

Franco Maximiliano Rodríguez Migliarini

**PROCEDIMENTALISMO:
CRÍTICAS INTERNAS E EXTERNAS À TEORIA DA JUSTIÇA
RAWLSIANA**

Dissertação submetida ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal
de Santa Catarina para a obtenção
do Grau de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Darlei
Dall’Agnol

Florianópolis
2013

**Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca
Universitária da UFSC.**

Rodríguez, Franco Maximiliano
PROCEDIMENTALISMO: CRÍTICAS INTERNAS E EXTERNAS À
TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA / Franco Maximiliano
Rodríguez; orientador, Darlei Dall'Agnol -
Florianópolis, SC, 2013. 199 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Filosofia política. 3. John Rawls.
4. Procedimentalismo. 5. Posição original. I.
Dall'Agnol, Darlei. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

Franco Rodríguez

PROCEDIMENTALISMO: CRÍTICAS INTERNAS E EXTERNAS À
TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA

Banca Examinadora

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol -
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Luiz Bernardo Araújo - Avaliador
Universidade Federal de Rio de Janeiro

Prof. Dr. Alessandro Pinzani - Avaliador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Delamar Dutra – Avaliador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^ª. Dr^ª. Milene Consenso Tonetto - Suplente
Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 4 de setembro de 2013.

Dedico este trabajo a todos aquellos que, en la radio, la televisión, en los diarios y en la calle, son llamados bandidos, sinvergüenzas, chorros, ladrones, planchas, rateros etc. —y un “etcétera” gigantesco. A los que comen de los tachos de basura. A los que nos amenazan, nos atacan, nos intimidan y que, con todo ello, ponen en riesgo su vida a cada momento. ¡Este trabajo es para ellos y para nadie más!

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que de alguma forma ou outra contribuíram com as diferentes versões do presente trabalho.

Ao meu caro orientador, Professor Doutor Darlei Dall’Agnol, pelo seu eterno carinho e amizade oferecida desinteressadamente ao longo do processo que hoje se encerra. Agradeço-lhe, principalmente, por saber orientar os pensamentos de um mestrando que, em 2010, queria *salvar o mundo* e que, hoje, em 2013, já é capaz de se conformar em fazer simplesmente algumas críticas à proposta rawlsiana.

Às secretárias do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Ângela Maria Rachadel Gasparini e Ana Nijou, por estarem sempre dispostas a me ajudarem —por vezes, até a me socorrerem— em todos os problemas burocráticos que ao longo desses quatro anos surgiram.

A todos os meus colegas e seres queridos, por todas as sugestões, correções ortográficas e revisões deste trabalho.

RESUMO

Este trabalho dissertativo pretende questionar a proposta procedimental rawlsiana, entendendo-a como um dispositivo para escolha de princípios de justiça passível de dois tipos de críticas. Dessa forma, serão oferecidas o que chamaremos de “críticas internas”, as quais visam a refletir sobre a escolha de princípios através da posição original e “críticas externas”, as quais se referem ao valor aplicativo da justiça como equidade como modelo de justiça. Uma vez realizadas tais críticas, passaremos à construção de uma nova proposta procedimental que visa à superação da teoria da justiça rawlsiana nesses dois aspectos, internos e externos. Para isso, ofereceremos uma versão nova daquilo que chamaremos de “etapa zero”, isto é, uma etapa no aparato conceitual procedimentalista já presente na proposta rawlsiana, porém não sempre notada, a qual deve estar dedicada a justificar a forma como é construído um exercício mental para a escolha de princípios de justiça.

Palavras-chave: John Rawls. Procedimentalismo. Posição original. Justiça como equidade. *Etapa zero*.

ABSTRACT

This work aims at questioning Rawls' procedimentalist proposal for choosing principles of justice that are open to two kinds of criticisms. It will present what can be called "internal criticism" dealing with the choice of principals in the original position and "external criticism", which has to do with the application of the model of justice as fairness. After presenting these criticisms, it will be constructed a new procedimentalist proposal aimed at overcoming these two problems of the Rawlsian theory of justice. In order to accomplish that, it will offer what can be called "zero stage," a moment in the procediment which is already presented in Rawls, but it is sometimes neglected. The idea is to show how to justify the construction of a mental exercise for the choice of principles of justice.

Keywords: John Rawls. Procedimentalism. Original position. Justice as fairness. *Zero stage*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. A TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA	21
1.1 UMA INTRODUÇÃO À TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA	21
1.1.1 Aspectos principais da teoria da justiça rawlsiana	22
1.2 CONTRATUALISMO RAWLSIANO: DIVERGÊNCIAS E SEMELHANÇAS COM OUTRAS PROPOSTAS CONTRATUAIS	27
1.2.1 Contratualismo rawlsiano e contratualismo clássico.....	27
1.2.1.1 Contratualismo de Hobbes e Rousseau.....	27
1.2.1.2 Contratualismo rawlsiano	31
1.2.2 Contratualismo rawlsiano e contratualismo libertariano ...	35
1.3 DUAS PARTES DA PROPOSTA RAWLSIANA: PROCEDIMENTO E APLICAÇÃO DOS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE	38
1.3.1 Contraste entre a teoria da justiça rawlsiana e outras teorias concorrentes: utilitarismo, perfeccionismo e intuicionismo	38
1.3.2 Bases para a diferenciação entre as críticas internas e externas.....	45
2 O PROCEDIMENTO DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE: CONHECIMENTO E PRESSUPOSTOS ENVOLVENDO AS PARTES	49
2.1 AS MUDANÇAS NA CONCEPÇÃO DA POSIÇÃO ORIGINAL RAWLSIANA.....	49
2.2 QUATRO TIPOS DE CONDIÇÕES DA POSIÇÃO ORIGINAL	56
2.2.1 As partes não devem saber.....	57
2.2.2 As partes devem saber	61
2.2.2.1 A sociedade bem-ordenada.....	62
2.2.2.2 A não perda de conhecimento no procedimento	70
2.2.3 As partes devem supor	78

2.2.3.1 Os princípios econômicos na sociedade das partes	78
2.2.3.2 As condições favoráveis	81
2.2.4 <i>O que se deve supor das partes</i>	82
2.2.4.1 A pessoa canônica	84
2.2.4.2 As virtudes morais	86
2.2.4.3 As virtudes políticas: nem santos nem diabos	92
2.2.4.4 Uma sociedade fechada	105
2.2.4.5 O menos favorecido e a cooperação social: um modelo de justiça distributiva baseado no mérito.....	110
2.2.4.5.1 O menos favorecido.....	110
2.2.4.5.2 Robert Nozick: um exemplo de modelo de justiça não baseado no mérito.....	115
2.2.4.5.3 A cooperação social: o mérito na justiça distributiva	119
2.2.4.5.4 A cooperação social e a aplicabilidade da justiça como equidade.....	129
2.2.4.5.5 Cooperação social no âmbito global.....	130
2.2.4.6 Unanimidade na escolha dos princípios de justiça e sua ordem lexicográfica	132
2.2.4.7 Princípios de justiça e aplicabilidade.....	140
2.3 REFLEXÕES FINAIS	149

3 SOBRE UMA ABORDAGEM TRANSCENDENTAL, A ETAPA ZERO E UM PROCEDIMENTO PARA A ESCOLHA DE PRINCÍPIOS NÃO DEFINITIVOS..... 151

3.1 ABORDAGEM A PARTIR DO IDEAL COMO NÃO NECESSÁRIA E INSUFICIENTE.....	151
3.2 A INSUFICIÊNCIA DA <i>ETAPA ZERO</i> NO PROCEDIMENTO RAWLSIANO	155
3.3 UMA POSIÇÃO ORIGINAL X	161
3.3.1 <i>Posição original inicial X para sociedades reais</i>	161
3.4 PROCEDIMENTO PARA A ESCOLHA DE PRINCÍPIOS NÃO DEFINITIVOS	166
3.4.1 <i>O status dos princípios</i>	169

3.4.2 <i>A unanimidade como consequência em oposição da unanimidade como prova</i>	171
3.4.3 <i>O equilíbrio reflexivo na justiça como equidade e uma re-significação do equilíbrio reflexivo</i>	172
3.4.3.1 <i>O equilíbrio reflexivo no procedimento alternativo</i>	177
3.5 PROCEDIMENTALISMO E O PROBLEMA DA IMPARCIALIDADE	178
3.5.1 <i>A (não im)parcialidade no procedimento rawlsiano</i>	179
3.5.2 <i>A (não im)parcialidade no procedimento do observador imparcial</i>	182
3.5.3 <i>A escolha de princípios e a imparcialidade</i>	185
3.6 POSSÍVEIS PRINCÍPIOS E MODELOS DE JUSTIÇA ALCANÇADOS POR MEIO DO NOVO PROCEDIMENTO	187
REFLEXÕES FINAIS	193
REFERÊNCIAS	197

INTRODUÇÃO

Não é difícil concordar com a tese de que o norte americano John Rawls representa um dos maiores expoentes da Filosofia do século passado. Por tal motivo, perante a eventual pergunta de por que escolher Rawls como autor central para nosso trabalho dissertativo e não outro, a resposta pode se reduzir simplesmente a destacar que sua teoria da justiça e sua proposta política é uma das mais conhecidas, reconhecidas, louvadas e criticadas dos últimos quarenta anos. É por isso que quem quiser entender a história da Filosofia Moral e Política das últimas décadas deve necessariamente conhecer os pontos principais da obra filosófica de Rawls.

O tipo de empreendimento predominante dentro da literatura secundária rawlsiana está concentrado na formulação de críticas a respeito do seu modelo de justiça, que ele mesmo denomina “justiça como equidade” (*justice as fairness*). Nesse perfil se inserem debates sobre os princípios de justiça, discussões sobre a legitimidade do princípio de diferença, sobre a ordem lexicográfica dos princípios etc. Não obstante, o que podemos observar é que tal teoria da justiça geralmente não é interpelada pelo sistema que ela adota para escolher e justificar seu modelo de justiça, isto é, pelo seu dispositivo procedimentalista. Em linhas gerais, a posição original e as outras etapas de aplicação de princípios de justiça da teoria do nosso autor gozam de grande popularidade e aceitação por parte dos leitores de Rawls. Porém, o presente trabalho busca questionar a teoria da justiça rawlsiana pelas qualidades do seu dispositivo procedimentalista. Seu problema central remete-se às características *internas* e constituintes da proposta procedimental rawlsiana, a qual visa, entre outras coisas, a construção de um experimento mental para podermos escolher princípios de justiça. Nossa hipótese é a de que a construção rawlsiana do experimento mental para a escolha de princípios de justiça compromete o valor aplicativo dos princípios de justiça que dele derivam, o que abre caminho para a formulação de críticas *externas*.

Em função disso, nosso objetivo central será fazer uma crítica ao procedimento rawlsiano para a escolha de princípios de justiça, a saber, a posição original. Todavia, em função das características de tal experimento mental, poderemos questionar o valor aplicativo do modelo de justiça que o autor chega a defender. Uma vez concluído nosso objetivo principal, nos arriscaremos a propor um procedimento

alternativo para a escolha de um modelo de justiça com certas virtudes de caráter aplicativo.

Devemos destacar que, dentro de nossos objetivos secundários, não centraremos nossa atenção à formulação de um modelo de justiça alternativo ao proposto por Rawls. O que tentaremos fazer será simplesmente oferecer um dispositivo procedimental alternativo ao procedimento rawlsiano. Dessa forma, mesmo que cheguemos a avaliar as virtudes de alguns modelos de justiça, o modelo que nossas partes de fato escolheriam será um tema que ficará em aberto.

O primeiro capítulo ocupará-se de dois pontos centrais. Em primeiro lugar, versará sobre alguns aspectos centrais da obra rawlsiana. Trata-se de uma apresentação de caráter introdutório de ideias básicas da teoria da justiça do autor e de sua proposta política liberal. Dessa forma, observaremos a estrutura da teoria da justiça rawlsiana, isto é, como ela está composta. Ademais, com o intuito de conseguir maiores esclarecimentos, ela será contrastada com outras propostas de justiça social. Em segundo lugar, uma vez observada a estrutura da teoria da justiça rawlsiana, passaremos a explicar o que entenderemos por críticas *internas* e *externas* da teoria da justiça rawlsiana.

O segundo capítulo começa com algumas considerações básicas sobre a posição original. Posteriormente, abordaremos os aspectos constituintes de tal experimento mental para a escolha de princípios de justiça. Será oferecida uma lista exaustiva das características da posição original e do aparato conceitual procedimentalista —posição original, etapa constitucional, etapa legislativa, etapa final— do qual ela faz parte. Em função dessa lista, faremos algumas considerações a respeito do caráter da forma pela qual os princípios de justiça são escolhidos na teoria rawlsiana —o que abrirá espaço para fazermos críticas internas— e da aplicabilidade dos mesmos —na forma de críticas externas.

Em função de que os primeiros dois capítulos procurarão especificar as características de uma certa leitura da obra rawlsiana, o terceiro capítulo mudará totalmente o foco. Nele, a prioridade não será a de fazer observações sobre tal obra. Em contrapartida, será proposto um procedimento alternativo ao rawlsiano para a escolha de princípios de justiça. Para isso, deveremos operar com a ideia de *etapa zero*: uma etapa já existente na proposta procedimental rawlsiana, destinada a justificar certas características da posição original, mas que se apresenta como insuficiente. Dessa forma, o novo procedimento incluirá uma *etapa zero* modificada. O objetivo será postular uma nova posição original —isto é, um novo experimento mental para a escolha de

princípios de justiça— comprometida com certas necessidades de sociedades reais. Todavia, o que buscaremos fazer ao final do capítulo irá além disso: proporemos um novo dispositivo procedimentalista —ou “aparato conceitual procedimentalista”— para escolha e aplicação de princípios de justiça.

1. A TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA

1.1 UMA INTRODUÇÃO À TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA

Como muitos comentadores de Rawls apontam —alguns com alegria, outros com reticência —desde a publicação de *Uma teoria da justiça* de Rawls —a partir de agora *Teoria*— em 1971, o rumo da Ética e da Filosofia Política é outro. Isto simplifica muito as coisas no momento de se justificar um trabalho dissertativo de mestrado dedicado a abordar alguns dos tópicos centrais da *justiça como equidade*. Como Nozick (1991, p. 202) aponta de forma bastante justa, já na primeira metade da década de 1970 “[o]s filósofos políticos têm agora ou de trabalhar com a teoria de Rawls ou explicar porque não o fazem”. Na mesma linha de raciocínio, Philippe van Parijs descreve com bastante detalhe como *Teoria*, logo após sua publicação, passou a ser tema central das discussões de filosofia política. Mesmo que no começo da década de 1970 seu autor não fosse um filósofo com renome mundial e tenha escrito poucos artigos, logo que foi lançado esse seu primeiro livro, a proposta de uma «justiça como equidade» renovou tanto o trabalho da filosofia anglo-saxã quanto o da teoria marxista contemporânea¹. Ela gerou uma lista imensa de literatura secundária que ainda está em constante crescimento².

O objetivo da primeira parte do presente capítulo será realizar uma apresentação das principais características da teoria da justiça rawlsiana. A forma como realizaremos tal apresentação implicará numerosas comparações de tal proposta com outros projetos filosóficos da Filosofia Política, tanto contemporâneos quanto clássicos. O que se pretende com este capítulo é oferecer uma imagem geral do projeto rawlsiano para, então, no segundo capítulo, poder começar a indicar algumas críticas a respeito do que chamaremos “procedimento rawlsiano para a escolha de princípios de justiça” e da “justiça como equidade”.

¹ Sobre a importância de *Teoria da justiça* para a filosofia anglo-saxã (van PARIJS, 1997, p. 60). Sobre a sua importância no marxismo contemporâneo ou analítico (GARGARELLA, 2010, p. 99-s).

² É bem sabido que Rawls também propôs um modelo de justiça global. Porém, ele não levou a mesma sorte que seu projeto doméstico. Não há uma literatura secundária tão grande sobre o que Rawls entendia como *Direito dos povos*, como no caso da justiça como equidade. Além da literatura secundária gerada por esse trabalho ser menor, comparando-a com aquela gerada por *Teoria*, é, ainda, composta principalmente por duras abordagens críticas.

1.1.1 Aspectos principais da teoria da justiça rawlsiana

A título de introdução, Rawls (1999, p. 3) inicia o texto principal de *Teoria* sustentando que seus primeiros quatro parágrafos do primeiro capítulo serão dedicados a preparar o caminho para as discussões posteriores. Dessa forma, em cada um desses quatro parágrafos, Rawls se centrará em alguns dos pontos fundamentais da sua teoria. A seguir, será feita uma apresentação dos aspectos principais abordados nesses parágrafos a fim de se compreender os pontos mais relevantes da teoria da justiça do autor.

Como o próprio título assim o indica, o primeiro parágrafo é dedicado ao *papel (role)* da justiça. É nesse momento que são apresentadas aspectos da sua teoria tais como: (a) a importância das liberdades do indivíduo, (b) a concepção da sociedade como um sistema de cooperação social, a qual deve estabelecer critérios distributivos, (c) a necessidade da eficiência e da estabilidade desse sistema cooperativo etc. Já no fim desse primeiro parágrafo, Rawls deixa claro que o papel da justiça não se reduz simplesmente a resolver assuntos de justiça distributiva. Dessa forma, tais assuntos seriam apenas uma parte daquilo que ele vai entender como a justiça. Essa reflexão levará à ideia de que a justiça como equidade não se reduz a um simples modelo de justiça para a distribuição da riqueza social. Pelo contrário, ela defende um conjunto de princípios de caráter bem mais abrangente.

O segundo parágrafo é dedicado ao *objeto (subject)* primário da justiça. No primeiro parágrafo, Rawls (1999, p. 3, tradução nossa) já adiantava que “[a] justiça é a primeira virtude das instituições sociais”. No segundo parágrafo, ele acrescentará que:

[...] o objeto primário da justiça [social] é a estrutura básica da sociedade ou, mais exatamente, *a forma como as grandes instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social* (RAWLS, 1999, p. 6, tradução e grifo nossos).

O que se segue a essa passagem é uma lista de exemplos daquilo que Rawls define como as “grandes instituições”:

Por grandes instituições entendo a constituição política e as principais disposições econômicas e

sociais. Assim, a proteção jurídica da liberdade de pensamento e de consciência, a competência mercantil, a propriedade privada dos meios de produção e a família monogâmica são exemplos das grandes instituições sociais (RAWLS, 1999, p. 6, tradução nossa).

Já no prefácio do livro, Rawls deixa claro que sua proposta contratual tem a pretensão de ser “a base moral mais apropriada para uma sociedade *democrática*” (RAWLS, 1999, p. xviii, tradução e grifo nossos). Combinando ambas as passagens aqui citadas, podemos chegar à conclusão de que o modelo de justiça social que ele vai formular e propor ao longo do livro tentará servir de base moral para regular de forma efetiva as principais instituições de uma sociedade democrática.

O segundo parágrafo não somente explicita de forma positiva qual *é* o objeto do modelo de justiça proposto na obra. Ele também indica várias delimitações a respeito do que *não é* seu objeto. Rawls (1999, p. 7, tradução nossa) salienta que não vai “considerar em geral a justiça das práticas e instituições sociais nem —salvo de forma ocasional— a justiça do direito internacional ou a das relações entre Estados”. Basicamente, o que isso significa é que a justiça como equidade somente será um modelo de justiça social no âmbito interno da sociedade de um Estado. Além disso, ela não se pronunciará sobre certos aspectos privados das pessoas, tais como os domínios religiosos, filosóficos etc.³

Como resultado, o segundo parágrafo nos diz que o objeto da justiça como equidade é a estrutura básica da sociedade, composta por certas instituições principais, as acima citadas, mas que não se pronunciará a respeito de assuntos de caráter privado —local— nem internacional.

O terceiro parágrafo de *Teoria* é dedicado —como seu título claramente indica— à *ideia principal* da teoria da justiça rawlsiana. Nele, será apresentado o aspecto contratualista do projeto do autor. Já no prefácio, Rawls salienta que tem o propósito de “generalizar e levar a tradicional teoria do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant, a um nível mais elevado de abstração” (RAWLS, 1999, p. xvii,

³ Rawls voltará a fazer esta delimitação do objeto da justiça como equidade no seu livro *Justiça como equidade: uma reformulação* (RAWLS, 2003, p. 15-6). Porém, o alcance da justiça como equidade ficará totalmente claro após a publicação de *O liberalismo político*, em 1993.

tradução nossa). Em seguida, ele começa o terceiro parágrafo com essa mesma ideia. O interessante desse ponto são os autores que o autor descreve como os grandes representantes do contratualismo. De forma consciente e explícita, afirma que sua proposta contratual se distancia daquela proposta pelo primeiro grande contratualista, a saber, Hobbes. Em nota de rodapé, Rawls (1999, p. 10, tradução e grifo nossos) afirma que tal autor “faz surgir alguns *problemas especiais*”. No entanto, no corpo do texto, ele explica a que tipo de contratualismo ele está se referindo:

[...] não devemos pensar no contrato original como aquele que é necessário para ingressar numa sociedade particular ou para estabelecer uma forma particular de governo. Pelo contrário, a ideia diretriz é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do acordo original. São os princípios que as pessoas livres e racionais interessadas em promover seus próprios interesses aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais da sua associação (RAWLS, 1999, p. 10, tradução nossa).

Dessa forma, podemos observar que o que Rawls está nos dizendo é que a justiça como equidade não representa um modelo de contratualismo político, mas uma forma de contratualismo moral. Neste, as pessoas não tentarão criar as bases para uma nova sociedade nem designarão uma pessoa jurídica para que os governe, senão que escolherão os princípios orientadores da uma sociedade cooperativa e democrática já existente. É assim como, frente ao antigo contratualismo clássico —político—, Rawls dá origem ao neo-contratualismo moral. Não obstante, dada tal demarcação da sua proposta contratual, ainda não é possível compreender plenamente por que Rawls a desassocia da proposta hobesiana. O motivo é que os outros contratualismos aos quais ele se imagina vinculado, Locke, Rousseau e Kant, da mesma forma que Hobbes, tampouco aspiram escolher princípios de justiça. Em outras palavras, eles também foram contratualistas clássicos. Certamente, Rawls não fará ao longo de toda sua obra qualquer referência ao motivo pelo qual se distancia de Hobbes, deixando esse aspecto da sua obra plenamente aberto ao terreno especulativo.

No mesmo parágrafo, Rawls (1999, p. 11, tradução e grifo nossos) acrescenta que, na referida escolha de princípios, será determinado pelas pessoas da sociedade “*de uma vez para sempre* o que para elas significará justo e injusto”. Essa afirmação resulta ambígua. O motivo é que o autor pode estar nos dizendo duas coisas diferentes. No primeiro caso, ele pode querer dizer que o que devemos estabelecer de uma vez para sempre é o que é justo e injusto sem que isso implique que as partes deveriam escolher princípios de justiça definitivos. No outro caso, as partes deveriam determinar para sempre o que é justo e injusto e, além disso, escolher princípios de justiça de forma definitiva. Neste caso, ele voltará ao longo da sua obra para fazer um valioso esclarecimento. Em *Justiça como equidade: uma reformulação*, ele sustentará que as partes do seu procedimento devem escolher os princípios de justiça de uma vez para sempre e respeitá-los pelo resto da vida. Nas suas palavras:

No entanto, se selamos um acordo, temos de aceitar o resultado e viver em conformidade com a promessa que fizemos. Como, nesse caso, o conteúdo do acordo são os princípios de justiça a serem mutuamente reconhecidos e aceitos para sempre (não há segunda chance), honrar nosso acordo (aquele que nossos representantes selaram conforme nossas instruções) significa aplicar voluntariamente aqueles princípios enquanto concepção pública de justiça para a estrutura básica, e afirmar suas implicações em nossas ideias e em nossa conduta ao longo da vida toda (RAWLS, 2003, p. 145).

O que se pode apreciar claramente é que Rawls pretende que as partes do seu procedimento escolham princípios de justiça de forma definitiva e se comprometam a respeitá-los ao longo da suas vidas. Ainda no parágrafo terceiro, Rawls faz um primeiro esboço dos princípios de justiça que comporão seu modelo de justiça. O autor afirma:

Sustentarei [...] que as pessoas na situação inicial escolheriam dois princípios bastante diferentes: o primeiro exige a igualdade na repartição de direitos e deveres básicos, enquanto o segundo exige que as desigualdades sociais e econômicas,

por exemplo, as desigualdades de riqueza e autoridade, somente são justas se produzem benefícios compensatórios para todos e, em particular, para os membros menos avantajados da sociedade (RAWLS, 1999, p. 13, tradução nossa).

Ele fará várias reformulações de tais princípios ao longo da sua obra. Por ora, Rawls somente apresenta o espírito do seu modelo de justiça e não sua versão acabada⁴.

No quarto parágrafo, Rawls apresenta pela primeira vez em toda a sua obra o procedimento que ele adotará para a escolha dos princípios de justiça, a saber, a posição original. Ele se dedica principalmente à descrição das condições gerais desse procedimento e à exposição das justificativas para sua adoção —um ponto central no presente trabalho. Como observaremos no próximo parágrafo, trata-se de um exercício mental hipotético e a-histórico no qual certas pessoas igualmente hipotéticas e a-históricas optam por escolher o modelo de justiça proposto pelo nosso autor⁵. Rawls (1999, p. 17-8) assume que a posição original consiste em uma forma de *ampliar* nossa concepção da justiça. Para isso, ele sustenta que os princípios escolhidos nas condições da posição original seriam coerentes com nossos juízos, nos quais temos maior confiança sobre o justo e o injusto. Esses princípios, por exemplo, devem condenar atos que normalmente consideramos imorais, tais como a escravidão ou o racismo. Porém, eles ampliarão nossa concepção da justiça, pautando a “justa distribuição da riqueza e da autoridade”. Dessa forma, chegamos ao que Rawls (1999, p. 18, tradução nossa) irá denominar por “equilíbrio reflexivo”, isto é, uma coerência entre os juízos nos quais mais confiamos e as considerações distributivas derivadas dos princípios da justiça como equidade.

⁴ O alcance de cada um dos princípios de justiça será discutido ao longo do presente trabalho.

⁵ No capítulo seguinte será realizada uma abordagem exaustiva da posição original, motivo pelo qual não nos aprofundaremos demasiado sobre tal aspecto da teoria rawlsiana. Por enquanto, basta-nos simplesmente dizer que se trata do procedimento rawlsiano escolhido para a escolha dos princípios de justiça.

1.2 CONTRATUALISMO RAWLSIANO: DIVERGÊNCIAS E SEMELHANÇAS COM OUTRAS PROPOSTAS CONTRATUAIS

1.2.1 Contratualismo rawlsiano e contratualismo clássico

Como é afirmado pelo próprio Rawls, seu modelo de justiça é contratualista. Para poder aprofundar a discussão sobre as características distintivas da versão contratualista rawlsiana, começaremos esta seção fazendo algumas observações pontuais a respeito das propostas contratualistas de Hobbes e Rousseau.

1.2.1.1 Contratualismo de Hobbes e Rousseau

Como já foi comentado anteriormente, Rawls toma distância de forma explícita do contratualismo hobbesiano, embora os motivos não sejam totalmente claros. Não obstante, observemos algumas das características principais do primeiro grande pregador contratualista para, logo em seguida, poder salientar as diferenças em relação ao modelo contratual rawlsiano.

Dentre todas as versões contratualistas, a de Hobbes é de longe a que mais restringe a liberdade dos cidadãos. No seu *Leviatã* de 1651, o autor propõe a defesa de um poder soberano absoluto, o qual estivesse nas mãos de um governante específico, seja este um monarca ou uma assembleia soberana. Tal defesa do autoritarismo pode ser entendida como produto da realidade política da Europa e, principalmente, da Inglaterra na metade do século XVII. Desde o século XVI, as ideias calvinistas e luteranas tinham provocado uma grande convulsão no velho continente. Como resultado dessa tensão, na metade do século XVII, desde há décadas que a Europa toda estava imersa num caos de guerras religiosas que tornava impossível o controle da situação por parte do Estado.

O que claramente incomodava a Hobbes não era que tanto o catolicismo quanto o protestantismo eram doutrinas filosóficas que alienavam as pessoas e faziam com que adotassem certos padrões morais falsos. O mal-estar de Hobbes provinha, antes, de outros dois fatores. Em primeiro lugar, no caso do catolicismo, a religião chegava muitas vezes a disputar o poder político que o Estado possuía sobre seus cidadãos. Existia a indecisão dos cidadãos sobre qual seria o verdadeiro soberano: o rei ou o Papa. Em outras palavras, eles não sabiam se deviam se comportar como filho de Deus ou como cidadãos do Estado.

Em segundo lugar, ambos os modelos religiosos travavam, naquela época, de uma luta teológica que provocava, de forma indireta, um caos político na Europa toda devido às constantes guerras entre seus fieis.

Em contrapartida, Hobbes vai propor, como solução, usar a religião como um *instrumentum regni*, ou seja, como um “instrumento de poder”⁶. Nesse ponto, o autor vai seguir o pensamento do seu antecessor, Maquiavel (2010), baseado na convicção de que o que o Estado —ou melhor, o soberano— devia fazer era utilizar a religião *a seu favor*, associando o poder divino com o poder político soberano. Para isso, Hobbes faz uma proposta interessante, a saber, estabelece uma relação entre *ordem* e *confissão*. Para entender melhor esse ponto, observemos as palavras de Hobbes no capítulo XLII, o maior capítulo do Leviatã:

Considerando então que Deus Pai não enviou o nosso Salvador para fazer leis nesse mundo presente, podemos concluir do texto que nosso Salvador não enviou São Pedro para que fizesse leis, aqui, senão para persuadir aos homens a que, com fe imutável, esperassem a sua segunda vinda: e que no entanto, se fossem súbditos, obedecessem seus príncipes, e que se fossem príncipes, acreditassem eles mesmos, e fizessem quanto puderem para que seus súbditos procedessem da mesma forma, *o que significa uma missão episcopal*. Por conseguinte, *essa passagem prega pela conjunção da supremacia eclesiástica e da soberania civil*. (HOBBS, 2005, p. 464-5, grifos nossos).

Através dessa relação entre autoridade terrena e divina, Hobbes (2005, p. 475) poderá sustentar com convicção no capítulo seguinte que a distinção “entre poder temporal e espiritual é puramente verbal”⁷. Na versão final do Leviatã, o soberano do Estado será a única autoridade com legitimidade no mundo para governar no seu território. Dessa forma, Hobbes acaba com toda possibilidade de luta ideológica e

⁶ Tal observação se baseia na orientação do professor Alessandro Pinzani.

⁷ Ver como Hobbes segue novamente Maquiavel (2010, p. 49, 127, 139) ao falar dos dois poderes, a saber, o poder *temporal*, para referir ao poder do soberano, e ao *espiritual*, para referir ao poder de Deus.

religiosa, outorgando ao soberano a possibilidade de se aproveitar dos preceitos divinos para que os cidadãos respeitem as leis do Estado.

O que se pode perceber claramente é que essa interpretação da religião como *instrumentum regni* não se compromete com uma teoria da verdade. Em outras palavras, ela não versa sobre a verdadeira religião no mundo, nem sobre os verdadeiros preceitos que o Deus dos cristãos impõe aos fieis. A única preocupação da proposta hobbesiana é que os cidadãos respeitem seu soberano acima de qualquer outra autoridade. Dessa forma, principalmente o Papa, mas qualquer outra autoridade, não deverá possuir jamais um poder no Estado concorrente com o poder do soberano.

É claro que no contexto proposto por Hobbes não existe espaço para a discussão filosófico-religiosa. Aliás, esse tipo de confronto é o que o autor tenta eliminar no seu Estado.

O caso do Rousseau envolve uma complexidade maior, já que ele deixa claro que, no melhor dos casos concebíveis, o Estado não deveria abrigar *nenhum* tipo de doutrina moral ou religiosa. Dessa forma, o indivíduo pensaria por si só e não em função de um conjunto de normas éticas derivadas de uma facção particular. Esse é, aos olhos de Rousseau, o verdadeiro ideal. Nas suas palavras:

[...] quando se formam intrigas e associações parciais a expensas da comunidade, a vontade de cada uma se converte em geral em ralação aos membros, e em particular em relação ao Estado, podendo se dizer que não há já tantas votantes quanto cidadãos, senão tantos quanto associações. As diferenças se fazem menos numerosas e dão um resultado menos geral. [...] Para ter uma boa exposição da vontade geral, *é importante que não existam sociedades parciais no Estado*, e que cada cidadão opine de acordo com seu modo de pensar (ROUSSEAU, 1996, p. 16, grifo nosso).

Não obstante, o que chama a atenção é a clareza rousseauiana para diferenciar o ideal do melhor possível. Ele percebe que, mesmo na Europa do seu tempo, já não poderia existir um Estado com essa característica:

Hoje não há nem pode existir uma religião nacional exclusiva, devem ser toleradas todas aquelas que toleram as demais, no entanto que

seus dogmas não sejam contrários em nada aos deveres do cidadão. Mas quem ouse dizer: Fora da igreja não há salvação, deve ser jogado fora do Estado [...] (ROUSSEAU, 1996, p. 75).

