuidade em anos recentes. Não farei um levantamento dessas formas aqui nem levarei em conta os numerosos refinamentos presentes nos debates contemporâneos. Meu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e, portanto, a todas as suas versões. Acredito que

a diferença entre a visão contratualista e o utilitarismo continua essencialmente a mesma em todos esses casos. Por conseguinte, vou comparar a justiça como equidade com variações conhecidas de intuicionismo, de perfeccionismo e de utilitarismo a fim de mostrar as diferenças fundamentais da maneira mais simples (RAWLS, 2008, p. 26).

A concepção da justiça como equidade, conforme expressa na obra de John Rawls é essencialmente política<sup>2</sup>, não se tratando, segundo ele, de uma concepção abrangente, subjetiva ou muito menos metafísica<sup>3</sup>. Ao contrário, trata-se de uma concepção objetiva da justiça com regras definidas num acordo contratual entre indivíduos em condições de igualdade e em situação de imparcialidade quanto às eventuais vantagens que possam usufruir. Evidenciam-se aqui as tendências da filosofia contratualista que influenciaram fortemente não só a Rawls, mas também toda a tradição liberal.

[...], a idéia é que, numa democracia constitucional, a concepção pública da justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias. É por isso que, na formulação de tal concepção, devemos aplicar o princípio de tolerância à própria filosofia: a concepção pública da justiça deve ser política, e não metafísica (RAWLS, 2000a, p.202)<sup>4</sup>.

Ainda, em Rawls, a justiça também tem um sentido que intenciona a maximização da liberdade ou a distribuição de bens sociais e culturais fundamentais como princípio. É aqui que se explicita o caráter político da concepção de justiça do pensador. Princípio esse que deve ser aplicado à estrutura de base da sociedade.

---

<sup>2</sup> “Há uma coisa que não consegui dizer ou, em todo caso, colocar suficientemente em evidência em *TJ*: que a teoria da justiça como equidade está concebida como uma concepção política da justiça.” (RAWLS, 2000 a, p. 203).

<sup>3</sup>Cf. citado por Luiz Paulo Rouanet, 2002, p. 18, ao comentar artigo republicado por Rawls, 1999, p. 388-414, intitulado “Justiça como equidade: político, não metafísico”.

<sup>4</sup>Mantivemos a escrita fiel da citação.

Rawls parte de um princípio contratualista e liberal, contudo, distinto do liberalismo clássico. Trata-se, a obra rawlseana, de um liberalismo-igualitário como classificada por Álvaro De Vita (2008):

“liberalismo igualitário” identifica, aqui, a posição normativa de que uma sociedade justa é comprometida com a garantia de direitos básicos iguais e uma parcela eqüitativa dos recursos sociais escassos – renda, riqueza e oportunidades educacionais e ocupacionais – a todos os seus cidadãos ( p. 161).

A partir desses princípios que o norteiam, os princípios de justiça podem ser concebidos e escolhidos por sujeitos livres e racionais, por meio de um consenso por justaposição (*overlapping consensus*).

Essa concepção, também tem um caráter objetivo no sentido de que a justiça deve ter as suas regras definidas em contrato, esse contrato se assemelha ao contrato social tal como encontramos na tradição contratualista, sobretudo em Locke, Rousseau e Kant. No entanto aqui Rawls o aprofunda, ou melhor, o reformula, adaptando-o a um melhor conhecimento dos princípios da justiça com equidade a que quer chegar. Os membros participantes do contrato (que Rawls chama acordo original), no momento atemporal em que esse acordo (na posição original) é estabelecido, são indivíduos livres, iguais e em situação de imparcialidade.

## **2.1 Dois Princípios de Justiça**

A teoria da justiça como equidade é um contrato político, consiste basicamente na elaboração de princípios de justiça que qualquer homem estaria naturalmente disposto a aceitar e vivenciar a partir de um acordo com os demais. Não se trata de normas definidas por uma assembléia representativa e escritas num código oficial. Mais do que isso, se trata de um conjunto de princípios primeiros, os quais vão nortear toda e qualquer

legislação posterior. É um conjunto de princípios que racionalmente, a qualquer tempo e em qualquer espaço, sociedade e cultura, se pode tomar por pressuposto e válido para direcionar qualquer normatização e qualquer ação, seja individual, seja social.

Esses princípios são elaborados e definidos numa situação atemporal, imaginária, ou seja, qualquer indivíduo poderia fazer a experiência de participar dessa situação apenas pelo parecer da razão e dentro de algumas condições. Essa situação atemporal é denominada por Rawls como a *posição original* a qual tem inspiração nas teorias do contrato social de Locke, Rousseau e Kant. No “momento” da posição original, há uma imparcialidade para garantir que as decisões ali tomadas não sejam desviadas de sua reta razão, ou seja, para que ninguém tenha a tendência desleal de optar por princípios que sabe seria ele mesmo beneficiado.

Esse mecanismo de imparcialidade é o *véu de ignorância*, por trás do qual cada indivíduo tem conhecimento da realidade apenas parcialmente, apenas em relação aos fatores necessários para poder tomar uma reta decisão. Não sabe, por exemplo, de questões sobre a sua condição sócio-econômica, étnica, cultural, sua pátria, etc, pois assim deve tomar decisões por escolher o princípio que lhe seria justo em qualquer situação, mesmo a mais desvantajosa. Nesse caso, o indivíduo participante da posição original escolhe um princípio considerado racional e justo quando esse princípio é vantajoso para o que estiver em maior desvantagem, proporcionando as condições necessárias para que esse homem em desvantagens possa se tornar igual aos outros nas suas necessidades básicas e em dignidade. No entanto, alguns conhecimentos são necessários para se poder escolher racionalmente esses princípios de justiça, como o conhecimento sobre a natureza humana, sua psicologia e suas necessidades.

José Nedel (2000) destaca as quatro características básicas dos princípios fundamentais, que devem ser gerais, universais, irrecorríveis e públicos:

**Gerai na forma:** impõe-se que seus predicados expressem características e relações gerais. **Universais na aplicação:** ninguém pode escapar de sua incidência. É a questão da justiça formal, ou da justiça como método, que consiste em que “as leis e instituições sejam aplicadas igualmente (isto é, sempre da mesma forma) aos que pertencerem às classes por elas definidas” (TJ, 10, p. 58/66). **Irrecorríveis ou incondicionais:** sempre devem manter-se, nas circunstâncias da justiça. Em outras palavras, representam a instância final de apelo ao raciocínio prático, não havendo padrões mais altos em que fundamentar reivindicações. **Públicos:** seu conhecimento deve ser acessível aos indivíduos de qualquer geração (NEDEL, 2000, p. 62-63, **grifo nosso**).

Segundo Rawls, esse procedimento, se bem conduzido, se realmente imparcial e racional, tende a ter as mesmas conclusões a todo participante, a todos os parceiros desse momento imaginário e artificial que determina, necessariamente, em primeiro lugar o princípio da igual liberdade e um segundo princípio o de distribuição equitativa dos bens da cooperação social:

*Primeiro princípio*

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdade para todos.

*Segundo princípio*

As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto:

- (a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como
- (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 2008, p.46; 73; 311; 376).

É por meio desses princípios originais, dos quais todos os outros deverão surgir, que a justiça deve ser feita por distribuição igualitária dos bens primários, aqueles bens que são de fundamental importância para a vida e dignidade de toda pessoa. Segundo Nythamar Oliveira (2003):

Rawls frequentemente enfatiza que os mais fundamentais de todos os bens primários são o auto-respeito (*self-respect*) e a auto-estima (*self-esteem*), acompanhados das liberdades básicas, rendas e direitos a recursos sociais como a educação e a saúde (p.41).

Os princípios acima enunciados sofrem pequena reformulação de redação na obra *Liberalismo Político*, já após as colocações dos seus principais críticos, mas em essência mantém a ideia original de *Uma Teoria da Justiça*. O texto definitivo ficou formulado na obra madura de Rawls da seguinte maneira:

- a. Toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2000b, p. 345).

Assim, a teoria da justiça como equidade já nasce com dois princípios fundamentais elaborados, são os princípios da igual liberdade e o princípio da diferença distributiva. Os princípios são racionais e intentam a justa distribuição dos bens a fim de que todos possam participar dessa distribuição e não serem prejudicados uns em relação aos outros. Conforme Neuro José Zambam (2004):

A escolha de princípios visa ao ordenamento racional da distribuição de todos os bens a fim de que todos sejam beneficiados. Essa convicção é fundamental no conjunto da proposição rawlseana com o intuito de evitar categorias de privilegiados. O privilégio tolhe a liberdade de atuação e coloca o outro (pessoa ou sujeito representativo) na condição de não-sujeito, desprezando suas capacidades e limitando o equilíbrio necessário numa sociedade que tem como um de seus pilares a igualdade (p. 65-66).

No caso do primeiro princípio, o que “requer igualdade na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais” (RAWLS, 2008, p. 18), deve ser colocado

numa ordem de privilégio em relação ao segundo (*a ordem léxica*). O intuito é defender, antes de tudo, as liberdades individuais e evitar que estas sejam atacadas ou enfraquecidas mesmo que haja ajustes sociais capazes de onerar o homem em seus outros direitos como os de oportunidades ou gerando desigualdades ferindo os outros princípios. Intenta-se assim salvaguardar, pelo menos, a liberdade de todos os indivíduos permitindo-lhes essa liberdade de lutar por si mesmo. Assim nos explica Oliveira (2003):

O primeiro princípio, o da “igual liberdade” (*equal liberty principle*), tem prioridade com relação ao segundo, que se divide em dois – o “princípio da igualdade equitativa de oportunidades” (*fair equality of opportunities*) e o polêmico “princípio da diferença” (*difference principle*). [...] Assim, a inviolabilidade das liberdades individuais está assegurada acima de todos os ajustes sociais envolvendo questões de oportunidades e desigualdades, de forma a evitar o sacrifício de indivíduos (p. 18-19).

Esse princípio intenciona a imparcialidade entre todos os indivíduos, de maneira que nem uns tenham mais nem outros tenham menos liberdades, mas que as liberdades básicas sejam equânimes entre todos para que seja possível, dessa maneira, haver uma relação de cidadania entre todos. Essas liberdades estão, sobretudo, no campo da participação política. Mesmo dada a dificuldade de citar todas as liberdades, as principais são a liberdade política, a liberdade de expressão e de reunião, a liberdade de consciência e de pensamento, as liberdades da pessoa - no caso se trata da integridade pessoal contra agressões tanto física quanto moral e psicológica -, o direito à propriedade - não necessariamente a propriedade de bens de produção – e proteção contra prisão e detenção arbitrárias sem o direito de defesa (*Idem*, p. 19).

As liberdades básicas somente podem ser limitadas no caso de proteger as demais, ou seja, como esse princípio busca proteger a igual liberdade entre todos os cooperados, o excesso de liberdades que um membro pode atribuir-se é fator de risco às liberdades dos demais e nesse caso a sua limitação faz-se legítima.

O segundo princípio se refere aos fundamentos que se aplicam às instituições e percebe-se nele forte desafio à justiça distributiva. Longe de se tratar de um igualitarismo social ou de teorias de Estado de cunho socialista, estabelece as condições para que a diferença social-econômica e de ocupação de cargos seja aceitável. Portanto, não nega as diferenças naturais e de aptidões ou méritos existentes entre os diferentes indivíduos, mas traz critérios para que essas diferenças sejam justas e que todos possam, no gozo de suas liberdades e possibilidades individuais, concorrer com igualdade de condições aos cargos que podem ser parte de seus projetos de vida.

Em *Uma Teoria da Justiça*, o segundo princípio subdivide-se em duas partes. A primeira parte faz alusão à divisão com equidade dos bens sociais primários: “As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto: (a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, [...]” (RAWLS, 2008, p. 376)<sup>5</sup>, ou seja, que as oportunidades precisam ser dispostas de tal maneira que seja possível o menos favorecido ter seu acesso maximizado (regra do *maximin*), ou melhor, dada a situação de desvantagem de alguns, compensar proporcionalmente a sua vantagem sobre o acesso ao bem social, o que pode ser facilmente percebido em situações de ações afirmativas como é o caso das políticas de cotas em universidades públicas ou concursos para cargos públicos.

Nesse caso, é aplicada ao segundo princípio a regra do *maximin* que trata justamente de “maximizar o mínimo”. Assim, pela posição original, alienado por um véu de ignorância, os parceiros que não tem a noção exata das suas condições particulares, racionalmente optam para que aqueles que estiverem nas condições mais desfavoráveis sejam, por este princípio amplamente aceito, favorecidos e compensados em sua condição, de maneira a maximizar as suas condições mínimas possibilitando-lhes certa ascensão social e equiparação aos demais indivíduos.

---

<sup>5</sup> Ver também TJ, II, 11, p. 73 e TJ, IV, 39, p. 311.

A segunda parte do segundo princípio, na TJ, “[...] b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades” (RAWLS, 2008, p. 376)<sup>6</sup>, destaca a igualdade de todos ao pleitear cargos e posições sociais embora também deixa transparecer já a preocupação com a proporcionalidade de vantagens aos menos favorecidos no que se refere à “igualdade equitativa”. Há também o reconhecimento claro da diversidade, da diferença entre os indivíduos de uma mesma sociedade e diferenças que são aceitas mediante a concorrência justa em igualdade de condições ao pleitear os cargos e posições que estabelecem essas diferenças.

Não se trata, pois, de um igualitarismo, repito, no qual incorreríamos em negar as diferenças de capacidades, as tendências, os desejos ou aptidões de cada membro de uma sociedade, bem como os seus méritos ou as suas conquistas segundo as características próprias de cada um, mas uma complementaridade social onde as diferenças incorram em benefícios sociais aos demais cooperados. Numa interpretação de Oliveira (2003):

A grande inovação desse filósofo consiste, outrossim, em fazer das desigualdades um subcaso das igualdades (de riqueza e autoridade, por exemplo) são justas, *fair*, eqüitativas, na medida em que promovem benefícios para todos, em particular para os menos privilegiados, por exemplo, através da ação afirmativa (sistema de cotas). Daí se segue que a distribuição desses bens sociais não precisa ser igual, visto não se tratar de um igualitarismo social – como seria o caso de um socialismo de Estado ou do comunismo (p. 20).

Na obra *Liberalismo Político*, Rawls, com o intuito de adequar essas duas partes do segundo princípio à ordem léxica, os inverte dando prioridade à parte do princípio que determina a igualdade equânime dos indivíduos à concorrência aos cargos e posições sociais e após, a parte do princípio que trata da necessidade de benefício aos indivíduos em maior desvantagem.

---

<sup>6</sup> Idem à nota nº 4.

Colocamos aqui, ainda, que também na obra *Liberalismo Político*, Rawls reconhece que deve ser antecedido aos dois princípios fundamentais um “mínimo social necessário”, ou seja, que para haver igual liberdade a todos e justiça equitativa na distribuição dos bens da cooperação social, antes se deve garantir um mínimo material e social necessário para que os cidadãos possam participar da igual liberdade, ou seja, da cidadania propriamente dita.

## 2.2 O Princípio da Diferença

Como visto, há na estrutura da sociedade, duas partes básicas para as quais são elaborados os dois princípios visando satisfazê-las. O primeiro princípio, da igualdade democrática é aplicado à parte da estrutura da sociedade das iguais liberdades fundamentais. O segundo princípio, da diferença distributiva é aplicado à parte da estrutura social das desigualdades sociais e econômicas e subdivide-se em duas outras partes: a) princípio de igualdade de oportunidades e b) princípio da diferença.

O princípio da diferença é um princípio de justiça, até porque a justiça não exclui a possibilidade da diferença ou as desigualdades. Há, numa sociedade, diferentes papéis a se desempenhar, diferentes funções, diferentes cargos, assim como há no homem diferentes talentos, diferentes habilidades, diferentes competências. É a efetiva ocupação desses cargos cujo exercício gera efetiva contribuição para o todo social. E isso é justo porque há benefícios para toda a sociedade.

Já, em relação ao princípio da igualdade de oportunidades, conforme Nedel (2000):

Relativamente ao princípio da igualdade de oportunidades, vale dizer que os critérios de acesso aos cargos públicos e posições sociais não são os de raça, sexo, idade, convicção política, condição econômica, mas de aptidão, formação, competência, sem qualquer discriminação (p. 66).

Nesse sentido, a ideia central da teoria rawlseana é a justiça com equidade, ou seja, a justiça que coloca a todos em igual dignidade, que busca equalizar as distâncias entre os mais favorecidos e os menos favorecidos considerando justas as medidas que proporcionam aos que se encontram nas piores situações as condições de superá-las. Assim, portanto, as desigualdades estratégicas, ou desigualdades úteis, aquelas estrategicamente aceitas no sentido da cooperação social e de prover um serviço específico que poucos teriam aptidão para realizá-lo, também são consideradas medidas de benefício aos menos favorecidos no sentido de oportunizar a eles um serviço especializado, de excelência e, portanto, distintamente valorizado.

Nessa perspectiva, há desigualdades úteis, decorrentes que são em parte da necessidade de conceber incentivos a determinadas pessoas para que assumam determinados papéis, o que nem todos seriam capazes de realizar com perfeição. Nesse caso, a desigualdade de funções tem conotação de “serviços à comunidade” e não de mera honra aristocrática pessoal. Dessa forma, “a **aparente** aristocracia dos dons naturais não se opõe à justiça como eqüidade” (*Idem*, p. 67, **grifo nosso**), mas é reconfigurada no sentido de servir e não de ser servido, beneficiar e não apenas ser beneficiado.

No momento em que a sociedade é compreendida como um sistema mútuo de cooperação, todos usufruem dos ganhos e ao dispor, de maneira desigual, de serviços e atenção mais vantajosa aos menos favorecidos, o que se faz na verdade é um resgate de sua devida posição de igualdade em relação aos demais. Assim, as desigualdades estão em prol dos menos favorecidos: estes recebem mais do que receberiam num sistema de igualdade.

Interessante também observar que Rawls (2008) se vale do princípio de otimalidade de Pareto<sup>7</sup> (p. 80), segundo o qual:

---

<sup>7</sup> Vilfredo Pareto: Político, sociólogo e economista de família italiana, nascido na França, em Paris em 1848 e falecido em Céligny, França, em 1923.

[...] determinada configuração é eficiente sempre que é impossível modificá-la para melhorar a situação de algumas pessoas (pelo menos uma) sem, ao mesmo tempo, piorar a situação de outras pessoas (pelo menos uma). Assim, a distribuição de um estoque de mercadorias entre certos indivíduos será eficiente se não houver uma redistribuição desses bens que melhore as circunstâncias de pelo menos um desses indivíduos sem que outro seja prejudicado (RAWLS, 2008, p. 81).

Significa dizer que temos uma configuração econômico-social eficiente se conseguirmos que todos possam ter o máximo na divisão dos bens sociais de maneira que não se possa mudar essa configuração de forma a beneficiar alguém sem que outro alguém seja prejudicado como própria consequência. De acordo com Zambam (2004):

O resultado da cooperação deve ser justo, embora isso não signifique que a distribuição deva ser igual. Rawls pensa que o indivíduo que receber menos não tem motivo para se queixar, considerando a possibilidade de que ter mais ocasionaria prejuízo à outra parte. O resultado satisfatório depende da cooperação de todos dentro de termos razoáveis que possibilitem seu bem-estar (p. 102).

Além das desigualdades sociais provocadas pela própria ação do homem, a concepção de justiça deve abranger também as desigualdades naturais ou desigualdades imerecidas como são chamadas pelo autor. Essas desigualdades são aquelas que independem da vontade e da ação humana e, portanto, não são decorrentes dos problemas sociais, mas se tornam problemas sociais e, por isso, precisam ser levados em séria consideração. A fim de atender a essas necessidades de desigualdades imerecidas, por meio do princípio da reparação se objetiva “compensar as desvantagens contingentes para uma maior igualdade” (*Idem*, p. 105). É um princípio *prima facie*, ou seja, “deveres que devem ser cumpridos, a não ser que entrem em conflito com outros de importância igual ou maior”.

Não trata-se de nivelar o princípio da reparação ao princípio da diferença, pois nos casos de desigualdades imerecidas, não há o justo nem o injusto na configuração da situação, mas há o justo ou injusto nas medidas

tomadas a partir da situação, surgindo a necessidade de também contemplar essas desigualdades na concepção de justiça. Conforme o mesmo comentador:

O princípio da reparação não pode ser considerado no mesmo nível do princípio da diferença, o qual está direcionado para que a estrutura básica seja orientada para o bem dos menos favorecidos. O ordenamento natural não pode ser considerado justo nem injusto; é a sociedade que incorpora as contingências encontradas na natureza, as quais, às vezes, podem ser arbitrárias. Contudo, a estruturação da sociedade é consequência da ação humana e, por isso, pode ser modificada. Diante disso, o objetivo dos princípios da justiça é enfrentar as arbitrariedades presentes na organização da sociedade (*Idem*, p. 106).

Vale lembrar que o comentarista deixa explícito que o objetivo dos princípios de justiça é enfrentar as contradições e os problemas gerados pela convivência humana em sociedade e que a teoria da justiça rawlseana, em seus princípios, não objetiva a igualdade simples, mas uma igualdade na diferença. Trata-se da igualdade de dignidade, igualdade nos direitos e nas oportunidades, mas respeitadas as diferenças peculiares de cada um não se identificando, dessa maneira, a um igualitarismo estrito onde se pretende uma distribuição de bens primários rigorosamente iguais, nivelando todos os homens e não permitindo o cultivo das diferenças pessoais que lhes conferem identidade própria.

Dentre as muitas críticas elaboradas contra a teoria da justiça de Rawls, destaca-se a proposta alternativa de Thomas Nagel (2009), baseada na formulação de Thomas Scalon. Segundo esta visão, para evitar o radicalismo de Rawls, que de certa maneira parece seguir o modelo utilitarista ao impor sacrifícios aos grupos sociais mais aquinhoados em benefício dos menos afortunados - no utilitarismo há o sacrifício de uns (os menos afortunados) e a maximização dos benefícios de outros (os mais afortunados) -, de certa maneira seria o mesmo modelo, embora ao inverso, segundo Nagel.

A alternativa de Nagel (2009) é de uma maneira menos radical, provocar melhorias gradativas em grupos específicos até conseguir atingir a todos. Primeiramente eleva-se a condição sócio-econômica do representante dos mais desfavorecidos, em seguida, faz-se o mesmo com uma parcela dos até então desfavorecidos, depois, em outra fase, com os restantes da mesma classe. Por fim, procura-se criar condições para maximizar as expectativas dos mais favorecidos para, com isso, ser possível reiniciar o ciclo de elevação das expectativas sócio-econômicas. Um aprofundamento maior sobre os bens sociais não materiais bem como os bens sociais materiais primordiais será dado logo a seguir na seção 2.3.

Os bens que aqui se tratam não se referem simplesmente ao significado materialista vulgar de maximizar o ter. Rawls o coloca muito mais em conformidade com o sentido de que os bens materiais não são fins em si mesmos, mas meios para a realização das pessoas. E que mesmo com pouco - desde que com o mínimo necessário -, as pessoas são capazes de se realizar enquanto tais.

Assim, o que os seres humanos precisam é do trabalho que os realize e que lhes dê o digno sustento, ação concreta da sua contribuição pessoal à sociedade e à história e que não seja convertido em relações de exploração, de opressão e de espoliação da pessoa, lhes destituindo as energias existenciais, mas o trabalho em que os seus talentos próprios se convertam em cooperação social<sup>8</sup>; também precisam de instituições que os reconheçam como livres, dignos e partícipes da história, do processo de construção social e da aquisição e construção do conhecimento. Ainda, um mínimo material necessário que lhes garanta a vida, o alimento, a saúde, a moradia e principalmente a educação.

Destacamos que, apenas ter acesso a alguns bens materiais mínimos como moradia, saúde e alimentação configuraria assistencialismo social. O Estado enquanto organização política maior, gerada a partir do acordo original que, a partir do mútuo acordo entre os homens, regula a ação uns dos outros

---

<sup>8</sup> O conceito de pobreza aqui refere-se a Amartya Sen, exposto por Olinto Pegoraro, na sua Introdução à Ética Contemporânea. Rio de Janeiro: Ed. Uapê, 2005, p. 37.

de maneira a garantir-lhes a liberdade, a propriedade e a justiça, inclusive no que tange à distribuição dos bens mais primordiais não pode ater-se apenas ao assistencialismo social, mas à construção e defesa de políticas públicas que de fato tornem a vida dos seus cidadãos mais livre e igualitária. Para isso, há também a necessidade de outros bens mínimos necessários capazes de impulsionar a uma gradativa construção da autonomia. Complementarmente, o reconhecimento da liberdade, oportunidades de trabalho e acesso à educação garantem a possibilidade de o indivíduo se construir como pessoa livre.