É frente a essa impossibilidade que ele vai enunciar qual seria o mecanismo para atingir um modelo de sociedade que, sem ser o ideal, consegue ser o melhor modelo possível:

Se existem sociedades parciais *é preciso multiplicá-las*, para previr a desigualdade, como foi feito por Sólon, Numa e Sérvio. Essas precauções são as únicas boas para que a vontade geral seja sempre esclarecida e que o povo não caia no erro (ROUSSEAU, 1996, p. 16).

Rousseau claramente mantinha as mesmas preocupações que seu antecessor possuía a respeito da doutrina cristã e dedica o capítulo VIII da parte IV do seu *Contrato Social* à abordagem desse problema⁸. Ele também acreditava que a doutrina cristã, pelo poder ostentado das suas autoridades sobre seus fieis, obstaculizava o poder político do soberano do Estado. O principal problema para o Estado não era que nele existissem associações parciais, mas que existisse uma parcialidade que, por ser tão forte e poderosa, conseguisse sempre impor sua vontade no terreno político. Para resolver esse —principal— problema é que, seguindo a citação anterior, o Estado deve sempre promover o surgimento de muitas parcialidades para que, dessa forma, não exista uma tão grande que consiga monopolizar o poder político. Quando Rousseau estabelece que para impedir os grandes males que uma facção demasiado influente possa provocar no interior de um Estado, deve-se favorecer o florescimento de outras muitas facções, o autor está se

⁸ O autor irá afirmar: “O que os pagãos tinham temido chegou ao seu fim. Tudo mudou então de aspecto; os humildes cristãos mudaram a linguagem e logo se viu que esse suposto reino do outro mundo se convertia, sob o poder de um chefe visível, no mais violento despotismo sobre a terra. Não obstante, como sempre tem existido um governo e leis civis, tem resultado de esse duplo poder um conflito perpétuo de jurisdição que tem feito impossível qualquer boa *política* nos Estados cristãos, sem que se tenha jamais podido saber a quem se deve obedecer, se ao chefe ou ao sacerdote” (ROUSSEAU, 1996, p. 71, grifo do autor).

comprometendo com a tese de que os problemas do liberalismo só podem ser resolvidos com mais liberalismo, por exemplo, não limitando o direito dos cidadãos pregarem uma religião que respeite a única condição de ser tolerante com as outras. Diferentemente de Hobbes, Rousseau não possuía, *prima facie*, nada contra o pluralismo religioso no interior do Estado. Porém, Rousseau também não defende o pluralismo com um argumento baseado no ceticismo epistêmico segundo o qual não se pode saber qual é a religião verdadeira. Pode-se perceber que ele defende o pluralismo religioso como uma forma estratégica para evitar o domínio ideológico de uma doutrina religiosa sobre as outras, o que geraria, mesmo que de forma indireta, sérios problemas políticos no interior da comunidade. Coerente com seu espírito republicano, Rousseau defende a tolerância religiosa sem apelos a argumentos liberais, por exemplo, um eventual direito inalienável da pessoa de escolher sua religião; ele se pronuncia em favor de tal tolerância por motivos marcadamente republicanos, a saber, o bem da comunidade.

1.2.1.2 Contratualismo rawlsiano

Uma vez observadas ambas as propostas contratualistas clássicas, devemos nos perguntar sobre sua relação com o contratualismo rawlsiano. O recurso expositivo utilizado a seguir será combinar aspectos da proposta rawlsiana presentes tanto em *Teoria* quanto em *O liberalismo político*. Dessa forma, compararemos os modelos contratualistas anteriormente abordados com o projeto contratual rawlsiano, procurando explicitar certas características do seu projeto que serão debatidas ao longo deste trabalho.

Como é bem sabido, o contratualismo rawlsiano versa sobre um acordo hipotético entre os membros de uma sociedade que resulta na submissão a certos princípios de justiça. Como característica principal da linha de pensamento contratual, o contrato supõe a aceitação de princípios de justiça específicos. Como Sen (2012, p. 234-5) afirma, “[u]ma abordagem contratualista —seja a de Hobbes, Rousseau ou Rawls— deve levar a um contrato específico; no caso de Rawls, especifica um único conjunto de “princípios de justiça” sob a “justiça como equidade””. O que observaremos, a seguir, serão os pontos que definem o modelo contratual rawlsiano.

Ainda que Rawls seja contratualista, isso não se deve ao fato de que ele desenvolva uma proposta para entender a origem de uma

sociedade política. Seu contratualismo difere bastante de outras teorias contratuais, tanto antecessoras quanto posteriores. A teoria contratual clássica de Hobbes pretende oferecer uma versão sem pretensão histórica do surgimento das sociedades políticas. A origem da sociedade tem lugar após um «contrato social» para fugir do «estado de natureza» e do “contínuo temor e perigo de morte violenta” (HOBBES, 2005, p. 103). O objeto da proposta política de Hobbes é a origem do Estado. Todavia, essa origem de um Estado civil é a que permite o surgimento da sociedade civil. Em contraste com esta proposta contratualista, Rawls não oferece, estritamente falando, nenhum modelo de compreensão do surgimento de uma sociedade, ou seja, uma passagem de uma etapa prévia a uma etapa civilizada. Como De Vita (2000, p. 183) observa, no contratualismo rawlsiano “não é especificado um ponto de ausência de acordo, ou “estado de natureza”, em relação ao qual as partes contratantes teriam de estimar os benefícios que obteriam aceitando os termos de um acordo”. O tipo de contrato que ele está pensando não tem lugar no momento da origem de um Estado, mas é um simples contrato hipotético que, segundo ele, todos *nós assinaríamos sobre certas condições particulares* (Gargarella, 2010, p. 31). Diferente do que acontece na teoria de Hobbes, o objeto da proposta de Rawls não é oferecer uma alternativa hipotética para compreender a origem do Estado, mas a escolha de princípios de justiça que todo cidadão razoável deveria aceitar.

Como primeira restrição para o acordo que os cidadãos devem razoavelmente aceitar, Rawls diz que “uma sociedade política não é e não pode ser uma *comunidade*” (RAWLS, 2003, p. 4, grifo meu)⁹. No contexto de sua teoria, isto significa que a sociedade política admite uma pluralidade de concepções religiosas e filosóficas no seu interior, não conformando uma *doutrina abrangente*. Aliás, o liberalismo político caracteriza-se, principalmente, pelo desejo de construir uma sociedade política que seja a junção de muitas doutrinas abrangentes. Que a sociedade política não seja uma comunidade deve-se ao fato das pessoas poderem escolher entre diversas doutrinas —morais— e não simplesmente terem que aceitar certo tipo particular de doutrina sob pena de saírem do grupo. Ao contrário do que poderia ser entendido como justificável entre os espíritos comunitaristas e republicanos, esse

⁹ A compreensão da sociedade política como algo diferente de uma comunidade foi um aspecto conceitual desenvolvido anteriormente por Rawls em *O liberalismo político*. (RAWLS, 2000, p. 81; 84-s).

pluralismo de inspiração liberal não exige dos cidadãos a renúncia a certos direitos individuais fundamentais em prol da comunidade, sendo esta a base para aquilo que Rawls chama de *pluralismo razoável*.

Desde a publicação de *Teoria*, Rawls sempre deixou claro que seu modelo de justiça é estritamente *político*. Isto significa que os princípios de justiça estão dirigidos para operar no plano do que ele chama *estrutura básica da sociedade*, ou seja, “o modo em que as grandes instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social”. Rawls especifica que os juízos sobre o terreno da moralidade e das doutrinas tanto religiosas quanto filosóficas, não fazem parte do seu modelo de justiça. Como já foi salientado, Rawls deixa em claro desde a primeira parte de *Teoria* de que a justiça como equidade versa estritamente sobre a *justiça doméstica*¹⁰.

Ao longo de toda a sua obra, —e com maior clareza em *O liberalismo político*— Rawls associa a necessidade de estabilidade da sociedade em outros termos. A estabilidade não dependerá —como o próprio Rawls reconhece que *parece* estar sugerido em *Teoria*¹¹— da adesão dos cidadãos aos princípios de justiça por motivos de conteúdo estritamente moral, mas por motivos de razoabilidade política. Segundo *O liberalismo político*, uma sociedade é estável quando seus princípios de justiça podem ser e são respeitados pelas diferentes comunidades que a integram, sejam religiosas ou filosóficas. Os princípios da justiça como equidade não devem ser respeitados pelos cidadãos de uma sociedade, por exemplo, pelos mesmos motivos que os membros da igreja católica respeitam as leis das Sagradas Escrituras e as normas estabelecidas pelas suas autoridades (RAWLS, 2000, p. 23-4).

¹⁰ Com essa afirmação, Rawls aponta que a justiça como equidade não aborda problemas de *justiça local*, ou seja, nem ao interior das comunidades que integram as sociedades, nem a problemas de *justiça internacional*. O momento em que Rawls expressa mais claramente essa ideia, está em (RAWLS, 2003, p. 15-6). No entanto, vale a pena novamente destacar que ela já estava presente em *Teoria* (RAWLS, 1999 p. 6, 15, 48, 53,).

¹¹ *O liberalismo político* de Rawls está explicitamente focado em resolver um sério problema de *Teoria* bem advertido pelo autor. Segundo ele próprio, a ideia de sociedade bem-ordenada sustentada na sua obra pareceria sugerir que os cidadãos devessem seguir os princípios de justiça por motivos além dos meramente políticos. Sobre esta autocorreção da obra de Rawls, ver GARGARELLA (2010, p. 195-6).

Os grupos, no interior da sociedade com um sistema de valores particular, constituem o que Rawls chama de *doutrinas abrangentes*¹². Trata-se de comunidades que convivem no interior das sociedades políticas. Elas possuem certas características: tem um sistema de valores morais e estéticos, não são fechadas no sentido rawlsiano, tem autoridades estabelecidas no seu interior, etc. (RAWLS, 2003, p. 4-5)¹³. Ademais, Rawls divide as doutrinas abrangentes em dois tipos: as razoáveis e as não razoáveis. Embora Rawls (2000, p. 92-s) se ocupe de forma exaustiva no primeiro parágrafo da segunda conferência de *O liberalismo político* em definir o uso que ele dará ao conceito de razoabilidade, a saber, como uma condição das pessoas livres e iguais que deliberadamente optam por cooperar com outras pessoas de forma equitativa, ele vai determinar de forma “deliberadamente vaga” uma doutrina abrangente razoável a partir de três traços especiais: 1) possui um sistema de valores coerentes; 2) esses valores têm pesos diferentes para poder resolver casos conflitantes; e 3) tende a evoluir segundo o que entende como boas razões para mudar (RAWLS, 2000, p. 103). Essa definição de Rawls de “doutrina abrangente razoável” é assumidamente vaga na tentativa de não estabelecer por oposição o que é uma “doutrina abrangente não razoável”. Rawls não a define de forma precisa, tomando, ainda, o cuidado de não fazer juízos de valoração negativos a respeito de doutrinas abrangentes reais.

Além disso, não basta que as comunidades simplesmente respeitem os princípios; é preciso, também, que os respeitem acreditando que esses são princípios dignos de serem aceitos por eles. É essa convicção no valor dos princípios da justiça por parte das comunidades, somado a um alto grau de tolerância entre elas, o que diferencia a verdadeira estabilidade social de um simples *modus vivendi* (RAWLS, 2003, p. 274-82). E é essa estabilidade baseada no respeito dos princípios de forma crítica e na tolerância inter-comunitária, o que Rawls chama *pluralismo razoável* (RAWLS, 2000, p. 26). A sociedade liberal contemporânea, diferentemente das sociedades antigas, passa agora a basear sua estabilidade na tolerância entre diferentes grupos da sociedade e na implementação de princípios puramente políticos,

¹² Na presente seção, utilizamos “doutrina abrangente” em um dos sentidos empregados por Rawls, ou seja, para nos referirmos ao *grupo* que segue um sistema doutrinário de valores. Porém, cabe destacar que Rawls também usa o conceito para referir-se aos valores que tais grupos seguem.

¹³ Ou seja, que os membros não necessariamente entram pelo nascimento e saem pela morte.

depurados de qualquer tipo de juízo moral particularista (Rawls, 2003, p. 281)¹⁴. O contratualismo rawlsiano está baseado, portanto, na aceitação por parte dos membros de uma sociedade de princípios de justiça políticos, orientados para a estabilidade de sociedades que, nela, abriga muitos grupos com diversas doutrinas filosóficas, religiosas, morais, etc.

A partir dessas considerações, podemos dizer que no contratualismo rawlsiano, da mesma forma que nos seus antecessores, existe uma clara e explícita prioridade da justiça sobre o bem. É isso que na proposta rawlsiana se traduzirá em um modelo de justiça com um conjunto substantivo de princípios políticos, ao mesmo tempo em que se negará o compromisso com qualquer forma de vida boa. Esses ideais terão lugar apenas no interior de doutrinas abrangentes que *jamais* poderão aspirar legítima e razoavelmente a impor seus princípios particularistas. Tudo o que se passar exclusivamente no interior dessas doutrinas estará para além da ação política. No entanto, tais doutrinas não poderão aspirar a estar diretamente associadas ao poder político.

1.2.2 Contratualismo rawlsiano e contratualismo libertariano

Rawls também nega que a sociedade possa ser entendida como uma *associação*, isto é, um grupo no qual nós entramos de forma *voluntária*. Já em *Teoria*, ele escreve:

É claro que nenhuma sociedade pode ser um esquema de cooperação no qual os homens ingressam voluntariamente, no sentido literal; cada pessoa se acha, desde seu nascimento, em uma posição determinada de alguma sociedade determinada (RAWLS, 1999, p. 12, tradução nossa).

¹⁴ Rawls é conhecido como, por assim dizer, o pai do liberalismo político. Seu discurso sobre a tolerância entre doutrinas abrangentes é considerado como o pioneiro. Porém, Sen (2012, p. 66-s) deixa bem claro que, pelo menos desde o final do século XVI, o imperador da Índia Akbar, já oferecia argumentos teóricos e aplicava certas medidas políticas em favor de um certo *pluralismo razoável* num país integrado por muitas das grandes religiões asiáticas. Isso relativiza algumas observações que Rawls faz no seu *Liberalismo político* a respeito do surgimento tardio de sociedades cosmopolitas, assim como o fato de que ele poder ser considerado um verdadeiro pioneiro histórico no assunto.

A recusa em considerar a sociedade política como associação foi um aspecto de sua obra que —mesmo estando presente em *Teoria*— foi desenvolvido, de fato, em *O liberalismo político* (RAWLS, 2000, p. 84-s). Porém, a fim de reforçar essa ideia e mostrar que ela foi mantida ao longo de sua carreira, em *Justiça como equidade: uma reformulação*, Rawls afirma:

A sociedade política não é e não pode ser uma associação. Não entramos nela voluntariamente. Pelo contrário, simplesmente nos encontramos numa determinada sociedade política num certo momento histórico (RAWLS, 2003, p. 5).

[...] se a estrutura básica da sociedade for justa, ou tão justa como é razoável esperar segundo as circunstâncias, todos têm o dever natural de cumprir com a sua parte segundo o esquema existente. Todos estão vinculados a estas instituições com independência de seus atos, executivos ou de outro tipo. Assim, mesmo quando os princípios do dever natural se derivem de um ponto de vista contratual, não pressupõem um ato de assentimento, nem expresso nem tácito, até mais, nem pressupõe um ato voluntário para poder aplicá-los (RAWLS, 2003, p. 116)¹⁵.

A sociedade que Rawls tem em mente para extrair e aplicar seu modelo de justiça é uma sociedade fechada, sem portas de entrada, nem de saída¹⁶. Todavia, o fato de que Rawls aifirme que uma sociedade política não possa ser entendida como uma *associação* gera a tentação de se comparar sua proposta com a de Nozick. O motivo é que este descreve a origem do Estado através da conformação de uma

¹⁵ A forma como Rawls usa o termo “associação” alterou-se ao longo do tempo. Assim, em *Teoria* ele afirma que “*uma sociedade é uma associação* mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias” (RAWLS, 1999, p. 18, tradução e grifo nossos). O importante é destacar que, ao final da sua carreira, Rawls entende uma *associação* nos termos das passagens acima referidas. Nesse caso, uma sociedade política *não* será entendida como uma associação.

¹⁶ Voltaremos a essa característica da sociedade ideal rawlsiana no próximo capítulo, quando abordaremos a insuficiência da proposta rawlsiana para resolver problemas de justiça envolvendo casos de imigração.

«associação —privada— de segurança» (NOZICK, 1991, p. 27-s). Segundo Nozick, a pessoa torna-se cliente de uma empresa de segurança que logo dará origem ao Estado pelo *medo* que os indivíduos sentem da *justiça privada*. Essa criação de uma associação de segurança, a partir da esfera privada, daria origem ao espaço público e à conformação de uma —parafraçando Rawls— sociedade política, o que foi percebido pelo próprio autor ao enunciar esta propriedade do libertarianismo:

Uma característica notável dessa doutrina [a doutrina libertariana] é que o Estado é como qualquer outra associação privada. Ele surge da mesma forma que as outras associações e sua formação, em um processo histórico hipotético [...] perfeitamente justo, é governado pelos mesmos princípios. (RAWLS, 2000, p. 316).

Por esse motivo, parece que Rawls, diferentemente de Nozick, não aceita a ideia de uma sociedade política como associação. Nesse sentido, as duas propostas se mostram opostas. Porém, tal comparação pode resultar problemática pelo seguinte motivo: o que Nozick oferece é uma versão —sem pretensões de historicidade— sobre a origem do Estado. A *associação* para Nozick implica a estratégia de *criar* uma sociedade inicialmente a partir da atividade privada para garantir a segurança pessoal perante a justiça privada. No entanto, no caso de Rawls, o problema não está na criação de uma sociedade, mas na relação que os cidadãos estabelecem entre si em uma sociedade política já existente. Como já foi salientado na comparação entre o contratualismo rawlsiano com o hobbesiano, Rawls não propõe modelos hipotéticos para explicar o surgimento de sociedades, mas, simplesmente, uma forma entre tantas outras para entender a correta relação política entre os membros de uma sociedade.

Outro ponto relevante a respeito de uma eventual comparação entre as obras, é que a proposta de Nozick está baseada na suposição de que o estado prévio à conformação da associação de proteção não equivale ao estado de natureza hobbesiano. Na sua tentativa de sustentar que um Estado mínimo oferecerá melhores condições do que qualquer sistema anárquico, ele expressamente partirá de um estado natural não do tipo hobbesiano, mas lockeano. Isto quer dizer que Nozick (1991, p. 19-20) pensa na origem do Estado a partir de uma situação inicial com seres *morais*. A consequência de pressupor este estado natural moral prévio à formação do Estado implica a possibilidade de que uma

sociedade política, entendendo-a nos termos de Rawls como um sistema de cooperação social, seja inclusive anterior ao surgimento do Estado. Em resumo, Nozick propõe um modelo genealógico da origem de um Estado —a partir da iniciativa privada¹⁷— e deixa em aberto a possibilidade de que a constituição de uma sociedade política, nos termos de Rawls, ou seja, um sistema de cooperação social seja inclusive anterior à conformação de um Estado. Em contrapartida, Rawls nada afirma sobre a origem de uma sociedade e não assume o compromisso de explicitar se ela antecede a origem do Estado ou se sua formação é posterior a ele. Seu trabalho tem um ponto de partida na existência de uma sociedade plenamente formada e isso significa que *o que Nozick e Rawls entendem por «associação» é totalmente diferente*, motivo pelo qual não resulta adequado sustentar uma eventual oposição entre ambos os autores no que se refere à existência ou não da sociedade como uma associação.

Podemos concluir que a sociedade política pensada por Rawls consiste em uma sociedade formada exclusivamente por indivíduos que nela nasceram. Isso implica, *grosso modo*, que todo membro da sociedade nasceu de pais que, da mesma forma que eles, nasceram dentro da mesma sociedade, e esses pais nasceram de pais da mesma sociedade e assim sucessivamente, de geração em geração. No próximo capítulo, o tema será abordado segundo a ideia de uma eventual tensão entre teoria e realidade a respeito dessa propriedade da sociedade rawlsiana.

1.3 DUAS PARTES DA PROPOSTA RAWLSIANA: PROCEDIMENTO E APLICAÇÃO DOS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

1.3.1 Contraste entre a teoria da justiça rawlsiana e outras teorias concorrentes: utilitarismo, perfeccionismo e intuicionismo

Na primeira parte de *Teoria*, Rawls manifesta seu interesse em propor um modelo de justiça que difira tanto do (1) *utilitarismo* quanto do (2) *perfeccionismo* e do (3) *intuicionismo*. Na continuação, não será feita uma descrição exaustiva de cada uma delas, nem serão emitidos

¹⁷ O surgimento do Estado a partir da iniciativa privada, segundo a proposta de Nozick, faz com que Rawls (2000, p. 317) chegue a considerar que seu modelo de justiça é, estritamente falando, um modelo não contratualista.

juízos de valor a respeito de seus pontos fracos ou virtudes. Analisaremos, tão somente, as estruturas de cada uma dessas linhas de pensamento¹⁸ com o propósito de identificar os aspectos que as tornam distintas da proposta de Rawls.

(1) Na época de publicação de *Teoria*, o utilitarismo era, sem dúvida, o modelo de justiça de maior destaque. Aliás, o objetivo de *Teoria* —apresentado na primeira página do prefácio— consiste na elaboração de “uma concepção moral praticável e sistemática” que sirva como uma alternativa perante a outra concepção moral da época, o utilitarismo.

Esse foi um dos motivos principais para Rawls tê-lo usado como principal contraponto para seu modelo de justiça. Prova disso é a declaração de Rawls:

Ao apresentar a justiça como equidade, vou contrastá-la com o utilitarismo. Faço isso principalmente por varias razões; em parte como recurso expositivo, em parte porque as diversas presunções do ponto de vista utilitário têm dominado desde faz muito tempo nossa tradição filosófica e o continuam fazendo. E esse domínio tem se mantido a pesar do persistente receio que tão facilmente o utilitarismo desperta (RAWLS, 1999, p. 46, tradução nossa).

Em *Teoria*, Rawls (1999, p. 19-20, tradução nossa) considera o utilitarismo de uma forma ampla. Porém, ele não vai “examinar [...] as formas, nem levar em consideração os numerosos refinamentos” da ética utilitária. Para os fins de seu trabalho, o autor assume que irá focar sua atenção principalmente na versão utilitarista de Sidgwick, segundo a qual:

[...] quando as instituições mais importantes da sociedade estão dispostas de tal forma que obtêm

¹⁸ Existe um motivo para não fazermos uma abordagem exaustiva do utilitarismo, o perfeccionismo e(ou) o intuicionismo. Esse tipo de esforço, gigantesco e impensável para um trabalho dissertativo de mestrado, acabaria apagando o fio condutor deste trabalho. O que faremos será, de forma muito estratégica, observar as características estruturais de cada uma dessas linhas de pensamento, isto é, analisar como elas estão compostas. Isso nos permitirá chegar a algumas importantes conclusões a respeito da proposta rawlsiana.

o maior equilíbrio líquido de satisfação distribuindo entre todos os indivíduos que a ela pertencem, então a sociedade está corretamente ordenada e é, portanto, justa (RAWLS, 1999, p. 20, tradução nossa).

Por meio dessa interpretação da obra de Sidgwick, é possível chegar a um princípio de justiça que traduza o pensamento do autor. O princípio poderia ser do tipo: *dispor as instituições mais importantes da sociedade de tal forma que se possa obter o maior equilíbrio líquido de satisfação, para que ele venha a ser distribuído entre os indivíduos da mesma sociedade*. Cada uma das versões do utilitarismo, não somente na versão de Sidgwick, defende um princípio de justiça e, cada uma delas, defende um princípio diferente das demais. Contudo, como já afirmamos, não será feita aqui uma análise sobre quais tipos de utilitarismos existem e qual é o valor de cada um. Importa destacar, apenas, que, em todas as suas versões, o utilitarismo defende um princípio de justiça, por exemplo, aquele a que chegamos a partir da formulação de Sidgwick. Mas se, de fato, toda versão do utilitarismo defende um princípio de justiça, também é verdade que o utilitarismo não se caracteriza por ser uma linha de pensamento que ofereça uma *forma* por meio da qual é possível escolher um princípio de justiça e não outro. No utilitarismo, no máximo, existem justificativas para a escolha de certo princípio utilitário, porém, nas suas diferentes versões não há um *procedimento* para se chegar a tal princípio. As propostas de justiça utilitaristas não sustentam —e não necessariamente deveriam sustentar— uma forma *procedimental* para a escolha de princípios de justiça. Assim, o que define um projeto utilitarista não é a forma pela qual são alcançados determinados princípios, senão os próprios princípios que ela defende. Isso não significa, é claro, que os autores utilitaristas não tentem legitimar a escolha de princípios utilitários antes que outros princípios. Porém, essa sua justificativa de escolha de princípios não envolve um método procedimental como o adotado, por exemplo, por Rawls.

(2) O afastamento do perfeccionismo por parte de Rawls mantém o mesmo perfil do caso do utilitarismo. Dentro da taxonomia proposta pelo autor em *Teoria*, utilitarismo e perfeccionismo compartilham a característica de serem modelos de justiça teleológicos, isto é, que sua finalidade aponta para a realização de um fim supremo (RAWLS, 1999, p. 22-3). A grosso modo, o perfeccionismo é uma linha de pensamento que tende a considerar como justos aqueles princípios de justiça

comprometidos com certos ideais de vida boa e que apontam para o desenvolvimento de certas qualidades na sociedade consideradas boas em si.

A rejeição do perfeccionismo deriva da ideia de que a busca coletiva por um ideal a ser seguido como um bem social e com valor em si —seja ele qual for—, comprometeria o respeito pela principal máxima do liberalismo político rawlsiano¹⁹, a saber, seu não comprometimento com uma ideia substantiva do bem (RAWLS, 1999, p. 387-8). A busca da perfeição em qualquer dimensão da vida humana deve ser realizada no interior de uma doutrina abrangente, mas nunca de forma —nos termos rawlsianos— *política* (RAWLS, 1999, p. 289).

De certa forma, Rawls não opõe o perfeccionismo ao procedimentalismo. A esse respeito, ele sustenta que:

[p]ara chegar à ética do perfeccionismo, temos de atribuir às partes uma aceitação prévia de algum dever natural, como o dever de desenvolver personalidades de certo estilo e elegância estética, e fomentar a busca do conhecimento e o cultivo das artes (RAWLS, 1999, p. 289, tradução nossa).

É claro que ele, logo em seguida, deixará claro que esse não foi o caminho seguido na sua posição original. Porém, o interessante dessa passagem é que ela demonstra claramente que, materialmente, é possível sustentar um modelo de justiça perfeccionista por meio de uma lógica procedimental, no caso, propondo-se uma situação hipotética em que as partes possuam como características algum tipo de preferência concreta, por exemplo, admiração por obras de arte. Rawls deixa claro que, caso as partes de uma posição original possuam certos gostos particulares por algum tipo de bem em especial, elas acabariam privilegiando princípios de justiça de ordem perfeccionista.

Entretanto, ainda que Rawls não descarte uma eventual combinação de perfeccionismo com procedimentalismo, ele sempre observará como característica fundamental daquela teoria o compromisso com algum tipo de fim teleológico, orientado para a defesa de um ideal de bem substantivo. Isso significa que o que define o

¹⁹ Empregamos “rawlsiano” pelo motivo de que há quem sustente um projeto de justiça que expressamente tenta compatibilizar o pensamento liberal junto com o compromisso com certos bens coletivos substantivos. Ver TAYLOR (1993, p. 49-50).

perfeccionismo não é a forma por meio da qual o princípio teleológico é alcançado, mas a natureza do próprio princípio, a qual se orienta pela busca de um ideal de vida boa. Portanto, da mesma forma como ocorre no utilitarismo, mais uma vez, Rawls confronta um modelo de justiça com seu próprio modelo —a justiça como equidade— não levando em consideração os respectivos processos presentes na escolha dos princípios. Novamente, o foco de tal distinção estará presente nos próprios princípios que ambos os modelos defendem, e não no procedimento para a escolha dos mesmos.

(3) O caso do intuicionismo é diametralmente oposto aos casos do utilitarismo e do perfeccionismo. De acordo com a interpretação de Rawls, o intuicionismo refere-se à ideia de que a aplicação de princípios de justiça em casos pontuais deve ser dirigida pela nossa intuição. Nesse caso, não se trata de um modelo de justiça, ou seja, de uma proposta que defenda um ou vários princípios de justiça sobre outros. Muito pelo contrário, explica Rawls: “o intuicionista nega que possamos descrever como equilibrarmos princípios competitivos [...] supondo que os valorizamos de maneira diferente” (RAWLS, 1999, p. 34, tradução nossa). Isso significa que, segundo a lógica intuicionista, não existe(m) princípio(s) supremo(s), mas sim, diversos princípios cujo valor depende da situação na qual eles serão aplicados. Nos termos de Rawls (1999, p. 30, tradução nossa), “[a]s teorias intuicionistas [...] consistem numa pluralidade de primeiros princípios que podem estar em conflito, dando soluções contrárias em tipos de casos particulares”. Por tal motivo, a característica principal do intuicionismo será propor uma forma a partir da qual escolheremos entre princípios de justiça com valor *prima facie*. Como o próprio Rawls (1999, p. 30, tradução nossa) explica, para operar de forma intuicionista “simplesmente temos que sopesar intuitivamente esses princípios para averiguar por aproximação o mais correto”.

Em função do que anteriormente observamos, podemos dizer que o intuicionismo não se constitui em um modelo de justiça que defenda certos princípios de justiça. No entanto, o que o intuicionismo faz é nos oferecer uma forma por meio da qual poderemos *escolher* quais princípios aplicar em casos concretos. Ademais, essa escolha não é definitiva, ordenando de uma vez por todas os diferentes princípios de justiça segundo uma determinada hierarquia. Os princípios de justiça, de acordo com o intuicionismo, não teriam estritamente uma hierarquia, mas certa prioridade segundo o caso pontual em que serão aplicados.

Desse modo, o intuicionismo se constitui em um modelo para a escolha de princípios de justiça a serem usados em casos pontuais. Porém, não existe nessa teoria uma reivindicação absoluta de qualquer princípio de justiça. O valor de todos os princípios, em termos gerais, será sempre *prima facie*. É este último aspecto o que separa estruturalmente o intuicionismo tanto do utilitarismo, quanto do perfeccionismo. O importante é destacar, para os fins do presente trabalho, que Rawls se afasta do intuicionismo por motivos diferentes daqueles que o levam a se afastar do utilitarismo e do perfeccionismo. No primeiro caso, ele expressamente rejeita dois princípios de justiça, a saber, o de utilidade e o eventual princípio perfeccionista (RAWLS, 1999, p. 28); no outro, no entanto, ele simplesmente rejeita a forma pela qual uma sociedade deveria escolher seus princípios de justiça no momento de serem aplicados a casos concretos. A justiça como equidade, como modelo de justiça, em momento algum contraria o intuicionismo em si. Aliás, não seria impossível que um intuicionista chegasse a defender, para algum caso concreto, a mesma ponderação de princípios da justiça como equidade. *Prima facie*, no que se refere a princípios de justiça, não há incompatibilidade nenhuma entre um intuicionista e um rawlsiano, isto é, eles podem, pelos menos em casos concretos, defender o mesmo conjunto de princípios de justiça assim como a mesma ordenação lexicográfica, a saber, os princípios da justiça como equidade.

(4) Uma vez apresentados a estrutura interna dos projetos de justiça que Rawls propõe como concorrentes da sua teoria da justiça, resta apresentar a estrutura da sua própria proposta.

Como comentamos anteriormente, o modelo de justiça rawlsiano é do tipo *contratualista*, o que implica, assim como nas teorias contratualistas, que ele compromete-se com o pressuposto de que certas pessoas —as partes— numa determinada situação hipotética concordariam na escolha de um conjunto específico de princípios — não outro. Porém, a forma pela qual as partes chegam a esses princípios é o que faz da proposta rawlsiana uma proposta *procedimentalista*. É possível sustentar, assim, que John Rawls seja o primeiro contratualista que defenda de forma explícita, e no sentido estrito, um *procedimento* hipotético para a escolha de princípios de justiça²⁰. Esse procedimento

²⁰ Porém, cabe destacar que no contratualismo rousseauiano já existiam vestígios de uma lógica procedimental. Rousseau parece estar perto de propor um *procedimento* para se chegar a conhecer a vontade geral quando, no capítulo III do livro II do Contrato Social, ele afirma: “Frequentemente surge uma

da proposta rawlsiana consiste no famoso dispositivo da posição original. Como é bem sabido, ele representa a primeira de quatro etapas de um exercício mental mais amplo²¹, que consiste em uma situação hipotética na qual os membros de uma mesma sociedade —as partes— se acham sob a influência de um véu de ignorância que exclui a possibilidade de conhecerem certas informações. Segundo Rawls, esse exercício mental serve para imaginar quais seriam aqueles princípios de justiça que seres humanos racionais escolheriam para sua sociedade, sob a restrição de não saberem qual a posição que nela ocupam. Diferentemente do *intuicionismo racional*²², esses princípios de justiça seriam escolhidos por meio de um *procedimento* em que as pessoas os *constroem*. Nos termos de Van Parijs:

Para que o procedimento de Rawls tenha sentido para nós, é preciso, pois, que admitamos que o justo pode ser determinado da maneira *construtiva*, ao fim de um *procedimento* que permite chegar a um acordo razoável entre todas as partes —e não descoberto, ao modo platônico (por exemplo) como entidades preexistentes (van PARIJS, 1997, p. 68, grifos nossos).

É esse procedimento hipotético que leva as partes a escolher os princípios de justiça a serem aplicados em sua sociedade. Ademais, outro ponto a ser aqui salientado refere-se à proposta de justiça de Rawls, a qual combina uma justiça *procedimental* com uma justiça

grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: essa última só atende o interesse comum, a outra só o interesse privado, sendo em resumo uma soma das vontades particulares; mas suprimir dessas as [...] que se destroem entre si, e sobrarão por soma das diferenças a vontade geral. *Se, quando o povo, suficientemente informado, delibera, os cidadãos pudessem permanecer completamente incomunicados, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria boa*” ROUSSEAU (1996, p. 17, grifo nosso). Deixaremos essa questão propositalmente em aberto.

²¹ O procedimento como um todo para a escolha de princípios de justiça tem recebido diversos nomes. Dall’Agnol irá chamá-lo de *aparato conceitual procedimentalista*. (DALL’AGNOL, 2011, p. 139).

²² Em *O liberalismo político*, Rawls faz quatro distinções entre um construtivismo político adotado pela justiça como equidade e um intuicionismo racional. (RAWLS, 2000, p. 136-9).

*substantiva*²³. Da mesma forma que nos contratualismos, na versão rawlsiana, o procedimento hipotético para a escolha de princípios representa a base justificadora para que esses mesmos princípios tenham um caráter *substantivo*, isto é, serem princípios de justiça que todo membro da sociedade *deve* respeitar de forma obrigatória. O fato de que esses princípios surjam a partir de um procedimento imparcial —com bases democráticas— faz com que as partes devam respeitá-los de forma absoluta. O resultado é um modelo de justiça procedimental que incorpora no resultado final o caráter substantivo. Nos termos de Rawls, os “liberalismos contêm princípios substantivos de justiça, e incluem, portanto, mais que justiça processual” (RAWLS, 2001b, p. 19-20).

1.3.2 Bases para a diferenciação entre as críticas internas e externas

Anteriormente, comparamos a proposta rawlsiana com os projetos de justiça com ela contrastantes. Contudo, qual é o motivo de se confrontar tais posições? A resposta é que, dessa forma, poderemos explicitar as duas partes claramente diferentes da proposta de Rawls. Como foi salientado, por um lado, ela sustenta (1) uma forma de escolha de princípios de justiça. Por outro, propõe (2) certos princípios de justiça com valor substantivo. Com o propósito de visualizar essa composição dupla da proposta rawlsiana, observemos o seguinte esquema:

²³ Para o aprofundamento sobre a combinação, na proposta de Rawls, entre justiça procedimental e justiça substantiva, consultar o trabalho de J. Cohen (1994).

	PROCEDIMENTOS	MODELOS DE JUSTIÇA (PRINCÍPIOS)
UTILITARISMO	-	Princípio de utilidade (diferentes versões)
PERFECCIONISMO	-	Princípio perfeccionista
INTUICIONISMO	Escolha da ponderação certa dos princípios de justiça para casos concretos através da intuição	Numerosos princípios com valor <i>prima facie</i> (sem status definitivo)
PROPOSTA RAWLSIANA	Posição original	Justiça como equidade (princípios de justiça definitivos, concretos, substantivos)

} Espaço para críticas internas
} Espaço para críticas externas

FIGURA 1: Procedimentos e modelos de justiça²⁴

Em função dessa composição dupla da proposta rawlsiana, é que podemos fazer dois tipos de juízos a respeito dela: por um lado, podemos fazer observações ou críticas à forma pela qual Rawls propõe que os princípios de justiça devam ser escolhidos; por outro, podemos questionar os princípios de justiça que a proposta rawlsiana defende. Essas são as duas formas de abordagem que serão utilizadas para chegarmos a algumas conclusões sobre a proposta rawlsiana, a saber, uma abordagem (1) interna e outra (2) externa. Cada uma delas se referirá a problemas intimamente relacionados, ainda que diferentes. (1) Chamaremos de problemas *internos* àqueles problemas referentes à escolha dos princípios de justiça. (2) Por problemas *externos* entenderemos aqueles associados à aplicação dos princípios de justiça escolhidos. Como era de se esperar, não se trata de problemas totalmente isolados um do outro. Ao contrário, o que observamos ao longo deste capítulo é que os problemas internos —de escolha— são os que provocam certos problemas externos —aplicativos.

Ao final desta seção, podemos concluir que ao falarmos em “proposta rawlsiana”, estaremos nos referindo, entre outras coisas, a um (1) certo procedimento para a escolha de princípios de justiça —a

²⁴ Na presente seção não foi realizada uma discussão a respeito do dispositivo do observador imparcial, procedimento também rejeitado por Rawls (1999, p. 160-8). O motivo é que tal dispositivo será analisado com maior detalhe no capítulo terceiro, quando abordemos o problema da imparcialidade nos procedimentos para escolha de princípios de justiça.

posição original— e a um (2) determinado conjunto de princípios de justiça —a justiça como equidade. Cada um desses pilares da proposta de Rawls será colocado em questão a partir do segundo capítulo a fim de mostrar de que modo os problemas internos e externos de tal projeto podem ser considerados de forma conjunta.

2 O PROCEDIMENTO DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE: CONHECIMENTO E PRESSUPOSTOS ENVOLVENDO AS PARTES

No primeiro capítulo foram apresentadas as principais características da teoria da justiça rawlsiana, isto é, do procedimento rawlsiano para a escolha dos princípios de justiça assim como da própria justiça como equidade. Nele, foram expostas as bases de tal proposta, qual seja, seu caráter contratualista, procedimentalista e substantivo. Esse capítulo introdutório, no entanto, não teve como pretensão central uma abordagem crítica do tema. Porém, no presente capítulo, será feita uma abordagem explicitamente crítica da proposta rawlsiana. Nele, serão expostas de forma alternada e combinada as críticas que chamamos de *internas* e *externas*, centradas, principalmente, no questionamento sobre o procedimento rawlsiano para a escolha de princípios de justiça e sobre a aplicação desse modelo de justiça respectivamente. No texto que segue, faremos uma análise da posição original e da eventual ambiguidade de Rawls ao longo da sua obra no momento em que ele a apresenta.

2.1 AS MUDANÇAS NA CONCEPÇÃO DA POSIÇÃO ORIGINAL RAWLSIANA

É possível que a posição original seja entendida como um único exercício mental cuja formulação na obra de Rawls nunca teria sofrido mudanças significativas. Isso se deve, em grande medida, ao fato de que ele jamais mencionou expressamente algum tipo de alteração em sua concepção. Não obstante, o que observaremos, no que se segue, são os possíveis elementos que nos levam a cogitar que ao longo da obra de Rawls a ideia de posição original tenha sofrido certas modificações.

(1₁) Rawls apresentou pela primeira vez sua ideia de posição original em *Teoria*, nas seções 3 e 4. Tratava-se de um exercício mental que envolvia o que Rawls chamou na sua obra inteira de “partes”. O específico dessa versão apresentada em *Teoria* consistia em que as partes não eram, estritamente falando, *representantes*. Tal apresentação inicial da posição original envolvia todos os membros da sociedade. Era, então, uma situação em que *todos* estivessem desprovidos de certas informações. Com isto, procurava-se “representar a igualdade entre *os seres humanos* como pessoas morais” (RAWLS, 1999, p. 17, tradução nossa). No parágrafo 3 de *Teoria*, no momento em que se remete pela

primeira vez aos dois princípios da justiça como equidade, Rawls (1999, p. 13, tradução e grifo nossos) afirma: “sustentarei [...] que *as pessoas* na situação inicial escolheriam dois princípios bastante diferentes [do princípio de utilidade]”²⁵. Ademais, a abrangência universal da posição original aparece pelo menos mais uma vez quando, no capítulo 24 do mesmo livro, ao se referir ao véu de ignorância, Rawls diz que “ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição ou classe” (RAWLS, 1999, p. 118, tradução e grifo nossos). Essa abrangência universal contribuía para que os princípios fossem entendidos como dignos de serem escolhidos de forma razoável por qualquer indivíduo. A ideia de Rawls era a de que qualquer pessoa pudesse “entrar em qualquer momento nessa posição” e até “simular as deliberações dessa situação hipotética”. Para isso só bastaria “raciocinar [...] conforme as restrições apropriadas” (RAWLS, 1999, p. 119, tradução nossa). Em diferentes passagens de *Teoria*, Rawls se refere às partes como *homens*, *pessoas*, porém, jamais se refere a elas como *representantes*. Rawls falará em *Teoria* de *representantes* ou *deputados*, dependendo da tradução, só depois de tirado o véu de ignorância forte, quando se iniciam as etapas “constitucional” e “legislativa”. Os representantes aparecem na cena no momento em que, tirado o véu de ignorância forte —no fim da posição original— as partes decidem criar um “congresso constitutivo” que passará, então, a *representar* os cidadãos (RAWLS, 1999, p.171-s; 250-1; 314, tradução nossa).

Uma vez que se sustenta que a primeira versão da posição original considera como partes todos os cidadãos de uma sociedade, vale a pena mencionar uma passagem em *Teoria* que poderia ser considerada como refutadora da referida tese. Na seção 24, intitulada “O véu de ignorância” Rawls diz:

[A] posição original não deve ser imaginada como uma assembleia geral que inclui num momento dado a *todos* os que viveram num tempo determinado, nem muito menos como a assembleia de todos os que puderam viver num tempo determinado (RAWLS, 1999, p.120, tradução e grifo nossos).

O problema surge, na passagem citada, quando a ênfase é colocada no termo “*todos*”. Dessa forma, parece que Rawls está

²⁵ No Inglês, a palavra usada é “persons”.

sustentando que a posição original não envolveria mais todos os membros de uma sociedade. Contudo, analisando com atenção o texto, pode-se concluir quase a ideia oposta. O que Rawls está tentando sustentar é que a posição original não depende de um momento histórico em especial. Muito pelo contrário, ela pode ser um exercício mental que supere as barreiras de qualquer tipo de contexto histórico. Confirmando essa leitura, ele segue explicitando sua concepção:

A posição original tem que ser interpretada de maneira que em qualquer momento se possa adotar sua perspectiva. É indiferente quando se adota este ponto de vista e quem o faz: as restrições deveram ser tais que sempre sejam escolhidos os mesmos princípios. (RAWLS, 1999, p.120, tradução nossa).

Através dessa leitura, o que se percebe é que Rawls não está negando que o experimento mental da posição original seja realizado pela sociedade toda. O que ele nega é que tal experimento mental esteja associado simplesmente a uma sociedade em especial, o que iria contra uma das pretensões rawlsianas, a saber, que tal experimento mental possa ser utilizado por todos os membros de uma sociedade, seja a sociedade que for. A posição original pode ser levada a cabo por qualquer membro de uma sociedade, ou seja, ela pode ser utilizada por qualquer cidadão e sem importar a sociedade e o momento histórico ao qual pertence.

(1₂) Outra característica da posição original apresentada em *Teoria* está relacionada à atividade que as partes devem desenvolver, isto é, *escolher* um certo modelo de justiça. Já no parágrafo 3 se estiver usando número, tudo bem, senão coloca “parágrafo terceiro” de *Teoria*, Rawls (1999, p. 13) salientará que as partes da sua posição original *escolheriam* (*choose*) os dois princípios da justiça como equidade. Ele explicará o tipo de escolha que as partes devem fazer no capítulo 21, intitulado “A apresentação de opções”. Ele especifica:

Vou tomar como dada uma breve lista das concepções tradicionais da justiça, por exemplo, as que foram discutidas no primeiro capítulo, junto com outras possibilidades sugeridas pelos dois princípios de justiça. Vou supor então que é apresentada essa lista às partes e se pede a elas que acordem unanimemente acerca de qual

concepção é a melhor dentro das enumeradas. Podemos supor que chegariam a essa decisão fazendo uma série de comparações por pares (RAWLS, 1999, p. 106).

Rawls expõe de forma clara em *Teoria* que a função das partes da posição original é *escolher* um modelo de justiça entre muitos modelos apresentados. O procedimento realizado por elas seria de se decidirem por um modelo de justiça em especial numa espécie de “mata-mata” entre os diferentes modelos de justiça, até que, ao final, só um restaria como o melhor entre todos eles.

(1₃) Finalmente, o último aspecto a salientar sobre a versão inicial da posição original se refere ao móvel —ou seja, a condição moral das partes— suposto para tal exercício mental. Parece claro que nesta primeira posição original o motor para a obtenção dos princípios de justiça é o *autointeresse*²⁶. Como Rawls chega a sustentar, os princípios da justiça como equidade, estabelecidos na posição original, “são aqueles que seriam aceitos por pessoas racionais dedicadas a *promover seus interesses*” (RAWLS, 2000, p. 119). Comparando as partes com um observador simpático, ele chega a fazer a seguinte observação:

Na posição original [...] *as partes têm um desinteresse mútuo mais que um sentimento de simpatia*, no entanto, dado que carecem do conhecimento de seus dotes naturais ou de sua situação social, se vêm obrigadas a considerar seus acordos de uma maneira geral. (RAWLS, 1999, p. 163, tradução e grifo nossos).

É clara a grande importância do autointeresse: é por ele e não por outro motivo moral que as partes querem o melhor modelo de justiça; não há, na posição original apresentada em *Teoria*, o pressuposto de que as partes se interessam pelo bem das outras partes. O que impera é, *a grosso modo*, poder alcançar os princípios de justiça que melhor as beneficie no plano pessoal, caso elas estejam dentro do grupo dos menos favorecidos da sociedade. Em outras palavras, cada uma das partes optaria na posição original pelos princípios de justiça que considerasse o melhor a fim de garantir uma condição favorável na etapa final do

²⁶ Gargarella (2010, p. 36) descreve a posição original como uma situação hipotética levada a cabo por indivíduos auto-interessados.

processo, considerando-se, nesse caso, a pior situação possível para cada uma delas. A função dessa primeira versão da posição original seria então, como sustenta Rawls, possibilitar que nós, seres auto-interessados, possamos “contemplar *nossos* objetivos desde longe” (RAWLS, 2000, p. 33, grifo nosso). É por esse motivo que todas as restrições de conhecimento das partes enunciadas em *Teoria* se referem a atributos *próprios* das partes. Cada uma das partes —como será observado a seguir com maior detalhe— não pode saber as características essenciais da sua posição, por exemplo, seu lugar na sociedade, sua posição, classe²⁷ ou status social, suas vantagens naturais etc. (RAWLS, 1999, p. 11).

Passamos agora a observar eventuais mudanças da posição original ao longo da obra de Rawls:

(2₁) Os protagonistas da posição original, as partes, não serão os mesmos nas obras posteriores de Rawls. Foi pelo menos desde as conferências de *O liberalismo político* que a posição original passou a ser concebida de outra forma. Diferentemente do que ocorre em *Teoria*, em *O liberalismo político* e em *Justiça como equidade, uma reformulação*, Rawls deixa de chamar as partes da posição original como *pessoas* e *homens* para chamá-las de *representantes*²⁸. Parece, então, que, agora, as partes deixam de ser *todos os cidadãos* e passam a formar um *grupo* determinado de —poucas— pessoas e que Rawls admite tal mudança sem perceber claramente que ela acabar por se constituir, assim, em uma inconsistência na própria construção da posição original.

O grupo focal realmente tem de determinar a estrutura social básica através da correspondente

²⁷ Utilizamos aqui o termo “classe”, seguindo o marco referencial teórico rawlsiano. Segundo o autor, as sociedades contemporâneas estão constituídas por classes sociais. No entanto, vale a pena esclarecer que tal tese pode ser questionada, embora essa posição não necessite ser assumida no presente trabalho.

²⁸ Mencionamos que, em *Teoria*, Rawls *jamais* se referiu às partes como representantes. Não obstante, as passagens nas quais Rawls se refere às partes como representantes em outros momentos de sua obra são muitas. (RAWLS 2000 p. 67; 73; 96; 113; 119; 120; 121; 122; 123; 125; 134; 138; 151; 152; 275; 359; 361; 362; 365; 366; 369; 370; 378; 379; 380; 393; 396; 424, 425). Além disso, em muitas das páginas referidas, Rawls fala mais de uma vez das partes como representantes. Ver também *O direito dos povos* (RAWLS, 2001b, p. 39) e *Justiça como equidade: uma reformulação*. (RAWLS, 2003, p. 119).

posição original? A resposta, obviamente, é direta: sim, se as partes na posição original são determinadas a ser exatamente o grupo focal (ou seja, *todos* —e somente— os membros de uma comunidade política ou da sociedade). *Mas às vezes Rawls fala da “posição original” como “apenas um dispositivo de representação”. Assim, poderia ser tentador argumentar que não temos de supor que todos na sociedade ou na comunidade política têm de ser partes do contrato original [...] (SEN, 2012, p. 178, o último grifo é nosso).*

Cabe esclarecermos que se, nessa eventual nova versão da posição original, as partes são, por assim dizer, poucas pessoas e não *todas*, essa questão acaba não sendo realmente relevante, pois, como observaremos adiante, o número de partes não é, pelo menos no exercício mental da posição original, significativo na hora de se chegar a um acordo objetivo sobre quais seriam os melhores princípios de justiça²⁹.

(2₂) Observávamos que, em *Teoria*, Rawls salientava que o que as partes deveriam fazer na posição original seria *escolher* (*choose*) um modelo de justiça entre um leque de modelos. Não obstante, na terceira conferência de *O liberalismo político*, Rawls define seu procedimento como *construtivista*. Na primeira nota de rodapé desse texto, ele indica que tal denominação teria sido “sugerida” por Ronald Dworkin, com o qual ele concordava. Como consequência, ao longo da conferência, Rawls sustenta que as partes deveriam *construir* o modelo de justiça que elas desejam. Sendo assim, as partes já não submeteriam diferentes modelos de justiça a uma comparação de pares mata-mata, da qual seria derivado somente um único modelo. Elas, agora, segundo essa terceira conferência, *elaborariam* um modelo de justiça, juntando diferentes princípios de justiça e ordenando-os segundo uma ordem lexicográfica. Cabe destacar que, embora esta pareça ser uma clara diferença entre as posições originais apresentadas em *Teoria* e *O liberalismo político*, certamente o próprio Rawls não parece tê-la percebido. Isto se evidencia pelo fato de que, mesmo nessa terceira conferência, ele sustenta em duas ocasiões que as partes da posição original “selecionam” (*select*) os

²⁹ Observações como essa sobre o procedimento rawlsiano serão realizadas na seção 2.2.4.6 em que trabalharemos a ideia de unanimidade das partes no momento de se escolher os princípios de justiça.

princípios de justiça (RAWLS, 2000, p. 134, 138). Mesmo que ele use dois verbos diferentes em *Teoria* e no *Liberalismo político*, o ponto é que ele parece seguir acreditando que a função das partes, no final das contas, é escolher ou selecionar um modelo de justiça.

(2₃) A mudança verdadeiramente significativa parece ter acontecido em relação ao motivo que levava as partes da posição original em *Teoria* a escolher a justiça como equidade em detrimento de outros modelos de justiça. Uma vez que Rawls supõe que as partes seriam, de forma hipotética, os representantes da cidadania, ele passa a sustentar, pelo menos desde o tempo das conferências de *O liberalismo político*, que elas não são motivadas a defender seus próprios interesses, senão os interesses daqueles que, agora, representam. A mudança fica evidente quando, em *Justiça como equidade, uma reformulação*, o autor diz:

As partes, como representantes de cidadãos livres e iguais, atuam como fiduciários ou tutores. Assim, ao concordarem com princípios de justiça, têm de garantir os interesses fundamentais daqueles que representam. *Isso não significa que as partes apenas defendam seus interesses pessoais*, e muito menos que sejam egoístas, da maneira como essas palavras costumam ser usadas. (RAWLS, 2003, p. 119, grifo nosso).

O novo grupo de integrantes da posição original seria, então, composto por *representantes* que necessariamente não estejam comprometidos de forma exclusiva a favorecer as condições que garantam seus melhores interesses. Surge assim a nova suposição segundo a qual as partes —agora, os representantes— devem ser necessariamente pessoas, em certo grau, *virtuosas*³⁰. Como resultado dessa mudança de móvel —do autointeresse para um *móvel moral*— as partes agora devem enfrentar um tipo diferente de véu de ignorância; o novo véu vai cobrir, em cada uma das partes, informações que não têm mais a ver com sua pessoa, mas sim, com os outros cidadãos. Desse modo, nesta nova posição original, as restrições são “[a]s características relativas à posição social, talentos naturais e casualidade histórica, assim como ao conteúdo das concepções específicas que *as pessoas* têm do

³⁰ A importância das diferentes virtudes na proposta de Rawls será abordada adiante com maior atenção.

bem [...]” (RAWLS, 2000, p. 124). Na substituição do autointeresse como móvel fundamental na escolha de princípios de justiça, o que agora as partes não podem conhecer são certas condições, não de si mesmas, mas dos seus *representados*.

Essas mudanças, ademais, estão claramente acompanhadas por uma separação mais radical feita pelo autor entre o *razoável* e o *racional*. É também pelo menos desde as conferências de *O liberalismo político* que Rawls deixa claro que o primeiro não se deriva do segundo (RAWLS, 2000, p. 92-6). O razoável passa a ocupar um papel central na sua proposta. Dessa forma, há um claro traslado da ênfase do autointeresse das partes para a ideia de responsabilidade representativa. Diferentemente do que acontecia em *Teoria*, portanto, pelo menos desde as conferências de *O liberalismo político*, Rawls passa a conceber as partes como representantes mutuamente interessados, o que representa uma grande diferença com *Teoria*. Todavia, nem todos os motivos dessas mudanças são evidentes, claros e convincentes.

Resulta claro que aspectos como os mencionados anteriormente poderiam incitar um exame mais detalhado sobre uma eventual evolução da posição original. Contudo, atendendo aos propósitos do presente trabalho, a posição original, salvo alguns esclarecimentos pontuais, será tratada como um *único* exercício mental. O motivo para tal decisão está em concentrar nossa atenção em outros elementos próprios do procedimento rawlsiano para a escolha dos princípios da justiça como equidade.

2.2 QUATRO TIPOS DE CONDIÇÕES DA POSIÇÃO ORIGINAL

A posição original representa um dos aspectos mais significativos da proposta de justiça de Rawls. Tal procedimento é sem dúvida nenhuma, um dos motivos principais que acarretaram a fama bem merecida do trabalho do autor, inclusive mais do que os próprios princípios que resultam dele. Quando Rawls apresentou a posição original pela primeira vez, em *Teoria*, ele mesmo fez referência aos seus vários pressupostos, muitos dos quais podem até chegar a parecer em princípio “inócuos e triviais” (RAWLS, 2000, p. 30). O que será apresentado nesta seção de forma exaustiva serão os muitos aspectos que dão forma à posição original rawlsiana. Serão observados os elementos que as partes, dentro da posição original e segundo o modelo de Rawls, (1) devem saber, (2) o que elas não devem saber, (3) o que elas devem supor e (4) o que se deve supor delas. O objetivo será, dessa

forma, evidenciar as possíveis fragilidades de tal procedimento para a escolha de princípios de justiça.

Como foi mencionado, o exercício mental da posição original supõe restrições sobre o conhecimento que as partes devem ter. A seguir, trataremos das informações que as partes não devem saber.

2.2.1 As partes não devem saber

Da sua pessoa, segundo esclarecimento de Rawls (1999, p. 175)³¹:

- *Lugar pessoal na sociedade. Posição, classe social, status, se é rico ou pobre etc.* (RAWLS, 1999, p. 11, 17, 118; RAWLS, 2000, p. 325).
- *Capacidades naturais próprias* (RAWLS, 1999, p. 11; RAWLS, 2000, p. 325).
- *Inteligência* (RAWLS, 1999, p. 11, 118).
- *Força* (RAWLS, 1999, p. 25, 118).
- *Sua concepção do bem e seus fins últimos* (RAWLS, 1999, p. 11, 118, 123, 142-3, 160; RAWLS, 2000, p. 325).
- *Traços especiais da própria psicologia, tais como seu grau de aversão ao risco, sua tendência ao pessimismo ou ao otimismo* (RAWLS, 1999, p. 118-9, 149, 464; RAWLS, 2000, p. 325).
- *Suas tendências psicológicas especiais: inveja, vontade de dominar os outros etc.* (RAWLS, 1999, p. 11, 464).
- *As diversas formas do egoísmo.* (RAWLS, 1999, p. 117).
- *Suas convicções morais e religiosas* (RAWLS, 1999, p.181).
- *Sobre sua descendência* (RAWLS, 1999, p. 183).
- *A que geração elas pertencem* (RAWLS, 1999, p. 118, 254).

³¹ Como já foi mencionado, é possível diferenciar pelo menos dois tipos de posições originais propostas por Rawls. A seguir serão apresentadas as restrições de conhecimento que as partes devem ter a respeito de sua própria pessoa, segundo *Teoria*. Porém, na sua segunda apresentação da posição original, o autor também estabelece outros tipos de restrições referentes ao conhecimento das pessoas sobre alguns aspectos dos cidadãos. Assim, como já observamos, em *O liberalismo político* Rawls vai sustentar que o véu de ignorância também deve cobrir especificamente características do resto dos cidadãos. (RAWLS, 2000, p. 124). Assim, na eventual segunda formulação da posição original, as partes e os cidadãos constituem dois grupos diferentes.

Da sua sociedade, segundo esclarecimento de Rawls (1999, p. 175):

- *Nada que os ajude a determinar a natureza provável da sua sociedade* (RAWLS, 1999, p. 118-9).
- *Sistema político* (RAWLS, 1999, p. 118-9, 160).
- *Nível cultural* (RAWLS, 1999, p. 118-9, 160).
- *Grau de civilização* (RAWLS, 1999, p. 118-9, 160).
- *Condição histórica* (RAWLS, 1999, p. 118-9, 160).
- *As reservas de recursos naturais e seus bens de produção* (RAWLS, 2000, p. 325).
- *O nível de tecnologia desenvolvido* (RAWLS, 2000, p. 325).
- *A boa ou má sorte relativa de sua própria geração* (RAWLS, 2000, p. 325).
- *As doutrinas abrangentes da sua sociedade* (RAWLS, 2001b, p. 40, 44).
- *Não devem ter bases para realizar cálculos de probabilidades sem estar apoiados em um conhecimento dos fatos* (RAWLS, 1999, p. 134, 145-6, 150).

Os itens apresentados consistem em informações que as partes não devem ter na posição original. Estas são condições necessárias para que, segundo Rawls, o procedimento de escolha de princípios funcione em função das exigências de objetividade da justiça como equidade. É aqui que começa o questionamento de certas características do procedimento rawlsiano para a escolha de princípios de justiça.

Como pode ser apreciado, dentro da lista apresentada sobre aquilo que as partes não poderiam saber para o apropriado funcionamento da posição original, existem dois grandes tipos de conhecimentos a elas vedados. Um deles inclui (1) informações pessoais: raça, religião etc. O outro, no entanto, está formado por (2) informações relativas à sociedade à qual as partes pertencem. No caso de (1), o motivo pelo qual Rawls exige no seu procedimento que as partes não conheçam nada da sua própria pessoa parece bem sustentado. Se, como ele as define, as partes são *autointeressadas* e *mutuamente desinteressadas* (RAWLS, 1999, p. 12, 124), qualquer tipo de informação que elas tivessem a respeito da sua pessoa, levaria a que elas tirassem vantagem de forma (não im)parcial no ato de escolha dos princípios de justiça. Porém, no que diz respeito a (2), ou seja, à necessidade das partes não poderem saber certas condições da sua

sociedade, qual é o motivo que leva Rawls a estabelecer tal ocultamento de informação?

Como veremos posteriormente, Rawls (1999, p. 118-9, tradução nossa) argumenta que a única informação que as partes devem possuir a respeito da sociedade é que ela “está sujeita às circunstâncias da justiça”. O argumento consiste em defender que, ocultando-se informações como as relativas ao nível cultural, ao grau de civilização, condição histórica etc., as partes não teriam, portanto, “bases para o cálculo de probabilidades” (RAWLS, 1999, p. 134, tradução nossa). Contudo, esse não é o tipo de fundamento que se pode utilizar para limitar as informações disponíveis às partes. Em *O direito dos povos*, Rawls (2001b, p. 12) sustenta a aplicação de um tipo alternativo de posição original para a escolha de princípios substantivos de justiça global. Nessa posição original de “segundo nível”, as partes não serão, como no caso doméstico, pessoas maiores de idade, mas povos. Nesse tipo de posição original, então, são evidentes os motivos pelos quais as partes não devem conhecer características da própria sociedade tais como grau de desenvolvimento, nível educativo da população, desenvolvimento econômico etc. Esse tipo de informação, combinada com o autointeresse e desinteresse mútuo das partes, faria com que fossem escolhidos princípios de justiça —usando a linguagem rawlsiana— razoavelmente não desejáveis, mas esse tipo de argumento não serve ao caso doméstico.

As restrições são feitas para se conseguir que as partes operem de forma imparcial, mas aqui, novamente, Rawls estaria implicitamente assumindo —e de forma quicá precipitada— que qualquer ato *parcial* —ou seja, (não im)parcial— acabaria com a escolha de princípios de justiça não desejáveis ou inapropriados. Mas por que tal suposição? Por que não usar certa parcialidade das partes para a escolha de melhores princípios de justiça, os quais se adaptem às necessidades das nossas sociedades reais?

Por meio dessa justificação rawlsiana da necessidade de ocultar às partes certas informações sobre a sociedade, resulta claro que ele deve se comprometer com a tese não demonstrada de que *qualquer* tipo de cálculo de probabilidades na escolha de princípios de justiça seja intrinsecamente ruim. É fácil aceitar que informações da sociedade do tipo “80% dos membros da sociedade são católicos” possibilitariam que as partes pudessem fazer cálculos indesejáveis na hora de escolher os princípios de justiça. Porém, disso não se segue que qualquer tipo de cálculo de probabilidades gere necessariamente consequências

negativas. Aliás, é possível acreditar que muitas das consequências produzidas por alguns cálculos de probabilidades sejam, inclusive, desejáveis. Informações do tipo “20% das pessoas do país são sofrem algum tipo severo de exclusão social” possibilitariam que as partes, calculassem que existem grandes chances de serem excluídas sociais. Da mesma forma, dados como: “o nível de desigualdade socioeconômica é um dos maiores do mundo”, tornaria possível que as partes *calculassem* e percebessem que o nível de desigualdade na sua sociedade é claramente alto e que os princípios de justiça a serem escolhidos poderiam levar em consideração esse tipo de informação. O mesmo argumento em favor da necessidade das partes conhecerem algumas características da sua sociedade, além de que ela “está sujeita às circunstâncias da justiça”, poderia ser aplicado aos dados sobre a porcentagem de imigrantes na sociedade, índices de saúde social, grau de educação da população.

Apesar de Rawls sustentar que esse tipo de informação deva ser negado às partes até a etapa constitucional, a pergunta que devemos nos fazer é se esse tipo de informação seria *somente* relevante a partir da etapa constitucional. Não caberia a possibilidade de que esse tipo de informação fosse decisivo no momento de se escolher os princípios de justiça³²? Seja qual for a resposta que cada um de nós possa dar a essa pergunta, o que deve ficar claro é que, *prima facie*, não existem argumentos na posição assumida por Rawls.

As informações que as partes não devem saber, ou seja, o que o véu de ignorância robusto cobre, são sempre apresentadas como as características principais que dão forma à posição original. Porém, não se deve passar por alto que essas condições negativas necessárias do conhecimento das partes não são suficientes para o funcionamento de tal procedimento. Deve-se levar em consideração que não é simplesmente necessário a falta de conhecimento sobre certas coisas que as pessoas comumente conhecem em uma situação histórica verdadeira. Além dessa exigência, é preciso que as partes conheçam outros tipos de informações, como se verá a seguir.

Como afirmamos anteriormente, os aspectos que as partes *não devem* saber, tanto delas mesmas quanto da sociedade à qual pertencem, são sempre apresentadas como as características principais da posição

³² Essas considerações serão decisivas quando, no capítulo 3, for apresentado um procedimento alternativo ao procedimento rawlsiano para a escolha de princípios.

original. Todo autor que quer descrever a posição original inicia sua explicação enunciando todas aquelas coisas que as partes não podem saber no momento da escolha de princípios, produto do véu de ignorância. Essa falta de uma descrição exaustiva dos aspectos que conformam a posição original, quiçá sirva para entender por que muitas vezes os eventuais problemas do procedimentalismo rawlsiano não sejam discutidos. Na continuação, segue uma lista daquelas informações que as partes *devem* saber. Será a partir dessa lista que novos problemas, nem sempre evidentes ou evidenciados do procedimento rawlsiano, começaram a aflorar.