Alguns tópicos da obra de Rawls, destacados por Nedel (2003), valem a pena ser reproduzidos aqui:

“É um erro crer que a uma sociedade justa e boa deve corresponder um alto padrão de vida material. O que os homens desejam é trabalho significativo em livre associação mútua, num quadro de referência de justas instituições básicas, para o que não é necessária grande riqueza material” (TJ, 44, p. 224). Em outro lugar consta: “O nível de progresso econômico... não tem de ser necessariamente alto” (LP, p. 276). Veja-se ainda este excerto: “As sociedades bem ordenadas podem sobreviver com muito pouco; sua riqueza está em outra parte: em suas tradições políticas e culturais, no seu capital humano e conhecimento, bem como em sua capacidade de organização política e econômica” (p. 365).

Assim, os bens primários de que são tratados no segundo princípio da justiça, são muito mais o capital humano e as condições para a sua realização enquanto ser. Ainda, os bens primários não tem um fim, propriamente, em si mesmos, mas são “meios de realização dos fins especificamente humanos” (*Idem*, p. 369). Contudo, a diversidade que há, mesmo na igualdade entre os homens, tornam necessários recursos diferentes para necessidades diferentes afim de alcançar os planos de vida mais diversos entre si. Dessa forma, é possível que alguns dos então menos favorecidos estejam satisfeitos e realizados com o pouco que lhes coube, pois os recursos atenderam o mínimo necessário e o “fim último do homem”, para este caso, foi cumprido: a realização pessoal, dispensando a necessidade de maiores bens materiais.

No entanto, para Rawls, como os bens primários não tem um fim em si mesmos, mas sim os bens humanos, e esses bens primários são apenas meios, instrumentos e as pessoas podem necessitá-los de maneira variada em qualidade e quantidade de acordo com o projeto desenvolvido por cada indivíduo. A partir do momento em que as necessidades mais básicas de todos forem sanadas não há motivo para sacrificar as expectativas de nenhuma classe específica descaracterizando o modelo rawlseano como variante do modelo utilitarista.

### **2.3 Os Bens Sociais Primários**

Como já elucidado na seção anterior, os bens sociais primários são distribuídos aos membros da estrutura social de maneira a satisfazer as suas necessidades primeiras. Pelo princípio da diferença, essa distribuição não precisa ser, necessariamente, igual para todos sob o risco de se cair num igualitarismo simples que venha a desconsiderar a diversidade humana mas, compreendendo os homens iguais em suas liberdades fundamentais, sejam consideradas as suas diferenças de aptidões, talentos, desejos, concepções de boa vida e os próprios projetos de vida. No entanto, nem todos os homens vão precisar, para as suas realizações, dos mesmos bens sociais primários ou da mesma quantidade que outros homens, isso se considerando, justamente, os projetos distintos que cada um almeja.

Já consideramos, anteriormente, que os bens sociais primários não tem um fim em si próprios, mas uma função instrumental que objetiva viabilizar o que é, de fato, a finalidade última: a realização do homem. Não é possível autorrealização sem um mínimo do que nutrir-se, vestir-se, prevenir ou remediar possíveis enfermidades, abrigar-se com dignidade dentre outros bens mínimos.

Ainda, que mesmo sendo instrumento, os bens sociais primários não são, necessariamente, bens materiais, mas além desses, são bens que

potencializam as capacidades humanas. A autoestima é um bem primário não material que permite confiança em si e nas capacidades pessoais de agir, produzir e ser aquilo que se busca construir de si próprio. A inserção político-social, como cidadão de direitos e deveres acessíveis como qualquer outro membro social e o sentimento de pertença disso decorrente, bem como o acesso às oportunidades de crescimento social, político, econômico e cultural, também são bens primários indispensáveis para a promoção do indivíduo.

Os bens sociais, enumerando-os em categorias amplas, são direitos, liberdades e oportunidades, bem como renda e riqueza. (Um bem primário muito importante é um sentido do próprio valor [...]). Parece evidente que, em geral, essas coisas se encaixam na definição de bens primários. São bens sociais tendo em vista sua conexão com a estrutura básica; as liberdades e as oportunidades são definidas pelas normas das principais instituições, e a distribuição de renda e de riqueza é regida por elas (RAWLS, 2008, p. 110).

Anterior à distribuição dos bens sociais precisa-se situar os homens como livres e iguais entre si e membros cooperativos de uma estrutura social: “como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida” (RAWLS, 2000b, p. 225).

Ainda, os homens são considerados inseridos numa concepção política de pessoa cidadã e não apenas no interior de uma doutrina abrangente. Doutrinas abrangentes ou doutrinas compreensivas são doutrinas que abrangem a totalidade da vida da pessoa, como sua moral, suas ideologias e concepções filosóficas, ou seja, tudo aquilo que envolve a sua vida de uma integral e que não precisa estar em concordância com o todo social. Associado a isso, “uma visão própria de suas faculdades morais e interesses de ordem superior, juntamente com a ideia do bem como racionalidade, os fatos básicos da vida e as condições do desenvolvimento e educação do ser humano [...]” (*Idem*), são fatores que constituem um mosaico de tópicos a considerar para se poder listar os bens sociais primários.

Para explicar os bens sociais primários, Rawls elabora uma rebuscada “teoria do bem”, o que nesses escritos não temos a pretensão de examiná-la em sua totalidade, e que encontra em Aristóteles os fundamentos filosóficos mais importantes.

A ideia principal é que o bem de uma pessoa é definido por aquilo que para ele representa o plano de vida mais racional a longo prazo, dadas circunstâncias razoavelmente favoráveis. Uma pessoa é feliz quando ela é mais ou menos bem-sucedida na realização desse plano. De uma forma breve, o bem é a satisfação do desejo racional (RAWLS, 2008, p.111).

A base para essa vida pública dos cidadãos se dá por meio de uma concepção de justiça:

Uma concepção política de justiça constitui uma base para esse tipo de entendimento e, dessa forma, capacita os cidadãos a chegar a um acordo quando se trata de examinar suas várias exigências e de determinar o peso relativo de cada uma delas. [...] Uma concepção política efetiva de justiça inclui, portanto, um entendimento político sobre o que deve ser publicamente reconhecido como as necessidades dos cidadãos e, por isso, como benéfico para todos (RAWLS, 2000b, p. 226).

Numa sociedade política em condições ideais, ou seja, as sociedades reconhecidamente bem-ordenadas<sup>9</sup>, considera-se que haja entre as pessoas um entendimento sobre as exigências que se pode ou não fazer, isto é, considera-se a necessidade de uma consciência pública sobre participação política e o conjunto de direitos e deveres de cada um.

---

<sup>9</sup> Sociedade bem ordenada (*well-ordered society*): “Modelo do que é a sociedade democrática quando os princípios de justiça nela operam e a unificam” (In RAWLS, 2000a, p. 382).

### 2.3.1 O Valor de Si

Não há dúvidas de que um dos maiores patrimônios não materiais que um indivíduo pode dispor e ser fator determinante para o sucesso das suas realizações é a confiança que deposita em si mesmo. A imagem que se cria de si, o respeito próprio, o valor dado à própria existência, o reconhecimento das próprias capacidades é fator motivador da ação humana, levando-o a se superar, a transpor barreiras, a buscar a própria perfeição no grau mais elevado possível. No entanto, a falta desse fator de autoavaliação é também motivo de constrangedora estagnação no processo de construção de si mesmo, é a própria vivência do fracasso.

Nesse sentido, para que a justiça como equidade seja viável, faz-se necessária a consciência do valor próprio de cada um dos membros cooperados da estrutura social, desde os mais favorecidos, que geralmente já tem esse senso de autorrespeito bem formulado, até mesmo os menos favorecidos que por via de regra são socialmente relegados a uma visão de si de inferioridade e de não pertencimento à estrutura social. Assim, é corriqueiro que os membros menos favorecidos têm, em geral, sua autoestima depreciada e suas qualidades pouco incentivadas ou mesmo desvalorizadas. Justamente, o elevar esses homens ao nível da igual liberdade, espírito do primeiro princípio da justiça, significa resgatar essas pessoas da situação de humilhação e impotência, resgatando-lhes também a dignidade e devolvendo-lhes o autorrespeito e a confiança em si.

Segundo Rawls, há dois aspectos do autorrespeito a se apontar. O primeiro quanto à consciência que a pessoa tem do valor da sua existência e da relevância da realização do seu projeto de vida; e o segundo, a confiança quanto às suas capacidades de realização desse projeto:

Em primeiro lugar, [...], essa idéia contém o sentido que a pessoa tem de seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção de seu bem, seu projeto de vida. E, em segundo lugar, o auto-respeito implica uma confiança na própria capacidade, contanto que isso esteja ao alcance da pessoa, de realizar as próprias intenções (RAWLS, 2008, § 67, p. 544).

É na percepção do valor dos nossos planos que, segundo Rawls (2008), encontramos o prazer em realizá-los e somos capazes de nos deleitar com a sua execução. No entanto, não “podemos continuar nossos esforços quando somos assolados pelo fracasso e pela insegurança” (*Idem*). Assim, entende-se o autorrespeito por um bem primário, pois “sem ele, parece que não vale a pena fazer nada, ou, se alguma coisa tem valor para nós, falta-nos disposição para lutar por ela” (*Ibidem*). Por esse motivo, na situação da posição original, parece-nos evidente que as partes não aceitariam princípios que nos levassem a condições que nos anulasse a autoestima.

Diante dessa concepção, há duas circunstâncias que sustentam o primeiro aspecto do autorrespeito:

(1) Ter um plano racional de vida e, em especial, que satisfaça o Princípio Aristotélico<sup>10</sup>; e (2) achar nossa pessoa e nossos atos admirados e confirmados por outros, que também são estimados e com os quais apreciamos nos associar. [...] Quando as atividades deixam de atender ao Princípio Aristotélico, é provável que pareçam maçantes e não nos transmitam nenhuma sensação de competência ou de que vale a pena realizá-las (*Ibidem*).

Destarte, uma pessoa consegue valorizar mais a si mesma quando reconhece e tem o reconhecimento alheio de que consegue realizar atividades

---

<sup>10</sup> Rawls utiliza o termo “Princípio Aristotélico” e não “Princípio de Aristóteles” pelo fato de não tratar-se de uma formulação do próprio Aristóteles, mas de uma apropriação dos conceitos presentes na obra do filósofo estagirita. Há em TJ (*Uma Teoria da Justiça*) algumas passagens em que Rawls se dedica a explicar a questão: “[...] o bem da pessoa é definido pelo plano racional de vida que ela escolheria com racionalidade deliberativa dentre a classe máxima de planos” (TJ, § 65, p. 524); “O Princípio Aristotélico é o seguinte: permanecendo constantes as demais condições, os seres humanos desfrutam do exercício de suas capacidades realizadas (suas capacidades inatas ou adquiridas), e esse desfrute aumenta quanto mais a capacidade se realiza, ou quanto maior for a sua complexidade. A idéia intuitiva neste caso é que os seres humanos têm mais prazer em fazer algo quando se tornam mais proficientes em tal atividade, e das duas atividades que realizam com a mesma perícia, preferem a que exija um repertório maior de discriminações mais complicadas e sutis” (*Ibidem*, p. 527); “O Princípio Aristotélico é um princípio de motivação” (*Ibidem*, p. 528).

consideradas valorizadas, com habilidade, perícia e refinamento até mesmo num grau mais elevado de complexidade.

É fato que ao ter confiança e valorizar a si mesmo e às próprias realizações bem como ser reconhecido dessa forma pelos outros, também será provável que venha, igualmente, reconhecer o valor e as realizações dos outros membros da sociedade que vivem ao seu entorno.

Ademais, quanto mais alguém percebe o seu próprio modo de vida como digno de realização, mais provável se torna que venha a receber bem as nossas realizações. Quem tem confiança em si próprio não é mesquinho na apreciação de outros (*Ibidem*, p. 545).

Essa ideia, como posta por Rawls (2008), nos conduz a uma ideia consequente de coparticipação e complementação no sentido de que cada um é capaz de admirar e até se beneficiar das realizações do outro, gerando mútuo reconhecimento:

[...], parece que as condições para que as pessoas respeitem a si mesmas e umas às outras exigem que seus projetos em comum sejam tanto racionais quanto complementares: esses projetos demandam suas habilidades cultivadas e despertam em cada qual uma sensação de maestria; e eles se encaixam em um sistema de atividades que todos podem admirar e desfrutar (*Ibidem*).

Basta que a pessoa se insira numa comunidade, num grupo e coloque à disposição dessa comunidade o que há de melhor das suas capacidades e, além disso, busque se desenvolver, aprender e adquirir novas qualidades. É algo semelhante à passagem evangélica da parábola dos talentos: cada um recebe uma quantidade, mesmo que diferente, de talentos e busca fazê-los render. No final, presta contas daquilo que recebeu e, a partir disso, também do que produziu e esse produto é motivo de valoração de si próprio, exceto para aquele que se recusou a desenvolver e a agregar mais valor àquilo que recebeu pois, tendo medo, enterrou seus talentos (Mt 25, 14-30). A própria

comunidade é, na prática, a figura do senhor que ao ver e desfrutar daquilo que produzimos, como que exclama: “Muito bem, servo bom e fiel! Sobre o pouco foste fiel, sobre o muito te colocarei. Vem alegrar-te com o teu senhor!”, ou seja, reconhece os frutos do nosso empenho e nos torna ainda mais confiantes de nós mesmos.

### 2.3.2 Os bens materiais primordiais

Nesse tópico, procurou-se listar alguns bens sociais considerados mínimos para qualquer indivíduo e que, no contexto de uma teoria da justiça como equidade, qualquer sociedade precisaria priorizar aos seus membros menos favorecidos. A lista não tem a pretensão de estar completa. Provavelmente à medida que a discussão tem seu curso evolutivo, elementos podem ser acrescentados, outros dissolvidos ou até mesmo se poderia desenvolver uma ordem léxica<sup>11</sup> dessas prioridades.

a) **habitação** – Se todo o ser humano deve ter o direito de ir e vir como um direito basilar, tão importante quanto este é o direito de estar. O direito de habitar é o direito de ser em algum lugar e esse direito deve assegurar minimamente a dignidade não só do cidadão, mas do cidadão enquanto pessoa plena. É o direito de estar abrigado, protegido e ter garantido o seu espaço à privacidade.

b) **trabalho digno** – O trabalho aqui é entendido não só como a fonte da subsistência e de riquezas, mas como a atividade de relações em que acontece a contribuição social de cada indivíduo (regime de cooperação social). Se o cidadão herda a vivência em uma sociedade cultural, produtora de bens e conhecimentos, é porque antes dele outros o produziram e, dessa forma, contribuíram para a evolução e aprimoramento desses bens. Da mesma forma, cada cidadão, no espírito da cooperação social, precisa contribuir de

---

<sup>11</sup> Conforme já comentado na página 21, a ordem léxica é um ordenamento de prioridades, assim como o ordenamento do alfabeto ou da organização de um dicionário, partindo de uma necessidade mais importante até uma de importância menos urgente.

alguma forma, e o trabalho é a maneira pelo qual se dá essa contribuição. Além do sentido de subsistência e do sentido de cooperação social, o trabalho ainda tem um terceiro sentido: é por meio do trabalho que o indivíduo faz o que melhor sabe fazer, faz o que mais gosta de fazer e oferece de si o que tem de melhor. Assim, pelo fato de as pessoas serem singulares entre si, podem oferecer ao todo social os seus melhores aspectos por meio de um produto, de um serviço, resultado de uma habilidade própria, de sua arte pessoal. O trabalho é e deve ser, portanto, fonte de autorrealização, não de escravidão, de empobrecimento, ou de exaurimento das energias e da autoestima do ser humano.

c) **renda e riqueza** – por meio do trabalho digno, que liberta, faz evoluir e realiza, é que se gera renda e riqueza. Sem uma renda o que há é a dependência econômica de outros e a dependência econômica implica possivelmente em dependência psíquica, emocional e até cultural uma vez que não permite criar perspectivas a respeito de si e para si mesmo, tanto no momento presente quanto num momento futuro. Produzir a própria renda significa tomar o curso da própria existência, administrar a própria vida, construir o próprio patrimônio e viver com autonomia suas próprias concepções de bem.

d) **lazer** – é um bem primário porque implica na realização plena do ser humano como ser íntegro e completo. A realização também está presente na vivência de momentos de prazer. São esses momentos que dão sabor, cor e sentido à existência. São os momentos de celebração que marcam os acontecimentos da vida, que amenizam o fardo do cotidiano repetitivo e fazem a pessoa se encontrar com ela mesma e com as outras pessoas que também dão significado à sua própria existência. Negar o lazer ao homem é negar-lhe o prazer de existir.

e) **educação** – um dos mais importantes bens primordiais, senão o mais importante, a educação é o direito de construção de si mesmo enquanto ser de direito, ser moral, ser subjetivo e ser prático. A educação é um processo trabalhoso, moroso e precisa de investimentos, pois é ela que insere o

indivíduo no mundo civilizado, cultural e de produção das riquezas. É a educação que abre as portas para as oportunidades, que desenvolve habilidades, competências, posicionamentos e constrói as bases para o desenvolvimento de um homem integral e capaz de cooperar socialmente.

f) **cultura** – é tudo aquilo que o ser humano é capaz de fazer e processar, diferentemente da natureza. A cultura expressa a diversidade humana e as infinitas formas de ver o mundo, entendê-lo e atribuir-lhe significado. É o que faz dos homens diferentes entre si. A cultura nunca está pronta, concluída, fechada. Está num processo de contínua elaboração e pode se complementar com o diferente que o outro, ou a outra cultura tem a oferecer. A cultura é um bem, riqueza construída pelos homens e enquanto seres cooperativos, os homens são seres culturais. Ter cultura ou adquirir cultura é fazer parte desse processo de evolução, dentro de um povo, de enriquecimento do próprio povo e da própria existência. Condenar alguém a viver à margem da comunidade cultural é condená-lo a simplesmente não fazer parte, a não humanizar-se, a não civilizar-se.

g) **oportunidades** – todos os membros cooperados têm algo ou alguma coisa de si que podem contribuir com o todo social, o que Rawls chama de *cooperação social*. Aí estão as oportunidades, pois o todo social precisa das habilidades, dos conhecimentos, das competências e dos serviços de cada indivíduo. Uma sociedade que nega oportunidades a alguns de seus membros, nega por consequência a oportunidade de ser beneficiada e enriquecida com talentos que provavelmente podem estar escondidos e capacidades individuais que serão desperdiçadas.

h) **saúde** – indivíduo saudável é indivíduo mais produtivo e cooperativo. Cuidar da saúde dos membros da sociedade é cuidar da saúde da própria sociedade e da produção dos seus próprios bens, sejam eles materiais ou imateriais.

i) **acesso ao conhecimento e à informação** – trata-se também de um bem primordial porque não há como fazer parte de um grupo social se estiver à

margem dos debates acerca da própria comunidade e dos seus conhecimentos. De certa forma, pode-se dizer que o conhecimento e a informação são uma forma de poder. Numa sociedade democrática, participar ativamente, seja da produção de riquezas e de cultura, seja da vida política, pressupõe saber o que se passa, conhecer sobre o que se trata e sobre o que se quer. Mesmo um empreendedor só é capaz de o fazer a partir de uma visão de contexto, de uma sacada de possibilidades e de oportunidades, o que somente é possível tendo acesso ao conhecimento e à informação.

Por fim, isso tudo pressupõe um sistema jurídico que garanta o acesso a todos esses bens e a manutenção dessas garantias legais que permitirão não só usufruir daquilo que chamamos cidadania, mas crescer e construir-se como pessoa no bom sentido heideggeriano, de ser em construção na história, na relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo, de ser *ex-sistente*, que existe em abertura àquilo que é externo a si. Ou seja, o homem como indivíduo no mundo e para o mundo, em contínua construção nas relações com o mundo e com os outros homens no mundo.

Num sentido rawlseano da cooperação social, um indivíduo com um significativo grau de realização existencial e inserção tem todos os requisitos que não só propiciam, mas maximizam a sua cooperação com o grupo do qual faz parte. Daí a necessidade de inclusão dos que não têm, ainda, essa capacidade imediata. Torna-se imperativo dever do Estado a criação de políticas públicas que venham a impulsionar o desenvolvimento humano dos seus cidadãos mais vulneráveis e que, por esse mesmo motivo, justamente o fato de ser vulnerável e até então excluído, não é capaz de cooperar com o todo. Nesse sentido, a justiça como equidade se dá no momento em que o Estado, ao gerenciar os recursos escassos, não prioriza os já inseridos e que já se servem das oportunidades existentes e, num conceito de autonomia kantiana, seriam capazes de fazerem por si mesmos, mas sim prioriza os menos favorecidos, envidando esforços em tornar cidadãos cooperativos os seus membros mais relegados.

## 2.4 A Posição Original

A ideia da posição original, em John Rawls, remonta a uma revitalização ou reestruturação das doutrinas contratualistas modernas. O que se busca é, a partir da reformulação das ideias provenientes do contrato social produzir uma legitimação objetiva de princípios que nortearão o senso de justiça de uma sociedade, por meio de um acordo público e ponderado desses princípios.

[...] tende mais a reformular ideias provenientes da tradição do contrato social a fim de produzir uma concepção realizável da objetividade e da justificação, baseada no acordo público entre juízos bem ponderados. O objetivo é um acordo livre, uma reconciliação graças à razão pública (RAWLS, 2000a, p. 212).

A partir das diferenças no campo da moral e da religião que se evidenciaram desde a quebra da ideia de cristandade, partindo de uma moral unificada à uma moral plural com verdades conflitantes, o que se produziu, sobretudo, devido ao surgimento dos movimentos reformistas do século XVI<sup>12</sup>, houve uma imposição à sociedade antes homogeneizada de grupos com diferentes formas de pensar e de se expressar. Com o intuito de buscar respostas aos conflitos, surge o liberalismo político como movimento filosófico que propõem a emancipação dos valores políticos em relação aos valores religiosos e morais com fins de garantir a convivência do diverso numa mesma comunidade política.

Desse modo, é a partir do advento da Reforma Protestante que vai-se impor, dentro de uma mesma sociedade, mais de uma cultura religiosa, mais de uma forma de pensar, mais de uma consciência de grupo e o ideal da tolerância se torna imprescindível. Essa tolerância ao diverso é o que caracteriza, acima de tudo, o liberalismo político.

---

<sup>12</sup> Nos referimos aqui ao movimento Reformista Protestante, na Europa, cujos maiores expoentes históricos foram Martinho Lutero, João Calvino e Henrique VIII.

Nesse caso, torna-se necessária não uma concepção de justiça no campo doutrinário, seja filosófico ou religioso, mas uma concepção eminentemente política, que seja capaz de abarcar em si os interesses e necessidades de todos esses grupos diferentes e divergentes. Uma concepção política e jurídica que seja aceita e legitimada por todos os diferentes. Esses sistemas ideológicos e religiosos distintos são o que Rawls chamou *doutrinas abrangentes*.

Dadas as profundas diferenças que existem entre as crenças e as concepções do bem a partir da Reforma, devemos reconhecer que, como no caso das questões de moral ou de religião, um acordo público sobre as questões filosóficas básicas não pode ser obtido sem que o Estado ofenda as liberdades fundamentais. A filosofia, enquanto busca da verdade no tocante a uma ordem moral e metafísica independente, não pode, a meu ver, proporcionar uma base comum e aplicável para uma concepção política da justiça numa democracia (RAWLS, 2000a, p. 212).

E é a esse papel que a teoria da justiça como equidade se presta a cumprir: elaborar princípios racionais e razoáveis que, levando em consideração a diversidade das culturas, das preferências, dos sentimentos e das consciências, sejam princípios que todos possam, por unanimidade, aceitar e cumprir de maneira a não desrespeitar as suas convicções e, ao mesmo tempo, proporcionar um relacionamento justo com os outros grupos com convicções diferentes. Nesse sentido, Nythamar destaca que Rawls entende essa ideia um tanto idealizada e formula da seguinte maneira:

A sociedade bem-ordenada (*well-ordered society*) é aquela que é efetivamente regulada por uma concepção política e pública de justiça, na qual cada indivíduo aceita – e sabe que todos os seus concidadãos também aceitam – os mesmos princípios de justiça e, portanto, os termos equitativos da cooperação social, assim como as suas instituições políticas, sociais e econômicas, que são por todos publicamente reconhecidas como justas (OLIVEIRA, 2003, p. 14).

Justamente por entender que essa ideia é um tanto idealizada, que Rawls introduz a ideia de *equilíbrio reflexivo*, ou seja, uma balização ou uma

calibragem da cultura social. É um ponto de flexibilidade, um método que tem “o intuito de estabelecer uma coerência entre os juízos ponderados sobre casos particulares, de um lado, e o conjunto de princípios éticos e seus pressupostos teóricos, de outro” (*Idem*, p. 15).

A questão central aqui é como chegar a uma teoria política ou princípios de justiça que sejam aceitos por todas as pessoas de uma sociedade, considerando a diversidade de pontos de vista e de interesses, de crenças e de convicções, de grupos com pluralidade de pensamento? Como estabelecer um sistema de princípios que seja universalmente aceito independente das tendências de cada indivíduo ou grupo distinto de uma mesma sociedade? Como, por meio desse conjunto de princípios abarcar e contemplar todas as doutrinas abrangentes que possam constituir uma sociedade pluralizada?

A posição original (*original position*) é um momento atemporal, ahistórico, apenas hipotético em que a sociedade, ao se dar conta da necessidade de elaborar ou reelaborar seus princípios de justiça, seus representantes colocam-se numa situação imaginária, não factual, e em condição de igualdade e de liberdade total para, junto com os seus outros parceiros definir os princípios de justiça universais que serão adotados por eles e por toda a sociedade. Os parceiros, ou partes contratantes (que representam a todas as pessoas morais e racionais – livres e iguais), se posicionam por trás de um *véu de ignorância* que gradativamente vai se descortinando.

A posição original para Rawls (2008) é:

[...] um *status quo*, pelo qual quaisquer acordos alcançados sejam eqüitativos. É uma situação na qual as partes são igualmente representadas como pessoas morais e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo relativo equilíbrio das forças sociais” (p. 108-109).

Ainda outro aspecto inicial a ser compreendido é o que chama atenção Nedel (2003) ao citar fragmentos da obra de Rawls que ilustram bem a natureza dessa posição original:

As pessoas, para que tivessem os mesmos direitos no processo de escolha dos princípios que regerão, na futura sociedade, o estabelecimento das formas de governo e dos tipos de cooperação social, deveriam ser iguais (TJ, 4, p. 19/38). Porém, na prática isto não ocorre, elas de fato são desiguais. Por isso, é preciso construir a hipótese de sua igualdade, através de uma “ficção” (PL, I, 4, p. 27/49), um “recurso de representação” (PL, I, 4, p. 24/46), um “artifício da razão” (PL, II, 5, p. 75/89) (p.57).

A ideia é semelhante a do Contrato Social, tal como o encontramos em Locke, Rousseau e Kant<sup>13</sup>. A posição original é o “momento” em que as partes refugiam-se da ausência de critérios e de termos que governam a ação humana, e colocam-se numa atitude de abertura irrestrita ao que ali será acordado, ou seja, colocam-se por trás do que Rawls chamou um véu de ignorância (*veil of ignorance*), isto é, nesse momento as “partes contratantes” desligam-se dos critérios tendenciosos que poderiam influenciar nas suas escolhas de modo a optar por princípios simplesmente porque seriam beneficiados por eles e que poderiam provavelmente onerar as outras partes.

---

<sup>13</sup>Locke, no último capítulo do seu Segundo Tratado Sobre o Governo Civil diz que “aquilo que constitui a comunidade e tira os homens do estado livre da natureza e os coloca em uma sociedade política é o acordo que cada um estabelece com o restante para se associar e agir como um único corpo, e assim se tornar uma comunidade civil distinta” (LOCKE, 1994, p. 93). Nos coloca claramente Jean Jacques Rousseau no primeiro capítulo da sua obra Do Contrato Social: “A ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções. Trata-se, pois, de saber que convenções são essas” (ROUSSEAU, 1999, p. 55). Em Kant, essa relação contratual entre indivíduo e sociedade ou indivíduo e Estado também pode ser percebida na sua definição de sujeito autônomo ao falar do sujeito que sai de seu estado de *menor idade*, que não mede esforços para o feito de livre raciocinar, de buscar o esclarecimento e tornar-se senhor de si não necessitando mais de tutores que pensam por ele: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem fazer uso da direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem” (KANT *in* <<http://coral.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b47.pdf>>, p. 1). Ainda, no final do mesmo texto: “Se, portanto, a natureza por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe de que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao pensamento livre, este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com o que este se torna capaz cada vez mais de agir de acordo com a liberdade), e finalmente até mesmo sobre os princípios do governo, que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que simples máquina, de acordo com a sua dignidade” (*idem*, p. 7).

Nesse momento precisam se colocar numa situação de desconhecimento das suas condições particulares como riqueza e pobreza, localização geográfica, recursos disponíveis, capacidade de força, dons e talentos, faculdades cognitivas, relações sociais, etnia, cultura, crença, convicções pessoais e ideológicas, etc.

É como que se cada parte viesse a esquecer de todas essas características próprias que as distingue umas das outras e se imaginasse uma pessoa qualquer, em qualquer lugar, em qualquer condição, com quaisquer necessidades, mesmo a pessoa mais desprovida de recursos e mais desprestigiada. Nessa situação geral e na possibilidade de estar na posição mais desfavorável, quais princípios de justiça essa parte contratante escolheria? Certamente o princípio que a amparasse na pior das situações. Seguindo essa lógica, todo ser humano, independentemente da doutrina abrangente da qual é membro, independente da cultura a que pertence ou da fé que professa, só poderia optar pelos mesmos princípios, os que lhe dessem amparo na pior situação.

Assim, portanto, os princípios que devem ser elencados e contratados por todos são aqueles que, em primeiro lugar estabelecem a igual liberdade como princípio primeiro a ser defendido e, em segundo lugar, consideram justa a desigualdade em favor dos menos favorecidos como fator de equidade, isto é, uma distribuição dos bens sociais primordiais, dos cargos e das oportunidades de maneira a garantir que os mais vulneráveis possam ser beneficiados e ascender a um patamar de igualdade em relação aos demais.

Dessa maneira, observa-se que os termos que serão estabelecidos para reger as instituições de uma sociedade bem ordenada (*well-ordered society*), não são dados por uma lei divina ou pela lei natural, mas são constituídos pela vontade própria das pessoas, sujeitos ativos na posição original, o que nos remete com clareza à tradição contratualista:

Perguntemo-nos como os termos eqüitativos da cooperação devem ser determinados. São eles simplesmente ditados por algum poder exterior, distinto das pessoas envolvidas na cooperação? São eles, por exemplo, ditados pela lei divina? Ou será que esses termos devem ser reconhecidos como eqüitativos pelas próprias pessoas com referência ao seu conhecimento de uma ordem moral anterior e independente? Por exemplo, são eles considerados como necessários segundo a lei natural ou em função de um mundo de valores conhecido por intuição? Ou será que esses termos devem ser estabelecidos pelas próprias pessoas à luz daquilo que elas consideram como sua vantagem mútua? [...]. Dado que a teoria da justiça como eqüidade retoma a doutrina do contrato social, ela adotará uma variante à última pergunta (RAWLS, 2000a, p. 218).

O ponto de partida da justiça como equidade é a posição original. É por ela que a sociedade bem ordenada se constitui, pois se forma a partir de uma estrutura básica em que os seus membros aceitam os princípios acordados na posição original e sabem que os outros membros também os aceitam e cumprem. Obviamente esse conceito é um tanto utópico na prática e, na verdade, idealizado. O próprio autor sabia disso. Para que possa ser real e aplicável e eliminar esse teor de uma utopia inatingível, recorre-se à ideia do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*), onde se pode ponderar ou contrabalancear as disparidades próprias do comportamento humano nas relações de uns com os outros e também das sociedades umas com as outras.

O “momento” da posição original é caracterizado por se um “momento” de escolha racional, por cada uma das partes, dos princípios deliberativos das instituições de uma determinada sociedade. Contudo, esse princípio da escolha racional, por si só, não é suficiente para legitimar e justificar os termos escolhidos. Rawls vale-se da ideia de racionalidade deliberativa na qual “o bem de um indivíduo deve ser escolhido levando em conta também os interesses de outras partes envolvidas, otimizando as possibilidades de concretização dos fins racionalmente escolhidos por cada um”. (OLIVEIRA, 2003, p. 16). Dessa forma, por meio desse procedimentalismo, Rawls consegue abarcar tanto a teoria da escolha racional como diversos modelos utilitaristas.

O paralelo da teoria rawlseana com o contratualismo se dá pelo fato de que ao sair do estado de natureza e entrar no estado de direito, os homens

experimentam uma posição inicial, um ponto de partida para esse processo de sociabilidade onde se vai criar e estabelecer os próprios termos que governarão as suas instituições e a cooperação social, farão, portanto, a experiência da posição original tal como delineada por Rawls.

## 2.5 O Véu de Ignorância

A situação inicial, ato onde se estipulam os princípios fundamentais cujo objetivo é dar base à estrutura da sociedade e nortear as suas instituições é a posição original, situação fictícia, imaginária em que os indivíduos em estado de liberdade e de igualdade uns perante os outros irão, racionalmente, escolher os princípios comuns a toda a sociedade. Contudo, a escolha desses princípios, para que seja justa precisa ser imparcial e não estar predisposta a favorecer alguns membros (principalmente os já, de alguma forma, favorecidos) em detrimento dos outros, ou induzir a aceitação de princípios com fins no próprio favorecimento. Assim, faz-se necessária a adoção de alguns procedimentos que visam garantir a imparcialidade da escolha, bem como a sua racionalidade.

Parece evidente que em todos os momentos, Rawls utiliza a posição original para melhor justificar sua intuição de uma possível justiça distributiva. Resulta disso, que se um homem soubesse que era rico, ele poderia achar racional defender o princípio de que vários impostos em favor do bem-estar social fossem considerados injustos. Por outro lado, se soubesse que era pobre, teria grande possibilidade de propor o princípio contrário. Ou seja, de que se deveriam taxar as grandes fortunas, por exemplo. Para resolver a questão Rawls sugere a sua tese do véu de ignorância. Seria uma situação na qual todas as pessoas estariam privadas de qualquer tipo de informações que pudessem lhes favorecer. Desta forma, ficariam excluídos conhecimentos que criariam possíveis disparidades entre os homens permitindo que se orientassem por seus preconceitos (TRINDADE, 2008, p. 67).

Esse procedimento, o chamado véu de ignorância (*veil of ignorance*), é o véu que deve ocultar parcialmente a realidade social de cada participante do

contrato, na posição original, garantindo, assim, o desconhecimento sobre fatos e situações da própria vida para que haja a imparcialidade necessária. O próprio Rawls declara haver proximidade com o procedimentalismo implícito na formulação de Kant do princípio categórico: “A formulação apresentada no texto está implícita, julgo eu, na doutrina kantiana do imperativo categórico, tanto no modo como esse critério procedimental é definido quanto no uso que Kant faz dele” (RAWLS, 2008, p. 166), justamente pelo fato de que a justiça é concebida como imparcialidade, por valer-se de uma argumentação deontológica e por seu posicionamento liberal constitucional.

A filiação kantiana do neocontratualismo de Rawls reside sobretudo no seu procedimentalismo, na medida em que concebe a justiça como imparcialidade em oposição a modelos hobbesianos (justiça como regramento de interesses ou barganha); sua argumentação deontológica (a posição original enquanto teste de universalizabilidade); e seu liberalismo constitucional (reapropriação dos ideais de liberdade e tolerância, de John Locke, e de igualdade e vontade geral, de Jean-Jacques Rousseau) (OLIVEIRA, 2003, p. 17).

O véu de ignorância é um “parêntese” que coloca à parte a história particular de cada um dos contratantes, bem como o conhecimento das circunstâncias específicas dos mesmos, suas contingências e suas desigualdades de nascimento. Como o próprio Rawls (2008) explica:

Em primeiro lugar, 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 a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Além do mais, presumo que as partes não conheçam 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 (p. 166).

Ou seja, a história de cada pessoa é encoberta pelo véu de ignorância para que ela possa decidir sobre os princípios não pensando na sua condição, no seu maior benefício, mas em qualquer pessoa em qualquer condição, mesmo a mais desfavorável. Assim, esta pessoa, como sendo digna de contemplação dos princípios fundamentais para que possa, também por seus esforços, encontrar na justiça as condições de dignidade social e econômica necessárias para a felicidade.

No entanto, há uma gama de fatores que são indispensáveis ao conhecimento prévio dos parceiros contratantes antes, ou no momento, da tomada de decisões, sem os quais não conseguiriam chegar a uma formulação racional de prioridades sobre os princípios mais básicos para uma sociedade bem ordenada. São conhecimentos como a importância da justiça à qual a sociedade deve se sujeitar e as consequências disso derivadas; fatos gerais sobre a sociedade humana; conhecimentos tais como os de política, economia, psicologia humana e demais conhecimentos genéricos que podem não ser limitados, mas que por vezes são relevantes no momento das decisões na posição original. Essas questões genéricas referem-se às várias leis e teorias presentes de maneiras diferentes em sociedades diferentes, mas a questão é que a teoria da justiça deve se adaptar aos sistemas de cooperação social os quais irá reger. Segundo Rawls, essas ponderações se fazem necessárias, pois do contrário haveria dificuldade em manter uma estabilidade do sistema de cooperação social.

Também se deve levar em consideração a necessidade de uma concepção de justiça se manter por si mesma, racionalmente fundamentada, de modo que os seus princípios gerem o mínimo de dúvidas e mediante suas razões cada pessoa da sociedade queira, por si mesma, ser participante do sistema de cooperação, porque nesse sistema há um sentido de ser, há uma razão clara que rege a sua estrutura.

Uma característica importante de uma concepção de justiça é que ela deve gerar sua própria sustentação. Seus princípios devem ser tais que, quando integrados à estrutura básica da sociedade, os homens

sintam-se inclinados a adquirir o senso de justiça correspondente e passem a ter vontade de agir segundo seus princípios. Nesse caso, a concepção de justiça é estável. Esse tipo de informação genérica é admissível na situação original (*Idem*, p. 167).

Há uma simetria presente nas pessoas que participam do momento da posição original proporcionada pelo véu de ignorância. Isto é, é pelo véu de ignorância que essas pessoas podem considerar-se em estado de igualdade umas em relação às outras, pois ao mesmo tempo em que há uma sabedoria sobre as mesmas situações, há também uma ignorância entre as partes sobre as mesmas informações. Nesse caso, é lógico que ao escolherem entre os já beneficiados serem mais beneficiados ainda por meio de princípios que só a esses lhes é vantajoso, em detrimento dos demais, todos os parceiros da posição original sabem que eles podem ser alguns dos favorecidos, assim como também podem ser alguns dos desfavorecidos e, entre ser alguns dos poucos afortunados ou pertencer entre a maioria dos desafortunados, as chances de conseguir estar entre os primeiros é mínima enquanto que a probabilidade de figurar entre os desabonados socialmente é muito maior. Assim, é natural e racional que cada um venha a optar pela escolha de princípios que forneçam um mínimo de vantagem para que os que estiverem nas piores situações, afim de que possam, de maneira justa, vencer a sua má sorte, mediante a cooperação social.

Na posição original, os atores presentes são os parceiros que, na verdade, são apenas uma representação da realidade. São personalidades abstratas, portanto concebidas imaginariamente numa situação ideal e dentro de uma série de condições e de limitações propícias para a elaboração de um acordo original. Esse “momento” bem como os seus participantes, são uma simulação da realidade, uma situação atemporal e ahistórica, na qual, qualquer pessoa pode fazer parte a qualquer momento. É simplesmente um exercício de raciocínio que, pela lógica, dentro de certas limitações e ponderações, conduzem a uma conclusão racional de princípios que devem coincidir com os princípios pensados pelos outros parceiros, resultando em um acordo.

Assim, talvez convenha salientar que uma ou mais pessoas podem, a qualquer momento, passar a ocupar essa posição, ou, talvez melhor, simular as deliberações dessa situação hipotética, simplesmente raciocinando de acordo com as restrições apropriadas. Ao defender uma concepção de justiça, devemos ter certeza de que ela está entre as alternativas permitidas e atende às restrições formais estipuladas (*Ibidem*, p. 168).

A posição original não é uma reunião de pessoas reais, contextualizadas numa determinada época histórica pois, segundo Rawls (2008), se a fosse, não seria uma orientação intuitiva e nem estabeleceria princípios naturais.

[...] a posição original não deve ser considerada uma assembléia geral que, a certo momento, abarca todas as pessoas que vivem em determinada época; muito menos uma assembléia 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 (*Ibidem*, p. 168).

Colocamos também, que outra forte razão para que haja o artifício de um véu de ignorância é que, afim de se obter deliberações imparciais dos participantes da posição original, as restrições impostas a certas informações não permitem entre os parceiros nenhum tipo de coligação e nem mesmo ameaças. Isso se dá pelo fato de que, desconhecendo informações acerca da própria vida, não há o como alguém se agrupar com outra pessoa a fim de somar forças para beneficiar o próprio grupo ou classe, pois não sabem a que grupo ou classe pertencem. Como não há maneira de induzir acordos para benefício próprio, não há, logicamente, maneira de induzir acordos que prejudiquem outros.

Os princípios eleitos num consenso, na medida em que o véu de ignorância vai sendo descortinado gradativamente, são princípios elaborados a partir da regra do *maximin*, pela qual, os benefícios conferidos aos menos favorecidos são maximizados. É a regra do máximo a quem estiver com o mínimo, ou seja, maximizar as condições de superação daqueles que não

tiveram a sorte do “bom nascimento”, os que naturalmente se vêem em condições de precariedade, para que, tendo esse mínimo garantido pelo consenso de uma teoria da justiça, tenham as possibilidades de superar essa realidade ou pelo menos viver com um mínimo de dignidade. Nesse caso, os participantes da elaboração dos princípios terão até mesmo a preocupação de um risco máximo, o risco de eles mesmos caírem em condições extremas de desvantagem, situação na qual, obviamente, precisarão de benefícios maiores que os outros para tentarem se igualar a eles em suas condições sociais e econômicas.

A estratégia visa maximizar o rendimento mínimo. É óbvio que, nestas circunstâncias, os participantes do acordo agirão com prudência. Não procurarão favorecer este ou aquele grupo, mas se aterão exclusivamente ao que lhes parecer justo. Esta estratégia é necessária porque não se pode sempre esperar os melhores resultados, pois isso incorreria numa perigosa ingenuidade. Pelo contrário, é necessário se preparar para a pior das situações e, à medida do possível, se busca melhorar essas condições até porque ninguém deve estar preso a vida inteira às piores situações. A estratégia do *maximin* é, portanto, esse “estar preparado” para uma situação extrema e dela poder sair com certa tranquilidade.

## **2.6 O Problema da Justiça entre Gerações**

Como dito anteriormente, na posição original se faz uma experiência de escolha racional dos princípios de justiça que serão pactuados por uma sociedade. Essa situação não está restrita a um tempo específico ou a uma época determinada da História, por isso diz-se que é atemporal, ou ahistórica. Sendo assim, os princípios de justiça não podem ser escolhas de mera conveniência, restritas a uma geração, mas tão racionais e naturais que possam ser válidos a todos os seres humanos em qualquer tempo, em qualquer geração que se segue a elaboração da teoria da justiça como equidade. Dessa forma, há na escolha desses princípios também uma

preocupação constante com o benefício das gerações futuras, o que se pode verificar claramente no segundo princípio. Podemos falar aqui de duas ideias principais: a ideia de poupança justa e de solidariedade entre gerações

A alternativa teórica apresentada por Rawls, segundo Barry (1995) é uma “suposição motivacional”, ou seja, “que a ‘boa vontade das partes’ se estenda por sobre ao menos duas gerações [...]” (p. 207). Passamos a analisar essa teoria da motivação.

Se considerarmos o conceito de justiça como uma vantagem mútua então chegaríamos à conclusão de que não há justiça, visto que as gerações futuras não contribuíram em nada para o benefício da geração presente ou mesmo das gerações passadas. No entanto, parece-nos evidente o compromisso da geração atual em relação às gerações posteriores. Assim, uma geração pode comportar-se de maneira justa ou injusta para com as gerações futuras, mas as últimas não para com as anteriores.

### 2.6.1 A Motivação das Partes na Posição Original

As partes, encontrando-se sob um véu de ignorância, no “momento” da posição original, mesmo ignorando as suas condições específicas, procuram escolher e aceitar princípios que lhes garantam as melhores condições possíveis (e por ignorarem a sua condição, escolhem o que beneficia a todos da melhor maneira possível, pois assim também serão beneficiadas por estarem simplesmente incluídas no todo). Ao procurar defender o melhor para si, o fazem também procurando defender o interesse dos seus descendentes. No entanto, sob o efeito do véu de ignorância, não há como saber previamente sobre as próprias condições e interesses específicos. Por isso, busca-se defender os interesses do todo para, junto com o todo, ser beneficiado. Da mesma forma não há como conhecer previamente quem são esses

descendentes e a intenção em defender suas necessidades é convertida em defesa dos interesses das gerações posteriores.

Contudo, qual a origem dessa suposição motivacional com fins de defender e garantir uma situação de justiça às gerações futuras? A resposta a essa questão não pode ser meramente a intuição, mas há a necessidade de uma resposta razoável:

[...] não seria uma justificação adequada da “suposição motivacional” dizer que nos permite tirar intuitivamente conclusões atraentes acerca da justiça entre gerações mesmo que o faça. A descrição dos motivos das pessoas das pessoas na posição original deve ser intrinsecamente razoável. A força motivadora deve ser proporcionada pelo seu conhecimento de que quando deixam de estar atrás de um véu de ignorância, descobrirão que efetivamente se preocupam pelo bem-estar de seus descendentes (BARRY, 1995, p. 208)<sup>14</sup>

Podemos crer que a suposição motivacional se dá pela necessidade de manutenção dos interesses de cada pessoa no tempo que segue. Os interesses de cada um que, vinculados ao seu projeto de vida, são estendidos no tempo pelos seus sucessores. É a manutenção do rastro da existência de cada um e é natural que essa preocupação (e responsabilidade) com as gerações posteriores se dê com as duas que se podem cultivar vínculos mais próximos.

Se as pessoas querem buscar seus interesses por trás de um véu de ignorância elegerão princípios destinados a proteger esses interesses, sejam quais forem, podemos presumivelmente dizer que o resultado da “suposição motivacional” será estender esses interesses. Sejam quais forem, também, se preocuparão por seus descendentes e por trás de um véu de ignorância deverão eleger princípios que levem isso em conta (*Idem*, p. 209)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Tradução minha.

<sup>15</sup> Tradução minha.

O que torna a justiça necessária é justamente a divergência nos interesses das pessoas e essas divergências continuam nas gerações seguintes, daí a preocupação de cada parte com os interesses daqueles que o sucedem. Segundo Barry (1995), não se trata aqui de uma relação de justiça entre as gerações, até porque a maior parte dessas gerações não são e nem serão contemporâneas, mas uma relação de justiça para com as gerações que virão.

Por isso, que a relação de justiça se dá apenas entre contemporâneos é uma dedução surpreendente (mas inevitável) ao pensar acerca da questão desse modo. Não é uma questão de justiça *entre* gerações. (As outras gerações não são, depois de tudo, partes do acordo). Antes, porém, é uma questão de justiça *de respeito* às gerações futuras (*Ibidem*)<sup>16</sup>.

Segundo Rawls, a preocupação de cada parte com as gerações sucessivas se deve dar, ao menos, em duas gerações, e estas, à medida que vão adquirindo “laços sentimentais” com as que lhe sucedem também vão mantendo essa relação de justiça para com as posteriores. Rawls parte do princípio de que cada geração deve estar melhor do que a geração que a originou, o que chamamos de um “processo de acúmulo de capital” que significa incluir “não somente fábricas e máquinas, etc., mas também o conhecimento e a cultura, tanto como as técnicas e destrezas que tornam possíveis instituições justas e o valor equitativo da liberdade” (RAWLS *in* BARRY, p. 210)<sup>17</sup>.