2.2.2 As partes devem saber

- *Que pertencem a uma sociedade bem-ordenada, com tudo o que isso implica* (RAWLS, 2000, p. 149; RAWLS 2003, p. 11-2).
- *Que são maiores de idade* (RAWLS, 1999, 126). - *Que são contemporâneas* (RAWLS, 1999, p. 121; RAWLS, 2000, p. 325, 326-7).
- *Que não portam deficiências físicas* (RAWLS 1999, p. 83-4).
- *Que sua sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça* (RAWLS, 1999, p. 118-9).
- *Que todos têm os mesmos direitos como cidadãos* (RAWLS, 1999, p. 82).
- *As concepções tradicionais de justiça* (RAWLS, 1999, p. 105-6).
- *Fatos gerais de uma sociedade humana, questões políticas, princípios da teoria econômica, as bases da organização social etc. Conhecem todos os fatos gerais que afetam a escolha de princípios de justiça* (RAWLS, 1999, p. 118-9).
- *Toda a “informação geral” ou “fatos gerais”* (RAWLS, 1999, p. 122).
- *Fatos gerais relacionados ao homem, incluídos os princípios psicológicos básicos* (RAWLS, 1999, p. 153, 399)³³.

³³ Apesar de que, nessas passagens, Rawls entenda como necessário o conhecimento dos aspectos gerais da psicologia humana, ele tem uma importante passagem na qual diz: “[...] as partes pressupõem que as pessoas que elas representam não são motivadas pelas psicologias (ou atitudes) especiais, como as chamamos” (RAWLS, 2003, p. 257).

Na continuação, o que se segue são reflexões a respeito dos primeiros dois pressupostos aqui apresentados. Começaremos discutindo alguns pontos problemáticos do pressuposto de que as partes devam saber que pertencem a uma sociedade bem-ordenada para, então, visualizar alguns dos problemas que emergem a partir dessa necessidade de que as partes saibam certos “fatos gerais” sobre uma sociedade humana.

2.2.2.1 A sociedade bem-ordenada

Um dos caminhos mais comuns pelos quais Rawls escapou das críticas feitas em sua época foi argumentando que seu modelo de justiça é pensado de forma restrita para situações *ideais* e que, no máximo, pode lançar luz sobre a compreensão de formas e procedimentos para se administrar a justiça em casos *quase* ideais. Um desses grandes ideais da sua obra, como logo observaremos, é a concepção de uma sociedade política como um sistema equitativo de cooperação social. É assim que, no momento de se determinar as limitações da sua proposta, o autor introduz mais uma restrição quando afirmar expressamente que irá examinar “somente os princípios de justiça que regulariam uma sociedade bem-ordenada” (RAWLS, 1999, p. 7-8, tradução nossa) —tema da presente seção.

Em meio a certas *idas e vindas*, Rawls vai definir uma sociedade bem-ordenada como “uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça” (RAWLS, 2003, p. 7, 11)³⁴. Ele mesmo amplia a ideia da seguinte forma:

Dizer que uma sociedade política é bem-ordenada significa três coisas:

Primeiro, e implícito na ideia de uma concepção pública de justiça, trata-se de uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que os demais também aceitam, a mesma concepção

³⁴ Referimo-nos a “idas e vindas” porque essa não foi sempre a ideia de sociedade bem-ordenada feita por Rawls. O autor parece assumir que, para que uma sociedade seja bem-ordenada, seus cidadãos devem possuir direitos eleitorais (RAWLS, 2001b, p. 82). Deixaremos este problema em aberto, porém, como fica claro no texto principal, a definição principal de sociedade bem-ordenada é essa mencionada, presente tanto em *Teoria* quanto em *O liberalismo político*. (RAWLS, 1999, p. 18, 489; RAWLS, 2000, p. 82).

política de justiça (e portanto os mesmos princípios de justiça política). Ademais, esse conhecimento é mutuamente reconhecido: ou seja, as pessoas sabem tudo o que saberiam se sua aceitação de princípios tivesse resultado de um acordo público.

Segundo, e implícito na ideia de regulação efetiva por uma concepção pública de justiça, todos sabem, ou por bons motivos acreditam, que a estrutura básica da sociedade —ou seja, suas principais instituições políticas e sociais e a maneira como elas interagem como sistema de cooperação— respeita esses princípios de justiça.

Terceiro, e também implícito na ideia de regulação efetiva, os cidadãos têm um senso normalmente efetivo de justiça, ou seja, um senso que lhes permite entender e aplicar os princípios de justiça publicamente reconhecidos, e, de modo geral, agir de acordo com o que sua posição na sociedade, com seus deveres e obrigações, exige.

Numa sociedade bem-ordenada, portanto, a concepção pública de justiça fornece um ponto de vista aceito por todos, a partir do qual os cidadãos podem arbitrar suas instituições políticas ou aos demais cidadãos (RAWLS, 2003, p. 11-2)³⁵.

Para sermos justos com a proposta de Rawls ao discutirmos sua ideia de sociedade bem-ordenada, é preciso salientar que ele *não* define nessa passagem uma sociedade bem-ordenada como uma sociedade regulada pelos princípios de justiça que ele tenta sustentar por meio do exercício mental da posição original. O que isso significa é que sua proposta não se compromete com a suposição de que o seguimento dos princípios que ele defende é o que determina que uma sociedade seja bem-ordenada. Se Rawls identificasse uma sociedade bem-ordenada com os princípios da justiça como equidade —como algumas passagens pareceriam sugerir— cairia em um vício argumentativo segundo o qual uma sociedade bem-ordenada seria aquela que segue os princípios da «justiça como equidade», ao mesmo tempo em que os princípios da

³⁵ Existia já em *O liberalismo político* uma passagem quase idêntica se referindo a estas “três coisas” que definem uma sociedade bem-ordenada (RAWLS, 2000, p. 79).

«justiça como equidade» seriam os melhores princípios que uma sociedade bem-ordenada poderia escolher³⁶. Na passagem anteriormente citada, o bem-ordenado de uma sociedade deriva do grau de compromisso que existe entre os cidadãos com respeito a uma concepção pública de justiça, e não tanto com as particularidades dessa concepção. É claro que Rawls não definiria como bem-ordenada uma sociedade comprometida com uma concepção de justiça extremamente *não razoável*. Porém, a concepção de justiça adotada pelos cidadãos de tal sociedade não seria então o mais importante neste ponto. Rawls parece tentar deixar isso claro quando, em outra passagem, diz no mesmo livro que [u]ma sociedade bem-ordenada é uma sociedade efetivamente regulada por alguma concepção pública (política) de justiça, *seja ela qual for* (RAWLS, 2003, p. 12-3, grifo nosso).

Em *O liberalismo político*, Rawls diz que:

[u]ma sociedade [...] pode ser bem-ordenada por uma concepção política de justiça desde que, primeiro, os cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis, mas opostas, façam parte de um consenso sobreposto [...] e desde que, segundo, as doutrinas abrangentes que não sejam razoáveis [...] não disponham de aceitação suficiente para solapar a justiça essencial da sociedade (RAWLS, 2000, p. 82)³⁷.

³⁶ Rawls tem um raciocínio similar a respeito da relação entre a moralidade das pessoas e a escolha dos princípios da justiça como equidade. Ele diz: “[...] torna-se claro que pessoas livres e iguais não são definidas como aqueles cujas relações sociais correspondem aos próprios princípios que seriam acordados na posição original. Pois dizer isso solaparia o argumento em favor desses princípios, que se baseia em que são precisamente esses os princípios que seriam adotados” (RAWLS, 2000, p. 334).

³⁷ Em alguns casos específicos, ele não associa de forma exclusiva *sociedade bem-ordenada* com *sociedade liberal*. Para ele, que uma sociedade não liberal, mas “decente”, também representa uma sociedade bem-ordenada fica claro quando, em *O direito dos povos* diz: “Me refiro aos povos liberais e *decentes* como povos *bem-ordenados*” (RAWLS, 2001b, p. 82, grifo nosso). Novamente na mesma obra, ao falar do que ele chama “absolutismos benévolos”, ele afirmará que eles “respeitam a maioria dos direitos humanos, mas que *não estão bem-ordenados porque negam a seus membros qualquer papel significativo na adoção das decisões políticas*”. (RAWLS, 2001b, p. 82, grifo nosso). Porém, a ideia de sociedade bem-ordenada em Rawls, da mesma maneira que outras ideias centrais da sua obra, resulta problemática. O motivo é que ele usa a

Nota-se, novamente, uma desvinculação clara entre a ideia de sociedade bem-ordenada e algum modelo determinado de justiça em especial.

Pode-se observar que no que refere a uma sociedade ser bem-ordenada ou não, que o aspecto mais relevante está relacionado, principalmente, com a capacidade de uma concepção de justiça regular a sociedade. O importante, no caso, não é que tal concepção pública de justiça seja um tipo de justiça em particular —a justiça como equidade, por exemplo— mas que consiga dar conta da regulamentação da sociedade com tudo o que isso significa: possuir bons princípios, formular leis justas que são seguidas pelos cidadãos etc. Resumindo, Rawls não entende por *sociedade bem-ordenada* necessariamente uma sociedade que tenha adotado os princípios da justiça como equidade. Trata-se simplesmente de uma sociedade na qual todos os seus membros seguem publicamente e de forma efetiva os mesmos princípios razoáveis de justiça. Para Rawls, a importância deste senso de justiça é tal que ele representa, na sua obra, a base de um dos aspectos mais importantes de uma sociedade política, a saber, a sua estabilidade³⁸.

Uma vez explicitado o que nosso autor entende por sociedade bem-ordenada, resta observar o *grau de ordem* que ele supõe nas sociedades reais que poderiam aproveitar seu modelo de justiça³⁹. Em *Teoria*, Rawls deixa clara a dificuldade da existência de uma sociedade plenamente bem-ordenada. Ele afirma que “[e]videntemente, as sociedades existentes raramente estão [...] bem-ordenadas, dado que *usualmente está em discussão o que é justo e o que é injusto*” (RAWLS, 2000, p. 19, grifo nosso). Mais de vinte anos depois, em *Justiça como*

mesma ideia com sentidos diversos e em diferentes momentos da sua obra. É importante salientar que também é possível criticar certa circularidade na proposta de Rawls. Existem algumas passagens nas quais ele também parece definir uma sociedade bem-ordenada como aquela que segue os princípios de justiça do seu modelo de justiça (RAWLS, 1999, p. 493-4). A circularidade dever-se-ia ao fato de que, segundo diferentes passagens da obra do autor, os princípios extraídos da posição original seriam os melhores princípios para uma sociedade bem-ordenada, ao mesmo tempo em que uma sociedade bem-ordenada seria aquela que segue esses princípios de justiça. Desenvolver esta possível circularidade, entretanto, seria, estritamente, *criticar* a coerência interna da proposta de Rawls ao longo do tempo, algo que, por delimitação do tema deste trabalho, não se constitui em um dos objetivos principais.

³⁸ Abordaremos este ponto em seções posteriores.

³⁹ A expressão que aqui utilizamos não é empregada no sentido rawlsiano, mas consideramos que ela deriva de uma forma lícita de se interpretar a sua teoria.

equidade: uma reformulação, ele não falará mais em termos de dificuldade, mas em termos mais extremos, quando sustenta que “[a] ideia de uma sociedade bem-ordenada é decerto uma considerável *idealização*” (RAWLS, 2003, p. 12, grifo nosso).

Com essa passagem, pode-se observar que a existência de uma sociedade bem ordenada, tanto em *Teoria* quanto em *Justiça como equidade: uma reformulação*, é de um alto grau de “idealização”. Isto revela que a proposta de Rawls não é ingênua a ponto de acreditar nas possibilidades reais de que alguma vez possa existir uma sociedade plenamente bem-ordenada. O que o autor deixa claro é que, mesmo que seu modelo de justiça esteja pensado para dar conta de injustiças reais das sociedades existentes, ele supõe que para que as sociedades reais possam ser beneficiárias do desenvolvimento do seu modelo de justiça, elas devem ser, pelo menos, *quase* bem-ordenadas ou, nas suas palavras, estar “sob condições razoavelmente favoráveis” (RAWLS, 2003, p. 18, grifo nosso).

Rawls afirma que seu modelo de justiça não somente toma sua forma definitiva devido aos pressupostos ideais de uma sociedade bem-ordenada, mas que os princípios da justiça como equidade servem de guia político para a elaboração de um sistema de direito justamente *nesse* tipo de sociedade. Portanto, resulta claro que seu modelo de justiça só pode ser plenamente aproveitado por sociedades com certas “condições razoavelmente favoráveis”, o que equivale a dizer que os princípios de justiça são aplicáveis em sociedades *quase* bem-ordenadas. O fato dos princípios tomarem formas dentro do marco do grande número de premissas da posição original faz com que o autor deva reconhecer —explicitamente— que, sem condições favoráveis de justiça política, não há garantia do valor do seu modelo de justiça.

O pressuposto introduzido na proposta rawlsiana de uma sociedade bem-ordenada representa o típico pressuposto rawlsiano que acarretará questionamentos tanto *internos*, quanto *externos*, ambos os tipos de questionamentos muito estreitamente relacionados. Por um lado, surgem dúvidas *internas* que questionam a pertinência de um elemento constitutivo central no procedimento para a escolha de princípios de justiça, a saber, o pressuposto de uma sociedade bem-ordenada. Intimamente ligado a esse tipo de questionamento, surge a inevitável questão —externo— de como considerar pertinente aplicar em sociedades reais —não bem-ordenadas e longe de sê-lo— os princípios da justiça como equidade, escolhidos por meio de um procedimento com pressupostos tão ideais.

A respeito do que anteriormente foi chamado de questionamento interno é que podemos nos perguntar o seguinte: por que Rawls supõe como parte constitutiva do procedimento para escolha de princípios de justiça uma sociedade bem-ordenada? Por que não supor para tal procedimento uma sociedade como as sociedades reais, ou seja, uma sociedade que não esteja regulada efetivamente por uma concepção de justiça? O motivo de tais perguntas se deve a que esse tipo de escolha *interna* do nosso autor é que faz com que surjam dúvidas *externas* a respeito do modelo de justiça por ele proposto, ou seja, dúvidas referentes à aplicabilidade dos princípios da justiça como equidade em sociedades reais. Nesse terreno, a pergunta é a seguinte: em função de ter suposto uma sociedade bem-ordenada para o experimento mental de escolha de princípios de justiça —a posição original— como sustentar depois que tais princípios sejam aplicáveis em sociedades reais?

Esse tipo de dúvida e questionamento pode aumentar uma vez que podemos observar que as estratégias procedimentais seguidas por Rawls no seu procedimento para escolha de princípios internacionais não correspondem àquelas utilizadas no caso doméstico. É claramente observável a diferença no *grau de idealização* dos seus diferentes procedimentos, a saber, o doméstico e o internacional. Como já foi salientado, na posição original do procedimento doméstico, as partes devem saber que sua sociedade possui o que Rawls chama de *condições razoavelmente favoráveis* (RAWLS, 2003, p. 18). No entanto, no caso internacional, as partes, mesmo sabendo que sua sociedade de povos possui certas “condições favoráveis”, também sabem que existem países que não gozam dos privilégios de pertencerem a uma sociedade dos povos, os quais não abraçariam uma mesma concepção de justiça. Isso significa que, ao contrário do que acontece na posição original de nível 1, em que a sociedade à qual pertencem está em condições favoráveis, na posição original de nível 2, não existe a necessidade de que a sociedade dos povos se ache em condições tão idealmente favoráveis. A sociedade dos povos, diferentemente da sociedade doméstica liberal de Rawls, é uma sociedade que não abrange todos os povos do mundo. Aliás, o objetivo de *O direito dos povos* é conseguir que todos os povos possam integrar uma sociedade mundial tal como foi formulado de forma normativa por Kant (2008) em *A paz perpétua* (RAWLS, 2001b p. 12). Portanto, a ordem dessa sociedade não é estabelecida —tal como acontece no nível doméstico— como premissa do aparato conceitual procedimentalista. Muito pelo contrário, alcançar uma sociedade

internacional bem-ordenada faz parte dos objetivos desse procedimento de nível 2⁴⁰.

O procedimento para a escolha de princípios internacionais, consideradas as muitas críticas que ele já sofreu ao longo desses últimos anos, claramente não incorre nos mesmos inconvenientes internos e externos do caso doméstico. O motivo é que nesse procedimento que concebe os povos como partes não há, como acontece no caso doméstico, o mesmo grau de idealização. Muito pelo contrário, essa sociedade internacional concebida no referido procedimento traz os mesmos problemas reais da política internacional —pobreza, exclusão etc. Dessa forma, é de se esperar que as partes nele envolvidas, por meio da escolha de princípios de justiça, tentem resolver tais problemas. Como consequência dessa esperada preocupação das partes por problemas reais é que o eventual modelo de justiça internacional não incorreria nas mesmas críticas aplicativas ao modelo doméstico. A pergunta que pode ser feita, então, é a seguinte: se, no caso global, as partes sabem que há povos que não pertencem à sociedade dos povos, motivo pelo qual é se espera que escolham princípios de justiça capazes de dar conta de tal problemática, por que Rawls não segue a mesma estratégia no procedimento para a escolha de princípios de justiça doméstico? Não seria acaso melhor constituir uma posição original envolvendo partes que também estivessem motivadas a resolver certos problemas sociais reais —novamente: pobreza, exclusão etc? Com essa estratégia, Rawls estaria imune àquelas críticas internas e externas anteriormente apresentadas.

Observando as implicações que o pressuposto de uma sociedade bem-ordenada acarreta para a proposta rawlsiana, chegamos a uma conclusão clara: podemos sustentar que sua defesa como parte constitutiva do procedimento para a escolha de princípios de justiça gera dúvidas sérias sobre o valor aplicativo dos princípios escolhidos nesse procedimento. Porém, cabe também perguntar se de fato Rawls não utiliza como constituinte do seu procedimento o que, na realidade, teria que fazer parte dos seus objetivos finais. Observamos como Rawls propõe como objetivo principal do seu procedimento encontrar princípios de justiça *a partir do* pressuposto de uma sociedade bem-ordenada *para* uma sociedade bem-ordenada. No entanto, cabe salientar

⁴⁰ Para um aprofundamento a respeito das diferenças entres os modelos rawlsianos de justiça doméstica e global, ver o trabalho de Pereira (2007, p. 88-94).

que esse tipo de discussão nem sempre está diretamente colocada no âmbito de debate político de sociedades reais. O que na maior parte das vezes ocorre é que, no âmbito da justiça social, as preocupações principais dos nossos países são as de conseguir constituir uma sociedade bem-ordenada. O que interessa em matéria de justiça social —antes de qualquer outra coisa— é alcançar a constituição de *uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça, seja ela qual for*⁴¹. Uma das muitas necessidades das sociedades reais —como parece ser o caso das sociedades latino-americanas— é constituir sociedades quase bem-ordenadas, preocupação que provavelmente seja até mais importante do que ter que estabelecer quais são os melhores princípios de justiça que podem reger numa sociedade idealmente bem-ordenada. (1) Criar as bases para uma sociedade quase bem-ordenada, isto é, obter condições favoráveis alcançando o desenvolvimento socioeconômico de todos os agentes, incluídos os que até agora foram excluídos, e (2) estabelecer os melhores princípios de justiça política para sociedades bem-ordenadas — objetivo explícito na obra de Rawls— podem parecer em primeira *instância* a mesma coisa. Contudo, surge a pergunta de como *ordenar bem* uma sociedade sem estabelecer antes certos princípios de justiça⁴². A resposta a esta pergunta terá lugar no último capítulo, quando for apresentado o procedimento alternativo ao rawlsiano para a escolha de princípios de justiça.

⁴¹ A respeito dessa afirmação, pode surgir a pergunta de se, de fato, sociedades como a brasileira são ou não sociedades bem-ordenadas. O motivo para responder tal pergunta de forma afirmativa se deve a que sociedades como a brasileira possuem uma concepção pública de justiça. Mas isso é uma propriedade que muitas sociedades da história possuíam —provavelmente todas. Resulta difícil pensar numa sociedade que não possua uma concepção pública de justiça, por muito questionável que ela seja. Mas o ponto não é esse. O aspecto verdadeiramente relevante é poder determinar se essas sociedades estavam *efetivamente reguladas* por uma concepção pública de justiça. Dessa forma, é possível cogitar vários casos históricos de sociedades não bem-ordenadas.

⁴² Consideramos essa uma das possíveis críticas à proposta apresentada neste trabalho. Por tal motivo, uma resposta será oferecida no capítulo terceiro, em que será proposto um dispositivo procedimental alternativo ao rawlsiano.

2.2.2.2 A não perda de conhecimento no procedimento

Como indicamos anteriormente, a posição original é apenas uma das quatro etapas de um aparato procedimental maior que não possui simplesmente uma proposta para a escolha de princípios de justiça. O que aqui trabalharemos será uma das características internas, não da posição original, mas do aparato conceitual procedimentalista. Em função de ditas características, observaremos posteriormente, as consequências aplicativas do modelo de justiça rawlsiano.

Como mencionado anteriormente, depois de escolhidos os princípios de justiça na posição original, Rawls (1999, p. 171-4, tradução nossa) supõe como resultado desse procedimento que as partes criariam um “congresso constituinte”, momento em que os envolvidos deixariam de ser “as partes” para passarem a ser “os representantes”. Porém, Rawls explica em *Teoria* que a posição original representa o primeiro de quatro estágios de um exercício mental mais abrangente. A passagem em que ele melhor apresenta a arquitetônica do seu aparato conceitual procedimentalista está em sua resposta a Habermas. Rawls descreve tal aparato da seguinte forma:

Começamos na *posição original* onde as partes escolhem princípios de justiça; como passo seguinte, chegamos à *convenção constitucional*, onde agindo nós mesmos como delegados, temos que traçar os princípios e regras de uma constituição à luz dos princípios de justiça de que já dispomos. Depois disso, nos convertemos, por dizê-lo de alguma forma, em *legisladores* promulgando leis que a constituição admite e que os princípios da justiça requerem e permitem. E, finalmente, assumimos o papel de *juízes* ao interpretar as constituição e as leis como membros do judiciário (HABERMAS; RAWLS, 1998, p. 102-3, grifos nossos).

No procedimento completo, a posição original é sucedida por dois estágios, a saber, as etapas constitucional e legislativa (RAWLS, 1999, p. 174). Na primeira, não são “as partes”, mas os agora denominados “representantes” que decidirão, em função dos princípios de justiça previamente escolhidos, qual Constituição seria a mais favorável para a sociedade política em questão⁴³. Na segunda, a função dos participantes é elaborar programas políticos, como, por exemplo, as

⁴³ Entre outras coisas, é nessa etapa que, segundo Rawls, os representantes tem que optar entre uma constituição que se decida ou por uma *democracia de cidadãos proprietários* ou por um *socialismo liberal* (RAWLS, 2000, p. 394-5).

leis. Contudo, o que cabe aqui destacar é que na passagem da posição original para a etapa constitucional, marcada por um levantamento parcial do véu de ignorância (RAWLS, 1999, p. 172) —o que significa que os participantes agora sabem o que antes não sabiam— *não há perda dos conhecimentos da etapa prévia*. Eles também passam a saber o que anteriormente chamamos de “conhecimentos da sua sociedade”. Da mesma forma, uma vez concluída a etapa legislativa, produz-se um levantamento definitivo do véu de ignorância que não ocasiona nenhuma perda de conhecimento. Os representantes, agora, contam com todos os conhecimentos próprios, isto é, não somente com (1) o conhecimento da justiça e dos assuntos gerais e (2) o conhecimento da sua sociedade, mas também com (3) o conhecimento da sua pessoa.

Rawls explica esse aspecto da sua proposta na seguinte passagem:

A disponibilidade do conhecimento na sequência de quatro etapas é aproximadamente como segue. Distinguimos entre três tipos de fatos: os primeiros princípios da teoria social (e outras teorias que no caso sejam pertinentes) e suas consequências; fatos gerais acerca da sociedade, tais como seu tamanho ou seu nível de desenvolvimento econômico, sua estrutura constitucional e seu meio natural etc.; e, por último, fatos particulares acerca dos indivíduos, tais como sua posição social, qualidades naturais e interesses peculiares. Na posição original, os únicos fatos particulares conhecidos pelas partes são aqueles que podem ser inferidos a partir das circunstâncias da justiça. [...] Nas seguintes etapas, porém, estão à sua disposição os fatos gerais acerca da sua sociedade, mesmo quando não estão disponíveis os particulares da sua própria condição. [...] Na última etapa, é obvio que não haverá motivos para nenhuma forma de véu de ignorância, levantando-se todas as limitações (RAWLS, 1999, p. 175-6, tradução nossa).

Para entender melhor este ponto, observemos o seguinte esquema:

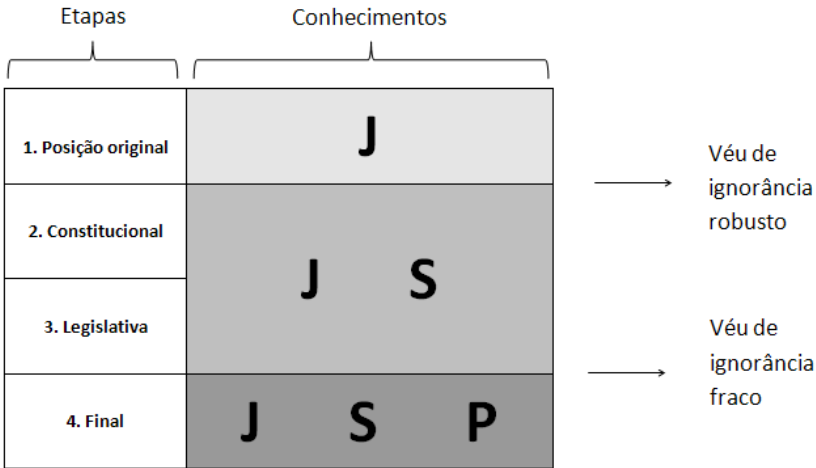


FIGURA 2: Aparato conceitual procedimentalista rawlsiano.

Na primeira coluna, aparecem as quatro etapas do exercício mental abrangente rawlsiano. Na segunda coluna, estão os diferentes graus de conhecimentos das partes ou cidadãos em cada etapa do processo. *J* representa o conhecimento que as partes necessariamente devem ter para o exercício da posição original: concepções de justiça, fatos gerais das sociedades etc. *JS* representa o conhecimento que as partes já possuíam na posição original e seguem mantendo ao longo do processo, juntamente com o conhecimento que elas não possuíam sobre as particularidades da sua sociedade — só revelado após o levantamento do véu de ignorância robusto. *JSP* representa o conhecimento pleno da pessoa na etapa final, incluindo o conhecimento que ela já possuía nas etapas constitucional e legislativa, além do conhecimento dos aspectos da sua pessoa, previamente ocultos pelo véu de ignorância fraco.

O esquema acima descreve como a posição original exige certos conhecimentos das partes, mesmo sendo ela a primeira fase do procedimento completo. Porém, o importante é destacar que, segundo a proposta de Rawls, tudo aquilo que o indivíduo sabe na etapa antecedente, continuará sabendo na etapa seguinte. O autor não concebe a possibilidade de que uma pessoa saiba, por exemplo, de leis econômicas na etapa da posição original e que, nas etapas seguintes —por exemplo, a etapa final— ela passe a *não* saber nada sobre aquela

questão. Por tal motivo, apesar de Rawls tentar com o véu de ignorância não permitir às “partes” o acesso a certos conhecimentos sobre suas condições pessoais, mesmo assim, em função das características do procedimento rawlsiano para a escolha de princípios de justiça, a pessoa poderia chegar a saber certas características próprias. Por exemplo, o fato das partes conhecerem coisas como tradições de justiça, princípios da teoria econômica, bases da organização social, permite a elas saberem, com certeza, que não são excluídas socialmente e que desde crianças assistiram a boas instituições de ensino formal. Assim, mesmo não sabendo muitos aspectos pessoais pontuais, tais como sua raça ou seu sexo, em função de ter conhecimento sobre assuntos complexos como aqueles enunciados anteriormente, uma pessoa poderia chegar a inferir sem maiores dificuldades que, na sua situação real, recebeu uma boa educação formal, que conta com as capacidades intelectuais para se desenvolver no mercado e de produzir ela mesma os meios para a satisfação das suas necessidades. Desse modo, não é um fato menor que a posição original aconteça no contexto de uma suposta sociedade com um grau necessário de igualdade entre os cidadãos, ao ponto de chegar a supor que até o “menos favorecido” tem chances reais de dominar conhecimentos complexos, os quais se aprendem em grande medida em um ambiente apropriado de educação formal. É claro que se a pessoa conhece, entre outras coisas necessárias para o funcionamento da posição original, as leis econômicas e os modelos de justiça paradigmáticos, ela não pode inferir, entretanto, se é adepta de alguma religião, apesar de poder inferir muitas outras coisas acerca da sua formação.

Uma vez que se entende que o exercício mental rawlsiano da posição original parte do pressuposto de que aquilo que a pessoa sabe nas etapas anteriores será ainda conhecido nas etapas seguintes, é possível entender certas limitações pertinentes sobre o uso que pode ser feito de tal exercício mental. Vejamos agora exemplos de outros experimentos mentais envolvendo questões de justiça no campo da bioética:

Uma aplicação mais ampla da teoria da justiça enquanto equidade pode ser feita a partir do próprio aparato metodológico usado por Rawls. Quer dizer, poderíamos nos imaginar na posição original, sob o véu de ignorância e nos perguntar que *regras* poderíamos contratar, sob tais circunstâncias que viriam a normatizar o aborto, a

eutanásia, as pesquisas biotecnológicas etc. Num sentido mais radical, podemos usar o véu de ignorância e nos perguntar se, não sabendo se somos fetos ou gestantes, aceitaríamos sermos abortados no caso de sermos fetos. (DALL'AGNOL, 2004, p. 126).

Aqui se pode observar que o autor propõe uma “ampliação” do exercício mental da posição original. Por meio do procedimento de Dall’Agnol é possível refletir se as partes de certa posição original aceitariam princípios a favor ou contra o aborto sem saber se na vida real elas são ou não fetos. Um experimento mental similar vem de um texto inédito de Dutra:

Para averiguar como isso poderia funcionar, tome-se um caso construído a partir de um exemplo apresentado por Hare. Suponha que a parte não saiba, na posição original, ou que a sua existência só seria possível como fruto de uma técnica, cuja construção tivesse de ser feita à custa de experiências que destroem embriões, ou se ele seria um dos embriões destruídos nas experiências que tornariam possível a construção da referida técnica. Ou seja, a parte não saberia se é fruto de uma experiência que destruiu embriões ou se é o embrião destruído. Essa formulação pode ser válida inclusive para pesquisas com células-tronco embrionárias. Nesse ponto, há que considerar algumas determinações fundamentais da posição original. Destacam-se aqui três: a incerteza, a racionalidade das partes que têm um alto nível de aversão ao risco, a gravidade do risco envolvido. No presente caso, o risco envolvido é a própria existência da parte. Portanto, nada mais grave que isso (DUTRA, 2013, p. 12).

Em ambos os casos, a estratégia é clara. No primeiro, a pergunta a ser respondida seria: aceitaríamos a prática do aborto se nós mesmos não tivéssemos a certeza de não sermos fetos? No segundo: será possível que partes de um experimento mental aprovassem a legalidade da destruição de embriões, caso não saibam se elas são embriões destinados para pesquisa ou, inclusive, embriões que nasceram apenas como fruto de tal pesquisa? Mas, voltando à interpretação da proposta

de Rawls, deve-se lembrar que tudo aquilo que a pessoa sabia na posição original não pode deixar de saber nas etapas posteriores do aparato conceitual procedimentalista. Por tais motivos, as partes não saberiam informações como as relativas a seu gênero e sua geração, mas, em virtude de compreenderem noções complexas como princípios econômicos e modelos de justiça, saberiam sem dúvida alguma, mesmo na posição original rawlsiana, que, por exemplo, elas não são fetos⁴⁴. É relevante entender aqui que, no exercício da posição original, tal como Rawls a concebe, não é possível que as partes percam certos conhecimentos presentes na posição original. Isso significa que elas não podem, após cada levantamento do véu de ignorância —tanto robusto quanto fraco— perder nenhum tipo de conhecimento. Dito de outra forma, na posição original, se cada uma das partes sabe algo sobre modelos de justiça, certas leis econômicas, fatos gerais do ser humano etc., uma vez deixado de lado o véu de ignorância forte, elas devem seguir conhecendo esses mesmos pontos. No que diz respeito à continuação do exercício mental abrangente, vale a mesma regra. Nada do que as partes sabiam nas etapas constitucional e legislativa se perde uma vez levantado o véu de ignorância fraco, ou seja, como as partes sabiam, tanto na segunda quanto na terceira etapa do exercício mental abrangente, não somente os fatos gerais sobre a sociedade humana, mas também os fatos gerais sobre sua própria sociedade, então, na etapa final em que elas possuem cem por cento de seu conhecimento, devem conservar os conhecimentos da fase anterior.