Pertinente é a crítica do comentador a respeito da limitação proposta por Rawls quanto à responsabilidade de cada geração fixando-a em duas gerações à frente. A dificuldade se dá pelo fato de que se pode tomar atitudes que sejam grandemente vantajosas para a geração atual e até para a sua seguinte, mas que venham a onerar as próximas:

---

<sup>16</sup> Tradução minha.

<sup>17</sup> Vide também (RAWLS, 2008, p. 355-356), citado na p. 54. Tradução minha.

Não é muito diferente o que uma dada geração pode fazer caso se preocupa muito ou pouco pelo bem-estar das gerações que a sucedem. Dado que se preocupa o suficiente acerca do próximo estágio, tem um motivo adequado para comprometer-se em tal acumulação, se preocupe ou não pelas gerações seguintes (*Ibidem*)<sup>18</sup>.

E Barry (1995) continua ainda a análise:

Se adotarmos a perspectiva menos benigna, porém, e nos centrarmos não tanto na proporção justa de acumulação de capital como na proporção justa da poluição do ar ou das águas, da degradação da paisagem, do decréscimo dos recursos naturais, da destruição das espécies, da criação de riscos de radiação ou do início de modificações potencialmente desastrosas para o clima mundial, encontramos que já não se dá a mesma relação conveniente. Em geral não há maneira de fazer que as próximas uma ou duas gerações estejam materialmente melhor sem ao menos considerar (dependendo das decisões daquelas gerações posteriores) que as gerações mais distantes estejam melhor (*Ibidem*)<sup>19</sup>.

Sendo assim, seja uma preocupação mais imediata com as duas gerações que se seguem à atual, seja com as gerações muito mais distantes além delas, é compromisso de cada pessoa o uso consciente e responsável dos recursos oferecidos pela natureza. Se, por um lado, temos o compromisso de legar aos descendentes condições melhores de vida com fins de garantir um efetivo progresso humano, também temos o mesmo compromisso de legar o ambiente natural preservado para que também o possam usufruir.

### 2.6.2 A Poupança Justa

A ideia da poupança justa trata da preocupação em estender os benefícios da justa distribuição dos recursos às gerações subsequentes. Cada

---

<sup>18</sup> Tradução minha.

<sup>19</sup> Tradução minha.

geração herda das gerações anteriores tanto uma bagagem cultural e civilizatória com princípios e instituições, como também certo progresso nas suas condições econômicas e patrimoniais de maneira a proporcionar um contínuo crescimento evolutivo. Ao mesmo tempo em que herda deve, como contrapartida, preocupar-se em legar também justa contribuição. Essa contribuição é o que o autor designa poupança justa. A distribuição dos bens não deve ser limitada a uma única geração de maneira a esgotar os recursos onerando, portanto, as gerações que seguem. Esse fato deve ser levado em consideração ao se calcular a distribuição, mesmo no que se refere ao que é destinado aos menos favorecidos.

A expectativa adequada na aplicação do princípio de diferença é que as perspectivas a longo prazo dos menos favorecidos se estendam às gerações futuras. Cada geração deve, além de preservar os ganhos em cultura e civilização e manter intactas as instituições justas que foram estabelecidas, também poupar a cada período de tempo um montante adequado de capital real. Essa poupança pode assumir várias formas, do investimento líquido em máquinas e outros meios de produção ao investimento na escolarização e na educação (RAWLS, 2008, p. 355-356).

Rawls explicita as razões pelas quais a visão dos utilitaristas acerca da teoria da poupança entre gerações não é razoável. Segundo essa concepção, considerando a capacidade de produção de riquezas de uma geração, a geração presente, essa pode ser sacrificada para proporcionar um acúmulo de riquezas que venham a beneficiar gerações futuras. Esse ponto é atacado por Rawls, pois não é justificável nem mesmo sacrificar uma geração em favor de outras, nem mesmo o sacrifício de uns em favor de outros de uma mesma geração.

Segundo Rawls, o princípio da diferença, quando aplicado à questão da poupança ao longo das gerações, é insuficiente ou até mesmo nulo, não acarretando uma poupança adequada para o bem das gerações que se seguem. Ao contribuir para o bem de uma geração posterior, cada geração se vê, então, beneficiada pela geração que passou. No entanto, não há como uma geração posterior contribuir para o bem estar de uma geração anterior. “Assim,

o princípio de diferença não se aplica à questão da justiça entre gerações” (*Idem*).

Para Rawls não é uma questão de justiça que as gerações posteriores desfrutem de melhores condições do que as gerações anteriores, pois é o curso do tempo, da evolução e do progresso, e isso é inalterável. Mas é sim questão de justiça a forma como “as instituições lidam com as limitações naturais e a maneira como elas são estruturadas para tirar proveito de possibilidades históricas” (RAWLS, 2008, p. 359). Assim:

[...], para que todas as gerações ganhem (exceto, talvez, as primeiras), as partes devem concordar com um princípio de poupança que assegure que cada geração receba de seus predecessores o que lhe é devido e faça sua parte justa em favor daqueles que virão depois (*Idem*).

O principal objetivo desse processo de acumulação que deve se estabelecer entre as gerações é, com certeza, garantir as condições materiais para se criar e manter “instituições justas e no qual todas as liberdades fundamentais possam ser realizadas” (*ibidem*, p. 361), objetivo que, aliás, as partes nunca podem perder de vista.

Na realidade, o princípio da poupança justa é um acordo entre gerações pelo qual cada geração se beneficia do legado recebido das anteriores e, em retribuição, se compromete a contribuir, também legando melhorias para as gerações posteriores.

Pode-se considerar o princípio de poupança justa como um entendimento entre as gerações no sentido de que cada uma delas se encarregue da sua respectiva parte do ônus de instituir e preservar uma sociedade justa (*Ibidem*, p. 362).

Um último aspecto da poupança entre gerações apontado por Rawls é a não necessidade de uma contribuição demasiado abundante. O objetivo nesse

caso não é simplesmente enriquecer as gerações futuras, mas garantir as condições mínimas, da melhor maneira possível, para manterem e desenvolverem as suas instituições justas, a igualdade e a liberdade de maneira plena.

É um equívoco acreditar que uma sociedade boa e justa tem de aguardar o advento de um alto padrão material de vida. O que as pessoas querem é um trabalho significativo em livre associação com outras, com essas associações regendo suas relações mútuas dentro de uma estrutura de instituições básicas justas. Para que se atinja tal estado de coisas, não há necessidade de grande riqueza (*Ibidem*, p. 363-364).

Por fim, a conexão entre o princípio da justa poupança e os dois princípios de justiça se dá no sentido de que a poupança justa é definida a partir das necessidades dos menos favorecidos de qualquer geração, “em qualquer geração, suas expectativas devem ser maximizadas obedecendo-se à condição de fazer a poupança que seria objeto de acordo” (*Ibidem*). Nesse sentido, a provável causa das disparidades e desigualdades do tempo presente está nas injustiças de tempos passados, numa má distribuição dos bens primordiais resultando que alguns mais beneficiados tivessem acesso a um processo evolutivo que a outros foi negado. Não sendo possível retroceder e corrigir o lapso no seu tempo, o que se pode é, no tempo presente, por uma questão de justiça como equidade, promover um maior apoio aos indivíduos menos favorecidos, resgatando-os como cidadãos aptos ao exercício da liberdade e promovendo-os ao patamar da igualdade para que possam legar aos seus sucessores as condições mínimas que lhes permita seguir o rumo do processo evolutivo e da dignidade.

### 2.6.3 A Solidariedade entre Gerações

Em Rawls, os princípios de justiça não se aplicam apenas a contemporâneos, mas também entre gerações diferentes. Até porque, no estado de posição original, o véu de ignorância também encobre a geração a que cada um pertence e o contexto histórico em que se está inserido.

Dessa forma, desconhecendo a geração em que vivem, os parceiros tendem a escolher princípios que sejam válidos e benéficos para qualquer geração e de maneira que possa haver uma contribuição entre elas, mas sem que uma geração sofra o peso dos benefícios de outras.

De maneira que se instituem demandas muito rigorosas às gerações anteriores para que façam sacrifícios em favor de seus sucessores, lamentarão pertencer a elas, enquanto que se são demasiado laxas em suas exigências às gerações anteriores, as pessoas lamentarão, por sua vez, pertencer às posteriores (BARRY, 1995, p. 214)<sup>20</sup>.

Ou seja, é necessário pesar e definir a contribuição adequada para que haja valor no viver em qualquer uma das gerações e nenhuma seja preterida em relação às outras.

É o sistema de cooperação social que não se limita às relações contemporâneas, mas se mantém no tempo estendendo-se às futuras gerações, como é bem colocado pelo filósofo de Harvard nesse outro fragmento: “A vida de um povo é concebida como um sistema de cooperação que se estende ao longo do tempo histórico. Deve ser regida pela mesma concepção de justiça que rege a cooperação dos contemporâneos” (RAWLS, 2008, p. 363).

Assim, ressalta-se a transitoriedade da estadia de cada geração no mundo, na história, na comunidade, o que significa que nenhuma geração tem

---

<sup>20</sup> Tradução minha.

supremacia sobre a humanidade e os seus recursos, mas sim um dever de uso moderado em justa consideração com os demais que estão por vir.

A geração atual não pode fazer o que bem lhe aprouver, mas é obrigada, por princípios que seriam escolhidos na posição original, a definir a justiça entre pessoas que vivem em épocas diferentes. Além disso, os homens têm um dever natural de apoiar e promover instituições justas e, para isso, é preciso aprimorar a civilização até certo nível (*Idem*, p. 435).

A propósito, somos parte de um todo civilizatório e a nossa história pessoal está inserida na história da humanidade. Isso significa que a busca da realização dos nossos projetos de vida bem como a nossa evolução não pode estar dissociada do processo de realização de toda a espécie a que pertencemos e nem mesmo do processo de evolução civilizatória do qual também somos parte.

## **2.7 Sociedade Bem Ordenada e a Estabilidade Relativa**

Logo no princípio da sua grande obra, no § 1, Rawls estabelece o conceito de uma sociedade bem ordenada. Esta, segundo ele, é a sociedade regulada por uma concepção de justiça que seja pública, isto é, que em primeiro lugar “todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça” (RAWLS, 2008, p. 5) e em segundo lugar “as instituições sociais fundamentais geralmente atendem, e em geral se sabe que atendem, a esses princípios” (*Idem*), ou como ele mesmo busca recapitular essa definição, já no § 69, “aquela moldada para promover o bem de seus membros e regulada de forma efetiva por uma concepção pública de justiça” (*Ibidem*, p. 560).

A ideia de uma sociedade bem ordenada é a ideia de uma sociedade bem organizada, uma sociedade na qual haja clareza dos princípios de justiça,

que qualquer um dos seus membros tenha claro discernimento do que é considerado justo e do que é considerado injusto. Assim, cada membro vive de acordo com esses princípios e sabe que os outros membros também o fazem.

Enfatiza-se três ideias inclusas nesse conceito: 1) o fato de cada membro social ter pleno conhecimento e consentimento dos princípios de justiça que vão nortear os atos sociais, sejam eles individuais ou institucionais, bem como cada membro sabe que os outros também têm conhecimento e consentimento, exatamente dos mesmos princípios; 2) todos sabem e reconhecem que a sociedade, enquanto sua estrutura básica, está alinhada e construída sobre esses princípios; e 3) os cidadãos possuem senso de justiça agindo conforme os princípios das instituições básicas da sociedade.<sup>21</sup>

Dessa maneira, numa sociedade assim considerada bem ordenada, há uma concepção reconhecida por todos da justiça e de seus princípios efetivos, estabelecendo-se “um ponto de vista comum, a partir do qual as reivindicações dos cidadãos à sociedade podem ser julgadas” (*ibidem*).

Esse ideal pode ser atingido mesmo por sociedades que contém em si uma gama maior de comunidades com interesses e concepções divergentes (as chamadas doutrinas abrangentes) e se dá pela sobreposição aos seus interesses e concepções distintos, uma concepção de unidade (unidade na multiplicidade) que atende aos interesses de todos: a ordenação da sociedade segundo princípios de justiça claros e racionais, aceito por todos, formando uma concepção de justiça como equidade onde todos são iguais na diferença, livres e dignos. Conforme Danner (2006):

[...], em uma sociedade bem-ordenada, embora não abracem a mesma doutrina abrangente (dado o fato do pluralismo), os cidadãos perseguem – compartilham – objetivos comuns, a saber: construir justiça social e agir de forma justa uns em relação aos outros. E é por isso que a sociedade se torna bem-ordenada (bem-organizada): em primeiro lugar, os cidadãos, defensores de diferentes doutrinas abrangentes, constroem uma concepção política de justiça que serve de identidade e de base comum para a vida social; em segundo lugar,

---

<sup>21</sup> LP, 2000b, §6, p. 79. Ver também em JE, 2003, § 3, p. 11/12.

esses cidadãos entendem a importância de uma sociedade democrática, marcada pela justiça social e pelo pluralismo (p. 34/35).

Embora Rawls seja um pensador político liberal, diferentemente do que os comunitaristas o acusam, Rawls demonstra uma superação do egoísmo e do individualismo atomizado característico do liberalismo político. Inserido em uma sociedade bem ordenada, não há como o indivíduo manter-se isolado e alheio aos demais integrantes, visto que o bem de um é o bem de todos, há uma inter-relação, e isso se dá mesmo com ideais de vida e convicções de bem completamente díspares.

Uma sociedade bem-ordenada não é uma sociedade de indivíduos egoístas, individualistas e atomizados, que têm, como único objetivo, a satisfação de seus interesses pessoais, ainda que isso implique a manipulação e a exploração dos demais seres humanos. Pelo contrário: em uma sociedade bem-ordenada, ao mesmo tempo em que perseguem a realização de seus objetivos pessoais, os cidadãos querem que os demais também realizem o seu (dos demais) bem (*Idem*, p. 35).

Isso quer dizer que, em uma sociedade bem ordenada, tendo em vista a cooperação social, o crescimento pessoal de cada membro é compreendido como um crescimento da coletividade. No momento em que talentos vão surgindo e sendo desenvolvidos, a sociedade, como um todo, se beneficia disso dado o princípio da pluralidade. Ninguém pode ter em si a totalidade dos talentos, mas todos têm algo a contribuir. É um princípio de intercomplementação. Quando alguém é incentivado a acreditar em si, a se ver com capacidades e revelar o que pode fazer para cooperar, esse indivíduo passa a ser livre porque passa a ter uma função e um lugar na sociedade em que coopera, a dispor de dons que contribuem para si mesmo na busca por autonomia e também para o bem e o enriquecimento do todo coletivo. Nesse caso, não há lugar para mero egoísmo, mas para a realização pessoal no contexto do social.

Ora, compreendendo uma sociedade como sociedade cooperativa, com instituições políticas de justiça bem definidas e aceitas por todos, em que as desigualdades são reduzidas ou mesmo extintas, que se respeita a pluralidade, que todos se beneficiam dos talentos e habilidades uns dos outros e que, cada um de acordo com a sua concepção de bem tem todas as condições de planejar o próprio futuro e minimamente viver suas perspectivas, pode-se então viver com uma certa estabilidade (estabilidade relativa). Dessa forma, os pontos de pressão são reduzidos e administrados com mais tranquilidade e clareza.

Cabe chamar a atenção para a característica de relativa estabilidade de uma sociedade bem ordenada, isso se dá pelo fato de suas instituições serem efetivamente justas e de haver respeito aos que são diferentes e/ou divergem em questões ideológicas, religiosas, filosóficas e principalmente em relação à concepção de vida boa. Esse respeito dá-se pelo motivo de mútua aceitação daquilo que pode ser o único elo de unidade entre todos os membros sociais: a concepção de justiça.

## **2.8 A Justiça como teoria deontológica e não teleológica**

A justiça como equidade, tal como concebida por John Rawls não tem a pretensão de ser uma teoria moral no sentido de uma moral particular, distinta de muitas outras e mesmo conflitante (embora se valha da moral no sentido de valores políticos, é, portanto, uma teoria ética, ou seja, que busca valores objetivos e políticos, universalmente desejados e aceitos por todos), mas sim de uma teoria da justiça no sentido mais estrito. Assim como também não é uma teoria metafísica, mas essencialmente política, embora busque os seus princípios em valores metafísicos como a noção de igual liberdade. A intenção de Rawls é, com objetividade e clareza, analisar os princípios que serão considerados justos ou não, com a finalidade de reger a vida dos indivíduos em sociedade, de maneira a promover, a partir da segurança da justiça com

princípios claros e aceitos por todos, a convivência pacífica entre os homens, a tolerância e o bem-estar.

No entanto, para se chegar aos princípios de justiça pretendidos, é inevitável aproximar-se de alguns princípios morais os quais possam servir de fundamentação e que não caracterizam uma moral específica, mas princípios universalmente aceitos. Ao recorrer a esses princípios morais que possam ser universalizados, a teoria da justiça como equidade não se torna apenas mais uma teoria moral particular, com validade e alcance limitados, mas sim uma teoria ética, ou seja, com princípios universais e objetivos, válidos a qualquer pessoa, a qualquer tempo e em qualquer sociedade. Rawls o faz no sentido de entender sua teoria da justiça como uma teoria ética, mas no sentido de afirmar valores e princípios políticos, como explicita na nota 11 de sua obra mais madura, *O Liberalismo Político*: “Ao dizer que uma concepção é moral, quero dizer, entre outras coisas, que seu conteúdo é determinado por certos ideais, princípios e critérios; e que essas normas articulam certos valores, nesse caso, valores políticos” (RAWLS, 2000b, p. 53). Coloca ainda que “embora tal concepção seja, evidentemente, uma concepção moral, trata-se de uma concepção moral elaborada para um tipo específico de objetivo, qual seja, para instituições políticas, sociais e econômicas” (idem, p. 53-54).

A teoria da justiça como equidade, para ser entendida corretamente como uma teoria política, não deve ser entendida como teoria moral no sentido de servir a esta ou aquela concepção de bem, mas sim uma teoria ética no sentido de se fundamentar em valores e princípios com fins essencialmente políticos. Nesse caso, Rawls opta por apoiar-se na moral kantiana e procura afastar-se da proposta utilitarista. Dessa maneira, entre uma postura moral teleológica e uma postura moral deontológica, assume a segunda como proposta norteadora da teoria da justiça. Ou seja, adota a postura de uma moral que considera a intenção da ação, e não seus resultados ou fins.

A postura teleológica, de inspiração utilitarista, fixa a sua compreensão do bem nas metas, nas finalidades. É na busca do resultado final, do resultado esperado, que se encontra o bem, a própria realização do homem. Por outro

lado, a postura deontológica, de inspiração kantiana, é a que projeta a concepção de bem no cumprimento do dever, um dever que se sabe bom, e, portanto legítimo (e justo) se, logicamente, puder ser estendido a todos, universalizando-o. A posição de Rawls (2008) é clara:

[...] 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 independentemente do justo, ou não interpreta o justo como aquilo que maximiza o bem (p. 36).

Na teoria da justiça como equidade, a justiça cabe à estrutura básica da sociedade e é estabelecida por meio do contrato social. Na composição da estrutura básica da sociedade, estão os seus membros que são os indivíduos que, por meio do contrato, assumem todos os bônus e os ônus de pertencer a ela. Esses indivíduos o fazem porque precisam da relativa estabilidade que as instituições justas da sociedade podem oferecer e porque as regras da vida em sociedade ficam acordadas e estabelecidas para todos igualmente proporcionando tanto os limites quanto as possibilidades de ação em sociedade. Ainda, o fazem porque, pelo mútuo acordo, a sua igualdade e as suas liberdades são oficialmente válidas e publicamente reconhecidas.

Por fim, o fazem porque essa segurança social e essa inserção numa comunidade lhes permite a construção e realização do projeto de vida de cada um e, para facilitar, a associação cooperativa com outros membros sociais.

Sônia Felipe (1998), afirma que “a idéia de algo justo tem a ver com a idéia de algo que serve e se encaixa numa determinada medida, cuja definição requer uma autoridade publicamente reconhecida como responsável por essa função.” (p. 43). Assim, segundo Felipe (1998):

*Uma teoria da justiça* de Rawls propõe um modelo para orientar e reorganizar as *instituições políticas, econômicas e sociais* mais importantes, a fim de transformá-las em práticas garantidoras e

preservadoras da justiça. Se as mesmas são ordenadas segundo os *princípios de justiça* – 1] igual liberdade mais ampla possível a todos; 2] desigual distribuição da liberdade só se for necessário para favorecer o avanço na qualidade de vida daqueles que se encontram menos favorecidos -, a *estrutura básica da sociedade* – objeto primordial da reflexão sobre a justiça – é justo (p. 48-49).

Segundo ela, a tarefa a que se propõe a obra de Rawls é justamente a de pensar sobre a exata medida em que alguém pode ter legítima a sua autoridade de estabelecer os princípios de justiça de uma sociedade.

### 3 DA PRECEDÊNCIA DO JUSTO SOBRE O BEM

*A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento. [...] Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. [...] Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais. (RAWLS, 2008, p. 4).*

Um dos pontos mais complexos e ao mesmo tempo polêmicos que se apresentam em *Uma Teoria da Justiça* é o da prioridade do justo sobre o bem. Rawls, ao afirmar que a sua teoria da justiça como equidade é uma teoria eminentemente política e não metafísica, também o afirma, em consequência, não ser teoria de uma moral<sup>22</sup>, pois pauta-se unicamente em argumentos racionais para determinar os princípios de justiça que devem reger a comunidade política. Como já exposto no capítulo anterior, mesmo partindo de princípios metafísicos (ou morais), como os conceitos de igualdade e liberdade, ao realizar o procedimento kantiano de projetá-los como princípios universais (aqui, no caso, é a experiência ou procedimento da posição original), eles não têm um fim de uma moral específica, mas sim, de uma ética objetiva e universal e, portanto, política, tornando possível que cada membro possa viver livremente a sua moral particular. Esses critérios que, no momento da posição original, deverão ser levados em conta pelas partes, se fossem critérios de uma moral específica, correriam o risco de terem sua validade limitada à uma comunidade moral específica ou essa moral particular seria imposta sobre o todo social.

Assim, na teoria da justiça como equidade, mesmo os princípios metafísicos mais basilares oriundos de alguma concepção moral e dos quais os princípios de justiça se sustentam, teriam que, necessariamente, serem aceitos

---

<sup>22</sup> Segundo Rouanet, é em textos mais recentes como *Justiça como Equidade*, que Rawls afirma mais explicitamente que “sua concepção não é moral, ou religiosa, ou filosófica, sendo antes política”. (ROUANET, 2002, p. 15, nota 1).

por toda e qualquer pessoa e toda e qualquer moral particular que venha a pactuar a justiça como equidade, não configurando mais uma moral dentre as outras, mas um acordo político.

Contudo, mesmo ao afirmar ser a teoria da justiça como equidade uma teoria política e não uma moral ou metafísica, ela aparece como “baseando-se em um argumento de fundo moral (trata-se de um imperativo categórico no sentido kantiano)” (ROUANET, 2002, p. 15). Os seus valores basilares podem bem ter fundo moral, mas têm função estritamente política pois são valores aceitos pelo conjunto das diferentes concepções de bem e por elas pactuados. Não há, portanto, impedimento para que uma teoria política tenha em seus princípios valores de fundo moral e que sejam aceitos por doutrinas morais, desde que esses valores tenham fins políticos válidos para todos.

Dessa maneira, essa aparente duplicidade na teoria da justiça de Rawls é analisada por Ricoeur ao evidenciar dois lados: em um primeiro, a teoria de Rawls tem um sentido procedimental, buscando se preservar do peso das diversas ideologias e concepções de bem que caracterizam a multiplicidade de uma sociedade liberal, justamente procurando manter a imparcialidade das instituições políticas, de justiça e econômicas frente aos grupos por vezes diferentes e divergentes entre si; em um segundo sentido, aparece a base moral e deontológica própria da teoria da justiça como equidade, embora, ainda assim, vinculada e coerente com o sentido procedimental e puramente político, não metafísico. Trata-se de um dever ser diante das normas e princípios instituídos pela e para a sociedade.