Procedimentos para a escolha de princípios de justiça como o mencionado por Dall’Agnol ou como o citado por Dutra são abundantes na literatura filosófica. Como era de se esperar, esse tipo de procedimento é usado não somente em tratados de política. Não obstante, considerando o que expomos acima, pode-se concluir que se alguém pretendesse propor um exercício mental abrangente com o mesmo formato do rawlsiano, no qual, por exemplo, a pessoa não pudesse saber se ela é um feto ou não, então, deve ser possível que certos conhecimentos —aliás, todos os conhecimentos— necessários nas etapas anteriores sejam perdidos na etapa final. Propor uma situação em que isso possa acontecer, mesmo sendo um recurso válido para tratar

⁴⁴ Aliás, o próprio Rawls (1999, p. 143) defende de forma explícita que, dentro das informações que as partes sabem no momento da posição original, está aquela sobre sua maioria. Não parece difícil compreender que o procedimento aqui proposto por Dall’Agnol é significativamente diferente do rawlsiano.

de diversos problemas de justiça, implica propor um exercício mental diferente daquele da posição original de Rawls. Nesse sentido, deve ficar muito claro aqui a diferença entre *procedimentalismo* e *procedimento*. No primeiro caso, trata-se de uma forma genérica para a escolha de princípios de justiça⁴⁵. O segundo caso, por sua vez, se refere a uma situação concreta de um exercício mental realizado para a escolha de certos princípios de justiça —os da justiça como equidade, por exemplo. Por tais motivos, sustentar que um autor seja um procedimentalista, que utilize uma posição original e outras ideias rawlsianas, não implica que ele sustente o mesmo procedimento para a escolha de princípios que Rawls. Pelos mesmos motivos apresentados anteriormente, os abundantes exercícios mentais, tal como o proposto por Dall’Agnol, constituem-se —deve ser admitido— em valiosas estratégias teóricas para o estabelecimento de princípios de justiça, ainda que possuam diferenças significativas em relação ao o aparato conceitual procedimentalista de Rawls.

Como já foi mencionado, parece totalmente defensável a leitura sobre a obra de Rawls segundo a qual sua proposta não consistiria em apresentar apenas uma ideia de posição original, mas sim, defender pelo menos duas versões diferentes para esse exercício mental. Isso demonstraria, de certa forma, que poderíamos pensar em diversos tipos de posições originais. Reforçando essa ideia, o próprio Rawls se refere em *O direito dos povos* ao que ele chama de “posição original de segundo nível”, propondo, assim, um certo exercício mental para se chega aos princípios de justiça adequados para uma sociedade de povos liberais e decentes (RAWLS, 2001b, p. 19). Pelas razões expostas, resulta inegável a utilidade dos diferentes tipos de *posições originais* para se trabalhar problemas a partir de uma abordagem filosófica cuja base repousa sobre uma concepção de justiça procedimental hipotética. Da mesma forma, é possível refletir sobre os problemas relativos ao aborto a partir de uma posição original X, caracterizada pelo fato de as partes possuírem uma restrição quanto às informações sobre sua condição de fetos ou não. Além disso, a noção de um segundo nível da posição original permitiria, segundo Rawls, abordar alguns problemas do âmbito da justiça internacional. Também poderíamos pensar no emprego de uma posição original Y em casos de justiça ambiental.

⁴⁵ A palavra em Inglês é “proceduralism” (COHEN, 1994). Dizer que um filósofo é um procedimentalista, basicamente, implica em assumir que ele utiliza um determinado método para a realização de uma escolha. No caso rawlsiano, o que ele escolhe são princípios de justiça.

Assim, supõe-se que as partes não saberiam se são seres humanos ou não, poderiam estabelecer princípios substantivos de justiça baseados em uma justificativa procedimental válida para a proteção de espécies de plantas e animais. Porém, o que não se deve perder de vista, para os fins deste trabalho, é que essas formas de posições originais não são do mesmo tipo daquela utilizada por Rawls em *Teoria da justiça*. Por isso, estabelecer princípios de justiça por meio de uma determinada posição original do tipo (X) ou (Y), não significa que o modelo de justiça rawlsiano esteja sendo aplicado; o que se faz, nesses casos, é utilizar outro *procedimento* diferente do dele.

Uma vez abordada uma das mais importantes características do exercício mental abrangente de Rawls, pode-se sustentar que, em função do que as partes *devem saber* na etapa da posição original e de que este conhecimento necessário não se perde nas etapas seguintes, elas podem saber, perfeitamente, antes mesmo da escolha dos princípios de justiça, que não são, por exemplo, excluídas sociais ou pessoas com problemas graves de aprendizagem. Esse tipo de certeza na posição original daria às partes condições para a escolha de um modelo de justiça —isto é, princípios políticos de justiça— com base em motivos *egoístas*. Elas poderiam pensar, por exemplo: *eu não sou um excluído, então, quem não trabalha não pode gozar das riquezas das sociedades*. Esse tipo de pensamento se aproxima bastante de discursos políticos paradigmáticos existentes nas nossas sociedades reais, os quais pouco contribuem para a superação dos problemas existentes. Muito pelo contrário, o que provavelmente pode se obtido como produto desse procedimento é algum tipo de critério distributivo padronizado, tal como, *a cada um segundo seu trabalho*, ou *a cada um segundo seu mérito*. Eis aqui um dos grandes problemas do procedimento rawlsiano para a escolha de princípios de justiça: mesmo que um dos objetivos do procedimento rawlsiano seja a salvaguarda da imparcialidade e da objetividade, a não perda de conhecimento na passagem entre as diferentes etapas acabaria permitindo a escolha de princípios egoístas. Desse modo, resta a pergunta sobre como Rawls soluciona o problema envolvido no fato de que as partes sabem, por simples inferência, que não são, por exemplo, excluídas e que isso poderia levá-las a estabelecer princípios de justiça de forma (não im)parcial. A resposta será apresentada na próxima seção, na qual analisaremos outro pilar sustentador do exercício mental abrangente rawlsiano, a saber, *o que as partes devem supor* na posição original.

2.2.3 As partes devem supor

No ponto anterior foi discutido o que as partes devem saber na posição original e as implicações de tais pressupostos no aparato conceitual procedimental da teoria de Rawls. Mas, como já mencionamos, além das informações que as partes devem *saber*, existem outras que elas devem *supor*. Contudo, comparando a lista do que deve ser *conhecido* com a lista do que deve ser *pressuposto*, parece não existir motivo algum para considerar que haja uma diferença de status entre elas. O presente trabalho, no entanto, manterá essa diferenciação, tentando resgatar de forma exata o espírito do procedimento rawlsiano. Na continuação, é apresentada a lista das informações que as partes devem supor:

- *Que a sociedade real à qual pertencem possui condições favoráveis* (RAWLS, 1999, p. 215).
- *Que prefeririam ter mais bens primários a ter menos* (RAWLS, 1999, p. 79, 123, 476-7).
- *Que na sociedade real à qual elas pertencem tem lugar o princípio de “escassez moderada” e de “conflito de interesses” da mesma forma que em qualquer sociedade humana* (RAWLS, 110-1).
- *Que elas mesmas têm interesses religiosos, morais e filosóficos que não devem de arriscar* (RAWLS, 1999, p. 131, 180, 193-4, 287-8, 475).
- *Que na sociedade podem precisar do outro* (RAWLS, 1999, p. 298).
- *Que as demais pessoas também possuem um senso de justiça* (RAWLS, 2010, p. 305).
- *Que as instituições são mutáveis* (RAWLS, 1999, p. 479-80).

2.2.3.1 Os princípios econômicos na sociedade das partes

Rawls pressupõe em seu projeto de sociedade ideal dois princípios econômicos bem específicos, a saber, o princípio de *escassez moderada* e o princípio de *conflito de interesses*. A necessidade de se introduzir esses pressupostos é muito clara. A pergunta retórica que devemos nos fazer é a seguinte: por que Rawls simplesmente não introduz no seu procedimento o pressuposto de que as partes vivem numa sociedade onde regem os princípios de recursos infinitos e de não

conflito de interesses? A resposta é muito simples: se nessa sua sociedade idealizada não existisse o problema da escassez moderada, adverte Rawls (1999, p. 110-1), não existiria a necessidade de cooperação social, comprometendo assim a sua própria definição de sociedade política. Os princípios de justiça que resultariam de uma posição original na qual se parte do segundo conjunto de pressupostos seriam simplesmente *inaplicáveis* em sociedades reais, nas quais claramente predominam ambos os princípios. Aliás, como Rawls (1999, p. 112, tradução nossa) dirá depois, se numa sociedade não regessem os princípios de escassez moderada e de conflito de interesses, o que ele chama de “circunstancias da justiça”, não seriam necessários os princípios de justiça.

Parece bastante evidente que quando Rawls introduz como necessário o pressuposto segundo o qual na sociedade hipotética regem os mencionados princípios econômicos, ele está tentando equiparar as condições econômicas dessa sociedade ideal com as sociedades reais. O motivo é que, se ambas as sociedades forem muito diferentes nesse ponto, então os princípios de justiça extraídos do seu procedimento não possuiriam valor algum no momento de se tentar resolver problemas reais. É assim que Rawls parece eximir seu procedimento de uma *crítica interna*, segundo a qual nele as partes não conseguiriam escolher um bom conjunto de princípios de justiça para serem aplicados em casos reais. Aceitar esse tipo de pressuposto na posição original é o que faz materialmente possível que os princípios derivados do procedimento tenham algum tipo de aplicação direta no mundo real, caso contrário, os princípios seriam extraídos de uma situação hipotética demasiado diferente das condições reais. Mas se, por meio desse pressuposto pontual, Rawls reconhece a importância de que a situação hipotética guarde certos pontos de contato com a realidade, então por que ele não segue o mesmo raciocínio em relação aos outros pressupostos da posição original? É esse o hiato que aparece ao longo da sua proposta procedimental e que torna sua teoria vulnerável a *críticas internas*, as quais apontam para a inadequação da posição original como dispositivo para a escolha de princípios de justiça com pretensão de aplicabilidade em sociedades reais.

Outro problema a ser destacado: a lista anteriormente apresentada exige que as partes conheçam princípios econômicos não muito simples, como os de “escassez moderada” e de “conflito de interesses”. Tais suposições demonstram o que já observamos anteriormente, a saber, que Rawls não está pensando em casos problemáticos como, por exemplo,

que os excluídos sociais possam ser as “partes” da posição original. Porém, esta última suposição é ela mesma uma importante chave de leitura da proposta de Rawls, que mostrará claramente a distância em relação ao problema da exclusão. O fato de que as partes possam supor na posição original que as instituições às quais estão sujeitas são *mutáveis* é um aspecto determinante. Sobre esse aspecto, Rawls escreve:

[...] em um sistema feudal ou de castas, acredita-se que cada pessoa tem determinada sua posição na ordem natural das coisas. Suas comparações, supostamente, limitam-se ao marco do seu estamento ou de sua casta, transformando-se estes status, na realidade, em outros tantos grupos não comparáveis, estabelecidos fora de todo controle humano e sancionados pela religião e a teologia. Os homens se resignam a sua posição, mesmo que alguma vez pensem em questioná-la. [...] Esta concepção de sociedade resolve o problema da justiça social, eliminando do conceito as circunstâncias que lhe dão origem. Se diz que a estrutura básica da sociedade já está determinada, e não é algo que os seres humanos possam modificar. (...) Porém, contra esta ideia, *eu sempre supus que as partes devem ser guiadas em sua escolha de uma concepção da justiça por um conhecimento dos fatos gerais acerca da sociedade. Tem a certeza de que as instituições não são inalteráveis, mas que mudam ao longo do tempo, modificadas pelas circunstâncias naturais e pelas atividades e conflitos dos grupos sociais*”. (RAWLS, 1999, p. 479, tradução e grifo nossos).

Nesta passagem, o pressuposto antropológico de Rawls está explícito. O sujeito que ele pressupõe para sua sociedade bem-ordenada é claramente um cidadão *normal*, plenamente sociabilizado —isto é, *normalizado*⁴⁶. Este sujeito rawlsiano acredita na sua capacidade real de dar forma às instituições da estrutura básicas da sociedade. Porém, o que aconteceria com casos reais de excluídos sociais que desenvolvem um

⁴⁶ Usamos o conceito de “normalização” no mesmo sentido que Arendt (2010, p. 49), segundo a qual “a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros.

ethos delitivo para satisfazer seus desejos e suas necessidades? Este tipo de indivíduo real das nossas sociedades, longe de estar em uma situação similar à das *partes* na posição original, parece compartilhar características *psicológicas* próprias de um membro de uma antiga classe social baixa da sociedade feudal. Em ambos os casos, é de se esperar que os sujeitos não tenham em mente a pretensão de modificar o que Rawls chama de instituições da estrutura básica; muito pelo contrário, eles provavelmente nem se preocupam com esse tipo de assunto. Parece claro que tal sujeito deve estar focado em formas e meios de sobrevivência mais imediatos e que, do mesmo modo que o pobre da classe baixa do sistema feudal, o excluído não é, estritamente falando, um ser político. Por essa razão, surge novamente no interior do procedimento rawlsiano a possibilidade de que as partes consigam se beneficiar na posição original com a escolha de princípios de forma (não im)parcial, favorecendo, por exemplo, pessoas com certo nível educativo e cultural. Por tal motivo, as partes estariam em condições de privilegiar interesses próprios concretos, podendo optar por princípios redistributivos auto-benéficos.

2.2.3.2 *As condições favoráveis*

Como observamos na seção anterior, seguindo as restrições do procedimento para a escolha dos princípios rawlsianos, podemos concluir que as partes podem saber na posição original, por exemplo, que na vida real, não são excluídos sociais. O que ainda não foi observado, contudo, é uma possível resposta a partir da teoria rawlsiana para a superação deste eventual problema. Atento a esse possível déficit de sua teoria, Rawls estabelece mais um requisito para o exercício da posição original, a saber, que *as partes devem supor que a sociedade à qual pertencem possui “certas condições favoráveis”* (RAWLS, 2000, p. 231, 490; RAWLS 2003, p. 18). Observemos a seguinte questão: as partes desconhecem pelo véu de ignorância as condições históricas de sua sociedade. Porém, no momento de escolherem os princípios de justiça que operam no sistema de direito, elas devem supor que sua sociedade conta com “condições favoráveis”. Isto significa que elas se *arriscam* a escolher princípios de justiça para uma sociedade que desconhecem por completo e que, ao final do processo, devem contar com a sorte de que sua sociedade possua tais condições favoráveis. As partes então, de certa forma, teriam que correr um *risco*, a saber, de estabelecer princípios de justiça para uma sociedade bem ordenada, sem

terem certeza de que a sua sociedade é de fato bem-ordenada. Essa situação geraria outra inconsistência —mas que não será aprofundada aqui — dado que, no procedimento rawlsiano, as partes não conhecem os *traços especiais da própria psicologia*, especialmente, *seu grau de aversão ao risco* (RAWLS, 1999, p. 118-9, 149, 464).

O próprio Rawls parece aceitar tal limitação da sua teoria quando afirma:

[...] mesmo aceitando a verdade destes princípios [dos princípios de justiça] devemos nos perguntar como se aplicam às instituições em condições menos favoráveis, e se oferecem alguma guia para os casos de injustiça. Os princípios e a sua ordem lexicográfica não se reconheceriam levando em consideração estas situações, e, porém, é possível que não nos sejam úteis por enquanto (RAWLS, 1999, p. 215, tradução nossa).

Ao analisarmos a passagem, podemos perceber que o próprio autor reconhece a necessidade de que, a fim de se aplicar os princípios de justiça por ele propostos, as sociedades reais superem, previamente, outros problemas não resolvidos pela justiça como equidade. Assim, tais considerações indicam que Rawls chegou a perceber a insuficiência de seu modelo quando aplicado ao nosso tempo e às nossas condições sociais. O próprio autor parece ter reconhecido que, em função das muitas e fortes exigências do procedimento por ele empregado para a escolha de princípios, seu modelo de justiça está sujeito a problemas de aplicabilidade.

2.2.4 O que se deve supor das partes

A proposta da posição original de Rawls pressupõe outros elementos além de (1) uma lista de informações que as partes não devem conhecer (2) uma lista de informações que elas devem conhecer, e (3) uma lista de informações que elas devem supor. Deve existir também (4) um amplo número de pressupostos significativos acerca das partes. A seguir, é apresentada a lista de pressuposições sobre as partes.

- *Que pertencem a uma sociedade fechada, na qual só se ingressa com o nascimento e da qual somente se sai com a morte* (RAWLS, 2003, p. 56, 77, 230, 259).

- *Que o tipo de sociedade das partes é um sistema equitativo de cooperação social do qual até os menos favorecidos fazem parte* (RAWLS, 2003, p. 5; 88-9).
- *Que elas escolheriam os princípios da justiça como equidade de forma unânime* (RAWLS 1999, 13).
- *Que elas adotariam também de forma unânime a ordem lexicográfica de princípios da justiça como equidade* (RAWLS, 1999, 37-8).
- *Que mesmo não conhecendo seu bem, tenham “caráter” e “vontade”. As partes têm que se preocupar em assegurar as liberdades básicas para poder decidir sobre que tipo de vida levar.* (RAWLS, 1999, p. 152, 159-60).
- *Que são autointeressadas e é seu autointeresse o que as leva a escolher a justiça como equidade antes de qualquer outro modelo de justiça* (RAWLS, 1999, p. 102, 111, 118, 125,163,) ⁴⁷.
- *Que são mutuamente desinteressadas* (RAWLS, 1999, p. 12, 127, 167).
- *Que elas querem defender os melhores interesses dos cidadãos que representam garantindo bens primários para que eles possam desenvolver suas capacidades morais* (RAWLS, 2000, p. 119-22).
- *Que ser membro de alguma comunidade e se comprometer com muitas formas de cooperação é uma condição da vida humana e, portanto, uma condição das partes.* (RAWLS, 1999, p. 384).
- *Que querem exercer controle sobre as leis e as regras que governam suas associações, tanto direta quanto indiretamente.* (RAWLS, 1999, p. 476).
- *Que elas não prefeririam menos liberdades em troca de maiores vantagens econômicas* (RAWLS, 1999, p. 474-5).
- *Que são racionais* (RAWLS, 1999, p.123).
- *Que são razoáveis, ou seja, que “estão prontas para oferecer justos termos de cooperação social entre iguais e se submetem a esses termos se os outros fazem o mesmo, mesmo quando seria desvantajoso não fazê-lo” e reivindicam a tolerância.* (RAWLS, 2001a, p. 203).

⁴⁷ Deve-se levar em consideração que —segundo o já exposto— o autointeresse é apresentado como o móvel que as partes seguem, segundo a versão da posição original de *Teoria*.

- *Que possuem condições morais* (RAWLS, 1999, p. 138; RAWLS, 2000, p. 333).
- *Que a maioria das pessoas —e, portanto, as partes— têm a capacidade de desenvolver um senso de justiça* (RAWLS, 1999, p. 443).
- *Que se preocupam pelo menos com seus descendentes mais imediatos* (RAWLS, 1999, p. 254-5).
- *Que pela falta de conhecimento da sua pessoa, as partes também não experimentam sentimentos como inveja, vergonha e humilhação* (RAWLS, 1999, p. 124).
- *Que as partes também carregam problemas comuns dos seres humanos. Suas faculdades de razão, sua memória, não são perfeitas. As partes também são ansiosas como qualquer pessoa normal, e têm outras preocupações além das da justiça.* (RAWLS, 1999, p. 110).
- *Que elas não gostariam de estar brigadas na sociedade à qual pertencem* (RAWLS, 1999, p. 478).
- *Que têm juízos corretos* (RAWLS, 1999, p. 481).
- E além dessas observações, é importante levar em consideração que Rawls defende *que a posição original é hipotética, isto é, que determina os princípios que se supõe que “as partes” escolheriam* (RAWLS, 1999, p. 14, 19, 309; RAWLS, 2003, p. 23, 114). O autor está ciente de que sua proposta se baseia em uma grande quantidade de pressupostos. Porém, a cada vez que sua teoria foi criticada, a resposta mais frequente do autor foi a de apontar para o caráter “ideal”, “hipotético” e “a-histórico” de seu modelo.

2.2.4.1 A pessoa canônica

As informações que devem ser supostas em relação às partes poderiam gerar maiores problemas aplicativos da justiça como equidade e, inclusive, comprometer um de seus pontos fortes, a saber, sua coerência. Em *Uma revisão da ideia de razão pública*, Rawls sustenta que:

No campo da filosofia política, uma das funções das ideias sobre a natureza tem sido pensar nas pessoas de uma maneira normativa ou canônica para que todas elas possam aceitar as mesmas razões. No liberalismo político, porém, tentamos

evitar visões naturais ou psicológicas deste tipo, do mesmo modo que doutrinas teleológicas ou seculares (RAWLS, 2001a, p. 196, tradução nossa).

Nessa passagem, há uma clara alusão a uma das características do liberalismo político rawlsiano, a saber, que os cidadãos que ele concebe não são necessariamente seguidores de uma mesma doutrina abrangente. Porém, apesar de podermos aceitar que o liberalismo político não representa uma visão teleológica ou normativa, como é o caso de doutrinas religiosas e filosóficas, o procedimento para a escolha dos princípios da justiça como equidade deve contemplar todos os pressupostos mencionados para que a posição original, e em consequência o exercício mental abrangente como um todo, possam funcionar com perfeição. Dessa forma, resulta problemático aceitar sem ao menos questionar a citação anterior. Supor que as partes querem exercer controle sobre as leis que as governam, que são racionais, que possuem condições morais, não seria de certa forma, pensar nas pessoas de uma forma “normativa” ou “canônica”? Poderíamos concordar com Rawls quando ele sustenta que o construtivismo político, adotado na justiça como equidade, utiliza:

[...] uma concepção bem *complexa* de pessoa e sociedade para dar forma e estrutura à sua construção. [Ele] vê a pessoa como membro de uma sociedade política entendida como um sistema equitativo de cooperação social de uma geração para outra. Supõe-se que as pessoas disponham das duas faculdades morais conjugadas a essa ideia de cooperação social [...]. Todas essas estipulações e outras mais são necessárias para chegar à ideia de que os princípios de justiça resultam de um procedimento adequado de construção (RAWLS, 2000, p. 138, grifo nosso)⁴⁸.

⁴⁸ É interessante observar como em poucas páginas adiante Rawls parece entrar em contradição com o que havia afirmado na passagem citada. Ao falar sobre seu modelo de procedimentalismo, afirma o seguinte: “O próprio procedimento é simplesmente estipulado, *usando-se como pontos de partida as concepções básicas de sociedade e pessoa*, os princípios da razão prática e o papel público de uma concepção política de justiça.” (RAWLS, 2000, p. 150, grifo nosso).

Como já foi salientado em mais de uma oportunidade, diferentemente do que se pode pensar de forma apressada sobre a posição original, ela não se constitui em um exercício mental que supõe simplesmente certas limitações cognitivas das partes. Tais suposições versam desde condições particulares dos cidadãos como indivíduos até características muito particulares da sociedade composta por eles. Na lista anteriormente apresentada, encontram-se pressupostos como, por exemplo, que as partes *querem exercer controle sobre as leis e as regras que governam suas associações, tanto direta quanto indiretamente* (RAWLS, 1999, p. 476), ou que até os menos favorecidos têm interesses políticos concretos. O que nos resta perguntar é se esse tipo de pressupostos concebidos pelas partes do procedimento para a escolha de princípios de justiça não configura uma caracterização canônica da pessoa. Por essa razão, cria-se uma lacuna entre o discurso rawlsiano e o que ele realmente faz em sua proposta.

Deixando de lado a questão da coerência da teoria da justiça rawlsiana, observemos novamente as consequências *internas* e *externas* de tais pressupostos no procedimento para a escolha de princípios de justiça. O esquema se apresenta novamente: é pressuposta uma condição interna muito distante da realidade. Assim, esse tipo de pressuposto exige um questionamento sobre a aplicabilidade dos princípios de justiça derivados de tal procedimento.

Ao fazermos um paralelo entre a posição original doméstica e a posição original internacional, podemos observar que Rawls toma muito cuidado no segundo caso para não postular partes —povos— de uma forma canônica. Ao contrário, é evidente seu esforço de incluir dentro dessas partes povos com diferentes culturas e tradições. Rawls não cai na tentação, por exemplo, de supor que os povos que fazem parte da posição original global tenham características puramente democráticas. Dessa forma, o autor pretende, claramente, que no procedimento de escolha de princípios também sejam contempladas as necessidades e desejos dos povos que não seguem as tradições dominantes ocidentais e democráticas. Sendo assim no campo global, por que ele não segue a mesma estratégia no campo doméstico?

2.2.4.2 As virtudes morais

[...] dizer que a natureza humana é boa é dizer que os cidadãos que crescem sob instituições razoáveis e justas —instituições que satisfazem qualquer uma das concepções políticas liberais

razoáveis de justiça— afirmarão essas instituições e atuarão para assegurar que o seu mundo social perdure. (RAWLS, 2001b, p. 8).

Anteriormente, observamos que o fato de uma sociedade ser *bem-ordenada* estava associado ao desenvolvimento de um mesmo senso de justiça por parte dos seus membros. Trataremos, agora, da questão relativa ao modo como, segundo Rawls, esse senso de justiça é desenvolvido pelos indivíduos e de forma unitária, ou seja, todos desenvolveriam um mesmo senso de justiça.

Para sustentar a ideia de que os cidadãos “estão envolvidos na cooperação social e, portanto, são plenamente capazes de fazer isso durante toda a vida”, Rawls tem que introduzir um dos maiores pressupostos da sua proposta, a saber, que os cidadãos têm duas faculdades morais: a capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade de formar uma concepção do bem⁴⁹. A seguir, centraremos a nossa atenção na primeira dessas capacidades para depois extrair algumas conclusões a respeito da justiça como equidade.

O primeiro aspecto que cabe destacar é que ambas as faculdades morais são, na proposta rawlsiana, meras *capacidades*. Isso significa que, apesar do que algumas passagens obscuras poderiam nos fazer acreditar, Rawls não admite como faculdade moral, por exemplo, a existência de um senso de justiça em cada uma das partes que integram a posição original⁵⁰. A capacidade de ter um senso de justiça significa simplesmente a *possibilidade* de que a pessoa desenvolva as faculdades necessárias para “compreender e aplicar os princípios de justiça política que determinam os termos equitativos de cooperação social, e de agir a partir deles, e não apenas de acordo com eles” (RAWLS, 2003, p. 26). Desse modo, nem todas as pessoas necessitam ter desenvolvido necessariamente um senso de justiça. Que alguém seja *capaz* de desenvolver alguma coisa implica, em termos aristotélicos, a *potencialidade* para o desenvolvimento de tal coisa. É pelo fato de que Rawls não entende estritamente o senso de justiça como uma faculdade inata ou própria da natureza humana, que ele pode explicar de que modo se adquire tal capacidade.

⁴⁹ As menções sobre as duas faculdades morais estão presentes em múltiplos lugares da obra de Rawls. O autor trabalha ambas de forma extensa em *Justiça como equidade: uma reformulação* (RAWLS, 2003, p. 26).

⁵⁰ Como veremos a seguir, o senso de justiça não é estritamente, segundo Rawls (2000, p. 242) uma capacidade moral, mas uma virtude política.

No capítulo VII de *Teoria*, então, Rawls estabelecerá três etapas constituintes do desenvolvimento moral. Segundo o autor, conseguir respeitar um princípio de justiça pelo princípio e não pelo temor a uma punição —capacidade própria da última etapa—, implica ter passado por um processo de desenvolvimento da moralidade da pessoa que começa na infância. As três etapas do desenvolvimento são: (1) a moralidade da autoridade, (2) a moralidade da associação e (3) a moralidade dos princípios. Cada uma delas estará estreitamente relacionada com alguma fase da vida da pessoa. A moralidade da autoridade é própria das crianças. Nesse estágio, as ordens são dadas pela autoridade —os pais, por exemplo— sem que a criança receba uma detalhada justificativa do porquê de tal obrigação. Em condições não problemáticas, o respeito da criança às ordens tem lugar pelo afeto —Rawls o chama *amor*— que ela sente pela autoridade e pela *confiança* que lhe inspira (RAWLS, 1999, p. 405-s). Na segunda etapa, a pessoa começa a se envolver com aspectos importantes da moralidade que antes não podia entender, tais como o sentimento de culpa, a capacidade de se pôr no lugar do outro etc. Nesta etapa começa a se manifestar a capacidade de *amizade* da pessoa (RAWLS, 1999, p. 409-s), capacitando-a para entrar em um terceiro estágio do desenvolvimento da moralidade, a saber, a maturidade para conseguir se guiar por princípios de justiça (RAWLS, 1999, p. 414). O final do processo implica que a pessoa possa compreender a importância de se respeitar os princípios de justiça de sua sociedade, da mesma forma que espera dos demais que também os respeite⁵¹.

Tal processo, como Rawls deixa bem claro, dirige-se para casos ideais e não para qualquer sociedade existente. Isso nos permite entender por que o autor aborda a questão da constituição da moralidade como base para a formação do senso de justiça, enquanto se omite em

⁵¹ Pela terminologia utilizada por Rawls nesta parte do seu trabalho, pode existir a tentação de associar as suas ideias sobre a formação da moralidade com a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, aproximando assim duas escolas comumente entendidas como concorrentes. Todavia, deve-se observar que os propósitos de ambos os autores são radicalmente diferentes. No caso de Axel Honneth (1997) e da corrente hegeliana, trata-se, *grosso modo*, de se observar o processo de formação da identidade nas formas positivas e negativas de autoconfiança, autorrespeito e autoestima por meio do reconhecimento intersubjetivo. No caso de Rawls, no entanto, sua proposta é bem menos complexa, dado que seu objetivo é explicitar o surgimento do senso de justiça dos homens em sociedades bem ordenadas.

relação a possíveis casos problemáticos que venham a ocorrer nesse processo, como poderia acontecer, por exemplo, em sociedades nas quais existem sérios problemas de exclusão social. Como se pode observar, também no que diz respeito à argumentação sobre a formação do senso de justiça não há nenhuma menção a causas que poderia ser prejudiciais ao processo de formação da moralidade. Para desenvolvermos esta ideia, é interessante observarmos a seguinte passagem de *Teoria*:

Dou como suposto que a capacidade de um senso de justiça é possuída pela imensa maioria da humanidade. [...] Quando alguém carece da potencialidade requerida, seja de nascimento ou por acidente, isto se considera como um defeito ou como uma privação. Não há raça nem grupo reconhecido de seres humanos que careça deste atributo. *Somente os indivíduos dispersos não têm esta capacidade, ou de sua realização em um grau mínimo, e a impossibilidade de realizá-la é consequência de circunstâncias sociais injustas ou deterioradas ou de contingências fortuitas* (RAWLS, 1999, p. 443, tradução e grifo nossos).

Nesta passagem, Rawls faz referência a mais de um elemento relevante para nossos propósitos. Em primeiro lugar, o autor fala da *capacidade* que, por natureza e sob condições favoráveis, um indivíduo tem de desenvolver a personalidade moral. Aqui, sem nenhum tipo de problema, podemos concordar com o autor. Porém, logo adiante ele se refere a outro aspecto associado, a saber, a capacidade real de concretizar essa potencialidade, desenvolvendo uma personalidade moral. Rawls entende que não há *grupos*, mas *pessoas* “dispersas” que, por motivos de injustiça social, não conseguem desenvolver sua personalidade moral. Com esse diagnóstico, resulta claro que quando Rawls discute o desenvolvimento da personalidade moral, não está pensando em sociedades com altos níveis de exclusão social. Aliás, ele sequer considera a existência de *grupos* de excluídos. Contudo, ao contrário do que Rawls propõe como base do seu procedimento, sociedades possuem claramente *grupos* inteiros de pessoas que, mesmo contando com a *potencialidade natural* para desenvolver uma personalidade moral, carecem de *possibilidades reais* para concretizá-la.

Considerando a questão da formação integral da moralidade proposta por Rawls podemos discutir a *pronunciada desigualdade nas possibilidades que os excluídos tem a respeito de outros indivíduos de receber uma formação cidadã adequada* e as consequências desse fato para a formação de um senso de justiça. Em um trabalho etnográfico realizado no Uruguai, os pesquisadores Ricardo Fraiman e Marcelo Rossal se referem à relutância de algumas instituições educativas em manter matriculados alunos problemáticos de assentamentos:

Observamos [...] que na matrícula dos colégios a população que provem dos assentamentos continua sendo mínima e a desvinculação desses estudantes, é quase total; e as práticas concretas dos docentes da diretoria nem sempre estão orientadas a manter os poucos que ingressam na instituição, quando eles são *problemáticos* (FRAIMAN; ROSSAL, 2009, p. 147, grifo nosso)⁵².

⁵² Mesmo que nos últimos anos, no plano teórico, os colégios de Montevideu com alto grau de alunos de famílias de risco tenham desenvolvido projetos pilotos para a inclusão dos alunos problemáticos, isto não se reflete na prática, pois manter crianças e adolescentes de assentamentos dentro do colégio gera grandes e variados inconvenientes institucionais, apresentando-se, muitas vezes, a desvinculação do sujeito como a solução mais rápida e fácil. Para justificar tal desvinculação, os discursos podem ser variados. Um dos argumentos observados por Fraiman e Rossal que servem para explicar esse tipo de fenômeno se baseia no discurso de que as famílias dos assentamentos pertencem a uma *cultura* alternativa. Perante tal afirmação, os autores explicam que surgem duas opções, ambas rejeitáveis. No primeiro caso (a) a tese de uma *outra cultura* estaria sustentando que as populações de assentamentos fariam parte de uma *cultura problemática*. A consequência, segundo Fraiman e Rossal, é a defesa de alguma versão etnocida e(ou) fascista de educação e de segurança pública. No segundo caso (b) pode ser aceita a crença de que os excluídos configuram uma cultura original que deve ser respeitada, sob pena de se cair em algum tipo de paternalismo radical. O resultado é o apelo a uma posição conservadora que acaba por não dar conta do problema da exclusão social. Nos termos dos autores: “Quando utilizamos ferramentas teóricas inapropriadas necessariamente obtemos maus resultados. Inclusive pode acontecer que nossos erros de apreciação contribuam com a produção da exclusão; por exemplo, educativa. Após o discurso transnacional da comunidade está o discurso da *outra cultura* [...] disfarçando as dificuldades concretas —produto de maus diagnósticos e, por tal motivo, de más práticas— para se obter resultados no

É fácil reconhecer que um contexto problemático como este pode fazer com que, na prática, um excluído social não consiga desenvolver um senso de justiça em termos sociais, ou seja, aquela capacidade necessária para o sujeito criar, entender e aplicar os princípios de justiça, ainda que possua potencialmente tal capacidade.

Contrastando agora o modelo de justiça rawlsiano com a realidade social de sociedades com problemas de exclusão, pode-se perceber que o elemento ideal da sua proposta não consiste no fato de que todas as pessoas —as partes— tenham a capacidade de desenvolver um senso de justiça. Antes, o ideal se apresenta no presumido sucesso do processo de desenvolvimento daquela capacidade. Rawls parece simplesmente supor que, em função da capacidade de desenvolver um senso de justiça, *todos* os cidadãos, exceto os casos isolados e muito pontuais, desenvolvem de fato um senso de justiça. O argumento seria o seguinte: *todos têm a capacidade de desenvolver um senso de justiça, logo todos desenvolvem um senso de justiça.*

Observamos, por um lado, a proposta rawlsiana do desenvolvimento do senso de justiça. Por outro lado, considerando o âmbito da prática, os casos problemáticos de exclusão social sugerem um cenário bem menos otimista, uma vez que o desenvolvimento da capacidade moral necessário para a formação de uma concepção de justiça nem sempre ocorre, ou pelo menos, não nos termos descritos por Rawls. O problema, então, não consiste no fato de que certos sujeitos não possuam a capacidade moral de desenvolver o senso de justiça; ao contrário, devemos aceitar que eles teriam sim, *prima facie*, essa capacidade, mas que, mesmo possuindo-a, não alcançam um senso de justiça ou, pelo menos, não o mesmo senso de justiça da sociedade que os exclui. Desse modo, podemos concordar com Rawls que sem o desenvolvimento das capacidades morais, o sujeito não pode ser

tratamento da exclusão social ou resultados educativos numa essencialização das qualidades monstruosas do outro excluído” (FRAIMAN; ROSSAL, 2009, páginas 94-5). O discurso segundo o qual o excluído pertence a outra cultura pode ser sustentado na prática pelas autoridades das instituições educativas (a) em parte por ignorância, (b) em parte por responder à necessidade de se explicar e justificar de alguma forma a desvinculação desses *alunos problemáticos*. Segundo o preconceito da *outra cultura*, o adolescente excluído abandona a instituição educativa ou porque ele é um aluno problemático que *não se encaixa* no colégio ou porque pertence a uma cultura totalmente diferente que não coexiste de forma harmoniosa com a cultura dos demais cidadãos.

membro normal do sistema de cooperação social (RAWLS, 2000, p. 119, 124). Contudo, teremos que aceitar, como consequência, que tal sujeito pode ter comprometida, então, a possibilidade de se beneficiar de forma legítima da própria cooperação.

Pelas razões apresentadas, podemos chegar à conclusão de que o pressuposto rawlsiano referente ao possível desenvolvimento moral de todos os sujeitos ignora a realidade social de países com problemas graves de exclusão social, em que o desenvolvimento de um senso de justiça de grupos inteiros de pessoas se mostra impedido, comprometendo, portanto, um dos elementos constituintes e necessários ao procedimento rawlsiano de escolha e aplicação dos princípios da justiça como equidade.

2.2.4.3 *As virtudes políticas: nem santos nem diabos*

Uma vez que se estabelece a cooperação social equitativa, abrangendo inclusive os menos favorecidos, como a justificativa necessária para a redistribuição de bens primários, torna-se claro que se está frente à uma proposta de justiça incapaz de resolver os problemas associados à exclusão social. A esse respeito, encontra-se no texto *O liberalismo político* de Rawls uma passagem reveladora, em que ele explicitamente aceita a necessidade de colocada por sua proposta de idealizar a figura do cidadão como um membro cooperante, ideia esta que apresenta dificuldades. De acordo com o autor:

Ademais, como supomos [...] que as pessoas são membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida e, portanto, têm as capacidades necessárias para assumir esse papel, *temos a questão de que é devido àqueles que não conseguem satisfazer essa condição, tanto temporária (por doença ou por acidente) quanto permanente, ambas as situações abrangendo uma grande variedade de casos.* (RAWLS, 2000, p. 64, grifo nosso).

Desse modo, é evidente para Rawls que existam pessoas nas sociedades reais que, por diversos motivos, não conseguem ser membros cooperantes da sociedade. No entanto, a resposta a essa questão é questionável, pelo menos do ponto de vista moral. Rawls acrescenta:

Embora quiséssemos responder a todas essas questões, duvido muito que isso seja possível no âmbito da justiça como equidade entendida como uma concepção política. [...] Com relação aos problemas para os quais a justiça como equidade não tenha uma resposta, há várias possibilidades. Uma delas é que a ideia de justiça política não abrange todas as coisas, nem é de se esperar que o faça. Ou o problema pode ser realmente de justiça política, mas a justiça como equidade não é apropriada nesse caso, por melhor que seja para outros casos. [...] Seja como for, não devemos esperar que a justiça como equidade, ou qualquer concepção de justiça, abranja todos os casos de certo e errado. *A justiça como política sempre precisa ser complementada por outras virtudes.* (RAWLS 2000, p. 64, grifo nosso).

Para podermos analisar sua resposta mais detalhadamente, é conveniente dividir a argumentação em três partes.

(1) Em primeiro lugar, não há dúvidas de que se em alguma questão Rawls pode estar certo é em relação ao fato, tal como ele próprio admite no início da passagem citada, de que certos problemas dificilmente podem ser resolvidos por meio de seu modelo de justiça.

(2) Logo em seguida, Rawls irá propor duas alternativas para se entender por que a justiça como equidade não considera como tema central esse tipo de questão. A primeira alternativa se mostra inaceitável, pois sustenta a ideia de que a determinação de um modelo de distribuição da riqueza envolvendo sujeitos não cooperantes não consistiria em um problema estritamente *político*, mas *local*, ou seja, um problema a ser resolvido no interior das doutrinas abrangentes. Contudo, como parece ser claro, o fato de o indivíduo não poder fazer parte do sistema cooperativo da sociedade constitui um problema de caráter essencialmente *político*, inclusive nos termos apresentados por Rawls, os quais admitem que determinados grupos de pessoas não fazem parte da ideia organizadora e, portanto, não são considerados pilares da sociedade. Assim, ao se assumir que a exclusão social e problemas similares consistem em problemas políticos, anula-se a possibilidade de que estes sejam simples assuntos relativos à boa vontade de indivíduos, organizações ou instituições não estatais no interior das doutrinas abrangentes. Em outras palavras, não é admissível, por exemplo, que os

problemas de exclusão ou miséria sejam tratados, como aconteceu historicamente, pela Igreja Católica.

(3) Nem o próprio Rawls parece considerar seriamente essa primeira alternativa, o que o leva, provavelmente, a introduzir uma segunda. Nesta, ele irá dizer que os problemas que não permitem a um cidadão ser membro do sistema de cooperação social podem, sim, ser problemas políticos, porém, a justiça como equidade não tem necessariamente que dar conta deles. Parece claro que, mesmo Rawls conseguindo perceber certos problemas complexos —como a exclusão social— parece novamente considerá-los como problema cuja solução não se segue do modelo da justiça como equidade, nem na etapa de escolha dos princípios, nem nas fases aplicativas. O motivo, aparentemente, consiste no fato de ele considerar que “a justiça política sempre precisa ser complementada por outras virtudes”, o que equivale a dizer —e que anteriormente negamos— que aqueles problemas políticos não são passíveis de serem resolvidos pela aplicação de princípios de justiça, mas pela eventual virtude dos cidadãos. O argumento parece ser: “aqueles problemas que não podem ser resolvidos pela justiça como equidade devem ser resolvidos com as virtudes morais das pessoas”. Em princípio, Rawls, nessa passagem, parece negar todo seu aparelho de diferenciação entre a esfera *local* e a esfera *doméstica*⁵³, tão importante para o liberalismo político. O *local*, que se apresentava relacionado, porém substantivamente diferente do *doméstico*, parece agora ser compreendido de forma complementar ao político. Não obstante, trata-se de uma conclusão precipitada. Isso ficará claro quando, na continuação, observaremos detalhadamente o que Rawls chama de “virtudes políticas”.

Como já indicamos, nas conferências de *O liberalismo político*, Rawls enuncia o que ele denomina de *virtudes políticas*. A lista de tais virtudes é ampla e aberta: a civilidade, a tolerância, a razoabilidade e o senso de justiça etc. (RAWLS, 2000, p. 242). O que as define como “políticas” é o fato de não serem derivadas de nenhuma doutrina abrangente em particular⁵⁴. Muito pelo contrário, são as virtudes próprias do sistema político liberal, o qual admite que no seu interior convivam múltiplas doutrinas abrangentes. Todavia, essas virtudes são,

⁵³ A diferença entre o local e o doméstico aparece de forma clara no último livro de Rawls (2003, p. 15-6).

⁵⁴ As passagens nas quais o autor discute a não relação das virtudes políticas com as doutrinas abrangentes, encontram-se em *O liberalismo político*. (RAWLS 2000 p. 242-3).

na proposta de Rawls, o complemento que a justiça como equidade necessita para o bom funcionamento da sociedade bem-ordenada. A condição dos sujeitos como possuidores de virtudes políticas é um fator determinante para o autor, dado que é dela principalmente que dependerá a *estabilidade* da sociedade (RAWLS, 1999, p. 436). Rawls a fundamenta, dentre outras coisas, no que ele entende por sentimentos de *amizade* e *confiança* entre os cidadãos. Difere, portanto, de outros contratualistas clássicos na medida em que não associa a estabilidade com a *mão dura* da autoridade. De acordo com *Teoria*:

[...] Hobbes relacionava a questão da estabilidade com a da obrigação política. Podemos considerar o soberano hobbesiano como um mecanismo agregado a um sistema de cooperação que, sem ele, seria instável. [...] Porém, é evidente que as relações de amizade e de confiança mútua, e o público conhecimento de um senso de justiça comum e normalmente eficaz produzem o mesmo resultado (RAWLS, 1999, p. 435, tradução nossa).

É por essa associação entre senso de justiça presente na sua sociedade ideal e a estabilidade que Rawls, diferentemente de outros contratualistas clássicos, não precisa desenvolver em de forma detalhada uma teoria do castigo⁵⁵. A esse respeito, Sen afirma:

[...] embora a ideia de contrato seja utilizada por Rawls para determinar a natureza das instituições sociais e das correspondentes exigências de

⁵⁵ Diversos autores pelo menos desde a modernidade propuseram diversas teorias do castigo. Thomas Hobbes, por exemplo, defende, no capítulo XXVIII do *Leviatã*, uma teoria segundo a qual o castigo aplicado a um infrator deve sempre implicar um prejuízo maior que o bem obtido pelo crime cometido. De outro modo, a pena seria simplesmente um *preço baixo a pagar* pelo infrator que não o impediria, e nem aos demais, de cometer outro delito no futuro. Por exemplo, se o criminoso roubou cem moedas de ouro, o castigo não pode ser uma fiança de cinquenta moedas de ouro (HOBBS, 2005, p. 256). David Ross irá mostrar que o castigo ao infrator não pode ser inferior ao prejuízo causado ao afetado. Seguindo seu raciocínio, se um ladrão roubasse cem moedas de ouro, teria que pagar mais do que cem moedas como castigo (ROSS, 1988, p. 62). O interessante é que na obra de Rawls, mesmo quando ele aborda aspectos associados à aplicação dos princípios de justiça nas etapas legislativa e final, não se encontra nenhum tipo de teoria do castigo como estas aqui apresentadas.

comportamento, sua análise não se baseia tanto na aplicação coercitiva do acordo (como em muitas outras teorias contratualistas) quanto na vontade das pessoas de acatarem o modo como elas, por assim dizer, “acordam” em se comportar. Essa maneira de ver o problema tendeu a distanciar Rawls da necessidade da aplicação punitiva, que pode ser inteiramente evitada, pelo menos em teoria (SEN, 2012, p. 238).

O próprio Rawls indica na introdução de *O liberalismo político*: “[a] *Teoria* discute [...] a justiça das desigualdades econômicas e sociais numa sociedade em que os cidadãos são considerados livres e iguais. [Porém] *praticamente deixa de mencionar a justiça penal*” (RAWLS, 2000, p. 36, grifo nosso). Nas poucas passagens em que ele faz referência aos diferentes tipos de punições, longe de oferecer uma base satisfatória de funções do sistema judiciário, somente emite juízos básicos e nada concretos. Quando Rawls se refere às coisas sobre as quais as partes devem refletir na posição original, afirma:

É [...] racional se proteger contra [...] as inclinações irracionais, estabelecendo uma escala de castigos que dará motivos suficientes às partes para evitar ações desatinadas, e aceitar certas imposições projetadas para reparar as consequências lamentáveis da conduta imprudente” (RAWLS, 1999, p. 219, tradução nossa).

O mais próximo que Rawls (1999, p. 6 tradução nossa) chegou de uma teoria do castigo foi no final do primeiro parágrafo de *Teoria* ao afirmar que “[q]uando ocorrerem infrações [das regras do esquema de cooperação social] deverão existir forças estabilizadoras que previnam violações ulteriores e que tendam a restaurar a ordem”. Porém, Rawls (1999, p. 504) chega a reconhecer as limitações da sua teoria em função dela não desenvolver uma teoria do castigo. O ponto que aqui deve ser salientado não é que Rawls não desenvolve uma teoria do castigo para respaldar seu modelo de justiça, mas sim os motivos pelos quais a teoria da justiça rawlsiana não precisa de uma formulação sobre, por exemplo, a justiça penal. Os cidadãos rawlsianos são cidadãos virtuosos, tanto no sentido moral, quanto no sentido cívico. Ademais, ele estabelece já no parágrafo segundo de *Teoria*, que seu modelo de justiça será concebido

no marco de uma “teoria da obediência total”, no qual são deixados de lado todos os assuntos associados à injustiça —desobediência civil, resistência militante, revolução, rebelião, justiça compensatória etc. (RAWLS, 1999, p. 7-8, tradução nossa). É por tal motivo que o autor não está pensando na possibilidade de que sua sociedade bem-ordenada idealizada seja o resultado de uma ação determinada do poder do Estado. Segundo *Teoria*, a ordem —estabilidade— da sociedade estaria baseada, em grande medida, na virtude moral e cívica dos cidadãos, ao ponto de que eles respeitariam os princípios de justiça por opção *moral*⁵⁶, não se entregando a “uma conduta sistemática do engano e de hipocrisia, professando ideias morais aceitas, tal como convém para seus propósitos, mas sem acreditar nelas” (RAWLS, 1999, p. 499, tradução nossa). Uma vez entendido o peso das supostas virtudes dos cidadãos na proposta rawlsiana, torna-se compreensível a razão pela qual o desenvolvimento de uma teoria do castigo é desnecessária.

Entretanto, se as virtudes morais e políticas são tão importantes para a justiça como equidade, isso significa, como o próprio Rawls reconhece, que seu modelo de justiça precisa de complementos, estritamente falando, de complementos não políticos. Mesmo que não sejam derivadas diretamente de doutrinas abrangentes —e ainda que o próprio nome possa sugerir isso— as virtudes políticas são virtudes *morais*. Elas se referem a atitudes morais dos cidadãos, sem as quais a justiça como equidade não alcançaria, *prima facie*, a tão desejada estabilidade social. Na proposta rawlsiana, as virtudes políticas não são o resultado da ação política, senão suas condições de possibilidade. Isso faz com que, sem essas virtudes, não seja possível o sucesso da ação política. A justiça como equidade não seria, por assim dizer,

⁵⁶ Essa ideia sustentada por Rawls em *Teoria*, segundo a qual os indivíduos respeitam os princípios de justiça e as leis derivadas por motivos morais, constitui o tema principal que inspirará o autor a escrever as múltiplas conferências que darão origem à obra *O liberalismo político*. Como ele mesmo observa nessa obra, em *Teoria*, a sociedade bem-ordenada foi apresentada, de certa forma, como uma *doutrina abrangente*. *O liberalismo político* tenta superar esse erro, introduzindo as ideias de *pluralismo razoável* e *razão pública* no interior da sociedade bem-ordenada, no desejo de distinguir concepções de *justiça política* e de *doutrinas abrangentes* (RAWLS, 2000, p. 24-5). No entanto, o que pretendemos salientar no presente trabalho, é que, mesmo Rawls estabelecendo uma clara distinção entre essas duas ideias, a virtude do cidadão, traduzida principalmente como “amizade cívica”, continuará sendo um aspecto central da obra de Rawls segundo seus propósitos.

autossuficiente, mas simplesmente funcional e relativa às necessidades de uma sociedade bem-ordenada com cidadãos *virtuosos*. Na eventual ausência dessas virtudes, a justiça como equidade não abrangeria diversos problemas sociais. Assim, Rawls parece quase forçado a assumir que o mais importante não é a teoria da justiça em si, mas as condições morais daqueles cidadãos que, por serem virtuosos, respeitam o sistema de direito.

É a presença dessas virtudes políticas no modelo de Rawls que torna possível pensar que ele, mesmo seguindo uma linha teórica kantiana, desta se separa no que se refere à estratégia de alcançar a estabilidade de uma sociedade. Ambos os autores apelam para pressupostos antropológicos divergentes: no caso de Kant, seu contratualismo político exige que o Estado aplique um sistema de governo que *desestimule* os seus membros a agir contra a lei. De acordo com o autor:

O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: «Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, *embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas*, se contêm no entanto reciprocamente, de modo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas *disposições más*.» [N]ão se trata do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza (KANT, 2008, p. 158-9, grifos nossos).

Para a elaboração teórica de sua proposta política, Kant supõe a existência de indivíduos que não necessariamente agem moralmente nos termos defendidos na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (KANT, 1946). É por isso que no plano do Direito deve ser assegurada a convivência social, ainda que nem todos os cidadãos sigam a lei moral do imperativo categórico. De acordo com as considerações de Kant, portanto, a estabilidade de uma sociedade deve ser alcançada por meio da coerção exercida pelo sistema de Direito, permitindo, desse modo, inclusive a estabilidade de uma sociedade constituída somente por

*diabos*⁵⁷. No caso de Rawls —e mesmo que ele seja um kantiano confesso— as pressuposições são claramente diferentes das kantianas, pois ele já parte da existência de cidadãos morais.

Mencionamos anteriormente a posição de Rawls de que sua sociedade ideal se encontra, da mesma forma que as sociedades reais, sob as “circunstancias da justiça”. Nessa argumentação, ele nega a possibilidade de que exista uma sociedade de santos⁵⁸. Mas se de fato uma sociedade humana não pode ser uma sociedade de santos, certamente —e é isso o que nos interessa em função dos objetivos deste trabalho— Rawls tampouco cogita a possibilidade de que possa ser uma sociedade de *diabos*.

Rawls observa como problemático para seu modelo de justiça a possibilidade de que os membros da sociedade possam chegar a desenvolver *disposições privadas e más* (RAWLS, 1999 p. 504-5). Portanto, ele vai simplificar a situação da sua sociedade idealizada. Dado que todos os pressupostos já mencionados ainda não são suficientes para o funcionamento adequado do procedimento de escolha de princípios, ele estabelecerá mais uma restrição, a saber, que as partes da posição original pertençam a uma sociedade —bem-ordenada— com um senso de justiça plenamente compartilhado entre seus membros que “estabelece a base da confiança e uma segurança mútuas, a partir da qual, normalmente, todos se beneficiam” (RAWLS, 1999, p. 504, tradução nossa). Os cidadãos da sociedade idealizada de Rawls são cidadãos com virtudes políticas; eles são *amigos cívicos*.

Mesmo que Rawls afirme que seu modelo de justiça não se compromete com uma visão *metafísica* de pessoa, e sim com uma concepção *política* (RAWLS, 2000, p. 72-s), o tipo de membro da

⁵⁷ Trata-se da teoria do *bad man* do Jurista norteamericano Oliver Holmes, citado na Conferência VIII, seção 11 de *O liberalismo político* (RAWLS, 2000, p. 406-s).

⁵⁸ Concretamente, ele diz: “Numa sociedade de santos na qual todos convivessem num ideal comum, se é que de fato esse tipo de sociedade pode existir, não haveria disputas acerca da justiça. Cada um trabalharia desinteressadamente para um fim determinado pela sua religião comum, e a referência a este fim (supondo que estivesse decidido claramente) resolveria qualquer questão de direitos. Mas uma sociedade humana está caracterizada pelas circunstancias da justiça” (RAWLS, 1999, p. 129). O que Rawls quer deixar claro nessa passagem é que, em uma sociedade humana sempre existirão conflitos de interesses entre os cidadãos, coisa que jamais aconteceria em uma sociedade de santos.

sociedade que ele considera é, em sentido estrito, um ser *virtuoso*⁵⁹. Na seção de *Teoria* dedicada à *moral dos princípios*, Rawls tem uma importante passagem a respeito, em que afirma:

Quem alcance as formas mais complexas da moral da associação, tal como se expressam, por exemplo, no ideal de cidadão igual, tem, certamente, um conhecimento dos princípios da justiça. Tem desenvolvido também um afeto a muitos indivíduos e comunidades particulares e está disposto a seguir as normas morais [...] Parece que, se bem é verdade que o indivíduo conhece os princípios da justiça, seu estímulo para respeitar eles [...] surge principalmente de seus laços de amizade e simpatia com os demais (RAWLS, 1999, p. 414, tradução e grifo nossos)⁶⁰.

Esse sujeito rawlsiano segue os princípios de justiça e se comporta com os outros membros em termos de *amizade cívica*⁶¹. O

⁵⁹ É nesse ponto onde o pressuposto antropológico rawlsiano se aproxima mais do sujeito virtuoso aristotélico do que do sujeito moral kantiano que segue regras pelo dever.

⁶⁰ Sobre o seguimento dos princípios como uma virtude política, tem ademais outra importante passagem em *Teoria* (RAWLS, 1999, p. 519).

⁶¹ Dentro das etapas do desenvolvimento do senso de justiça, Rawls inclui a etapa da moral de associação, onde o indivíduo consegue desenvolver a capacidade de relacionar-se com os outros através de laços de amizade (RAWLS, 1999, p. 422-s). A etapa final, a saber, a da moral de princípios, simplesmente desenvolverá uma versão mais complexa de moral de associação (RAWLS, 1999, p. 427). O autor vai desenvolver em maior grau esta sua ideia nos seus últimos trabalhos. Por tanto, em *Uma revisión de la idea de razón pública* vai sustentar que “uma democracia constitucional [é] uma relação de *amizade cívica*” em (RAWLS, 2001a, p. 162, tradução nossa). Ele vai dizer também que o pluralismo razoável —e a razão pública— de uma sociedade “reforça os laços de *amizade cívica*” (RAWLS, 2001a, p. 180, tradução nossa). Observamos anteriormente que Rawls não aceitava a possibilidade de entender a sociedade política como uma comunidade. Porém, o desenvolvimento de uma moral de associação é motivo mais que suficiente para defender Rawls de muitas críticas que vêm desde a linha comunitarista, principalmente daquela que afirma que o liberalismo subscreve o *atomismo*. A respeito, sigo a linha de pensamento de Gargarella (1999, p. 137). Como acontece nas propostas

cidadão rawlsiano, por definição, desenvolve um forte sentimento de pertencimento à sua sociedade. Rawls parece ir até mais longe em algumas passagens, sustentando —em termos mais poéticos que filosóficos— a importância dos cidadãos criarem laços mútuos de amor. Em um estilo similar à lírica dos Salmos, Rawls sustenta no final de *Teoria* que:

Uma vez que amamos, somos vulneráveis: não há amor, enquanto nos achamos dispostos a refletir sobre se temos que amar ou não, simplesmente. Quando amamos, aceitamos os perigos do dano e da perda. Em função do nosso conhecimento geral do curso provável da vida, não pensamos que esses perigos sejam tão grandes como para sermos induzidos a amar. [...] Se amamos, não lamentamos nosso amor. *Porém: se tudo é válido para o amor tal como está o mundo, ou tal como está muito frequentemente, pareceria que tem que sê-lo da mesma forma para o amor em uma sociedade bem-ordenada*, e também para o senso de justiça (RAWLS, 1999, p. 502, tradução e grifo nossos).

Contudo, pode surgir a dúvida de se essa ideia de cidadão virtuoso não foi abandonada por Rawls em *O liberalismo político*, quando ele reformula sua proposta para que ela não seja entendida como uma apologia de um determinado tipo de doutrina abrangente. Porém, não é esse o caso. As passagens nas quais Rawls faz menção à importância das virtudes políticas são numerosas e estão presentes em toda sua obra, motivo pelo qual não é possível defendê-la em conjunto, argumentando que ele rejeitou a terceira parte de *Teoria*, em que discutiu tão detalhadamente a moralidade das partes. A importância desta para a proposta do autor e sua convicção a respeito dela podem ser demonstradas tanto pelo número de vezes em que tal ideia aparece em seu texto, quanto pela ocorrência dela ao longo da sua obra, em publicações separadas no tempo inclusive por mais de vinte anos. Ademais, de modo contrário ao que essa eventual apologia rawlsiana sustenta, observamos que a menção às virtudes políticas de forma tão extensa tem lugar pela primeira vez em *O liberalismo político*:

comunitaristas, na justiça como equidade, os laços de amizade são um fator determinante.

As virtudes da cooperação política que tornam possíveis um regime constitucional são, portanto, muito importantes. Refiro-me, por exemplo, às virtudes da tolerância e da disposição de fazer concessões mútuas, assim como à virtude da razoabilidade e do senso de justiça (RAWLS, 2000, p. 203).

As instituições políticas básicas que incorporam esses princípios [liberais] e a forma de razão pública que se manifesta ao aplicá-los —funcionam de maneira efetiva e bem-sucedida por um período de tempo considerável (como estou pressupondo aqui)— tendem a encorajar as virtudes cooperativas da vida política: a virtude da razoabilidade e o senso de justiça, o espírito de conciliação e a disposição de fazer concessões mútuas, tudo isso ligado à vontade de cooperar com os outros em termos políticos que todos possam aceitar publicamente (RAWLS, 2000, p. 210).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, em *O direito dos povos*, Rawls diz:

Na medida em que as concepções liberais requerem a conduta *virtuosa* dos cidadãos, as virtudes (políticas) necessárias são as da cooperação política, tais como um senso de imparcialidade e tolerância, e disposição para soluções de compromisso com os outros (RAWLS, 2001b, p. 20-1, grifo nosso).

Em *Una revisión de la idea de razón pública*, encontra-se uma passagem defendendo que “[o]s cidadãos devem ter um senso da justiça somado às *virtudes políticas necessárias* para sustentar as instituições sociais e políticas” (RAWLS, 2001a, 181-2, tradução e grifo nossos). Dada a necessidade das virtudes políticas para o cidadão rawlsiano —e além de uma possível aproximação do sujeito rawlsiano com o sujeito virtuoso da ética aristotélica no que diz respeito à virtude necessária aos membros da sociedade segundo a concepção da justiça como equidade— é possível observar certos pontos de contato entre o sujeito rawlsiano e o sujeito normativo do republicanismo. Embora o próprio

Rawls tenha rejeitado qualquer aproximação da justiça como equidade com o *humanismo cívico* —que ele próprio define como uma forma de aristotelismo segundo a qual o sujeito se realiza plena e necessariamente em um projeto de vida social (RAWLS, 2003, p. 201-2)— reconhece que sua proposta é compatível com os preceitos fundamentais do republicanismo clássico. Rawls faz ainda outras observações que o aproximam de posições coerentes com o espírito republicano, por exemplo, *a obrigatoriedade de obedecer a leis injustas em contextos próximos à justiça* (RAWLS, 1999, p. 310)⁶².

Pelas razões expostas, podemos concluir que o sujeito concebido por Rawls é moral, virtuoso e desenvolve laços de amizade —e até de amor— com os outros membros da sociedade. É por esse motivo que, na sociedade ideal rawlsiana, a estabilidade não é alcançada pela coerção e pelo “equilíbrio de forças”, mas em função dos próprios princípios de justiça serem estáveis, como ele defende em seus últimos trabalhos, “pelas razões certas” (RAWLS, 2001b, p. 58). O argumento consiste em mostrar que se uma sociedade desenvolvesse um modelo de justiça racional, mas sem um compromisso real e de boa fé por parte dos cidadãos, ela não seria exatamente uma sociedade bem-ordenada, mas, segundo a estratégia do direito kantiano, sim o que ele chama de *modus*

⁶² Afirmar que o sujeito de Rawls é um sujeito *virtuoso* poderia ter implicações importantes, motivo pelo qual tal defesa requer uma justificação, sob pena de parecer apressada. Dizer que o sujeito rawlsiano é *virtuoso* pareceria aproximar a proposta do autor à ética aristotélica mais do que à ética kantiana —fato verdadeiramente polêmico, dado que o próprio Rawls se declarava como um kantiano. Além disso, a respeito da possível relação entre Rawls e o republicanismo, deve-se levar em consideração a ideia de Gargarella, segundo a qual um dos pontos mais constantes em todo republicano é a defesa de “*valores cívicos*” (GARGARELLA, 2010, p. 164). Em alguns momentos, Rawls parece subscrever Rousseau quase que literalmente (1996, p. 102), por exemplo, na passagem do *Discurso sobre a origem da desigualdade* em que afirma: “[...] eu não teria desejado como *summum* da minha felicidade outra coisa do que gozar de todos os bens no seio dessa pátria venta, morando tranquilamente e em agradável sociedade com meus concidadãos, exercendo com eles e seguindo seu exemplo, a humanidade, a amizade e todas as virtudes, e deixando por trás de mim a honrosa memória de um homem de bem e de um honrado e virtuoso patriota”. Apesar do valor de se desenvolver a existência de eventuais afinidades ou não entre a justiça como equidade e o republicanismo, tal discussão não pode ser feita considerando-se os limites deste trabalho.

*vivendi*⁶³. Esse tipo de estratégia, porém, parece ser uma simplificação bastante grande do que acontece na realidade. É por isso que Sen interpela Rawls:

Ao supor que o comportamento real do mundo pós-contrato social incorporaria as exigências de um comportamento razoável em conformidade com o contrato, Rawls faz que a escolha das instituições seja muito mais simples, já que nos é dito o que esperar do comportamento dos indivíduos, uma vez estabelecidas as instituições (Sen, 2012, p. 109-10).

Agora, o procedimento para a escolha de princípios reduz as necessidades reais a uma simples escolha de princípios para uma sociedade com seres virtuosos que seguem *ao pé da letra* o sistema de direito em geral.

Nesta seção, discutimos as razões pelas quais Rawls atribui um grande peso às virtudes políticas com o intuito de poder alcançar a estabilidade da sociedade. Desse modo, podemos concluir que tanto as virtudes políticas quanto as morais são decisivas para a convivência harmoniosa dos cidadãos em uma sociedade bem-ordenada. Contudo, ao observarmos a realidade social de certos países e constatarmos a existência de problemas como a exclusão social, surgem novas questões a respeito da aplicabilidade do modelo de justiça rawlsiano, principalmente quando o referimos à realidade das nossas sociedades latino-americanas. Já mencionamos que os grupos de excluídos costumam estar integrados por pessoas que não compartilham nem a moral nem o senso de justiça predominante na sociedade. De forma similar, podemos perceber o quão problemático se torna sustentar que esses sujeitos se relacionam com os membros da sociedade que os excluí como *amigos cívicos*. Aliás, o visível desenvolvimento de um *ethos* delitivo em grande parte dessas populações parece comprovar o oposto, a saber, que eles instrumentalizam os demais para a satisfação dos seus desejos e necessidades. O relacionamento entre esses indivíduos e a sociedade, portanto, está longe de ser simétrico, como aconteceria nos termos da justiça como equidade. Produz-se, assim, uma das tantas

⁶³ As passagens em que Rawls define e utiliza o conceito de *modus vivendi* são muitas. Porém, esta foi uma ideia que surgiu nas conferências de *O liberalismo político* (RAWLS, 2000, p. 173).

reduções e simplificações da sua obra, pois, por um lado, percebe-se que o autor pode até reconhecer sérios problemas reais, mas, por outro, opta por construir um modelo de justiça que baseia sua funcionalidade, dentre outras tantas suposições, nas *virtudes cívicas* dos indivíduos. A formação das virtudes políticas nos membros de uma sociedade é mais um pressuposto que não corresponde à realidade social, constituindo-se em mais um elemento de separação entre o procedimento rawlsiano e a realidade social de alguns países.