Podemos preservar em simultâneo a relação de ajustamento (*fitness*) entre teoria e convicção e a completa autonomia do argumento a favor dos dois princípios de justiça? Tal é a ambivalência que me parece prevalecer na teoria rawlseana da justiça. Esta pretende ganhar em dois tabuleiros, satisfazendo, por um lado, o princípio do equilíbrio reflectido, por outro, construindo um argumento autônomo introduzido pelo curso hipotético da reflexão. Isto explica a discordância aparente entre as declarações iniciais, que atribuem um papel regulador às convicções bem ponderadas, e a argumentação, produzida mais tarde, a favor de um argumento independente, do tipo da regra do *maximin*. Poderá ser este o fardo de qualquer teoria contratualista, o de derivar de um processo acordado por todos os

próprios princípios de justiça que, de uma forma paradoxal, motivam já a procura de um argumento independente (RICOEUR, 1997, p. 83).

Embora de fundo kantiano - no que diz respeito ao tratamento da teoria da justiça como equidade ser similar a formulação do Imperativo Categórico -, a teoria rawlseana não pode ser considerada, no sentido de uma tradição dogmática, como resultado de uma deficiente leitura da Crítica da Razão Pura identificando “o ‘racional’ com uma posição objetivista, onde está claro o que é A Verdade” (ROUANET, 2002, p. 16).

É nesse sentido que Rawls propõe uma distinção entre o Racional e o Razoável, em que o bem e o justo são distinguidos entre si e aproximados no intento de complementaridade, a fim de evidenciar a primazia do justo sobre o bem no tocante ao aspecto político da sociedade ao qual se dirige a teoria da justiça. Nas próprias palavras do filósofo de Harvard, “trata-se de idéias básicas e complementares que compõem a idéia fundamental da sociedade como sistema equitativo de cooperação social” (RAWLS, 2000a, p. 9). Conforme Melkevik (2006):

Como participantes na dita cooperação [social], os cidadãos têm previamente, assim como Rawls o tem dito, duas faculdades morais que lhes permitem contribuir com esse empreendimento: em primeiro lugar, a capacidade de referir-se a um sentido da justiça e em segundo lugar, a capacidade de eleger uma concepção do bem. Uma se refere ao “razoável” e a outra ao “racional” (p. 48).

No caso de uma sociedade que congrega pessoas e grupos com diferentes posições ideológicas e concepções de bem, mas que, no entanto, coexistem e buscam cooperar mutuamente, há de se considerar a igualdade civil e jurídica de todos, mesmo diante das especificidades da diversidade que caracterizam cada um e cada grupo a que pertencem. Dessa maneira, “pessoas razoáveis são aquelas dispostas a propor, ou a reconhecer quando os outros os propõem, os princípios necessários para especificar o que pode ser considerado por todos como termos equitativos de cooperação” (RAWLS,

2000a, p. 9). Assim, buscam honrar esses princípios propostos e reconhecidos como válidos para todos os iguais (no sentido político) desde que todos também os reconheçam e honrem. Portanto, a razoabilidade está nesse reconhecimento, aceitação e cumprimento daquilo que é instituído por todos e para todos como o justo, ressaltando a cooperação equitativa de uns em relação aos outros membros da sociedade.

O racional, ao contrário, é o que é um bem para si, de acordo com as suas próprias convicções e crenças. Assim, um dado membro social pode não ser razoável mas ser racional no momento em que não acata e não honra aquilo que é razoável para todos, ou seja, os princípios do justo instituídos por todos e para todos, mas pode estar sendo racional por agir de acordo com as suas próprias ideologias, unicamente em proveito do seu próprio bem (ou de seu grupo mais específico). Nas palavras de Rawls (2000a):

No entanto, embora não seja razoável, fazer isso não é, em geral, irracional. Pois pode acontecer que alguns detenham um poder político maior ou se encontrem em circunstâncias mais afortunadas; e, embora essas condições sejam irrelevantes para distinguir essas pessoas no que se refere à condição de igualdade, pode ser racional para elas tirarem vantagem de sua situação. Nós pressupomos essa distinção na vida cotidiana, por exemplo, quando dizemos de certas pessoas que, em vista de sua posição superior de negociação, o que propõem é perfeitamente racional, mas nem por isso razoável (p. 9).

Mediante a necessidade da diversidade do plano racional precisar coexistir e cooperar entre si em um dado sistema político, jurídico e econômico é que a teoria da justiça como equidade entende a necessidade da primazia do razoável sobre o racional, do justo sobre o bem, mas não sem haver uma complementaridade, nesse caso, um alinhamento do bem ao justo.

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

Para Rawls, a grande questão da filosofia política, mais especificamente no caso dos regimes democráticos liberais, pode ser respondido pelo argumento proposto pelos princípios de justiça como equidade por meio das especificações do racional e do razoável.

Na teoria da justiça como equidade, uma concepção de bem, seja ela qual for, é um conhecimento que, por coerência, deve estar oculto pelo véu de ignorância a cada um dos parceiros. Por esse princípio, os participantes da posição original não devem conhecer as suas próprias condições individuais e nem mesmo das comunidades em que estarão inseridos, com suas especificidades, dentre elas as suas crenças, ideologias e as suas próprias concepções de bem. Isso se dá para que se possa manter a racionalidade, imparcialidade e mesmo lisura no processo de escolha e determinação dos princípios de justiça que deverão ser iguais a todos os cidadãos, independentemente de suas crenças ou propensões.

Assim posto, segue-se o problema da fundamentação, mesmo que racional, que motiva os critérios adotados para se definir os princípios de justiça estabelecidos na posição original. Como afirmar que esses princípios não são escolhidos com base em concepções de bem, pois se há de levar em conta o certo e o errado, o que é o bem para todos os cidadãos e o que não o é? Assim, por exemplo, qual fundamento levou as partes a concordarem, racionalmente, que se deve estabelecer o princípio da igual liberdade senão a ideia de que a igual liberdade é um princípio de valor para todos? Do mesmo modo, os princípios primeiros, em sua racionalidade, têm em vista uma justa distribuição dos bens sociais primários para que ninguém seja condenado a viver privado dos recursos mínimos. A miséria impossibilita o pleno desenvolvimento do ser humano. Qual o pressuposto que considera a não plenitude humana ou a miséria como algo mau senão um pressuposto ético?

Dessa maneira se apresenta uma dificuldade que se interpõe à afirmativa rawlseana da precedência do justo sobre o bem e que passaremos a analisar com mais profundidade.

### 3.1 Contrastes entre o justo e o bem

Rawls estabelece algumas distinções entre a noção de justo e a noção de bem com o objetivo de explicitar a tese da precedência do justo. Ele faz três distinções buscando o limite tanto do justo quanto do bem:

A primeira delas é o fato de que os critérios de escolha racional, ou seja, os critérios que vão nortear a escolha dos princípios de justiça não são, em si, uma escolha:

[...] embora os princípios de justiça (e os princípios do justo, em geral) sejam aqueles que seriam escolhidos na posição original, os princípios da escolha racional e os critérios da racionalidade deliberativa não são escolhidos (RAWLS, 2008, p. 552).

Esses critérios são simplesmente a racionalidade que, segundo Rawls, não têm a necessidade de recorrer a uma teoria do bem, pois apenas pela razão se presume a preferência pelos bens primários. Assim, cada um continua livre para manter a sua própria visão de bem mesmo se esta não tiver qualquer relação ou influência na escolha unicamente racional pelo princípio dos bens primários.

Não surge, porém, um problema análogo para a teoria do bem. Não há, para começar, necessidade de concordar com os princípios da escolha racional. Já que cada pessoa está livre para planejar a própria vida como lhe aprouver (contanto que suas intenções sejam compatíveis com os princípios de justiça), não se exige unanimidade no tocante aos padrões de racionalidade. O que a teoria da justiça presume é que, na teoria fraca do bem, os critérios evidentes da escolha racional sejam suficientes para explicar a preferência pelos bens primários [...] (RAWLS, 2008, p. 552).

A ideia de racionalidade, fundamento gerador dos princípios de justiça deve estar alinhada ao desejo racional de acesso aos bens primários, ou seja, aos bens que proporcionam a manutenção da vida e a construção de qualquer

*modus vivendi* e de alguma teoria do bem, e não a um princípio moral em que seja necessária uma ideia do bem a partir da qual se constituam os princípios de justiça. Aqui, “a ideia de racionalidade deve ser interpretada de modo que se possa definir o desejo geral por bens primários e demonstrar a escolha dos princípios de justiça” (RAWLS, 2008, p. 553).

Dessa forma, nos parece que, para Rawls, as condições básicas para a existência e a sua manutenção justificam-se como fato e fato lógico, racional, e independem de uma ideia de bem ou de mal. Simplesmente existimos e precisamos manter a vida e, para isso, precisamos concordar em alguns princípios e normas para que possamos coexistir, independentemente do que o “eu” e o “tu” possam conceber sobre o que é bom ou mal e, para tal, esses princípios precisam dar conta em garantir os bens primários tanto ao “eu” quanto ao “tu” e a concordância nesse ponto se coloca, então, como fato lógico, racional.

A segunda distinção está no fato de que é bom que haja diferenças e até mesmo divergências entre as várias concepções de bem dos indivíduos, contanto haja unanimidade ou unidade na concepção do que é justo. Aqui está o propósito da teoria da justiça de Rawls, que implica em estabelecer essa concepção do que é justo de maneira que seja aceita por todos. Simplesmente pelo uso da razão, partindo da concordância de que existimos, de que a vida deve ser mantida e para isso precisamos de um adequado acesso aos bens primários e, ainda, para garantir isso, é presumido que todos haverão de concordar em estabelecer regras que, do pressuposto de cada um ignorar a sua possível condição particular, concordará evidentemente em regras equânimes.

Essa variedade nas concepções do bem é, em si, uma boa coisa; isto é, é racional que os membros de uma sociedade bem-ordenada queiram que seus projetos sejam diferentes. Os motivos disso são óbvios. Os seres humanos têm inúmeros talentos e capacidades, cuja totalidade é inalcançável por qualquer pessoa ou grupo de pessoas. Assim, além de nos beneficiarmos da natureza complementar das nossas inclinações desenvolvidas, temos prazer nas atividades uns

dos outros. É como se os outros estivessem revelando uma parte de nós mesmos que não conseguimos cultivar (RAWLS, 2008, p. 554).

Quer dizer, se vivêssemos numa sociedade que assumisse uma única concepção de bem e, nesse caso, por questão de convicção ou ideologia fosse impedido que qualquer outra concepção diferente pudesse se desenvolver, estaríamos assim privados de nos beneficiar dessa perspectiva do diferente, bem como nos furtaríamos a contribuir com a nossa própria perspectiva. A experiência do diferente e do confronto desse diferente é, portanto, uma experiência rica de trocas e também de complementaridade.

Incongruente a essa proposta da liberdade e da diversidade das concepções do bem, aparentemente tão estreitas à proposta do liberalismo político, está a própria práxis desse que, por meio de uma dominação econômica a povos diferentes, também lhes estendem uma dominação cultural e, portanto, o domínio de uma concepção determinada de bem. É o caso da imposição dos modelos utilitaristas e pragmatistas que, por meio do *american way of life* impõem um padrão de bem viver: hábitos, gostos, senso de belo e valores afinados à máxima da utilidade, do prazer imediato como imperativo, do ter pelo ter como norma, da exigência dos resultados instantâneos e, finalmente, do individualismo extremado. Essa crítica também aparece de forma um tanto incisiva no contraponto comunitarista.

Quanto à concordância, ou unidade, em relação à justiça, Rawls aponta:

Mas a situação é bem diferente no que se refere à justiça: além de exigir princípios comuns, também exigimos maneiras suficientemente semelhantes de aplicá-los em casos específicos, para que seja possível definir um ordenamento final de reivindicações em conflito (RAWLS, 2008, p. 554).

Nesse sentido, a concepção de justiça como deve ser um patrimônio único para todos e também o ponto de partida regulatório, uma vez definida, não pode ser relativa, deve ser o mais precisa possível, clara e objetiva para

que possa ser o referencial de qualquer ação do homem no exercício de sua cidadania, inclusive referência no momento de definir as suas convicções e o seu projeto de vida.

Finalmente, a terceira distinção do bom e do justo feita por Rawls, está no fato de que as determinações dos princípios de justiça são feitas com base numa neutralidade metodológica, ou seja, no apelo ao método do véu de ignorância desconhecendo completamente todas as suas particularidades para que se possa colocar no lugar de um cidadão qualquer e, assim, os princípios estabelecidos serem adequados e válidos para todo e qualquer cidadão. As determinações implicadas pela concepção de bem de cada um, no entanto, não precisam dessa neutralidade metodológica com vistas a uma universalidade de suas aplicações. Nesse último caso, cada homem pode escolher viver a forma de boa vida que melhor lhe convier a partir das peculiaridades que já tem, ou seja, com pleno conhecimento das suas condições e do seu contexto, o homem pode viver e elaborar as suas próprias convicções.

Os princípios de justiça não devem apenas ser escolhidos na ausência de certos tipos de informações específicas, mas quando esses princípios são usados na elaboração de constituições e de arranjos sociais básicos, e para decidir entre leis políticas, estamos sujeitos a limitações semelhantes, embora não tão rígidas. Também se exige que os delegados da convenção constituinte e os legisladores e eleitores ideais adotem um ponto de vista do qual só conheçam os fatos genéricos apropriados (*Idem*, p. 555).

Observa-se que mesmo na elaboração das normas positivas de uma sociedade, como uma carta magna, ainda há a necessidade dos delegados colocarem-se numa situação de neutralidade, de desconhecimento proposital das mais diversas situações particulares daqueles a quem a norma regerá, inclusive ele próprio. O objetivo dessa postura é buscar uma universalidade à aplicação dessas regras convencionadas, para que valham para qualquer homem a qualquer tempo.

A respeito da concepção de bem, prossegue Rawls:

A concepção de bem de um indivíduo, por outro lado, deve ajustar-se desde o início a sua situação particular. O plano racional de vida leva em conta as nossas habilidades especiais, nossos interesses e nossas circunstâncias, e, portanto, depende apropriadamente da nossa posição social e dos nossos bens naturais. Não há nenhuma objeção a adaptar os planos racionais a essas contingências, pois os princípios de justiça já foram escolhidos e limitam o teor desses projetos, os fins que incentivam e os recursos que usam (*Ibidem*, p. 555).

Nesse caso, para bem formular os seus projetos de vida particular, crenças e convicções, o homem precisa já estar situado em suas condições específicas – comunidade nacional e linguística, situação sócio-econômica e cultural, origem familiar, educação e grau de instrução, talentos e habilidades, etc - para, a partir delas, determinar o que é bom ou não para si, a partir do contexto em que vive. Desse modo, nas palavras de Rawls, “nosso modo de vida, sejam quais forem nossas circunstâncias específicas, deve sempre estar de acordo com os princípios de justiça que são descobertos de maneira independente (*Ibidem*, p.556)”.

Como se demonstra claramente, na teoria da justiça como equidade, há um posicionamento muito preciso pela primazia do justo em relação ao bem, isso porque não há como chegar a um consenso sobre qualquer concepção de bem específica, dada a “existência de várias concepções igualmente válidas acerca do sentido da vida humana” (ARAÚJO *in* OLIVEIRA e SOUZA, 2003, p. 30), e nem mesmo isso seria positivo para o patrimônio de doutrinas abrangentes de uma sociedade. No entanto, um consenso sobre critérios de justiça eminentemente político e a partir da razão é possível. Assim, é considerado um bem possível aquela concepção que já estiver em conformidade com os princípios de justiça, seja como for.

### 3.2 O significado da ideia de uma concepção política de justiça

Ao afirmar que a teoria da justiça do chamado liberalismo-igualitário de Rawls é “uma concepção política e não metafísica” também já se presume daí a precedência do justo (de caráter político) sobre o bem (em sua pluralidade de concepções abrangentes e de caráter metafísico). Essa análise visa, assim, explicitar como se concebe politicamente a ideia de justiça, bem como o contexto do seu uso no liberalismo político e, por fim, como essa ideia busca sustentar a precedência do justo sobre o bem.

Com a intenção de elaborar uma formulação precisa sobre a ideia de uma concepção política de justiça, Rawls aponta para três características que a definem.

A primeira característica é a dos objetivos. O objetivo da concepção política de justiça é valer-se de uma teoria moral. Moral no sentido de valer-se de princípios e valores (portanto uma moral política e não ligada a qualquer concepção metafísica de bem ou de concepções relativas a grupos culturais, assim, garantindo a necessária neutralidade<sup>23</sup>), que venha a estabelecer os princípios que irão reger a ação institucional da estrutura básica da sociedade. Rawls refere-se a uma sociedade democrática constitucional e às suas principais instituições políticas, sociais e econômicas:

Portanto, o foco inicial de uma concepção política de justiça é a estrutura das instituições básicas e os princípios, critérios e preceitos que se aplicam a ela, bem como a forma pela qual essas normas devem estar expressas no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam os seus ideais (RAWLS, 2000b, p. 54).

A segunda característica trata do modo de apresentação, ou seja, uma doutrina política da justiça apresenta-se como uma doutrina capaz de sustentar-se a si mesma. Não é proveniente e nem influenciada por nenhuma

---

<sup>23</sup> Sobre esse aspecto da neutralidade nos deteremos melhor na seção 3.3.

outra doutrina considerada abrangente, como se fosse mais uma delas. Mesmo que numa dada sociedade, a totalidade dos cidadãos professasse uma única doutrina abrangente e a teoria política da justiça aplicada a essa sociedade estivesse de alguma forma relacionada a essa concepção de bem específica, retirando-se, por fim, todo o conteúdo da doutrina abrangente, a doutrina política da justiça ainda assim se auto-sustentaria.

Distingue-se assim, de muitas outras doutrinas morais como o Liberalismo e o Utilitarismo, pois essas não se restringem apenas ao fator político, mas por serem abrangentes, se estendem a todos os âmbitos da vida dos cidadãos impondo-os um único modo de ser, seja na dimensão política, na dimensão econômica, moral, etc, configurando, em cada um, apenas um modo de pensar e de ser dentro da mesma doutrina moral e política.

A terceira característica é que o conteúdo de uma concepção política da justiça é expresso por ideias fundamentais implícitas na cultura política pública da sociedade democrática. A cultura pública refere-se à construção coletiva e histórica dos processos políticos partilhados pelo povo, a documentação que disso decorre e as instituições. Toda essa produção pública que expressa a organização política da sociedade, independentemente dos diversos contextos culturais e de doutrinas divergentes, é contemplado pela concepção política de justiça. Quanto às diversas doutrinas abrangentes inseridas nessa mesma sociedade, como diz Rawls, “fazem parte do que podemos chamar de ‘cultura de fundo’ da sociedade civil” (RAWLS, 2000b, p. 56). Assim:

Numa sociedade democrática, há uma tradição de pensamento democrático, cujo teor é, no mínimo, familiar e inteligível ao senso comum civilizado dos cidadãos em geral. As diversas instituições da sociedade, e as formas aceitas de interpretá-las, são vistas como um fundo de idéias e princípios implicitamente compartilhados (RAWLS, 2000b, p. 56).

Dessa maneira, entende-se que a teoria da justiça como equidade não é uma teoria arbitrária e externa ao todo social, mas, pelo contrário, está

fundamentada na própria tradição política da sociedade democrática que entende a si mesma como um sistema de cooperação mútua “como um sistema eqüitativo de cooperação ao longo do tempo de uma geração até a seguinte” (RAWLS, 2000b, p. 57).

Assim, ambiciona Rawls atingir uma estratégia eficaz capaz de considerar a multiplicidade das doutrinas abrangentes unificadas num mesmo sistema político constitucional em que haja um consenso sobreposto acerca dos critérios de justiça aplicáveis a todos, independente das suas convicções e concepções pessoais de bem, pois o bem civil que se apresenta igualmente acima de todos são os princípios de justiça por todos reconhecidos. Nesse sentido é possível entender, da perspectiva rawlseana, o pressuposto da autoridade do justo, numa sociedade política civil, em relação ao bem, este último entendido como bem metafísico, cultural e plural.

### **3.3 Uma justificação política da neutralidade**

Na seção 3.1 falávamos da neutralidade pretendida na formulação dos princípios de justiça. Precisamos, no entanto, nos ater um pouco mais a esse ponto.

Segundo Luiz Araújo (2003, p. 36), em Rawls há uma equivalência do primado do justo em relação à *neutralidade de objetivo* e não em relação a uma *neutralidade de efeito*. A diferença consiste, basicamente, no fato de que a *neutralidade de efeito* compreenderia a imposição de uma neutralidade em todos os âmbitos da vida de todo indivíduo, nos limites da sociedade em questão, ao passo que a *neutralidade de objetivo*, a liberal de fato, centra o foco de efeito apenas em seu objetivo, que são os princípios de justiça de teor político válidos a todo cidadão e não nas implicações sobre as doutrinas abrangentes diversas desses cidadãos.

Esta última [neutralidade de efeito], além de impraticável, é simplesmente indesejável, pois implica que os princípios políticos tenham a mesma influência sobre todos os modos de vida permissíveis. O significado correto da neutralidade liberal é a de que os princípios políticos não devem favorecer nenhuma das concepções de bem que são motivo de desacordo entre os membros de uma sociedade (ARAÚJO, 2003, p. 36).

Nesse sentido, sendo a teoria da justiça neutra em seu objetivo, permite a coexistência de diferentes doutrinas abrangentes por meio do consenso sobreposto. Dessa forma, a teoria de Rawls se apresenta como teoria de um liberalismo político, diferentemente de um liberalismo compreensivo como o que se encontra em Kant. A distinção está no fato de o liberalismo compreensivo alcançar toda a vida moral dos indivíduos, enquanto que o liberalismo político limita-se aos princípios básicos da vida política, comum a todos, mas com a devida neutralidade objetiva, não interfere na vida valorativa dos membros e grupos sociais. Contudo, o liberalismo político não aceita toda e qualquer concepção de bem, indiscriminadamente, mas, por seus princípios, impõe certos critérios para que as diferentes doutrinas abrangentes possam estar afinadas com a concepção política de justiça.

Como já colocamos acima, Rawls afirma que a concepção política de justiça é também uma concepção moral. Isso não significa necessariamente uma contradição, uma vez que sua concepção de justiça é uma concepção política e não metafísica, ou quando ratifica a primazia do justo sobre o bem. É uma concepção moral porque para conceber os princípios primeiros há ideais, critérios e valores que os determinam. No entanto, esses são objetivamente políticos e racionais. Políticos e também morais no sentido de serem critérios que concebem como um bem o fato, por exemplo, da existência e da digna manutenção da vida, da liberdade e da igualdade.

Sendo assim, racionalmente se precisa conceber princípios de justiça que regulem a conduta de cada cidadão que quer ter, também, a manutenção da sua existência, da sua liberdade e igualdade garantidas, mas que se possa garantir inclusive a manutenção da existência de todo e qualquer outro cidadão, bem como a sua respectiva liberdade e igualdade. É dessa maneira

que se pode entender a primazia do justo numa concepção política. Mas essa concepção política é moral, porém uma moral política e racional, não metafísica, de maneira a evitar discordâncias entre várias morais abrangentes. Moral é tomado aqui no sentido de compreender como bem a vida, sua manutenção, as liberdades básicas, a igualdade de dignidade, portanto, o justo.

Ao dizer que uma concepção é moral, quero dizer, entre outras coisas, que seu conteúdo é determinado por certos ideais, princípios e critérios; e que essas normas articulam certos valores, nesse caso, valores políticos (RAWLS, 2000b, p. 53, nota 11).

Esses valores políticos são os que, como já dissemos, garantem a manutenção da vida e, para isso, disciplinam as ações de cada membro social. Assim, vivendo a sua concepção própria de bem, espera-se que a pessoa possa, sendo também justa, reconhecer no outro a liberdade e igualdade e, desta maneira, coexistirem.

Por consequência, a concepção política não determina qual doutrina abrangente (filosofia, religião ou conduta moral) cada um deve assumir, mas, nas palavras do teórico, “apresenta-se como uma concepção razoável unicamente para a estrutura básica” (*Idem*, p. 221), isto é, a partir de critérios racionais que formulam princípios de justiça aplicáveis à estrutura básica da sociedade, às instituições aceitas por todos como a palavra última, ou melhor, primeira, a regular a coexistência e a garantir os direitos mínimos, bem como acesso aos recursos, de maneira a preservar a existência de todos e permitir que cada um possa “fazer por si”, realizar o próprio projeto de boa vida de maneira autônoma sem, contudo, subestimar ou suprimir os direitos dos outros.