2.2.4.4 Uma sociedade fechada

O problema da imigração não é, então, simplesmente deixado de lado, mas eliminado como problema numa utopia realista.

(Rawls, 2001b, p. 11)

Ao longo da sua obra, Rawls sustenta que uma sociedade política não consiste em uma associação pelo fato de que não entramos nela voluntariamente, assim como dela não podemos sair devido apenas a nossa vontade. Em *Justiça como equidade: uma reformulação*, o autor esclarece essa ideia ao afirmar que:

[A relação política da justiça como equidade] é uma relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade, estrutura esta na qual *só ingressamos por nascimento e só saímos ao morrer (ou, pelo menos, é o que estamos pressupondo por ora)*. A sociedade política é fechada, por assim dizer; não entramos, ou não podemos entrar nela de maneira voluntária, da mesma forma como não podemos sair dela voluntariamente” (RAWLS, 2003 p. 56-7, grifo nosso)⁶⁴.

⁶⁴ Rawls desenvolve essa mesma ideia em outras muitas passagens, ficando claro assim que se tratava de um verdadeiro ponto central e não de um simples descuido insignificante na sua obra (RAWLS, 2000, p. 77; 230; 259). É claro que o desenvolvimento da ideia de uma sociedade fechada nos termos referidos é anterior ao seu último livro aqui citado. Trata-se de uma ideia já desenvolvida em *O liberalismo político*. (RAWLS, 2000, p. 54; 61; 84; 112). Ver também *O direito dos povos* (RAWLS, 2001b, p. 38) e *Una revisión de la idea de razón pública* (RAWLS, 2001a, p. 160).

Nessa passagem, Rawls apresenta de forma completa o que para ele significa uma “sociedade fechada”, a saber, uma sociedade na qual só se ingressa por nascimento e da qual somente se sai em função da morte. Esta definição de sociedade política um tanto particular não pretende ser uma descrição de sociedades reais, pois Rawls parece reconhecer a diferença entre teoria e prática, deixando claro o motivo para tal simplificação conceitual em *O liberalismo político*. De acordo com o autor:

Que uma sociedade seja fechada é uma abstração considerável, que se justifica apenas porque nos possibilita concentrarmo-nos em certas questões importantes, livres de detalhes que possam nos *distrain* (RAWLS, 2000, p. 54, grifo nosso)⁶⁵.

É claro que Rawls jamais poderia propor seriamente que tanto o ingresso quanto a saída de uma sociedade política real se dariam unicamente pelas formas por ele descritas, a saber, pelo nascimento e pela morte respectivamente. O que a citação acima mencionada demonstra é o motivo pelo qual Rawls concebe uma sociedade política de forma fechada. Trata-se de outro elemento suposto por Rawls na constituição de seu procedimento para a escolha de princípios de justiça. Contudo, como se justifica a escolha desse elemento na elaboração do procedimento rawlsiano? Como podemos observar, o que o autor considera serem possíveis “distrações” dentro da concepção de justiça como equidade são, na verdade, sérios problemas que aguardam uma resolução no âmbito da justiça doméstica. Além disso, são esses justamente os exemplos paradigmáticos de problemas que uma sociedade real enfrenta e deve resolver a partir das suas concepções de justiça. Por essa razão, podemos nos perguntar: a que espécie de “distrações” Rawls está se referindo então? Do que exatamente ela nos *distrain*? Seria simplesmente do trabalho de escolher princípios de justiça?

Rawls reconhece essa idealidade da sua sociedade concebida para o exercício da posição original, chegando manifestamente a aceitar o

⁶⁵ É interessante observar como Sen (2012, p. 181) também se sente incomodado com essa passagem e também a cita, acusando-a de “parroquialista”. No presente trabalho, ela será usada para abordar a insuficiência do modelo de justiça rawlsiano no que se refere à superação de problemas de justiça envolvendo casos de imigração.

alto grau de “abstração” da sua sociedade política. Como ele próprio afirma:

Quando a justiça como equidade parte da ideia fundamental de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e passa a elaborar essa ideia, pode-se dizer que a concepção resultante de justiça política é abstrata. É abstrata de mesma forma que são a concepção de um mercado perfeitamente competitivo, ou de um equilíbrio econômico geral: isto é, *ela seleciona certos aspectos como especialmente significativos da perspectiva da justiça política e ignora outros.* (RAWLS, 2000, p. 201).

Mas será que essa declarada ignorância proposital de certos aspectos centrais das nossas sociedades é verdadeiramente pertinente no momento de se tentar escolher princípios de justiça posteriormente aplicáveis? Cabe destacar que Rawls aborda um desses problemas que ele entende como distração no seu projeto principal, a saber, a imigração, porém, não a discute em seus trabalhos de *justiça doméstica*. O problema da imigração será por ele tratado de forma específica em *O direito dos povos*, trabalho plenamente dedicado aos problemas de *justiça global*, uma decisão claramente questionável. A dificuldade principal em se supor que as partes da posição original pertencem a uma sociedade fechada nesses termos é que problemas sérios de justiça doméstica, como, por exemplo, o caso de distribuição de bens primários para certas populações —excluídos, refugiados etc.— acaba sendo totalmente negligenciado. Uma vez que, por definição, a posição original rawlsiana parte do pressuposto de que todos os membros da sociedade —entre outras coisas— sempre pertenceram àquela sociedade até sua morte, fica fácil imaginar que elas jamais estabeleceram, em função do seu autointeresse, princípios de justiça destinados a atender as necessidades de estrangeiros, refugiados ou categorias similares. Simplificar as coisas exigindo que as partes suponham que pertencem a uma sociedade da qual só se entra com o nascimento e só sai com a morte parece comprometer mais uma vez a aplicabilidade dos princípios que derivarão da posição original. É assim que reaparece o esquema de críticas internas e externas, pois, mais uma vez, Rawls acaba optando por escolher uma condição constitutiva para o seu procedimento que se

mostra muito questionável, colocando sob suspeita a aplicabilidade de seu modelo de justiça.

É possível perceber como o tipo de delimitação no momento da escolha de uma sociedade política não é, estritamente falando, parte de um modelo ideal de sociedade, mas sim, uma imagem simplificada de uma sociedade real utilizada no procedimento para a escolha de princípios com a finalidade de não comprometer o tratamento de certos problemas de justiça distributiva com eventuais “distrações”. E em função de tal delimitação que, a partir do modelo de justiça distributivo doméstico, torna-se problemático responder certas perguntas frequentes relativas ao tema da justiça distributiva. Por exemplo: o que aconteceria se depois da chegada de um estrangeiro ao país ele não conseguisse trabalhar, isto é —aceitando os termos rawlsianos— cooperar socialmente? O Estado teria que redistribuir a riqueza gerada pelos diferentes membros do sistema equitativo de cooperação social e incluir este imigrante? Caso o imigrante seja legal e não consiga trabalhar, o Estado tem a obrigação de socorrê-lo? Se a resposta à pergunta anterior for afirmativa, o Estado deve socorrer imigrantes ilegais por meio de transferências não contributivas? Todas estas perguntas parecem ficar sem respostas no contexto do modelo doméstico de justiça rawlsiana⁶⁶. No entanto, considerando-se novamente o procedimento para a escolha de princípios de justiça no terreno internacional, podemos observar que o autor concebe um procedimento no qual as partes devem se esforçar por superar problemas de exclusão social —dado que certos povos não fariam parte da sociedade mundial. O motivo é que no caso global Rawls propõe um procedimento que incorpora, dentro dos conhecimentos das partes, a informação de que existem povos não pertencentes à normativa sociedade dos povos. Aliás, como já foi salientado na seção 2.2.2.1, um dos seus principais objetivos é a inclusão de tais povos nessa sociedade internacional. Contudo, se essa sociedade fosse fechada, como é o caso da sociedade política idealizada por Rawls no âmbito doméstico, seria totalmente impossível realizar aquele objetivo. Porém, uma vez que se torna possível indicar um exemplo capaz de demonstrar que Rawls escolhe deliberadamente estratégias diferentes para os procedimentos doméstico e internacional, resta a pergunta pela pertinência das suas escolhas no primeiro caso.

⁶⁶ Aliás, quando compreendemos como uma sociedade política opera em conformidade com um sistema equitativo de cooperação, observamos que, se adotada a teoria da justiça de Rawls ao *pé da letra*, há motivos para justificar que a resposta a essas últimas três perguntas seja “não”.

Novamente, podemos questionar: por que no procedimento para a escolha de princípios de justiça domésticos Rawls introduz uma condição tão afastada da realidade como é o caso da sua sociedade fechada? Por que não fazer como no seu procedimento relativo ao âmbito internacional, introduzindo características internas no procedimento que imunizassem seu modelo de justiça das críticas sobre sua aplicabilidade?

Podemos afirmar, assim, que as sociedades reais não são fechadas tal como supõe Rawls na sociedade política que ele utiliza como base da posição original. Nelas, parece claro que se pode entrar de outras formas que não sejam o nascimento, assim como é possível dela sair por outros meios que não a morte. Prova disso são os milhões de pessoas no mundo que não vivem no seu país de nascimento e que, segundo a lógica rawlsiana, não participam do sistema de cooperação social, ou seja, não fazem mais parte daquilo que define uma sociedade política⁶⁷. A partir de seu modelo de justiça, Rawls não considera problemas como a distribuição da riqueza envolvendo imigrantes simplesmente como uma escolha pessoal no momento de se estabelecer as condições do procedimento para a escolha de princípios de justiça. Isso significa que, mesmo estando ciente de que esses problemas existem nas sociedades reais, preferiu dizer que a justiça como equidade não oferece respostas sobre tais questões pela simples razão de que *não tem a necessidade de fazê-lo*. Entretanto, Rawls parece pretender que os princípios estabelecidos por meio do seu procedimento, o qual está explicitamente marcado por importantes abstrações, sejam aqueles aplicados nas atividades políticas de sociedades reais ainda que não atendam de forma tangencial certos problemas sociais presentes nessas mesmas sociedades. Assim, segundo Rawls, os princípios da justiça como equidade são aqueles que devem governar em nossas sociedades reais “a distribuição de direitos e deveres [e os quais] deveriam determinar a correta distribuição dos benefícios e das cargas da vida social” (RAWLS, 1999, p. 47, tradução nosso). É como se o autor supusesse como justificativa suficiente para a preferência dos princípios propostos pela justiça como equidade, que eles se dirijam a certos problemas de justiça social, mesmo que não dêem atenção a outros problemas sérios e que demandam uma pronta solução.

⁶⁷ Esse ponto será aprofundado a seguir, quando for observada a importância da cooperação social na proposta rawlsiana.

2.2.4.5 O menos favorecido e a cooperação social: um modelo de justiça distributiva baseado no mérito

2.2.4.5.1 O menos favorecido

O modelo de justiça de Rawls propõe dois princípios supremos. Todavia, o segundo princípio está composto por outros dois princípios. Dessa forma, o modelo de justiça rawlsiano possui *três* princípios de justiça⁶⁸. Eles são agrupado segundo uma “ordem lexicográfica consecutiva” —ou seja, que é preciso satisfazer o primeiro princípio da série antes de satisfazer a primeira parte do segundo, e esta antes de satisfazer a segunda parte (RAWLS, 1999, p. 37-8). Desses três princípios, centraremos nossa atenção apenas no último deles, a saber, o princípio de justiça distributiva denominado como *princípio de diferença*. Sua enunciação é sempre realizada por Rawls juntamente com a primeira parte do segundo princípio da seguinte forma:

(b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença) (RAWLS, 2003, p. 60, grifos nossos).

A respeito do princípio de diferença, o próprio Rawls faz observações interessantes sobre suas limitações, as quais, no entanto, não serão aqui abordadas⁶⁹. Porém, segundo os interesses deste trabalho, o princípio de diferença se mostra importante devido ao uso nele presente da categoria do *menos favorecido*.

A importância atribuída por Rawls ao princípio de diferença faz com que a sua proposta seja entendida muitas vezes como orientada para resolver os problemas de justiça associados àqueles em pior *situação*

⁶⁸ O próprio Rawls (2003, p. 65) chega a reconhecer que a justiça como equidade possui três e não somente dois princípios de justiça.

⁶⁹ Ele, por exemplo, explica claramente por que o princípio de diferença não serve para resolver o problema da poupança intergeracional. O motivo é que uma geração pobre, menos favorecida, *deve* poupar para a geração seguinte, mesmo que esta segunda seja, entre as duas, a mais favorecida (RAWLS 2000, p. 268).

socioeconômica. O que na presente seção abordaremos, serão algumas das características principais do uso da categoria do *menos favorecido* na posição original rawlsiana, para observar, em seguida, suas consequências na aplicabilidade dos princípios da justiça como equidade.

Apesar da categoria do menos favorecido ser central no modelo de justiça rawlsiano, devemos, contudo, nos perguntar: quem é esse menos favorecido da sociedade rawlsiana? A esse respeito, Philippe van Parijs tem uma interessante colocação. Ele diz:

Para Rawls [...] a maneira pela qual os bens primários são repartidos é essencial, pois a questão de saber se uma sociedade justa não depende em nada, para ele, da quantidade de bens primários [...] de que dispõem os mais bem providos, mas somente daquela atribuída aos mais desfavorecidos. Isso causa imediatamente um certo número de dificuldades, que Rawls nunca resolveu de maneira satisfatória, quanto à definição dos “mais desfavorecidos”. Segundo que parâmetros esse “desfavorecimento” deve ser caracterizado: indigência em matéria de bens primários naturais (os deficientes) ou somente em matéria de bens primários sociais (aqueles que têm um rendimento baixo, aqueles que não têm poder, etc.) e, em uma ou outra hipótese, o que fazer quando os mais desfavorecidos em relação a uma dimensão não o são em relação às outras? [...] como definir, sem ser arbitrário, uma vez determinadas as dimensões do desfavorecimento (van PARIJS 1997 p. 70, grifo nossos)⁷⁰.

A tese de van Parijs parece ser que a categoria do menos favorecido é, para Rawls, um assunto central na sua proposta, mas sobre o qual o autor deixou algumas lacunas. O fato de tantos agentes sociais poderem ser entendidos como possíveis menos favorecidos, dificulta a possibilidade de que o menos favorecido seja claramente definido. Em uma sociedade em que existem, por exemplo, deficientes físicos, pobres com renda muito baixa, trabalhadores explorados etc., que categoria

⁷⁰ A mesma ideia aparecerá mais de uma vez ao longo do livro (van PARIJS, 1997, p. 147).

seria a menos favorecida? Todos seriam menos favorecidos ou somente uma dessas categorias? Para responder a tais perguntas, observemos o que o próprio Rawls tem a dizer. Ao longo da sua obra, o autor define o menos favorecido de duas formas diferentes, a saber, (1) de uma forma *abrangente* e (2) de uma forma *puramente econômica*.

1) Definição abrangente:

[...] consideremos como menos avantajados aqueles que são os menos favorecidos por cada uma das três classes principais de contingências. O grupo incluirá as pessoas cuja origem familiar e de classe é mais desvantajoso que o de outros, a quem seus dotes naturais (realizados) lhes permitem viver menos bem, e aqueles a quem no curso da vida a sorte e a fortuna lhe resultaram adversos (RAWLS, 1999 p. 83, tradução nossa)⁷¹.

Segundo a definição abrangente do autor, o grupo dos menos favorecidos se caracteriza pela sua pouca fortuna em três aspectos, a saber, contingência social, loteria natural e sorte ao longo da vida. Além disso, o autor, na mesma seção de *Teoria*, associa essas condições adversas à falta de influência política.

2) Definições econômicas:

a) [Ao definir a categoria dos menos favorecidos] parece impossível evitar certa arbitrariedade. Uma possibilidade é a de escolher uma posição social particular, por exemplo, a dos trabalhadores não qualificados, e então contar como menos favorecidos todos aqueles que tenham aproximadamente o ingresso e a riqueza de quem está nessa posição, ou um ingresso menor. Outro critério seria em termos de ingresso e riqueza relativos, sem fazer referência às

⁷¹ Rawls se refere aos menos favorecidos em termos abrangentes, pontualmente, em termos de dotação natural quando aborda o princípio de diferença e diz: “Aqueles que têm sido favorecidos pela natureza, sejam quem for, podem obter proveito de sua sorte só na medida em que melhorem a situação dos não favorecidos” (RAWLS, 1999, p. 104). O *menos* favorecido, neste caso, é o *não* favorecido pela natureza.

posições sociais. Por exemplo, todas as pessoas com menos da metade da média poderiam ser considerados como o setor menos advantajado. Esse critério depende unicamente da metade mais baixa da distribuição e tem a vantagem de focar a atenção entre aqueles que têm menos e o cidadão médio. (RAWLS, 1999, p. 84, tradução nossa).

b) [...] os menos favorecidos são aqueles que usufruem em comum com os outros cidadãos das liberdades básicas e iguais oportunidades equitativas, mas têm pior renda e riqueza (RAWLS, 2003, p. 92)⁷².

Mesmo que na primeira definição econômica se adverte que ambos os tipos de definições se referem a coisas diferentes, Rawls sustenta que elas contemplam o que ele entende na sua proposta como os “menos favorecidos”. O autor parece aceitar que todo menos favorecido, segundo a definição abrangente, será igualmente um menos favorecido também segundo as versões econômicas. Em outras palavras, parece que Rawls admite que todo indivíduo com as menores vantagens naturais acaba, como consequência, tendo uma pior renda e riqueza. Além disso, assume claramente a suposição de que “todos [os menos favorecidos] têm necessidades físicas e capacidades psíquicas dentro do âmbito normal, de modo que *não se questionem pelo cuidado especial da saúde e de como tratar os deficientes mentais*” (RAWLS, 1999, p. 83-4, tradução nossa)⁷³. É por tal motivo que Sen (2012, p. 295) observa de forma crítica como, na proposta rawlsiana, os problemas das deficiências físicas são remetidos para a etapa legislativa.

Em função de Rawls oferecer uma definição explicitamente abrangente de menos favorecido, parece claro que esta categoria não se reduz necessariamente a elementos puramente econômicos. O motivo seria que, para o autor, aqueles com deficiências físicas também

⁷² Em relação à definição econômica rawlsiana dos menos favorecidos, também é importante salientar que, tentando e r um comprometimento com uma teoria da justiça psicologista —ou seja, não baseada nas preferências dos indivíduos— Rawls estabelece uma *métrica objetiva* para definir o bem estar dos indivíduos, a saber, os bens primários. A respeito deste ponto, compartilhamos a posição de Gargarella (1999, p. 26).

⁷³ Retomaremos esse ponto adiante com maior atenção.

poderiam ser os menos favorecidos de uma sociedade, produto de seu azar na loteria natural. Não obstante, em função de um deficiente físico poder ser considerado como um dos menos favorecidos da sociedade, é possível perguntar o seguinte: o que aconteceria se tal indivíduo, mesmo que deficiente físico, fosse milionário? É possível chegar a considerar que um princípio de justiça *distributiva* como o princípio de diferença defenda que um deficiente físico com uma conta bancária de trezentos milhões de reais é um menos favorecido e que, portanto, uma distribuição desigual de bens públicos seria justa sempre que isso gerasse um bem maior para ele em comparação com outras pessoas? Parece bastante evidente que esse não seria o caso. Mesmo que o modelo de justiça distributiva rawlsiano concebesse como menos favorecido um cidadão como o sujeito do nosso exemplo, o que se distribuiria, então, seriam *bens primários*⁷⁴. Ainda que o menos favorecido seja, por exemplo, um deficiente físico, o modelo de justiça distributiva rawlsiano defende uma redistribuição de bens primários, o que, em última instância, se reduz —como não poderia deixar de ser— a uma proposta de redistribuição puramente econômica. Como consequência, é impossível que, mesmo não reduzindo a categoria dos favorecidos a termos econômicos, Rawls sustente um modelo de justiça *distributiva* com base nas necessidades de bens materiais. Por essa razão, é possível que ela chegue a sustentar certas teses evidentemente sem um considerável peso teórico.

Na presente seção, observamos até o momento dois elementos relacionados, porém, distintos. Em primeiro lugar, mostramos que o critério para determinar o que é, no modelo de justiça rawlsiano, um menos favorecido não se reduz a simples considerações econômicas. Existem casos concebidos por ele de pessoas que deveriam ser consideradas menos favorecidas sem apelo —pelo menos sem apelo direto— a aspectos puramente econômicos. Por outro lado, tendo em vista a superação dos problemas sociais, esse mesmo modelo de justiça propõe a redistribuição de bens primários materiais para aqueles menos favorecidos da definição econômica. O que a seguir buscaremos destacar será o espaço que esses menos favorecidos ocuparão no sistema equitativo de cooperação social concebido por Rawls e de que forma a redistribuição de bens materiais é justificada na sociedade de forma normativa.

⁷⁴ Diferentemente do modelo de justiça distributiva de Sen (1995, 2012), que escolhe como “variável focal” as *capacidades* das pessoas.

2.2.4.5.2 Robert Nozick: um exemplo de modelo de justiça não baseado no mérito

Na seção anterior, afirmamos que o modelo rawlsiano gozava da fama de ser orientado para a superação de desigualdades distributivas. O certo é que tal modelo também é reconhecido como uma proposta de justiça que não leva em consideração o mérito como critério para realizar a redistribuição. Na presente seção observaremos, de forma muito sintética, em que consiste um modelo que não leva em consideração o mérito para a distribuição da riqueza, a saber, o modelo de justiça de Robert Nozick. Dessa forma, poderemos fazer algumas considerações sobre o modelo de justiça rawlsiano.

1) Em sua obra prima, Nozick dedica um capítulo inteiro ao tratamento de assuntos referentes à justiça distributiva. No ano de publicação de *Anarquia, Estado e Utopia*, tal tema estava, certamente, no centro da atenção filosófica devido ao impacto causado pela publicação de *Teoria*. Nozick irá questionar a visão normativa rawlsiana de sociedade política, afirmando que o simples fato de se referir à justiça distributiva constitui uma tomada de posição. Muito pelo contrário, tal expressão supõe uma espécie de árbitro administrador central que distribui riquezas. Nas palavras de Nozick:

A expressão “justiça distributiva” não é neutra. Ouvindo a palavra “distribuição”, a maioria das pessoas supõe que alguma coisa ou mecanismo utiliza algum princípio ou critério para parcelar um suprimento de coisas (NOZICK, 1991, p. 170).

O autor complementa sua ideia inicial acrescentando que “[n]ão há distribuição central, nenhuma pessoa ou grupo que tenha o direito de controlar todos os recursos, decidindo em conjunto como devem ser repartidos” (NOZICK, 1991, p. 170). Em contrapartida, ele defende a plena não interferência por parte do Estado nas atividades econômicas de seus membros, as quais devem estar orientadas segundo a metáfora smithiana da mão invisível do mercado.

2) Conjuntamente com esse primeiro ponto, Nozick rejeita mais um aspecto normativo da proposta rawlsiana, a saber, a ideia de que a sociedade é um sistema de cooperação social. Em uma sociedade na qual opera a mão livre do mercado não existe a cooperação social no sentido rawlsiano. Nozick observa que:

As pessoas cooperam para fazer coisas, mas trabalham separadamente. Cada pessoa é uma firma em miniatura. Os produtos de cada pessoa são facilmente identificáveis e as trocas são feitas em mercados livres com preços estabelecidos competitivamente [...] (NOZICK, 1991, p. 205).

3) Uma vez que Nozick defende a não interferência do Estado nas atividades econômicas dos particulares e que uma sociedade política não é um sistema de cooperação social, coloca em questão, de forma claramente retórica, perguntando “qual [seria] o papel de uma teoria da justiça?” (NOZICK, 1991, p. 205).

4) De forma coerente com a defesa dos elementos acima discutidos, Nozick se opõe a qualquer tipo de justiça distributiva com base em um princípio padronizado. Basicamente, os motivos são os pontos observados anteriormente. Além disso, o autor afirma que existe uma vasta lista de princípios padronizados concorrentes para servir de critério distributivo. Aliás, o autor (1991, 176-7) mostra como existiria a possibilidade de combinar esses princípios entre si para estabelecer outros múltiplos critérios de justiça distributivos. Dessa forma, argumenta Nozick, como saber que princípio distributivo usar sem cair na arbitrariedade?

5) O quinto aspecto a ser salientado do modelo libertariano refere-se ao status que possui o mérito moral das pessoas. Uma vez que o autor se opõe ao uso de qualquer tipo de princípio padronizado como critério para a distribuição da riqueza, é claro que não haverá espaço no seu projeto para o princípio: *a cada um segundo seu mérito*. Nozick (1991, p. 234) admite expressamente que seu princípio de propriedade “não sendo uma concepção padronizada de justiça não aceita tampouco a distribuição de acordo com o merecimento moral”. Ele se pronuncia claramente contra qualquer tipo de avaliação a respeito do merecimento moral dos dotes naturais do sujeito e, conseqüentemente, de sua propriedade. A razão está em que esse tipo de consideração simplesmente não deveria fazer parte de julgamentos valorativos sobre a posse de uma propriedade por parte de uma pessoa. O único aspecto que deve ser considerado é se aquela pessoa se apropriou do bem de uma forma não legítima segundo o mercado, ou seja, aquisição, transferência, herança, doação etc. De acordo com a perspectiva de Nozick, é possível avaliar qualquer tipo de apropriação e dizer se ela é legítima ou não sem se preocupar com qualquer espécie de merecimento moral por parte do sujeito. Vamos supor o seguinte exemplo: uma pessoa que nunca

trabalhou na sua vida inteira —se quiser, é possível levar o argumento ao extremo e dizer que essa pessoa é imoral, dado que toda sexta-feira agride seus filhos. Um certo dia, ela caminha pela rua e encontra um desconhecido que, sem motivos aparentes, lhe dá de presente trezentos mil reais, ou seja, faz para ela uma doação espontânea. O que poderíamos concluir, apelando ao nosso bom senso, é que aquela pessoa, na realidade está longe de merecer aquele presente. Muito pelo contrário, se considerarmos seu mérito, diríamos que ela não merece receber dinheiro de ninguém. Porém, segundo a lógica de Nozick, tal pessoa é um legítimo possuidor daquele bem. O motivo é que, para acedê-lo, ela não cometeu nenhuma —utilizando o termo usado por Nozick (1991, p. 173)— injustiça —tornando necessário algum tipo de “reparação”. Podemos observar que Nozick procura mostrar que o foco para legitimar a posse de uma propriedade não está em determinar se ela chegou a obtê-la por meios moralmente meritórios ou não. É verdade que no seu capítulo sobre a justiça distributiva o autor, em mais de uma ocasião, faz referencia ao mérito que muitas vezes uma pessoa possui por ter se esforçado para conseguir uma propriedade. Contudo, o que deve ser notado é que se por algum motivo uma espécie de mérito de uma pessoa por ser o dono de um bem entra em conflito com o direito de propriedade legítimo de outra pessoa, então não haverá dúvidas que, no contexto da teoria libertariana, o segundo sujeito poderá sempre reclamar seu direito de posse sobre aquela propriedade. O ponto relevante é se essa propriedade deriva de transações de mercado legítimas, as quais configuram o direito de propriedade do modelo de justiça libertariano. Da mesma forma que o sujeito do nosso exemplo encontra-se em situação legítima ao ser proprietário dos trezentos mil reais, também uma pessoa que receba uma herança familiar e um sujeito que ganhe um salário muito acima da média são legítimos possuidores das suas propriedades.

Podemos entender que no projeto libertariano se “*S* merece ser proprietário de *P*” isso equivale a dizer que “*X* é legítimo proprietário de *Y*, devido ao fato de sua aquisição não ter ferido nenhum dos direitos de propriedade dos outros sujeitos”. Dessa forma, Nozick consagra uma forma de legitimidade da propriedade não baseada no mérito moral, mas no respeito às normas do mercado. O autor chega à conclusão de que “[n]a situação de não cooperação social [...] todo indivíduo merece o que consegue sem ajuda, pelos seus próprios esforços, ou melhor, ninguém pode fazer uma reivindicação de *justiça* contra sua propriedade” (NOZICK 1991, p. 204). Assim, o mérito se traduz não de

forma positiva, como aconteceria segundo o princípio padronizado: *a cada um segundo seu mérito moral*, mas de uma forma *negativa* —e muito fraca— expresso na fórmula: *se S possui P, isso significa que ela merece ter P, o que implica que ninguém pode, com base na justiça, tirar P de S sem entrar com ela em uma relação legítima de mercado.*

6) Finalmente, com base nessa rejeição de um órgão administrador central da riqueza, somado a um modelo de justiça não baseado no mérito moral das pessoas, a proposta de Nozick defende a instituição de um Estado mínimo que não interfira na vida econômica dos seus cidadãos. O motivo é salvar o individualismo econômico próprio da doutrina libertária. Na linha desse raciocínio, o autor afirma:

Por que não [...] sustentar que algumas pessoas têm que arcar com alguns custos, a fim de beneficiar mais outras pessoas, tendo em vista o bem social geral? Mas não há entidade social com um bem que suporte algum sacrifício para seu próprio bem. Há apenas pessoas individuais, pessoas diferentes, com suas vidas individuais próprias. Usar uma dessas pessoas em benefício das outras implica usá-la e beneficiar os demais. Nada mais. O que acontece é que alguma coisa é feita com ela em benefício dos outros. Conversas sobre o bem social geral disfarçam essa situação. (Intencionalmente?) (NOZICK 1991, p. 48).

Logo, após essa aparente denúncia sobre uma possível manobra conspiratória contra os interesses individuais dos cidadãos bem sucedidos, na seção seguinte, intitulada “Restrições libertárias”, ele sustenta de forma enfática que “[n]ada justifica o sacrifício de um pelos demais” (NOZICK, 1991, p. 48). Portanto, para Nozick (1991), qualquer tipo de redistribuição da riqueza em termos não contributivos está —de acordo com a expressão que intitula uma das seções do livro— “além do estado mínimo”.

Assim, podemos dizer que a proposta de Nozick (1) rejeita a participação do Estado na distribuição da riqueza e (2) a ideia de que uma sociedade política é um sistema de cooperação social. Ademais, ele nega qualquer tipo de valor de uma teoria da justiça e, portanto, (4) se opõe a qualquer modelo de justiça com base em um princípio padronizado. Também se pode concluir que (5) seu modelo de justiça não baseia a legitimidade da posse da propriedade em função do mérito das pessoas, mas no simples direito de propriedade da pessoa. Isso traz,

como consequência, que (6) segundo o marco teórico libertariano, nenhum tipo de transferência não contributiva —na forma de, por exemplo, renda básica— pode ser legitimada com base na justiça.

2.2.4.5.3 A cooperação social: o mérito na justiça distributiva

Uma vez observada de forma sumária o modelo de justiça de Nozick, a qual não se baseia no mérito das pessoas, mas no direito de propriedade, passaremos agora a discutir a concepção da justiça como equidade. Em *Teoria*, Rawls dedica o parágrafo 17, intitulado “A tendência à igualdade” à demonstração de por que seu modelo de justiça não conduz a uma sociedade “meritocrática”. Cabe agora saber qual é o uso que o autor faz desse conceito. Em uma nota de rodapé, Rawls assume que extraiu a ideia de meritocracia do romance de Michel Young (1958) intitulada *The rise of meritocracy*. Por certo, Young foi quem usou pela primeira vez esse termo —segundo ALLEN (2011, p. 367). Na obra acima citada, o autor cria a fantasia de uma sociedade cujos cargos de poder estavam reservados aos cidadãos com maior quociente de inteligência (QI). O uso originário deste termo é puramente pejorativo. Rawls assume o mesmo sentido em *Teoria*⁷⁵:

Em vista das observações precedentes parece evidente que a interpretação democrática dos dois princípios não conduzirá a uma sociedade meritocrática. Essa forma de ordem social obedece ao princípio de que as carreiras estão abertas às capacidades e utiliza a igualdade de oportunidades como modo de liberar as energias dos homens na consecução da prosperidade econômica e do domínio político (RAWLS, 1999, p. 91, tradução nossa).

Em *Teoria*, o conceito “meritocracia” servirá *somente* de base para entender o status da segunda parte do segundo princípio da justiça

⁷⁵ “Meritocracia” resulta da composição do termo do Latín “*meritu*” com o termo grego κράτος, ou seja, “poder instituído”. Seguindo a etimologia da palavra, a meritocracia poderia ser entendida como um forma de eleição de uma autoridade, seja ela estadual, de qualquer instituição ou com base no mérito. Não obstante, é importante observar qual é o sentido exato em que esse conceito é empregado por Rawls.

como equidade, a saber, do princípio de igualdade⁷⁶. Ao comentar esse princípio, Rawls (1999, p. 73, tradução nossa) especifica que seu status é superior ao princípio de eficiência. O argumento é o seguinte: em uma sociedade cooperativa como a concebida por Rawls, seria facilmente aceito que se certos cargos importantes estivessem abertos somente para aqueles mais favorecidos pela loteria natural —os mais inteligentes, por exemplo— isso poderia favorecer um melhor desempenho do sistema cooperativo, possibilitando uma produção significativamente maior. Não obstante, na justiça como equidade, o princípio de igualdade de acesso a cargos tem um valor superior ao princípio de beneficência. Mesmo que Rawls aceite que a estratégia meritocrática pudesse chegar a impactar de forma excelente o cumprimento do princípio de eficiência, a justiça como equidade priorizará a igualdade de direitos entre todos os cidadãos para aceder qualquer cargo do sistema cooperativo, tanto no setor produtivo quanto no político. Essa é a característica que faz com que a justiça como equidade não conduza a uma sociedade meritocrática.