A distinção que Rawls coloca entre uma concepção política de justiça e as doutrinas morais está determinada sobretudo na questão do alcance. Uma concepção moral é mais abrangente, isso é, tem um alcance muito maior do que uma concepção política, visto que abrange a totalidade da vida de uma

pessoa e se manifesta em todas as dimensões da sua existência. Dessa forma, nas palavras do próprio Rawls:

As concepções religiosas e filosóficas tendem a ser globais e plenamente abrangentes; na verdade, que o sejam é considerado às vezes como um ideal a ser realizado. Uma doutrina é plenamente abrangente quando abarca todos os valores e virtudes reconhecidos num sistema de pensamento articulado de maneira rigorosa; [...]. Note que, por definição, para uma concepção ser até mesmo parcialmente abrangente, precisa ir além do político e abranger valores e virtudes não-políticos (*Ibidem*, p. 222).

Dessa maneira, o liberalismo político de Rawls preocupa-se tão somente com o conteúdo básico das principais instituições que são o “motor” institucional de uma sociedade política. Não abrange, portanto, a vida dos cidadãos como um todo, de maneira a respeitar as suas liberdades básicas inclusive a de estabelecer, por si mesmos, a própria doutrina abrangente, isto é, a própria concepção de bem.

Rawls defende o caráter de neutralidade dos princípios de justiça presentes em sua teoria política, embora não da forma como se apresenta na crítica comunitarista ou nas críticas de correntes neo-aristotélicas ou neo-hegelianas. Não reduz a importância de nenhum modo particular de vida, seja individual ou de algum grupo comunitário, bem como convicções filosóficas ou religiosas. Pelo contrário, Rawls reconhece plenamente a importância dessas doutrinas abrangentes, seja na vida das pessoas, como na vida das comunidades, ou mesmo na sociedade política como um todo. No entanto, dada a grande diversidade e, ao mesmo tempo a complexidade das diferentes convicções, sabe-se não há como obter consenso e nem isso seria produtivo para o desenvolvimento da sociedade ou, se houvesse um consenso acerca de uma doutrina abrangente isso se caracterizaria como a imposição de um *modus vivendi* apenas em detrimento de outros.

A propósito, uma das objeções dirigidas à teoria rawlseana do consenso sobreposto é que, esse, por sua vez, se caracterizaria como apenas um *modus*

*vivendi* em depreciação dos outros. No entanto, diferentemente das concepções políticas compreensivas de justiça há, por parte da justiça como equidade, uma postura de evitar a sua caracterização como uma concepção de bem como que valendo-se de um “jogo de cintura”, afastando-se dessa possibilidade. Esse afastamento da ideia de um *modus vivendi* é o que Rawls chama de “método de esquiva” (*method of avoidance*), ratificando o caráter político e não metafísico da teoria da justiça.

Assim, o objetivo da concepção da justiça como equidade é prático, e não metafísico ou epistemológico. [...] Por isso, procuramos evitar tanto quanto possível as questões filosóficas, bem como morais e políticas, que estariam sujeitas à controvérsia. Não porque essas questões seriam sem importância ou que nos seriam indiferentes, mas porque nós as consideramos como demasiado importantes e reconhecemos a impossibilidade de resolvê-las no plano político (RAWLS, 1985, p. 230).

Dessa maneira, se procura manter o foco apenas nas razões de justiça política que venham a se sobrepôr a todas as doutrinas axiológicas conflitantes ou não. A ideia é não perder-se nas questões de valor que podem se relativizar dependendo do contexto e das preferências de cada indivíduo ou de cada grupo que venha a compor o todo social e que, por sua vez, devido à complexidade de conceitos, esses valores nunca serão fonte de concordância e sim de conflito. Além-se aqui apenas à única coisa que, na prática, pode haver concordância: o que nenhuma pessoa e nenhum povo jamais abriu mão, a justiça. E, assim, para que essa justiça possa ter o mesmo peso e a mesma medida a todos, precisa ter um caráter procedimental e prático, ou seja, político.

Mesmo focando o político e prático e mantendo-se neutra em relação a uma concepção específica de bem, “uma concepção de justiça deve basear-se em várias idéias do bem” (RAWLS, 2000b, p. 222). Ora, não trata-se aqui de assumir uma doutrina abrangente em sua completude ou mesmo parcialmente, pois nesse caso não ficaria limitada ao plano político, mas iria adiante,

abarcando um conjunto de valores e virtudes além-políticos, isto é, metafísicos. Não é a proposta apresentada por Rawls.

Portanto, o liberalismo político apresenta uma concepção política de justiça para as principais instituições da vida política e social, não para a vida como um todo. É claro que é preciso que tenha o tipo de conteúdo que associamos historicamente ao liberalismo: deve afirmar certos direitos e liberdades básicos, por exemplo, atribuir-lhes uma certa prioridade e outras coisas mais. Como eu disse, o justo e o bem são complementares: uma concepção política deve basear-se em várias idéias do bem. A questão é: sujeito a que restrição o liberalismo político pode fazer isso?

A principal restrição parece ser a seguinte: as idéias do bem admitidas devem ser idéias políticas, isto é, devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça, de modo que nos é possível supor que:

- a. são, ou podem ser, compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais;
- b. não pressupõem qualquer doutrina plenamente (ou parcialmente) abrangente (*Idem*, p. 222/223).

Dessa maneira, Rawls entende que há complementaridade entre o justo e o bem, pois uma concepção política do justo deve basear-se em definições de bem, contudo, essas várias ideias do bem estão, necessariamente, restringidas ao político. Não podem, portanto, ter um caráter particularista, mas devem ser capazes de congregação concórdia, por exemplo, sobre a vida e a sua preservação, é uma ideia da qual todos concordam e também congrega concórdia em dar primazia ao direito a ela e à sua preservação (em especial no que tange à própria vida). Daí o fato racional de se concluir pelas liberdades básicas e pela igualdade, como os princípios primeiros para que se possa usufruir o bem da vida e com a devida dignidade.

### **3.4 As cinco concepções de bem**

Na teoria da justiça como equidade, a explanação da ideia de bem aparece em cinco sentidos diferentes, como o próprio teórico vem a retomar

em obras posteriores<sup>24</sup> e faz questão de distinguí-las. As cinco idéias do bem são:

- 1) como racionalidade;
- 2) como bens primários;
- 3) como concepções abrangentes e aceitáveis do bem;
- 4) como virtudes políticas e
- 5) como o bem representado por uma sociedade política bem ordenada (RAWLS, 2000a, p. 294).

Essas cinco idéias do bem estão ligadas à justificação do primado do justo em relação ao bem e passam, em seguida, a serem exploradas.

Havendo complementaridade do bem e do justo, embora com a primazia do justo sobre o bem, na teoria da justiça de Rawls a questão por ele colocada é: “em que condições será isso possível para o liberalismo?” (RAWLS, 2000a, p. 296). O horizonte vislumbrado é a exigência de que essas ideias de bem que vão nortear a delimitação do justo como princípio primeiro sejam, necessariamente, a exigência de ideias políticas, de maneira que possam ser compartilhadas por todos os cidadãos considerados como pessoas livres e iguais.

#### 3.4.1 O bem como racionalidade

A primeira ideia do bem, como racionalidade, é, de certa maneira, considerada válida por qualquer concepção política de justiça como “valendo por si mesma” (*Idem*, p. 297). A vida da pessoa é racionalmente projetada e calculada de maneira a realizar o seu projeto de bem, considerando dispensar para isso, de maneira adequada, os seus recursos, sejam eles as capacidades mentais, habilidades próprias ou materiais. Assim, todas as etapas da existência humana precisam ser avaliadas e planejadas, como as

---

<sup>24</sup> Como em *Justiça e Democracia* e mesmo em *O Liberalismo Político*.

necessidades demandadas em cada período da vida. Isso não se dá apenas no plano individual, também no social. São considerados os vários modos de vida, suas várias etapas e as necessidades de cada um vistas no contexto do todo.

Pressupõe-se, é claro, que, ao conceber esses projetos, as pessoas tomem em consideração as suas expectativas razoáveis em matéria de necessidade e de demandas a respeito da sua situação futura e de todas as etapas de sua vida, de tal forma que as possam avaliar a partir da sua situação presente na sociedade e das condições normais da existência humana. Dados esses pressupostos, qualquer concepção política da justiça suscetível de ser aplicada e servir de base pública para a justificação e que autorizasse a suposição de que os cidadãos teriam grandes probabilidades de adotá-la, deve levar em conta a existência humana e a satisfação das necessidades e dos objetivos humanos básicos, tais como eles são compreendidos na noção geral do bem. Ela deve, portanto, reconhecer a racionalidade como princípio básico de uma organização política e social (*Ibidem*, p. 224).

Assim, é pela ideia do bem enquanto racionalidade que se pode chegar a uma ideia de bens primários necessários para suprir a demanda de necessidades de cada indivíduo, de acordo com suas necessidades, de acordo com o seu projeto de realização do bem e de acordo com a sua etapa de vida, dada a aceitação desses bens pressupostos, do bem como racionalidade, desde que como um princípio básico de organização política e social formulado de maneira geral.

#### 3.4.2 O bem como bens primários

A segunda ideia do bem, a ideia de bens primários, precisa, num primeiro momento, levar em consideração o entendimento público sobre as necessidades e reivindicações dos cidadãos e a maneira como estas precisam ser defendidas ou atendidas, tendo em vista uma sociedade política liberal bem ordenada. Assim, é preciso chegar a um acordo sobre a avaliação das

prioridades daquilo que é necessário aos cidadãos para, então, cada um realizar o seu projeto de bem. A dificuldade está em definir essas prioridades dado o fato de que cada doutrina abrangente conflitante pode ter prioridades bem diferentes umas das outras e não cabe ao Estado beneficiar uma doutrina abrangente em detrimento das outras, como o próprio Rawls (2000a) mesmo coloca:

A dificuldade está em que o Estado não pode agir com vistas a maximizar a satisfação das preferências racionais dos cidadãos ou das suas necessidades (como no utilitarismo), ou ainda com o fim de promover a excelência humana ou os valores de perfeição (como no perfeccionismo), tanto quanto não pode agir no intuito de promover o catolicismo, o protestantismo ou outra religião qualquer. Nenhuma dessas opiniões sobre o sentido, o valor e a finalidade da existência humana, definidas pelas concepções do bem correspondentes, de ordem religiosa ou filosófica, é adotada pelo conjunto dos cidadãos. Por conseguinte, a concretização de uma dentre elas, por meio das instituições básicas daria ao Estado um caráter sectário (p. 300/3001)<sup>25</sup>.

Em busca de um consenso, Rawls observa que há uma “semelhança estrutural parcial entre as concepções autorizadas do bem dos cidadãos, com a condição de considerá-los como pessoas livres e iguais” (*Idem*, p. 301). A ideia do consenso é aceita em duas condições: a primeira é a condição de que todos se reconheçam como livres e iguais e defendam essa premissa; a segunda é a condição de que as doutrinas abrangentes do bem, aceitas e consideradas como razoáveis, necessitem dos mesmos bens primários. Ora, os bens primários, considerados prioritários e imprescindíveis a qualquer projeto razoável de bem, podem tratar das “mesmas liberdades, oportunidades e direitos básicos, dos mesmos meios polivalentes, como a renda e a riqueza, todos garantidos pelas mesmas bases sociais do respeito próprio” (*Ibidem*, p. 301). São bens que, para qualquer pessoa, são o pressuposto e a garantia de vida, de manutenção da existência e, também, realização de um projeto de felicidade. Portanto, a sua reivindicação, segundo Rawls, é justa (*Ibidem*, p. 302).

---

<sup>25</sup> Ver também (RAWLS, 2000b, p. 226/227).

Rawls traça uma lista de alguns bens primários que, racionalmente, se pode dizer que são interesse de todos independentemente da concepção de bem que venham a ter. Não são apenas interesses, mas necessidades da vida, seja de provimento existencial, seja de vivência social ou mesmo de realização ontológica. Como o próprio autor fala, a lista é básica e, por isso, pode ser ampliada tanto em seus cinco tópicos listados ou mesmo cada um pode ser em si mesmo subdividido. Trata-se dos pontos assim elencados: 1) direitos e liberdades básicos; 2) liberdade de circulação e liberdade de escolha de uma ocupação bem como, logo em seguida, diversas oportunidades; 3) poderes e prerrogativas pertinentes de certos empregos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica; 4) rendas e riqueza; e 5) as bases sociais do respeito próprio (*Ibidem*, p. 302). No sentido do objetivo de Rawls, a na proposição de argumentos essencialmente políticos para fundamentar uma teoria da justiça política, os cinco pontos listados como bens primários expõem esse caráter político em sua essência:

Essa lista inclui essencialmente traços institucionais, como os direitos e as liberdades básicos, as oportunidades criadas pelas instituições e as prerrogativas ligadas ao emprego e às posições, assim como a renda e a riqueza. As bases sociais do respeito próprio são aí explicadas em termos institucionais, aos quais se acrescentam as características da cultura política pública, tais como o reconhecimento e a aceitação pública dos princípios de justiça (*Ibidem*, p. 302).

O objetivo aqui, na teoria rawlseana, é buscar razões neutras em relação às diferentes concepções de bem, o que Rawls chama de “base pública”, ou seja, uma base de pontos, de razões, que são aceitos por todos, que possam efetivamente servir de base para as “comparações interpessoais”.

Observa-se que os bens primários, no interior de uma concepção política de justiça, não objetiva e nem deve, segundo Rawls, sair das características institucionais enfatizando valores morais básicos. Nesse caso, perderia a sua neutralidade em relação às doutrinas abrangentes passando, claramente, a tomar um partido das concepções de bem, “um índice de bens primários não está destinado a fornecer uma aproximação daquilo que é da mais alta

importância para uma doutrina abrangente particular” (*Ibidem*, p.305), isso, segundo o autor, “trairia, [...] o objetivo a atingir, isto é, um senso por justaposição no contexto do pluralismo” (*Ibidem*, p. 305).

Dessa maneira, a lista dos bens primários é a definição do que é necessário a cada cidadão para que justamente seja um cidadão. São os bens políticos e materiais que o colocam como igual diante dos outros, independentemente dos grandes valores morais, religiosos e filosóficos professados por cada um. Os bens primários são aqueles bens que, no tocante à vida cívica, precisam ser claros, exatos tanto na sua formulação constitucional e legislativa quanto na sua interpretação jurídica, o que pode ser melhor compreendido nas próprias palavras do autor:

Enquanto um índice dos bens primários pode ser precisado nos estágios constitucional e legislativo e interpretado de maneira ainda mais precisa no estágio judiciário, ele não tem vocação para se tornar uma aproximação da vantagem ou do bem racionais, definidos por uma concepção (abrangente) não política. [...] Ao contrário, um índice assim mais preciso define, para casos mais concretos, aquilo que deve ser levado em conta enquanto necessidades dos cidadãos do ponto de vista da concepção política (*Ibidem*, p. 306).

Portanto, as necessidades previstas e listadas como bens primários, para efeito de uma concepção política e pública de justiça, tratam apenas de bens especificamente delimitados como bens comuns políticos e nada mais. Embora a relação de bens possa ser ampliada, há sempre de estar limitada a essa exigência de materialidade política. Dessa maneira, não são nada mais do que os bens que todos os indivíduos necessitam para que sejam pessoas políticas, tais como a liberdade e igualdade, a liberdade de ir e vir e de escolha de ocupação bem como as suas respectivas oportunidades, o exercício de cargos de responsabilidade bem como os poderes e prerrogativas próprios desse exercício, a renda e a riqueza e, o respeito próprio enquanto pessoa cidadã. Mesmo ampliando essas necessidades, outros valores como os não políticos não podem figurar entre os acima listados porque são próprios de apenas uma ou outra doutrina abrangente, contribuindo, nesse caso, antes

para uma falta de consenso do que para a construção de um consenso sobreposto.

### 3.4.3 O bem como concepções abrangentes aceitáveis do bem

A terceira ideia do bem, a ideia de concepções abrangentes e aceitáveis do bem, nos remete novamente às reflexões acerca da neutralidade, como visto na seção 3.3.

Rawls procura distinguir algumas interpretações do termo neutralidade, terreno pouco seguro devido às diversas interpretações que podem comprometer o sentido real que a ideia assume na teoria da justiça como equidade. Mas diferencia, especificamente, uma neutralidade procedimental de uma neutralidade de objetivos.

A neutralidade procedimental determina um procedimento parâmetro que serve de referência às novas situações que venham a se assemelhar daí por diante. É o princípio que trata casos similares de forma similar, como as decisões judiciais baseadas em princípios. Também é o caso das discussões racionais entre pessoas razoáveis que, sobre um ponto de discussão, buscam chegar a uma verdade ou, pelo menos, chegar a um consenso. Defende o teórico que a justiça como equidade não é neutra nesse sentido, a saber, no sentido procedimental, simplesmente porque a concepção de sociedade e de pessoa é muito maior do que um procedimento, ou seja, nem tudo pode ser sintetizado a um simples procedimento formal, embora se pretenda uma concepção política em que haja um consenso sobreposto, mas essa não pode se limitar ao procedimentalismo.

A neutralidade de objetivos é a que diz respeito à neutralidade das instituições básicas de uma sociedade no tocante aos objetivos das doutrinas abrangentes e das diversas concepções de bem que, de uma maneira ou de

outra, estão inseridas nessa sociedade política. Nesse sentido, as instituições básicas são neutras em relação aos objetivos das diversas concepções de bem e doutrinas abrangentes. Há aqui uma contraposição à neutralidade de procedimento, “significa que aquelas instituições e políticas são neutras no sentido de que podem ser endossadas pelos cidadãos em geral no âmbito de uma concepção política pública” (RAWLS, 2000b, p. 240), isto é, não há simplesmente uma imposição dos princípios a partir dos quais, de maneira procedimental, será aplicado ao cidadão, mas há uma adesão livre do cidadão aos princípios estabelecidos, expressa pelo consenso dele e de todos os outros (consenso sobreposto). Ainda, a neutralidade de objetivos pode ter três interpretações:

A primeira delas é aquela em que o Estado deve garantir igualmente a cada cidadão que possa promover livremente a sua ou qualquer concepção de bem. A segunda, o Estado não pode promover qualquer concepção de bem, nem mesmo dar assistência diferenciada para que uma seja promovida ou para alguém por ter aderido a uma doutrina abrangente específica. Por fim, a terceira, o Estado não pode induzir o cidadão a aceitar uma ou outra determinada concepção de bem.

Rawls demonstra que a questão da prioridade do justo sobre o bem, como é defendido em toda a sua teoria da justiça como equidade, precisa excluir a interpretação da neutralidade de objetivos que está em sentido tanto de neutralidade de efeito como de neutralidade de influência, ou seja, o primeiro e o terceiro sentidos estão excluídos.

O primeiro significado da neutralidade de objetivos, na teoria da justiça como equidade, afirmando a prioridade do justo, deve ser excluído porque, nesse caso, somente se aceita concepções razoáveis (permissíveis – que respeitem os princípios de justiça), a menos que haja uma reformulação, que, então, seria “o Estado deve garantir uma igual oportunidade de promover qualquer concepção permissível” (*Idem*, p. 241). Em outros termos, não é verdadeiro que qualquer concepção de bem ou doutrina abrangente deve ser

aceita por uma sociedade justa bem ordenada, pois precisa haver coerência com os princípios políticos de justiça estabelecidos por essa sociedade.

Quanto ao segundo significado, está em concordância com o que objetiva a concepção política de justiça. Não pode o Estado liberal, no sentido rawlseano, promover esta ou aquela doutrina abrangente ou concepção de bem, visto que deve estar limitado apenas às questões eminentemente políticas, capazes de promover sim um consenso de todas as doutrinas abrangentes e sobreposto a todas elas.

Quanto ao segundo significado, ele é satisfeito em virtude de as características de uma concepção política expressarem a prioridade do justo: enquanto a estrutura básica for regulada por uma visão desse tipo, não há o propósito de que suas instituições favoreçam alguma doutrina abrangente (*Ibidem*, p. 241).

Quanto ao terceiro significado, segundo Rawls, é impossível não haver alguma influência do Estado em levar os cidadãos a aceitar uma ou outra doutrina abrangente, mesmo que este não queira ser influente ele o é, pois de certa maneira determinará quais as doutrinas e modos de vida que são capazes de sobreviver dentro de um sistema político, no caso, de liberdade e de igualdade e, da mesma maneira, também não é possível compensar os efeitos dessa indução à aceitação de um modo de vida ou de outro.

É claramente impossível para a estrutura básica de um regime constitucional justo não exercer efeitos e influências importantes sobre que doutrinas abrangentes conseguirão manter seus adeptos e conquistar outros ao longo do tempo; e é fútil tentar compensar tais efeitos e influências, ou mesmo avaliar sua profundidade e penetração tendo em vista os propósitos políticos. Temos de aceitar os fatos da sociologia política de bom senso (*Ibidem*, p. 241).

Nesse sentido há aqui uma terceira ideia do bem, o bem enquanto doutrinas abrangentes aceitáveis pelo sistema político de justiça como equidade. Assim, o primado do justo sobre o bem está relacionado a uma

neutralidade dos princípios da justiça enquanto os seus objetivos e não a uma neutralidade procedimental pois “a teoria da justiça como equidade não é processualmente neutra, sem ressalvas importantes” (RAWLS, 2000a, p. 308). A neutralidade de objetivos, ainda, não significa uma neutralidade no sentido de efeito e nem mesmo no sentido de influência, mas somente no sentido de o Estado não promover nenhuma concepção de bem particular “afim de que as instituições básicas e a política pública não sejam planejadas para favorecer qualquer doutrina abrangente específica” (RAWLS, 2000b, p. 242).

#### 3.4.4 O bem como virtude política

Uma quarta ideia do bem é o bem enquanto virtude política. Ora, mesmo havendo um primado do justo, no sentido de haver uma neutralidade política de objetivos quanto às concepções morais abrangentes, é importante observar que não há um desligamento do justo em relação ao bem, pois há, na verdade, uma complementação entre ambos. Para haver um senso do justo é necessário também haver um senso do bem e, assim, vice-versa. No sentido em que a teoria da justiça é posta aqui, o senso do bem - sobre o qual os princípios de justiça se constroem - não são concepções metafísicas ou ontológicas, mas concepções políticas que reafirmam o primado do justo sobre o bem. Trata-se do bem enquanto virtude política, “as virtudes da cooperação social equitativa, tais como as virtudes da civilidade e da tolerância, da razoabilidade e do senso de justiça” (*Idem*, p. 242). Não sendo concepções metafísicas do bem como a ideia do *summum bonnum*, mas simplesmente políticas, são, então, ideias de bem que vêm a complementar e até mesmo a determinar o senso do justo, pois, assim, “não leva[m] ao Estado perfeccionista de uma doutrina abrangente” (*Ibidem*, p. 242). Dessa maneira, como o próprio teórico coloca:

[...] as idéias do bem podem ser livremente introduzidas, quando necessárias, para complementar a concepção política de justiça,

desde que sejam idéias políticas, isto é, desde que façam parte de uma concepção política razoável de um regime constitucional. Isso nos permite supor que são compartilhadas pelos cidadãos e não dependem de nenhuma doutrina abrangente em particular. [...] Dessa forma, as virtudes políticas devem ser distinguidas das virtudes que caracterizam as formas de vida que fazem parte de doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes, assim como das virtudes conectadas aos vários ideais associativos (os ideais de igrejas e universidades, profissões e vocações, clubes e times) e daquelas apropriadas aos papéis da vida familiar e às relações entre os indivíduos (*Ibidem*, p. 242/243).

Rawls deixa claro, dessa maneira, a diferença existente entre o que pode ser um bem político e, portanto, aceito como complementar ao senso do justo num liberalismo político, sobreposto por consenso a todos os cidadãos e, por outro lado, um bem extra-político, ou seja, aquele que é próprio de uma ou de outra doutrina abrangente e que, por isso, é compreensivo e extensivo a toda a vida do cidadão, mas que não é comum a todos os cidadãos de uma dada sociedade, portanto, não tem um consenso sobreposto.

Dessa forma, segundo Rawls, no momento em que um Estado venha a promover certas virtudes morais tais como a tolerância ou a civilidade, não estará promovendo esta ou aquela doutrina abrangente, concepção filosófica ou religiosa, mas estará promovendo virtudes que são consenso entre todas as doutrinas abrangentes razoáveis que possam coexistir no interior de uma sociedade política liberal e, ao mesmo tempo, promovendo virtudes que venham a garantir essa coexistência pacífica e respeitosa de uns em relação aos outros.

#### 3.4.5 O bem como representado por uma sociedade política bem ordenada

A quinta ideia do bem, o bem representado por uma sociedade política bem ordenada, entende o bem enquanto cooperação social, como a ação de cada cidadão na vida política, seja enquanto indivíduo seja enquanto um todo a formar o coletivo político.

Trata-se de resposta à crítica interposta, sobretudo, por alguns dos chamados filósofos comunitaristas que veem na teoria da justiça de Rawls, uma concepção atomizada de pessoa. Segundo eles, essa característica estaria presente na teoria da justiça como equidade a partir do momento em que o justo assume prioridade sobre o bem. Já na concepção da justiça como equidade, pelo fato do consenso sobreposto e pelo valor da tolerância, não se pode constituir uma sociedade fundada sobre um ideal de uma doutrina abrangente. Nesse caso, pensar uma sociedade em que o todo é adepto de apenas uma concepção de bem, uma doutrina religiosa ou uma concepção filosófica é, nesse caso, insustentável, simplesmente porque não permite um consenso sobreposto e, por isso, não haveria qualquer tolerância em relação aos que são diferentes e, ademais, não configuraria uma sociedade política liberal.

[...] a justiça como equidade abandona, de fato, o ideal de comunidade política se, por esse ideal, entendemos uma sociedade política unida em torno de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral (parcial ou inteiramente) abrangente. Essa concepção de unidade social é excluída pelo fato do pluralismo razoável: não é mais uma possibilidade política para aqueles que aceitam as restrições impostas pela liberdade e pela tolerância que são próprias de instituições democráticas. Como vimos, o liberalismo político concebe a unidade social de outra forma, qual seja, como derivada de um consenso sobreposto relativo a uma concepção política de justiça adequada a um regime constitucional (*Ibidem*, p. 250).

Ao conceber uma sociedade bem ordenada, no sentido da teoria da justiça como equidade, não há, segundo Rawls, um total individualismo, até porque os cidadãos têm objetivos comuns, estabelecidos pelo consenso sobreposto, que é o de manter instituições justas para todos. Há uma unidade dos cidadãos em torno da cooperação social e da manutenção dos princípios de justiça. Mesmo que não haja uma tal unidade em torno dos mesmos ideais abrangentes, numa concepção política da justiça deve haver essa unidade, compartilhando “um fim político muito fundamental e de grande prioridade, qual seja, o objetivo de manter instituições justas” (*Ibidem*, p. 250).

Dessa forma, parte-se da ideia de o cidadão ser considerado, pela concepção política de justiça como equidade, como um indivíduo político dotado de duas capacidades morais básicas: a liberdade e a igualdade. E os direitos e liberdades básicos de um regime constitucional devem assegurar que essas capacidades possam se desenvolver e serem plenamente exercitadas, não apenas para usufruto próprio, mas também num espírito de cooperação social.

A partir dessa ideia, considera-se que uma sociedade política bem ordenada é um bem, tanto no sentido de ser um bem para a pessoa enquanto indivíduo quanto para as pessoas enquanto um todo social ou em seus grupos de identidade comunitária.

No primeiro sentido, um bem para o cidadão individualmente, há duas razões para tal afirmação: a primeira, “o exercício das duas capacidades morais é percebido como um bem” (*Ibidem*, p. 251). Os cidadãos são vistos como pessoas que têm planos pessoais, propósitos de vida, e agem ou procuram agir mediante uma racionalidade diante de suas necessidades, de suas capacidades e habilidades, bem como de suas paixões e desejos. Há aqui uma psicologia moral que Rawls analisa à luz do Princípio Aristotélico<sup>26</sup> em que esse é um princípio motivacional que pode se complementar a uma racionalidade do planejamento de vida. Assim, como diz Rawls (2008):

[...] a definição do bem é puramente formal. Simplesmente declara que o bem da pessoa é definido pelo plano racional de vida que ela escolheria com racionalidade deliberativa dentre a classe máxima de planos (p. 524/525).

---

<sup>26</sup> “[...] o Princípio Aristotélico é o seguinte: permanecendo constantes as demais condições, os seres humanos desfrutam do exercício de suas capacidades realizadas (suas capacidades inatas ou adquiridas), e esse desfrute aumenta quanto mais a capacidade se realiza, ou quanto maior for sua complexidade. A ideia intuitiva neste caso é que os seres humanos têm mais prazer em fazer algo quando se tornam mais proficientes em tal atividade, e das duas atividades que realizam com a mesma perícia, preferem a que exija um repertório maior de discriminações mais complicadas e sutis” (RAWLS, 2008, p. 526/527).

Então, “o papel do Princípio Aristotélico na teoria do bem é que ele formula um fato psicológico profundo que, em conjunto com outros fatores gerais e a concepção de plano racional, explica nossos juízos ponderados de valor” (*Idem*, p. 534), determinando o que é um bem na vida de cada pessoa em níveis hierárquicos distintos e o que muito provavelmente é peculiarmente variável entre pessoas distintas.

A segunda razão que sustenta que uma sociedade bem ordenada é um bem político para o cidadão individualmente está no fato de que garante a justiça e os fundamentos sociais do respeito, seja a si mesmo, seja o respeito de uns pelos outros.

## 4 RAWLS E O CONCEITO DE PESSOA EM O LIBERALISMO POLÍTICO

*Os cidadãos são livres na medida em que consideram a si mesmos e aos demais como detentores da faculdade moral de ter uma concepção do bem. [...] Em segundo lugar, os cidadãos consideram a si mesmos como livres na condição de fontes de reivindicações legítimas que se autenticam por si mesmas. As pessoas são consideradas livres por possuírem as duas faculdades morais: o senso de justiça e a capacidade de conceber o próprio bem; em um grau necessário que as capacita a ser membros cooperantes por toda a vida, o que as torna iguais uns perante os outros (RAWLS, 2008, p.380).*

Nesse último capítulo temos por objetivo, realizar uma análise da concepção de homem presente na obra de Rawls, mais especificamente na obra tardia, e por isso, talvez, mais madura, intitulada *O Liberalismo Político*. Nesta obra, o autor busca reformular questões que julgou necessárias, fazer as colocações que antes não o fizera e principalmente responder questões propostas pelos seus interlocutores, muitas vezes aceitando alguns ajustes a partir daí, outras, refutando-as.

### 4.1 A concepção política de pessoa

Rawls começa a exposição dessa ideia lembrando que em *Uma Teoria da Justiça* já havia delimitado a teoria, bem como a própria concepção de pessoa, como uma concepção política e não metafísica. Percebeu que a sua teoria foi interpretada de maneira que julgou equivocada. Daí emerge a necessidade de algumas considerações na busca de melhor esclarecer.

Para ele, uma correta interpretação da teoria da justiça como equidade é necessária a partir de uma concepção de homem no sentido político e normativo, onde os cidadãos são representados, na posição original, na condição de pessoas livres. Aponta Rawls que esse deve ser o fator de confusão, o de pressuporem os cidadãos livres os levou muito provavelmente a

uma interpretação no sentido ontológico e não precisamente no político-normativo como pretendia. Define três aspectos que caracterizam essa liberdade dos cidadãos:

Em primeiro lugar, a liberdade do cidadão está no fato de conceber a si e aos outros como seres capazes de formular ou assumir uma própria concepção de bem, se reservando a possibilidade de, por alguma revisão razoável e racional poder reformular ou até mesmo mudar os seus posicionamentos em relação a essa concepção de bem. Nas palavras de Rawls (2000b):

Enquanto cidadãos, são vistos, ao contrário, como capazes de rever e mudar essa concepção por motivos razoáveis e racionais, e podem fazê-lo se assim o desejarem. Enquanto pessoas livres, os cidadãos reivindicam o direito de considerar sua própria pessoa independente de - e não identificada com - qualquer concepção específica desse tipo ou do sistema de fins últimos associados a essa concepção. Dada a sua capacidade moral de formular, revisar e procurar concretizar, racionalmente uma concepção de bem, sua identidade pública de pessoa livre não é afetada por mudanças em sua concepção específica do bem ao longo do tempo (p. 73).

Observa-se que Rawls procura distinguir o sentido em que considera “pessoa” e sua condição de liberdade. A pessoa, no contexto da teoria da justiça como equidade não está no sentido ôntico-metafísico, mas sim num sentido estritamente político-normativo, portanto, no sentido de cidadão. Assim, a pessoa cidadã, por ser participante de uma comunidade política, o é enquanto tal, não importando, no âmbito do público, os seus valores e preferências próprios do âmbito privado e o sentimento de comunidade particular ou de pertença cultural específica na qual se identifica. Essa separação entre o público e o privado, entre o político e o moral, precisa ser feita justamente para assegurar, politicamente, a liberdade de cada um poder viver o estilo ou modo de vida que melhor julgar adequado sem que outros imponham arbitrariamente os seus diferentes modos de vida. Da mesma forma, garantir a liberdade de cada um poder mudar o seu modo de vida como bem o desejar e no momento que assim o desejar.

Distinguem-se dois sentidos de identidade que, por sua vez, podem coexistir numa única pessoa, em maior ou menor consonância entre ambos os sentidos. Estes podem se caracterizar com maior ou menor harmonia dependendo de como cada um desses sentidos de identidade estiverem ajustados entre si. Um deles é o sentido de identidade enquanto ser político, membro social, detentor de direitos e deveres. É uma identidade institucional “em referência aos compromissos mais profundos dos cidadãos” (*Idem*, p. 74). Outro é o sentido moral da identidade, aquilo que o homem é para si e para os seus. Trata-se da “identidade não-institucional ou moral” (*Ibidem*, p. 74). São os dois lados dos compromissos com os quais cada pessoa se identifica, por um lado com as questões políticas, por outro da vida íntima, familiar, de convicções religiosas ou ideológicas, etc. “Os cidadãos geralmente têm objetivos e compromissos políticos e não-políticos” (*Ibidem*, p. 74). O que precisa haver é um ajuste razoável e harmônico entre ambos os sentidos, de maneira a estarem afinados entre si e evitar dissonâncias.

Afirmam [os cidadãos] os valores da justiça política e querem vê-los concretizados nas instituições políticas sociais. Trabalham em prol dos outros valores da vida não-pública e dos objetivos das associações de que fazem parte. Os cidadãos precisam ajustar e reconciliar esses dois aspectos de sua identidade moral. Pode acontecer de, em seus assuntos pessoais ou na vida interna das associações, considerarem suas ligações e seus fins últimos de maneira muito diferente daquela pressuposta pela concepção política (*Ibidem*, p. 74).

No entanto considera-se a possibilidade de mudança das concepções próprias de bem, do estilo próprio de vida de cada cidadão, tanto mudanças lentas ao longo do tempo, quanto mudanças mais imediatas. Contudo, segundo Rawls, nada disso altera a identidade institucional que se tem, podendo qualquer indivíduo, muito bem, se considerar uma nova pessoa a partir de uma nova visão da própria vida, mas continua tendo os mesmos direitos e deveres institucionais que antes, pelo menos assim o entendemos numa sociedade considerada bem ordenada.

Em segundo lugar, outro aspecto de como os cidadãos se veem livres é pelo fato de poderem ver a si mesmos como fontes autoautenticadoras de reivindicações válidas, ou seja, por viverem numa sociedade de uma democracia constitucional, podem ser membros ativos nas reivindicações de políticas que venham a promover a sua concepção de bem, desde que essa esteja em consonância com os princípios norteadores da instituição política.

Numa concepção política de justiça de uma democracia constitucional, isso é razoável, pois desde que as concepções do bem e as doutrinas morais endossadas pelos cidadãos sejam compatíveis com a concepção pública de justiça, aqueles deveres e obrigações autenticam-se a si próprios, de um ponto de vista político (*Ibidem*, p. 76).

Em terceiro lugar, outro aspecto pelo qual os cidadãos se veem livres é pelo fato de serem percebidos como indivíduos capazes de assumir responsabilidades por seus atos e omissões na busca por seus objetivos, o que os obriga a avaliar e reavaliar suas reivindicações.

Em termos muito gerais, havendo instituições de base justas, e dado que cada pessoa tem uma parte eqüitativa de bens primários (da forma requerida pelos princípios de justiça), os cidadãos são considerados capazes de ajustar seus objetivos e aspirações ao que é razoável esperar que possam fazer. Além disso, são vistos como capazes de restringir suas reivindicações àquelas permitidas pelos princípios de justiça (*Ibidem*, p. 77).

Dessa maneira, há um senso de responsabilidade dos cidadãos ao avaliarem a pertinência dessas suas reivindicações que, de maneira clara, não são meramente determinadas por forças psicológicas e nem mesmo emocionais, mas sim determinadas racionalmente. Assim, sabe-se, o cidadão, pelo senso de responsabilidade, é capaz de ajustar essas suas aspirações àquilo que sabe ser possível e racional esperar da instituição política.

## 4.2 Nem comunidade nem associação, mas sociedade democrática

Uma das metas de Rawls é conceber e propor a busca da construção de uma sociedade democrática bem ordenada. A inserção da pessoa, para Rawls, deve-se dar nessa sociedade, que é uma sociedade política. Rawls a distingue de associação e de comunidade.

A sociedade democrática “como qualquer sociedade política, deve ser vista como um sistema social completo e fechado” (*Ibidem*, p. 84). Completo, o autor assim o entende, porque encerra em si todas as condições de autossustentação e de recursos que possibilitem aos seus integrantes a realização da sua concepção de bem. Fechado, no entanto, no sentido de que só é possível ingressar nessa sociedade pelo nascimento e sair pela morte.

Não temos uma identidade anterior à nossa entrada na sociedade: não é como se viéssemos de outro lugar; encontramos-nos crescendo em tal sociedade e em tal posição social, com suas correspondentes vantagens e desvantagens, como quis nossa boa ou má sorte (*Ibidem*, p. 84/85).

Nesse sentido, numa associação podemos entrar ou sair a qualquer momento, conforme as nossas motivações ou razões nos impulsionam, diferentemente de uma sociedade democrática, a qual já estamos integrados desde o nascimento e mesmo que não estejamos nela por vontade própria ou por convicção.

Assim sendo, a percepção não é a de que entramos na sociedade na idade da razão, como o faríamos no caso de uma associação, mas a de que nascemos numa sociedade onde passaremos toda a vida (*Ibidem*, p. 85).

Assim, é para viver nessa sociedade política que precisamos de princípios de justiça que nos garantam as condições básicas de vida digna de

maneira a estruturar o universo social e institucional que habitamos durante a vida inteira e o qual legaremos aos nossos descendentes. É o universo o qual nos proporcionará uma visão de nós mesmos, como pessoas, e onde as nossas liberdades serão definidas. Dessa maneira, uma sociedade democrática não pode ser confundida com uma associação simplesmente porque ela é mais ampla do que a associação. Uma sociedade democrática pode ter diversas formas e modalidades de associações inclusas no seu interior e, ainda, precisa dar conta de estabelecer os princípios gerais que tornam a coexistência entre todas as diversas possíveis associações viável e pacífica entre si.

Da mesma maneira como uma sociedade democrática não é uma associação, também não se pode incorrer no erro de confundi-la com uma comunidade. Numa comunidade há um direcionamento, uma orientação de convicções que são comuns a todos os seus membros sociais e, portanto, compartilhada entre eles. Há, na comunidade, uma concepção própria de bem e essa concepção não é sobreposta por nenhuma outra concepção diferente no seu próprio interior, por isso é comum a todos os seus membros. Essa concepção de bem pode ser uma determinada doutrina religiosa professada, ou um conjunto de ideias filosóficas ou convicções ideológicas específicas.

Pensar numa democracia como uma comunidade (assim definida), é negligenciar o alcance limitado de sua razão pública fundada numa concepção política de justiça. É compreender mal o tipo de unidade de que um regime constitucional é capaz, sem violar os princípios democráticos mais essenciais. A paixão pela verdade toda leva-nos a procurar uma unidade mais ampla e mais profunda, que não pode ser justificada pela razão pública (*Ibidem*, p.86-87).

Por fim, outra característica de uma sociedade democrática é o fato de não professar valores, em sua razão pública, que não o sejam políticos. Isso seria uma postura própria de associações ou de comunidades, mas sim, manter o fundo de neutralidade capaz de fomentar o ambiente político adequado para que todas as aspirações e projetos não políticos possam encontrar as condições institucionais propícias para o seu desenvolvimento, de

maneira a contribuir com a plenitude do desenvolvimento dos aspectos não políticos do humano.

### **4.3 Autonomia racional como uma autonomia artificial e não política**

Para a compreensão do conceito de pessoa, levada em consideração na obra rawlseana, faz-se necessário compreender o conceito de autonomia conferida à pessoa, bem como a distinção entre uma autonomia racional e uma autonomia plena dos cidadãos. Tratamos nessa seção da primeira distinção. Conforme diz Rawls, “nossa tarefa é explicar como as condições, impostas às partes na posição original junto com a descrição de suas deliberações, geram essas concepções e como os cidadãos pensam em si mesmos como livres e iguais” (RAWLS, 2000b, p. 116).

Assim, inicialmente tendo compreendido os seres humanos como seres capazes, em primeiro lugar, de formular e viver uma concepção de bem; em segundo, capazes de autoautenticar suas reivindicações e; terceiro, capazes de assumir suas responsabilidades.

Dispor de liberdade nesses aspectos possibilita aos cidadãos ter autonomia, tanto a autonomia racional quanto a autonomia plena. A autonomia racional, que discuto em primeiro lugar, baseia-se nas faculdades intelectuais e morais das pessoas. Expressa-se no exercício da capacidade de formular, revisar e procurar concretizar uma concepção do bem, e de deliberar de acordo com ela. Expressa-se também na capacidade de entrar em acordo com outros (quando restrições razoáveis se apresentam) (*Idem*, p. 117).

Então, a autonomia racional é a capacidade cognitiva de elaboração intelectual das razões e princípios dos próprios posicionamentos, da escolha do próprio direcionamento da vida, bem como de revisar as próprias concepções e poder, quando julgar razoável, adaptar ou mesmo mudar essas suas concepções.

Essa ideia de autonomia racional aparece como característica fundamental dos parceiros quando estão na posição original, sob a forma de justiça procedimental pura, isto é, “quaisquer que sejam os princípios que as partes selecionem da lista de alternativas apresentada a elas, eles serão aceitos como justos” (*Ibidem*, p. 117), produzindo-se, assim, “princípios de justiça apropriados para os cidadãos livres e iguais” (*Ibidem*, p. 117).

A teoria da justiça, de Rawls, identifica o que seria derivado dos princípios e aceito como justo. Por outro lado, distingue três formas de proceder na busca do justo: 1º) O justo pode ser concebido a partir de uma concepção de justiça considerada como “procedimental pura” - que seria produzida sob as condições ideais da posição original -; 2º) sob as condições de uma justiça “procedimental perfeita” ou, 3º) sob as condições de uma justiça “procedimental imperfeita”.

A teoria de Rawls nos informa e nomeia os contrastes entre esses três modos de conceber o processo: a justiça procedimental pura, produzida na posição original; a justiça procedimental perfeita, e a justiça procedimental imperfeita.

Na justiça procedimental pura, o que as partes definirem na posição original é, então, assumido como critério de justiça. Figura como exemplo um jogo de apostas em que, havendo liberdade de participar e não havendo trapaçagens, há uma expectativa de ganho da parte de todos os parceiros. Diante dessas condições e mostrando-se o procedimento justo, o resultado será também justo. Não havendo critérios anteriores de consulta que determinam o que é justo, dever-se-á seguir a rigor o procedimento, único fator do resultado justo.

Verifica-se quando não há um critério independente para o resultado correto: em vez disso, existe um procedimento correto ou justo que leva a um resultado também correto ou justo, seja qual for, contanto que se tenha aplicado corretamente o procedimento (RAWLS, 2008, p. 104).

Na justiça procedimental perfeita, esse critério já existe, já está determinado e, a partir do qual, é possível criar procedimentos que simplesmente satisfaçam os critérios então existentes. Assim, se sabe que algo é justo. Por conseguinte, se formula um procedimento, um método, para que se cumpra aquilo que já se sabe, a priori, que é o justo.

Há um exemplo que figura essa situação, como o caso da divisão de um bolo. Nesse exemplo, presume-se que o justo seria uma divisão equitativa e, para isso, elabora-se um método que garanta essa divisão: a pessoa que irá partir o bolo será a última a receber, para que assim se garanta que todas as outras antes dela tenham se beneficiado com igualdade. Rawls destaca duas características da justiça procedimental perfeita: a) um critério estipulado do que é justo e, b) um método que garanta a realização da primeira característica. Assim, portanto, “existe um critério independente para se decidir qual resultado é justo e um método que com certeza levará a ele” (*Idem*, p. 103). Porém, dificilmente haverá um caso prático em que se possa aplicar a justiça procedimental perfeita.

No terceiro caso, da justiça procedimental imperfeita, temos os critérios de justiça já estabelecidos, porém não temos um método que se possa os realizar com precisão. Como exemplo Rawls aponta o caso do processo penal em que, já havendo princípios normativos pré-estabelecidos, o mesmo não garante o ato justo no processo de julgamento. Ora, se pressupõe que se deva condenar à pena somente, e tão somente, o indivíduo que comprovadamente cometeu o crime de que é julgado. No entanto, o procedimento pode incorrer em erro, seja absolver o culpado e condenar o inocente. Como diz Rawls, “mas parece impossível elaborar as normas jurídicas de modo a que sempre levem ao resultado correto” (*Ibidem*, p. 104). Assim depreendemos que “a marca característica da justiça procedimental imperfeita é que, embora exista um critério independente para definir o resultado correto, não há um procedimento exeqüível que leve a ele infalivelmente” (*Ibidem*, p. 104).

No que tange à justiça procedimental pura, é a partir do procedimento (no caso a posição original) que se vai chegar à formulação e escolha dos princípios a serem aceitos e determinados como os princípios a vigorarem entre as partes, para que a equidade seja satisfeita.

A característica essencial da justiça procedimental pura, em contraposição à justiça procedimental perfeita, é a especificação do que é justo pelo resultado do procedimento, qualquer que seja. Não há um critério prévio e já determinado em relação ao qual o resultado deva ser avaliado (RAWLS, 2000b, p. 117).

O véu de ignorância, que vige na posição original, nos leva a postular que, na justiça procedimental pura, não há critérios anteriores ao resultado do procedimento que possam influir ou condicionar seu resultado – que será o justo. Apenas o correto procedimento determinará os princípios primeiros como princípios justos. Não havendo critérios anteriores de consulta que determinam o que é justo, dever-se-á seguir a rigor o procedimento, único fator do resultado justo.

Sendo a posição original, uma situação de justiça procedimental pura, então as partes que dela participam podem ser consideradas a partir de uma autonomia racional. Essa realidade é característica própria da pessoa, concebida por Rawls, como parte atuante na posição original. Rawls fala de duas maneiras pelas quais as partes são racionalmente autônomas.

A primeira forma significa que, por ser a posição original um caso de justiça procedimental pura, as partes não se sentem na obrigação de considerar princípios externos aos que foram deliberados por elas, mas, ao contrário, têm a possibilidade de elas mesmas deliberarem a partir dos termos que julgaram equitativos para o processo de cooperação social.

[...] não reconhecem nenhuma opinião externa a seu próprio ponto de vista, enquanto representantes racionais, pelo qual sejam limitados por princípios anteriores e independentes da justiça. Isso leva à idéia

de que, quando os cidadãos estão eqüitativamente situados uns em relação aos outros, cabe a eles especificar os termos eqüitativos de cooperação social, à luz do que cada um considera seu benefício pessoal, ou bem (*Idem*, p. 118).

A segunda forma de autonomia racional leva em consideração os interesses dos cidadãos correlacionando-os a capacidades morais. Rawls usa a expressão “interesses correspondentes de ordem superior” (*Ibidem*, p. 118); Estes “interesses de ordem superior” são interpretados como interesses básicos, como “normalmente reguladores e efetivos” (*ibidem*, p. 119), próprios à ideia mesma de pessoa. Ou seja, na posição original, as partes devem levar em conta a existência de pessoas que não tiveram possibilidade, seja qual for o motivo, de se desenvolverem a um nível mínimo moral, capazes de exercerem plenamente a sua cidadania, como membros ativos reguladores e efetivos da sociedade. Daí a necessidade de buscar normas como princípios que garantam o desenvolvimento dessas pessoas para um efetivo exercício da cidadania com igualdade, ou seja, que saiam da condição de inferioridade moral e possam se igualar aos demais em um nível moral superior. O objetivo dos princípios de justiça não é determinar o que é moralmente bom ou não para o membro social, mas garantir que no ambiente social cada membro possa se desenvolver moralmente, de acordo com a sua concepção de bem particular, ao nível mais elevado possível, de maneira a conviver com os outros membros sociais sem ver-se a si próprio como membro de algum nível inferior, dada a sua concepção particular de bem.

Outro interesse de ordem superior se dá pela defesa das partes, na posição original, dos interesses dos cidadãos que elas representam quanto aos interesses próprios de suas concepções de bem, sejam essas concepções de bem religiosas, filosóficas, etc. Mas essas concepções não são especificadas, isto é, na posição original, as partes não as conhecem, simplesmente escolhem princípios que venham a defender interesses das concepções de bem dos cidadãos, sejam elas de que natureza forem.

Rawls salienta que, nesse sentido, a autonomia racional está inserida na compreensão de liberdade e é diferenciada da autonomia plena como ele mesmo explica:

[...] a autonomia racional é apenas um aspecto da liberdade, e é diferente da autonomia plena. Em sua mera condição de autonomia racional, as partes são apenas pessoas artificiais que supomos ocupar a posição original enquanto dispositivo de representação. Por isso, (...) “artificial e não política”. Aqui, “artificial” é entendido no antigo sentido de caracterizar algo como um artifício da razão, pois assim é a posição original (RAWLS, 2000b, p. 120).

Daí, então, restringe-se essa autonomia racional ao “momento” abstrato e hipotético caracterizado pela posição original. Embora nessa realidade racional as partes são autônomas para formular, propor e eleger princípios de justiça, contudo não são coagidas a simplesmente assumir princípios externos à posição original.

#### **4.4 Autonomia plena como autonomia política e não ética**

Enquanto a autonomia racional se dá, na posição original, pela forma com que as partes deliberam na condição de representantes dos cidadãos, a autonomia plena é própria dos cidadãos, no efetivo exercício de suas atividades na vida da sociedade e pode ser considerada pelos aspectos estruturais presentes na posição original pelas quais as partes se relacionam ou se situam umas em relação às outras. Portanto, com igualdade entre si e liberdade, por meio dos limites em relação às informações específicas que as partes estarão sujeitas para poderem deliberar com a autonomia necessária e a neutralidade requerida (véu de ignorância). Assim, a situação da posição original, no tocante a esses aspectos de relações entre as partes e neutralidade nas escolhas dos princípios serve como que de projeção ideal

para a realidade social, historicamente situada, nas relações próprias de cidadania.

Nesse contexto ideal, de uma sociedade bem ordenada composta por cidadãos plenamente autônomos, não apenas cada indivíduo aceitaria os princípios definidos como justos, mas também agiria em total coerência com esses mesmos princípios.

Assim, a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando agem de acordo com os princípios de justiça que especificam os termos eqüitativos de cooperação que aplicariam a si mesmos, quando eqüitativamente representados como pessoas livres e iguais (RAWLS, 2000 b, p. 122).

E Rawls prossegue:

Enfatizo aqui que a autonomia plena é atingida pelos cidadãos: é um valor político, não um valor ético. Com isso quero dizer que ela se realiza na vida pública pela firmação dos princípios políticos de justiça e pelo usufruto das proteções dos direitos e liberdades básicos; e realiza-se também pela participação nas questões públicas da sociedade e sua autodeterminação coletiva ao longo do tempo (*Idem*, p. 123).

A teoria da justiça como equidade se define como uma teoria política e não metafísica. As relações de autonomia (plena) entre os cidadãos, no caso, também devem, aqui, no contexto da teoria da justiça como equidade, ser entendidas e delimitadas como pertencente à esfera da política, deixando em aberto as possibilidades e “o peso da autonomia ética para ser decidido pelos cidadãos separadamente, à luz de suas doutrinas abrangentes” (*Ibidem*, p. 123).

#### 4.5 A pessoa cidadã e as condições básicas da dignidade

Considerando a pessoa em sua totalidade, podemos dizer que há, aqui, dois aspectos. O primeiro aspecto é o de que trata a perspectiva rawlseana, ou seja, o aspecto civil e político, o mais simples possível. O segundo aspecto é o compreensivo (ou abrangente) de natureza mais complexa, ou seja, aquele que abrange a totalidade da vida da pessoa como suas relações interpessoais, sua interioridade, suas convicções éticas, religiosas, filosóficas, ideológicas, seu contexto cultural, etc.

Na realidade, não há como dissociar o aspecto político do aspecto compreensivo a não ser para fins de análise teórica. No entanto, numa leitura rawlseana de Aristóteles, para garantir a possibilidade da plenitude da pessoa, no sentido da *eudaimonia*<sup>27</sup>, há de se garantir os seus direitos mais básicos no aspecto político em primeiro lugar para que, por consequência, a realização humana esteja garantida no aspecto compreensivo (seja qual for desde que em coerência com os princípios de justiça adotados por todos), ou seja, integral. Noutras palavras, só é possível que a pessoa seja respeitada em seu projeto de vida e tenha as condições mínimas necessárias para a sua própria construção como indivíduo ou como comunidade, se tiver os princípios de justiça garantidos, como pressupostos, pelo pacto político. Dessa forma se entende a ideia de que “A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 2008, p. 4).

Numa sociedade liberal (no sentido político e rawlseano), caracterizada justamente pela pluralidade, as muitas concepções de bem coexistem e se respeitam apenas se pactuarem entre si uma teoria de justiça que seja aceita por todos, constituindo, assim, um terreno comum. Esse terreno, como já foi dito em outros momentos desse trabalho, é um terreno essencialmente político.

---

<sup>27</sup> Para conferir mais detalhes sobre a ideia da felicidade em Aristóteles, pode-se consultar SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem, da *eudaimonia* aristotélica à *beatitudo* agostiniana**. Coleção Filosofia Nº 80. Edipucrs: Porto Alegre, 1998.

Cabe, portanto, às instituições públicas, criarem mecanismos de distribuição dos bens sociais escassos de maneira não igualitária, mas equânime, de modo a assegurar que o menos favorecido tenha acesso ao máximo possível para garantir o mínimo necessário (regra do *maximin*)<sup>28</sup> – “maximizar o mínimo”, de acordo com o segundo princípio da TJ. A justiça como equidade busca, na realidade, uma igualdade política entre os indivíduos (no sentido de iguais oportunidades), considerando suas diferenças individuais. Então, para se obter a igual dignidade política de cada membro, a justiça como equidade requer uma distribuição de bens sociais de maneira desigual, de acordo com as necessidades reais de cada membro social, favorecendo mais o mais desfavorecido, com fins de esse tornar-se tão contributivo com a sociedade como qualquer outro.

Ora, numa sociedade em que a injustiça na distribuição dos bens sociais se torna uma prática internalizada na cultura dos cidadãos, requer que mudanças sejam efetuadas a partir do momento em que premissas como “se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa” (RAWLS, 2008, p.46, p. 376, p. 311 e p. 73) são pactuadas na posição original. O véu de ignorância que encobre a realidade objetiva de cada um o faz entender e preferir que, em qualquer situação que cada indivíduo social estiver vivendo, um mínimo necessário precisa lhe ser garantido pela sociedade política para que possa não só sobreviver mas também viver a superação das condições arbitrárias em busca de autonomia e realização humana, seja como indivíduo, seja como membro de um todo social.

---

<sup>28</sup> Vide páginas 21/22.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diferentes filósofos contratualistas tentaram tornar possível, através da proposta de um contrato social, uma convivência pacífica entre indivíduos de culturas e convicções diferentes. Sendo também um pensador do contratualismo, a concepção de contrato social de John Rawls é diferente ao tentar conciliar dois conceitos que parecem não ser facilmente aproximados: a liberdade do indivíduo e a justiça social.

Para ele, não podemos admitir que a afirmação de um destes conceitos implique na negação do outro. Onde, a aspiração à liberdade e a vontade de justiça social (de igualdade) são tendências igualmente legítimas. Se apenas houver liberdade, coloca-se o foco primeiro na justiça social, considerando que uns indivíduos possuirão sempre mais bens do que outros e os que possuem mais possuirão sempre mais, pois a riqueza gera riqueza; se apenas houver justiça social, coloca-se a centralidade na liberdade. Porque esta, limita a liberdade dos indivíduos para poderem possuir mais bens do que o número de bens que possuem. Torna-se assim necessário o equilíbrio entre a liberdade e a justiça social, para que uma sociedade possa ser justa e equânime.

A proposta de Rawls começa com a suposição de um contrato social hipotético e a-histórico, no qual as pessoas seriam reunidas numa situação inicial – por ele chamada de posição original – a fim de deliberar uma série de princípios que seriam responsáveis por embasar as regras do justo – os princípios da justiça - nas instituições, uma vez que seriam as instituições as intermediadoras entre as pessoas no convívio social.

A justiça como equidade é apresentada por Rawls como sendo uma síntese de liberdade e igualdade de oportunidades, de forma que, da equidade deva ser a base de uma sociedade justa na qual as necessidades de todos os membros sejam levadas em consideração. Nem a liberdade nem a igualdade

isoladas podem propiciar o tratamento digno e integral da pessoa humana. Foi em meio a um contexto de conflitos e condições subumanas que surgiu a forte busca pela sociedade justa, de forma que em qualquer nação e independentemente das formas de regimes governamentais instituídos, todo ser humano tivesse acesso aos chamados 'bens primários' (denominação utilizada por Rawls para designar os bens básicos e necessários à uma vida digna). Justiça e igualdade, à moda liberal, andam juntos no conceito proposto pela teoria de Rawls, representando efetivamente, sem assumir, uma postura de defesa do neoliberalismo.

Rawls propôs um modelo de instituição o qual deveria fomentar e aplicar o valor da justiça e dessa forma poderia minimizar as discrepâncias sociais. O legado deixado pelas obras de Rawls sugere que as sociedades democráticas busquem promover certos bens exclusivamente por intermédio de princípios de justiça, quando se encontra a consonância entre o justo e o bem, muitos conflitos sociais, decorrentes do pluralismo cultural, são amenizados possibilitando a diminuição das desigualdades, a convivência pacífica e a cooperação social.

Nesse sentido, o centro de toda a proposta rawlseana está nas relações de justiça entre pessoas. Embora a justiça seja a temática principal, ela é pensada para beneficiar pessoas que vivem e convivem em espaços sociais, em âmbito político e de forma moral. Destarte, implicitamente a centralidade da temática poderia ser conferida ao sujeito da justiça. A pessoa, então, num, sentido kantiano, é entendida como indivíduo racional, com duas dimensões distintas, embora imbricadas: 1) enquanto cidadão e 2) enquanto sujeito moral.

A teoria da justiça rawlseana se afirma como uma proposta de teoria política e não uma proposta moral no sentido de sobrepor-se às outras concepções morais. Segundo Rawls, a pessoa, na segunda dimensão citada no parágrafo anterior, enquanto sujeito moral, é livre e cada indivíduo deve ter a liberdade de formatar a sua vida da maneira que mais lhe for conveniente, dadas as suas necessidades para a autorrealização, as suas habilidades pessoais, os seus valores, as suas crenças, as suas ideologias, as suas

concepções morais, etc. Nesse sentido cada indivíduo é diferente do outro e pode contribuir com os outros por meio de seus talentos específicos. E é necessário que seja assim, para que haja mútua complementação e configure-se uma cooperação social. Para garantir a liberdade da diferença de cada um e garantir que nenhum membro social, principalmente os mais vulneráveis, sejam relegados a uma condição de desigualdade e de falta de liberdade (por falta de acesso às oportunidades), a teoria da justiça como equidade se define como uma teoria política, que procura abranger a pessoa apenas em sua dimensão de cidadão, para justamente preservar-lhe o direito de autodeterminação na dimensão moral. De uma maneira racional, por meio de um processo metodológico hipotético, os sujeitos racionais equitativos definem os princípios de justiça mais basilares capazes de nortear todos os outros. A partir desses princípios, aceitos por todos os sujeitos morais em sua multiplicidade, estabelecem-se as leis e instituições político-sociais que orientam e interferem na vida dos cidadãos, apenas enquanto cidadãos. Portanto, o elemento que deve unir os membros de uma sociedade não são as suas concepções de bem ou qualquer ideologia ou crença, mas sim a adesão aos princípios de justiça e as instituições políticas regidas por esses princípios.

Dessa maneira, em tempos em que intolerância com o diverso se renova e ao mesmo tempo, num sistema econômico em que classes sociais aristocráticas cada vez mais ricas reservam para si a maior parte dos bens sociais, privatizando os recursos naturais, apropriando-se do trabalho do outro num processo de crescente exploração, legitima-se a obra de Rawls e o seu estudo como proposta que não visa estancar o progresso de sociedades comerciais em prol de uma distribuição de bens irresponsável, mas pensar o como uma sociedade pode progredir, bem ordenar-se, de maneira sustentável. Sociedades justas não podem tolerar pobres nem miseráveis e têm o dever de promover o crescimento dos mais desfavorecidos para que estes também possam contribuir socialmente e viverem a plenitude de sua existência, como cidadãos livres, iguais e autônomos, bem como em legar às gerações futuras as garantias de um mundo também mais justo, livre, igual na multiplicidade e cooperativo. Assim, promover a justiça social é promover a liberdade do indivíduo, de todos os indivíduos.

## REFERÊNCIAS

ABRÃO, Bernadette Siqueira. *História da Filosofia*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

ABRÃO, Rosa Maria Zaia. *Justiça como Ordem: O Contrato Social e a análise crítica da realização da justiça e da igualdade na modernidade*. <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fadir/article/view/2917/2206>> acesso em 28/02/11.

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1984.

ASSY, Bethânia e JÚNIOR, João Feres. *Reconhecimento*. In BARRETO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos e Rio de Janeiro: Ed. Renovar, 2006.

BANNELL, Ralph Ings. *O Self, linguagem e reflexividade: processos de aprendizagem em Rorty, Habermas e Taylor*. <<http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/7383/7383.PDFXXvmi=6BABP1CFjkhAofQukq3dNj2gCzdwOLhVmSwcT9SeuaPUpGpL8sZWN2dqBrZpdqjBaTO44HjzS9tjPT5Zn4Vc6aEICD8QUus5phat0t4SExcsitRmq5tBJcenl5iQxogQzLQ4PKInWdRfIJD9P8Lzk0XG5gxEGPugBmkq74P5hHl0rZah7VRsVP927IGNxc49zpBHtgMM98MB8XTfTLJQCSSJCAxaNCkn2W5wnRjw079853o0P8Qr2JcFkKQ8mbv>> Acesso em: 29/09/2011.

BARRY, Brian. *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa editorial, 1995.

BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista. São Paulo: Ed. Paulinas, 1980.

BOAS NETO, Francisco José Vilas. *Nietzsche e a justiça*. – Autor: Francisco José Vilas Boas Neto. Clubjus, Brasília-DF: 01 fev. 2010. Disponível em: <<http://www.clubjus.com.br/?artigos&ver=2.28556>>. Acesso em: 24/11/2010.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2000.

CITTADINO, Gisele. *Comunitarismo*. In BARRETO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos e Rio de Janeiro: Ed. Renovar, 2006.

COSTA, Paolo. *Verso um'ontologia dell'umano*. Antropologia filosófica e filosofia política in Charles Taylor. Milão: Edizioni Unicopli, 2001.

DANNER, Leno Francisco. *Democracia e Justiça social: um argumento a partir da utopia realista* de John Rawls. Dissertação de mestrado. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

DOUZINAS, Costa. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2009.

FELDENS, Guilherme de Oliveira. *Aproximações entre a teoria da justiça de Aristóteles e a teoria da justiça como equidade em John Rawls*. <<http://www.unifra.br/thaumazein/edicao4/artigos/guilherme.pdf>> Acesso em: 29/09/2011

FELIPE, Sônia T. *Justiça: igualdade eqüitativa na distribuição das liberdades*. In FELIPE, Sônia T. (org.). *Justiça como eqüidade: fundamentação, interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Editora Insular, 1998.

GÓMEZ, Ángel Álvares & CASTRO, Rafael Martínez (org). *En torno a Aristóteles*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles: Introdução*. São Paulo: Artmed, 2008.

IULIANELLI, Jorge Atílio Silva. *A Teoria da Justiça de John Rawls e Algumas Dificuldades:Uma Leitura*. <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp20art05.pdf> Acesso em 26/09/2011.

KYMLICKA, Will. *Comunitarismo*. Tradução de Paulo Neves. In SPERBER, Monique Canto (org). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Vol. I e II. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

KROL, Heloísa da Silva. *Rawls e a Crítica Comunitarista*. [http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/recife/teoria\\_da\\_justica\\_heloisa\\_krol.pdf](http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/recife/teoria_da_justica_heloisa_krol.pdf) Acesso em 18/02/2011.

KUKATHAS, Chandran. *John Rawls*. Tradução de Paulo Neves. In SPERBER, Monique Canto (org). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Vol. I e II. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

LAFOREST, Guy; LARA, Philippe (org.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Cerf – Centre Culturel International de Cerisy-la-salle, 1998.

LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução ao Direito Moderno*. 4ª Edição. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. Clube do Livro Liberal. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994. <[http://www.xr.pro.br/IF/LOCKE-Segundo tratado Sobre O Governo.pdf](http://www.xr.pro.br/IF/LOCKE-Segundo%20tratado%20Sobre%20O%20Governo.pdf)> Acesso em 01/05/2012.

LUFT, Celso Pedro. *Minidicionário Luft*. 5ª reimpressão. São Paulo: Ed. Ática, 2001.

MATTOS, Patrícia. *O Reconhecimento social e sua refundação filosófica em Charles Taylor*. In MATTOS, Patrícia & SOUZA, Jessé (orgs.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007. <[http://books.google.com.br/books?id=c0wVfGJg\\_V0C&pg=PA41&lpg=PA41&dq=patric%C3%ADcia+mattos,+o+reconhecimento+social+e+sua+refunda%C3%A7%C3%A3o+filos%C3%B3fica+em+charles+taylor.&source=bl&ots=HBZG1CWREv&sig=TKGGfFN1H0tdGSuXbWCr22K7RHw&hl=pt-BR&sa=X&ei=7vhTT7zVBYviggf0m-GNCw&ved=0CC8Q6AEwAg#v=onepage&q=patric%C3%ADcia%20mattos%20o%20reconhecimento%20social%20e%20sua%20refunda%C3%A7%C3%A3o%20filos%C3%B3fica%20em%20charles%20taylor.&f=true](http://books.google.com.br/books?id=c0wVfGJg_V0C&pg=PA41&lpg=PA41&dq=patric%C3%ADcia+mattos,+o+reconhecimento+social+e+sua+refunda%C3%A7%C3%A3o+filos%C3%B3fica+em+charles+taylor.&source=bl&ots=HBZG1CWREv&sig=TKGGfFN1H0tdGSuXbWCr22K7RHw&hl=pt-BR&sa=X&ei=7vhTT7zVBYviggf0m-GNCw&ved=0CC8Q6AEwAg#v=onepage&q=patric%C3%ADcia%20mattos%20o%20reconhecimento%20social%20e%20sua%20refunda%C3%A7%C3%A3o%20filos%C3%B3fica%20em%20charles%20taylor.&f=true)> Acesso em 01/03/2012.

\_\_\_\_\_. *O Reconhecimento, entre a justiça e a identidade*. São Paulo: Revista Lua Nova, nº 63, 2004. <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452004000300006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452004000300006&script=sci_arttext)> Acesso em 01/03/2012.

MELKEVIK, Bjarne. *Rawls o Habermas: un debate de filosofia del derecho*. Tradução de Claudia Cáceres. Serie de Teoria Juridica y Filosofia del Derecho nº 42. Colômbia: Universidad Externado de Colombia, 2006.

NAGEL, Thomas. *Equality and Partiality*, (2009), Oxford University Press.

NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls*. Uma tentativa de integração de liberdade e igualdade. Coleção Filosofia 108. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Princípio da Diferença na Teoria da Justiça de John Rawls*. In OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de & SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Coleção Filosofia Nº 156. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

NIGRO, Rachel. *Charles Taylor*. In BARRETO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos e Rio de Janeiro: Ed. Renovar, 2006.

MELKEVIK, Bjarne. *Rawls o Habermas: Un debate de filosofia del derecho*. Tradução: Claudia Cáceres. Colômbia: Ed. Universidad Externado de Colombia, 2006.

\_\_\_\_\_. *Justiça e tolerância segundo Rawls*. In OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de & SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e*

*Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Coleção Filosofia Nº 156. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

\_\_\_\_\_. *John Rawls*. In BARRETO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos e Rio de Janeiro: Ed. Renovar, 2006.

OLIVEIRA, Nythamar. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

PEGORARO, Olinto. *Introdução à Ética Contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. Uapê, 2005.

PÉLABAY, Janie. *Charles Taylor, penseur de la pluralité*. Saint-Niolas: Les Presses de l'Université Laval & L'Harmattan, 2001.

PLATÃO. *A República*. 1ª reimpressão. São Paulo: EDIPRO, 2000.

PINEIRO, Celso de Moraes. *Desenvolvimento do caráter moral e tolerância em Rawls e Höffe*. <[www.cfh.ufsc.br/ethic@/et08espart09anpof.pdf](http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et08espart09anpof.pdf)> acesso em 28/02/11.

QUINTANA, Oscar Mejía. *Justicia y democracia consensual: La teoría neocontratualista en John Rawls*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, 1996.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. *Justiça*. In BARRETO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos e Rio de Janeiro: Ed. Renovar, 2006.

RAMOS, Cesar Augusto. *A fundamentação política da idéia de pessoa e de sociedade no liberalismo de J. Rawls e a crítica comunitarista*. In OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de & SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Coleção Filosofia Nº 156. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

\_\_\_\_\_. *O Direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. 2ª Ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Ática, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la historia de la filosofia moral*. Barcelona: Paidós, 2001b.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Vol. I, II e III. 5ª Ed. São Paulo: Paulus, 1990.

RICOEUR, Paul. *O justo ou a essência da justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ROBERTS, J. M. *O Livro de Ouro da História do Mundo: Da Pré-História à Idade Contemporânea*. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

ROUANET, Luiz Paulo. *Rawls e o Enigma da Justiça*. São Paulo: Unimarco Editora, 2002.

ROUSSEAU, J-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Vol. 1. São Paulo: Companhia Editôra Nacional, 1969.

SILVEIRA, Denis Coitinho. *Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo*. <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732007000100012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732007000100012&lng=en&nrm=iso)> Acesso em: 17/12/2010.

SOBOTTKA, Emil. *Justiça e comunitarismo: entre utopia e ideologia*. In OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de & SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Coleção Filosofia Nº 156. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

SOUZA, Jessé de. *Charles Taylor e a relação entre cultura, democracia e reconhecimento social*. In OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de & SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Coleção Filosofia Nº 156. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

SPERBER, Monique Canto (org). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Vol. I e II. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009.  
\_\_\_\_\_. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *L'Atomisme*. In TAYLOR, Charles. *La liberté des modernes*. 2ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

\_\_\_\_\_. *Le juste et le bien*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93e Année, Nº. 1. Presses Universitaires de France, 1988.

TOSS, Luciane Lourdes Weber. *Taylor e Walzer e a política de reconhecimento: meios de inclusão dos grupos sócio-culturais ao status de exercício da cidadania*. Dissertação de mestrado. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

TRINDADE, Ubiratan. *Justiça Distributiva: Uma leitura da obra de John Rawls*. São Leopoldo: Unisinos, 2008. <[http://btd.unisinos.br/tde\\_arquivos/2/TDE-2008-06-27T074701Z-537/Publico/justica%20distributiva.pdf](http://btd.unisinos.br/tde_arquivos/2/TDE-2008-06-27T074701Z-537/Publico/justica%20distributiva.pdf)> Acesso em 17/06/2011.

WEBER, Thadeu. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. *ethic@*, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131 - 153, Dez. 2011. <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/Art%208%20Weber%20pdf%20a.pdf>> Acesso em: 23/04/2012.

ZAMBAM, Neuro José. *Teoria da justiça em John Rawls*. Uma leitura. Passo Fundo: Editora UPF, 2004.