Assim, resulta claro que Rawls não utiliza o conceito “sociedade meritocrática” para se referir a uma sociedade que utiliza como critério distributivo o mérito das pessoas. Aliás, na medida em que entendemos as implicações desse conceito no modelo de justiça rawlsiano, podemos observar que uma sociedade “meritocrática”, no sentido rawlsiano, está inclusive aberta a optar por um sistema distributivo que adote o princípio padronizado descrito —porém, rejeitado— por Nozick (1991): *a cada um segundo suas necessidades*. Certamente, esse não é o caso da justiça como equidade. Nela, o princípio que regula a distribuição da riqueza é o princípio de diferença, o qual difere bastante do princípio acima mencionado. Mas esse não é o ponto. O que cabe destacar é que o conceito de meritocracia em Rawls não tem relação direta com a distribuição da riqueza e sim com a oferta de cargos para todos os cidadãos. Isso quer dizer que o mérito poderia ter algum tipo de espaço no contexto de assuntos distributivos sem que isso entre em conflito com o fato da sociedade não ser meritocrática. Como discutiremos

⁷⁶ Certamente é possível pensar que Rawls define seu modelo de justiça como não meritocrático devido ao fato de que tanto as contingências sociais quanto as capacidades naturais sejam aspectos “meramente naturais” (RAWLS 1999, p. 104, tradução nossa) da pessoa, concluindo assim que ela não *merece* esses atributos. Não obstante, segundo o próprio Rawls, esse aspecto da justiça como equidade não é o que a define como sendo não meritocrática.

posteriormente, esse será um aspecto decisivo para se compreender o status do mérito no modelo de justiça distributivo rawlsiano.

O fato de diferentes sujeitos possuírem talentos diferentes não implica, segundo o autor, que os mais avantajados possuam qualquer tipo de mérito moral. No entanto, ele não defende a tese —o que seria absurdo— de que devemos eliminar tais diferenças. Muito pelo contrário, o princípio de diferença serve para oferecer parcelas distributivas diferenciadas para aqueles que, em prol da comunidade, optarem por desenvolver esses talentos. Como Nozick (1991, p. 244-5) salienta, no modelo de justiça rawlsiano, os talentos das pessoas são considerados *bens coletivos*. Uma vez compreendido que o conjunto de talentos naturais das pessoas é considerado um bem comum da sociedade, é fácil chegar à conclusão rawlsiana —cabe dizer, tão polêmica— de que os bens gerados pelo conjunto de capacidades são também, bens coletivos. É só desse modo que podemos entender a justificativa do princípio de diferença, a saber, que os indivíduos (a) não merecem as capacidades naturais que ostentam e que (b) elas são bens primários coletivos. Portanto, os bens produzidos por esse conjunto de capacidades serão também coletivos. Rawls parece seguir o argumento dedutivo descrito por Nozick (1991, p. 234, grifo do autor):

- 1) As propriedades, por razões morais, devem ser distribuídas de acordo com algum padrão que não seja arbitrário do ponto de vista moral.
- 2) O fato de pessoas possuírem dotes naturais diferentes é arbitrário do ponto de vista moral.

Logo,

- 3) Propriedades, por razões morais, não devem ser distribuídas de acordo com dotes naturais.

A partir dessa reflexão, Nozick (1991, p 230, grifo do autor) acrescenta ainda —por certo, de forma muito crítica— que Rawls eventualmente “não menciona *absolutamente* como pessoas resolveram desenvolver seus dotes naturais”. O motivo consiste em que a justiça como equidade parte do pressuposto de que o desenvolvimento das capacidades também está diretamente relacionado a certos aspectos de contingência social (RAWLS, 1999, p. 88-9).

Considerando, então, o fato de que a justiça como equidade não é —pelo menos desde certo uso do termo em questão— meritocrática,

cabe nos perguntar pelo status da ideia de mérito na proposta rawlsiana. Ademais, como já comentamos, o autor considera que existem aspectos da vida da pessoa que não são por ela merecidos, razão essa que permitiria atribuir ao mérito um valor meramente negativo na proposta rawlsiana, quando não inexistente.

Na conferência V de *O liberalismo político*, Rawls crítica de forma enfática a aplicação de uma renda básica. De acordo com o autor:

Aqueles que não estão dispostos a trabalhar em condições nas quais há muito trabalho a ser feito (suponho que os cargos e empregos não são escassos, nem racionados) teriam um tempo extra de lazer estipulado como igual ao índice dos menos privilegiados. *Assim, os que surfam o dia inteiro em Malibu devem encontrar uma forma de se sustentar e não devem ter direito a fundos públicos* (RAWLS, 2000, p 229).

Nessa passagem, o autor simplesmente afirma que aqueles que optam de forma autônoma por não trabalhar não *merecem* receber na forma de transferências não contributivas nenhum tipo de ajuda por parte da sociedade. Opondo-se ao modelo de justiça de Van Parijs (1997), ele sustenta que esses sujeitos devem buscar uma forma de se autossustentar sem que a sociedade carregue o peso das suas escolhas individuais. O argumento parte da ideia de que para se ter o direito com base nos princípios de justiça a uma parte da riqueza gerada pela sociedade é preciso fazer parte do processo produtivo dessa riqueza. Sendo assim, aqueles que não contribuem com a produção pelo fato de terem escolhido formas de vida com base no lazer não merecem participar da riqueza. Contudo, aqueles que contribuírem com a produção tem o direito legítimo de se apropriar de parte do que foi gerado.

A partir do exemplo dos surfistas em Malibu, poder-se-ia argumentar que, mesmo que Rawls rejeite o financiamento desse tipo de escolha fundamental de vida, seu modelo de justiça permitira considerar os problemas dos menos favorecidos da sociedade ainda que eles não fossem membros cooperantes. Não obstante, não são poucos os trechos de *Teoria* que apresentam uma perspectiva contrária a essa apresentada. Como já foi salientado, ao tratar da categoria dos menos favorecidos, Rawls defende que os problemas relativos a deficiências físicas não

serão considerados na posição original e sim na etapa legislativa. A ideia é apresentada da seguinte forma:

A consideração desses casos difíceis, além de introduzir prematuramente problemas que poderiam nos conduzir para além da teoria da justiça, pode distrair nossa percepção moral nos fazendo pensar em pessoas distantes de nós e cujo destino desperta angústia e compaixão. Porém, *o primeiro problema da justiça alude às relações entre os que, na vida diária, são participantes plenos e ativos na sociedade, estando direta ou indiretamente associados toda sua vida. Desse modo, o princípio de diferença vai ser aplicado aos cidadãos envolvidos na cooperação social [...] (RAWLS 1999, p. 84, tradução e grifos nossos).*

Aqui Rawls admite explicitamente que o problema principal da justiça como equidade é determinar qual a forma mais justa de distribuir a riqueza produzida pelo sistema de cooperação social entre seus membros cooperantes. Segundo essa delimitação, qualquer outro tipo de consideração será, do ponto de vista da justiça como equidade — e da teoria da justiça em geral— um assunto secundário.

Já em *Teoria*, Rawls defende que “a sociedade é interpretada como uma empresa cooperativa para benefício mútuo” (RAWLS 1999, p. 73-4, tradução nossa). No seu livro *Justiça como equidade: uma reformulação*, Rawls (2003, p. 5) retoma essa ideia para sustentar que uma sociedade política é “um sistema de cooperação que se perpetua de uma geração para outra, em que aqueles que cooperam são vistos como cidadãos livres e iguais e membros normais e cooperativos da sociedade ao longo de toda a sua vida”. O sistema equitativo de cooperação social torna-se, na sua teoria e segundo suas próprias palavras, *a ideia organizadora central da sociedade*⁷⁷. O autor, portanto, não define uma sociedade política como aquela formada por pessoas que escolhem seus representantes. Segundo essa concepção, um trabalhador de uma sociedade pode não ter direitos eleitorais —exemplos: um imigrante legal, um menor de idade com idade suficiente, porém, para trabalhar— mas pelo fato de desenvolver uma atividade econômica *social*, se

⁷⁷ Esta será uma ideia que aparecerá nas obras posteriores à *Teoria*. (RAWLS, 2000, p. 51, 58; RAWLS, 2003, p. 34).

enquadraria na definição de membro de uma sociedade política rawlsiana. Dessa forma, o *social* passa a se relacionar com a *cooperação* e não com o exercício de simples direitos eleitorais por parte dos cidadãos.

Na proposta rawlsiana, para ser um “membro normal”⁷⁸ da sociedade, o que se precisa é desenvolver algum tipo de atividade econômica cooperativa. Esta implica, basicamente, a divisão do trabalho entre os cidadãos, de tal forma que todos consigam desenvolver diferentes tarefas e contribuir, dessa forma, com a prosperidade da sociedade. Utilizando um exemplo simples, poderíamos pensar que esse desenvolvimento de tarefas tornaria possível a situação em que uma pessoa, mesmo realizando algum trabalho em particular, possa ter acesso a bens e serviços produzidos e oferecidos pelos outros cidadãos por meio de negociações voluntárias. A concepção que Rawls possui de cooperação social não difere muito da ideia platônica segundo a qual numa *polis*, cada pessoa deve desenvolver uma atividade econômica útil para a sua comunidade (PLATÃO, 2000, 369 e). Assim, a pergunta a ser respondida é a seguinte: qual é a parcela da sociedade que deve fazer parte ativa dessa cooperação social?

Na formulação final do seu modelo de justiça, Rawls (2003, p. 88-9) mostrará que, segundo os pressupostos da sua teoria, tanto os mais favorecidos quanto os menos favorecidos “participam da cooperação produtiva”⁷⁹. Isto, como ele mesmo observa, não é um aspecto secundário na sua proposta. Na justiça como equidade, a redistribuição está justificada dentro da sociedade pela existência de uma cooperação social. Por tais motivos, Rawls é obrigado a fazer os seguintes esclarecimentos: “[...] parto do pressuposto de que ser membro de alguma comunidade e se comprometer em muitas formas de cooperação é uma condição da vida humana” (RAWLS, 1999, p. 384, tradução nossa), “[n]ão está permitido obter ganhos do trabalho cooperativo dos demais sem ter contribuído com nossa parte proporcional” (RAWLS, 1999, p. 96, tradução nossa). A respeito de tais afirmações, Rawls cita, em nota de rodapé, as seguintes palavras de Humboldt: “[É] através de uma união social, baseada nas necessidades e capacidades internas de

⁷⁸ Utilizamos aqui a expressão empregada pelo o autor em *O liberalismo político*. (RAWLS, 2000, p. 119).

⁷⁹ Rawls irá se referir a esse ponto mais de uma vez deixando claro que não se trata de uma ideia que não seja o fiel reflexo das suas convicções mais profundas. Assim, ele irá dizer que “normalmente os cidadãos são membros cooperativos da sociedade ao longo da vida”. (RAWLS, 2000, p. 243-4).

seus membros, como cada um é capaz de participar nos ricos recursos coletivos de todos os demais” (Apud, RAWLS, 1999, p. 459, tradução nossa) ⁸⁰. É verdade que Rawls (1999, p. 91) associa o princípio de diferença à ideia de fraternidade, dado que os mais favorecidos se estão obrigados a renunciar a maiores ganhos para melhorar a situação dos menos avantajados. No entanto, no modelo normativo de sociedade, até os menos favorecidos estão obrigados a trabalhar para receber parte dos bens produzidos. Mesmo que eles estejam em uma situação pouco favorável, para terem direito legítimo a uma parte dos bens produzidos pela sociedade, não estão poupados de trabalhar. O que essa ideia de cooperação supõe é o raciocínio de que se alguém não coopera, e isto também se aplicaria aos menos favorecidos, então suas necessidades não serão contempladas na posição original. Essa pessoa não poderá de forma alguma reclamar uma parcela do produzido pela sociedade com base no princípio de justiça distributiva —ou seja, o princípio de diferença. Dessa forma, a posição rawlsiana parece subscrever à tese socrática segundo a qual, *prima facie* “alguém só entrega alguma coisa a quem quer que for, no caso de ter o que dar ou de receber também algo, de que espera auferir alguma vantagem”. (Platão, 2000, 369 c, grifo nosso). Aqueles casos que exigem transferências não contributivas não serão objeto de análise na posição original e sim da etapa legislativa.

A cooperação equitativa rawlsiana é um tipo de intercâmbio de bens e serviços no qual todos os envolvidos saem ganhando de alguma maneira. Sobre essa questão, Rawls utiliza o famoso exemplo da orquestra:

[...] podemos considerar um grupo de músicos em que cada um deles poderia ter se preparado para tocar tão bem como os demais para tocar qualquer instrumento da orquestra, mas através de um acordo tácito, cada um se propôs a aperfeiçoar suas faculdades somente em um instrumento escolhido, de modo que assim se realizam as faculdades de todos nas suas execuções conjuntas. (RAWLS, 2000 p. 473).

⁸⁰ As palavras de Humboldt parecem ter sido tão significativas para Rawls que ele as cita em mais de uma obra (RAWLS, 2000, p. 376).

O importante da concepção de cooperação social, é que o autor a utiliza como o fundamento para a ideia de redistribuição. Se prestarmos atenção à passagem em que Rawls cita Humboldt, torna-se claro que o sujeito pode se beneficiar dos frutos da cooperação social na medida em que fizer parte deste sistema de cooperação. Basicamente, a pessoa coopera para logo se beneficiar dos frutos da “orquestra”. Como Rawls mostra, é só a participação ativa nessa união social que habilita o cidadão a receber seus benefícios. A pessoa recebe bens pelo seu esforço e é justo que ela os receba porque são o resultado do seu trabalho. O pressuposto do cidadão cooperante/trabalhador é a base principal para se ter direito legítimo a uma parte da riqueza produzida. Rawls não apela a uma teoria da justiça cuja legitimação suficiente para as redistribuições desiguais sejam as necessidades dos menos favorecidos. O menos favorecido recebe, mas ele é, por assim dizer, *um dos nossos*. Ou ele trabalha nas fábricas, ou coleta o lixo, ou trabalha como pedreiro etc. O princípio de diferença, no entanto, tentará melhorar sempre a situação dos menos favorecidos, inclusive buscando legitimar distribuições de riqueza para aqueles que, *prima facie*, precisam menos.

Na discussão acima abordada sobre a ideia de sociedade não meritocrática presente em *Teoria*, Rawls chega a enunciar e propor como parte da justiça como equidade o *princípio de compensação*. Ele o formula da seguinte forma:

Esse princípio afirma que as desigualdades imerecidas requerem uma compensação; e dado que as desigualdades de nascimento e de dotes naturais são imerecidas, terão de ser compensadas de alguma forma. Assim, o princípio sustenta que com o objetivo de tratar igualmente todas as pessoas e de proporcionar uma autêntica igualdade de oportunidades, a sociedade terá que dar maior atenção a quem tiver menos dotes naturais e a quem nasceu nas posições sociais menos favoráveis (RAWLS, 1999, p 86, tradução nossa).

O princípio de compensação serve como um dos norteadores da distribuição da riqueza. Não obstante, ele está, na justiça como equidade, destinado a complementar o princípio de diferença. Em continuação à passagem acima citada, Rawls (1999, p. 86, tradução nossa) afirma de forma enfática que “ninguém tem proposto o princípio

de compensação como o único critério da justiça, nem como o objetivo único da ordem social". Para que o princípio de diferença possa se ocupar da situação de um menos favorecido —e, dessa forma, satisfazer o imperativo do princípio de compensação— essa categoria social deve necessariamente ser uma categoria ativa dentro do sistema cooperativo. Caso contrário, um menos favorecido será ou um deficiente físico, que não pode trabalhar e cujos direitos serão dirimidos na etapa legislativa, ou se trata de um sujeito que segue o projeto de vida daqueles referidos “surfistas de Malibu”.

Alguém pode argumentar que o modelo de justiça rawlsiano não é meritocrático nos termos do presente trabalho, em função de que, na justiça como equidade, a redistribuição da riqueza não segue os princípios padronizados “*a cada um segundo seu mérito*” e “*a cada um segundo seu trabalho*”. O motivo se deve a que nesses dois princípios, a preposição “segundo” introduz um matiz quantificador que claramente não está presente no princípio de diferença. O uso do termo “segundo” implica, nesse caso, que aquele que faz o mérito ou aquele que trabalha deve receber de forma proporcional pelo seu mérito e pelo seu trabalho respectivamente.

Entretanto, pensemos de que forma opera o princípio de diferença. Ele justifica uma distribuição *desigual* da riqueza —e por isso seu nome— em função da contribuição da tarefa desenvolvida. Por que, segundo o princípio de diferença, os mais favorecidos devem receber mais do que os menos favorecidos? O exemplo que Rawls (1999, p. 69-70) utiliza para descrever uma relação envolvendo mais favorecidos e menos favorecidos é o caso do empresário e do operário. Trata-se claramente de dois sujeitos mutuamente cooperantes: cada um deles tem uma participação especial dentro do sistema de cooperação social. Logo, a diferença na distribuição da riqueza entre eles se deve ao fato de que o papel do primeiro dentro do mercado melhora a situação do segundo. Assim, o intuito é o de que se não existisse um empresário que disponibilizasse máquinas, os operários não teriam —ou pelo menos não teriam tanta abundância de— trabalho. Logo, podemos dizer que pelo mérito do empresário disponibilizar máquinas e criar fontes de trabalho, ele tem legitimamente direito a uma parte maior da riqueza que a destinada aos operários. O que cabe destacar é que o princípio de diferença legitima claramente que aqueles que menos precisam sejam os que têm o direito legítimo de receber mais. No caso do empresário e do operário, é claro que a situação deste é menos favorável. Em outras palavras, é coerente assumir que ele tenha mais necessidades de bens

materiais que o empresário. No entanto, o princípio de diferença determina que quem deve receber mais é quem contribuiu com a situação dos menos favorecidos, no nosso exemplo, o empresário. Dessa forma, percebe-se como a distribuição da riqueza não é realizada utilizando como critério o princípio “a cada um segundo as suas necessidades”. O tipo de distribuição da riqueza proposta na justiça como equidade está bem mais próximo de seguir o princípio “a cada um segundo seus méritos”, sendo o mérito a contribuição com a situação dos menos favorecidos. Caso Rawls não tivesse aceitado algum tipo de relevância do mérito como critério distributivo, ele estaria obrigado a conceder que as partes da sua posição original devessem escolher um princípio distributivo que oferecesse, no mínimo, uma renda básica, inclusive para os preguiçosos que surfam o dia inteiro em Malibu.

Rawls supõe que toda pessoa não *merece* as contingências sociais e loteria natural que ostenta, mas, que ao mesmo tempo, seu modelo de justiça distributiva tem um forte apelo ao mérito dos membros do sistema de cooperação social. Como se pode notar, ela associa fortemente a condição socioeconômica da pessoa aos esforços que ela realiza, isto é, seu *mérito*. Contudo, alguém pode argumentar que nenhuma pessoa, sendo parte do sistema de cooperação social, pode reivindicar uma distribuição com base no seu mérito e sim no seu direito legítimo de propriedade. Essa seria a tentativa de entender que o membro do sistema cooperativo não recebe sua parcela de bens primários com base no seu *mérito*, mas, simplesmente, como aconteceria num jogo de mercado como o proposto por Nozick, com base em um *direito de propriedade*. Esse tipo de discussão, porém, pode nos conduzir a uma dificuldade puramente terminológica. Quando utilizamos a fórmula “*X* tem direito a *Y*” sendo *X* uma pessoa e *Y* algum tipo de direito, nem sempre estamos nos referindo a coisas exatamente iguais. Quando dizemos, por exemplo, que todos os seres humanos têm direito a uma vida digna, ou que todos têm o direito de livre expressão, estamos fazendo referência a direitos que claramente não estão baseados em nossos méritos. Certamente, esse tipo de reivindicações é possível com base na nossa humanidade, pois não fizemos nada para merecer tais direitos.

No entanto, quando Rawls fundamenta o direito de cada cidadão a uma parcela da riqueza produzida pela sociedade com base na sua participação no processo produtivo, ele está reivindicando um tipo de direito totalmente diferente dos primeiros: o direito não se deriva de um aspecto não meritório da pessoa, antes, o cidadão *adquire* um direito, ou

seja, ganha um direito que anteriormente não possuía. A forma para se adquirir esse direito é cooperar socialmente a fim de se produzir riqueza. Em outras palavras, a pessoa que anteriormente não tinha nenhum direito a uma parcela da riqueza social, com base no seu esforço dentro do sistema cooperativo, agora adquire um direito. Nesse caso, podemos simplesmente dizer que esse tipo de direito se deriva do *mérito* da pessoa ter contribuído na produção daquilo que será repartido. Dessa maneira, “ter o direito de propriedade sobre uma parte do produzido” e “merecer uma parte do produzido” são expressões plenamente equivalentes.

2.2.4.5.4 A cooperação social e a aplicabilidade da justiça como equidade

Como afirmamos acima, Rawls define uma sociedade política como um “sistema equitativo de cooperação social”. Além disso, nesse sistema, o produto da cooperação é distribuído entre seus membros com um forte apelo aos seus méritos em função de se ter participado da produção. Assim, observa-se que, ainda que seja por motivos diferentes, tanto o modelo de justiça de Nozick quanto o de Rawls não admitiriam a situação de que transferências não contributivas fossem feitas com base na justiça. No primeiro caso, por esse tipo de transferência não estar contemplado pelos procedimentos de transferência de propriedades. No segundo caso, todo membro daquela sociedade concebida normativamente como cooperativa só pode, na posição original, garantir o direito de receber uma parcela da produção com base no seu esforço em atos cooperativos, isto é, seu mérito.

Uma vez observado o status do mérito na justiça como equidade, parecem surgir, novamente, dúvidas a respeito de seu valor aplicativo. Como já foi salientado, por meio do princípio de compensação, Rawls afirma que aquelas desigualdades produzidas por fatores imerecidos —loteria natural, contingências naturais— devem ser compensadas. No entanto, o fato de se associar tão fortemente o direito a uma parcela da riqueza gerada em função da participação ativa nos processos produtivos acaba impossibilitando que certos membros das sociedades recebam algum tipo de apoio econômico.

Na sociedade rawlsiana está pressuposta a não escassez de postos de trabalho e todos os cidadãos, salvo as exceções já referidas, são trabalhadores, inclusive —o que é o mais importante para os fins do presente trabalho— seus membros menos favorecidos. Trata-se de uma

dos maiores hiatos entre a teoria rawlsiana e a realidade. É a participação ativa desses menos favorecidos que vai servir como parte da justificativa para a redistribuição de bens primários aos necessitados. Mas será que é tão fácil aceitar a tese de Rawls de que “o primeiro problema da justiça alude às relações entre os que, na vida diária, são participantes plenos e ativos na sociedade”? Esse será acaso o primeiro problema da justiça distributiva? Partindo dessa hipótese, muitos dos problemas sociais reais, não recebem o tratamento que precisam. Problemas como os referentes a políticas públicas que devem ser aplicadas aos casos de deficiências físicas, refugiados ou excluídos sociais, são simplesmente ignorados pelo experimento mental da posição original. Esse tipo de considerações receberá uma abordagem puramente secundária em instâncias posteriores. Nos casos mencionados, não seria possível —contrariamente ao que Rawls propõe— justificar algum tipo de transferência não contributiva como uma estratégia de inclusão social desses sujeitos no momento de se escolher os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade? Uma vez que a justiça como equidade (a) define que seu foco principal é determinar a justa distribuição da riqueza entre membros cooperantes e que (b) para a posição original, certas categorias, tais como deficientes físicos e todos aqueles que não cooperam, não são classificadas como “posições sociais pertinentes”⁸¹ —duas escolhas puramente internas— surgem outros problemas aplicativos.

2.2.4.5.5 Cooperação social no âmbito global

É possível observar, novamente, que a estratégia seguida pelo autor é diametralmente oposta no seu procedimento para a escolha de princípios de justiça no terreno global. Neste, Rawls apela novamente para a categoria dos menos favorecidos para se referir aos povos em pior situação. Porém, o critério para definir a categoria de *menos favorecido* em nível global não é o mesmo que o utilizado em nível doméstico, aliás, é totalmente diferente. No caso doméstico, o menos favorecido consiste em um membro da sociedade sem os bens primários ou as capacidades mínimas necessárias para desenvolver um plano de vida digno, porém, ele coopera socialmente. No entanto, em nível global, os menos favorecidos são aqueles povos que não pertencem à sociedade dos povos e por tal motivo não são pares cooperativos.

⁸¹ Trata-se do título do parágrafo 16 de *Teoria*.

O que isso significa? Significa que no caso da justiça global, Rawls radicaliza a categoria dos menos favorecidos para descrever aqueles casos onde o singular em questão, ou seja, o povo, não tem a possibilidade de evoluir economicamente até poder passar a fazer parte de uma sociedade dos povos. Em outras palavras, trata-se de um *povo excluído*. No caso doméstico, como comentamos, o menos favorecido é um sujeito que já faz parte da sociedade, mas que, como característica distintiva, não consegue desenvolver uma vida digna por falta de bens primários.

A diferença principal e substantiva é que em um caso —o global— o menos favorecido não pertence à sociedade em questão, mas no outro —o doméstico— o menos favorecido faz parte da mesma. Pereira destaca essa estratégia procedimental no caso global afirmando que “Rawls modifica o critério para caracterizar o menos favorecido, dado que à diferença do caso doméstico, as sociedades menos avantajadas o serão em virtude de circunstâncias políticas e sociais, mas não econômicas” (PEREIRA, 2007, p. 92). Assim, no caso doméstico, o menos favorecido não é caracterizado pela sua nulidade política, mas, principalmente, por motivos econômicos. Em contrapartida, o menos favorecido global é, estritamente falando, um *não favorecido sociopolítico*. Na proposta global, um dos objetivos principais de Rawls é integrar socialmente aqueles povos que ele chama de *fora da lei* (RAWLS, 2001b, p. 77, 124). Dessa maneira, *O direito dos povos* tem um projeto inclusivo e reinclusivo social que não existe no caso doméstico. Por tal motivo, no caso global, a assistência dos povos mais favorecidos aos povos menos favorecidos se justifica pelas dificuldades econômicas dos primeiros em constituírem um povo liberal ou, ao menos, decente. Em outras palavras, esse tipo de assistência está mais perto de seguir o princípio “a cada um segundo suas necessidades” que o princípio “a cada um segundo sua participação no esquema cooperativo”.

Podemos afirmar, portanto, que, diferentemente do que ocorre no modelo de justiça global, na posição original do modelo doméstico não há lugar para políticas de reinclusão que sejam sustentadas com base nos princípios de justiça, algo que somente seria possível após a definição dos princípios de justiça.

2.2.4.6 Unanimidade na escolha dos princípios de justiça e sua ordem lexicográfica

Como mencionado anteriormente, o modelo de justiça de Rawls propõe três princípios supremos em “ordem lexicográfica consecutiva”, ou seja, é preciso satisfazer o primeiro princípio da série antes de satisfazer o segundo, e o segundo antes de satisfazer o terceiro (RAWLS, 1999, p. 37-8, tradução nossa)⁸². Ao mesmo tempo, de acordo com a lista sobre *que deveríamos supor das partes* já apresentada, os princípios da justiça como equidade, segundo Rawls (1999, p. 13; 127), seriam escolhidos na posição original de forma *unânime*⁸³, um pressuposto tanto forte quanto questionável. A esse respeito, Sen (2012, p. 136) observa que tal acordo *pleno* não passa de uma afirmação que não se segue de maneira necessária dos argumentos oferecidos por Rawls. Além disso, Sen sustenta:

Devo expressar um ceticismo considerável sobre a alegação altamente específica de Rawls sobre a escolha única, na posição original, de determinado conjunto de princípios para as instituições justas necessárias para uma sociedade plenamente justa [...] Eles não precisam diferir de maneira conveniente —ou seja, de maneira conveniente para a escolha—, de forma que só um conjunto de princípios realmente incorpore a imparcialidade e a equidade, enquanto os outros não. Muitos deles compartilham as características de serem não tendenciosos e imparciais, e representam máximas que seus proponentes podem “querer que sejam uma lei universal” (SEN 2012, p. 87).

Sen procura mostrar que possivelmente existam vários conjuntos de princípios igualmente equitativos quanto o conjunto de princípios da justiça como equidade e que, por tal motivo, as partes poderiam optar de forma racional por conjuntos diferentes de princípios. Por essa razão, o problema estaria na afirmação rawlsiana de que as partes, por meio da

⁸² A ordem lexicográfica consecutiva será preservada no restabelecimento da sua teoria da justiça (RAWLS, 2003, p. 65-6).

⁸³ A respeito da escolha unânime dos princípios de justiça da justiça como equidade, ver Sen (2012, p 85).

posição original, necessariamente chegariam a escolher aqueles princípios e jamais outros.

Sintetizando, Sen sustenta duas posições fortemente relacionadas, ainda que diferentes, a saber, uma tese que, no marco teórico do presente trabalho, poderíamos entender como de caráter *interno* em relação à proposta rawlsiana e outra —também neste marco— de caráter puramente *externo*. A primeira defende que (1) segundo a apresentação da posição original rawlsiana, as partes não necessariamente chegariam a uma escolha unânime dos princípios de justiça. A segunda tese afirma que (2) os princípios da justiça como equidade não são o único conjunto de princípios de justiça que respeitam o requisito de imparcialidade. Portanto, não seria *razoável* que as partes optassem por outros princípios que não fossem os da justiça como equidade.

Em função dos propósitos do presente trabalho, cabe colocar duas questões: a partir do sustentado em (1), Sen estaria certo ao afirmar que a suposta unanimidade na escolha dos princípios de justiça é um grande *non sequitur* do procedimento da posição original rawlsiana? Ou será que, de fato, é possível sustentar a unanimidade das partes no momento da escolha dos princípios de justiça?

Segundo Sen, não está suficiente demonstrado por Rawls qual seria o motivo que nos levaria a acreditar em sua afirmação de que as partes chegariam a um consenso unânime a respeito dos princípios escolhidos. Por essa razão, o procedimento rawlsiano estaria baseado em um pressuposto improcedente, enfraquecendo assim a própria base argumentativa da justiça como equidade. O aspecto problemático da crítica de Sen é que ela parece apresentar o seguinte raciocínio: “podem existir muitos conjuntos de princípios de justiça que salvem a imparcialidade, portanto, as partes não podem chegar a um acordo unânime sobre quais princípios escolher”. Nesse raciocínio existe um pequeno inconveniente: o fato de que em qualquer tomada de decisões existam, por assim dizer, várias opções corretas ou apropriadas, não faz impossível que exista unanimidade no momento da escolha por parte dos deliberantes.

O que pretendemos sustentar neste trabalho é que a crítica de Sen equivoca-se ao não reconhecer que a unanimidade das partes na escolha dos princípios de justiça é uma consequência lógica do procedimento da posição original. A pergunta que ainda cabe responder diz respeito aos motivos pelos quais se alcançaria tal unanimidade na deliberação levada adiante pelas partes. A resposta remete à igualação exata das partes no

procedimento rawlsiano no que se refere aos aspectos cognitivos, psicológicos ou morais. As partes, não seriam, portanto, pessoas diferentes, pelo contrário, seria uma mesma pessoa repetida muitas vezes. Por tais motivos, cabe questionar por que para Rawls a posição original precisaria de *muitas partes* para escolher os princípios de justiça. Aceitando o argumento rawlsiano como um todo, se todas as partes são, por definição, exatamente iguais, possuindo assim as mesmas informações e condições tanto psicológicas quanto morais, além de todas as outras restrições próprias da posição original, seria possível reconhecer que somente uma delas, e de forma isolada, conseguiria chegar à escolha dos mesmos princípios de justiça da justiça como equidade. Como Habermas percebeu:

Rawls impõe uma perspectiva comum aos participantes da posição original mediante uma restrição da informação e dessa forma neutraliza de entrada com um artifício a multiplicidade de perspectivas interpretativas particulares (HABERMAS; RAWLS, 2000, p. 52).

Em função das próprias restrições introduzidas por Rawls, na sua posição original somente há espaço para uma inevitável unanimidade. Se, de fato, tal unanimidade se deve a uma equiparação plena das partes, a posição original poderia ser levada a cabo somente por um indivíduo, sem a necessidade de que existisse diálogo ou debate algum com outras partes⁸⁴.

Considerando, então, o modo pelo qual surge a unanimidade das partes na posição original, pode-se claramente perceber que ela não consiste em uma prova de que os princípios de justiça escolhidos sejam, por assim dizer, os melhores. A unanimidade simplesmente seria alcançada por meio das restrições e delimitações próprias do procedimento usado para a escolha dos princípios. O problema que agora se coloca surge do pressuposto rawlsiano segundo o qual a unanimidade não somente seria possível, mas se apresentaria na aceitação das partes da justiça como equidade como o melhor modelo de justiça. Essa ideia nos remete ao próximo elemento a ser discutido.

(2) Se por meio dessa igualação plena das partes podemos chegar a conceder a Rawls que elas poderiam chegar a um acordo unânime a respeito dos princípios de justiça escolhidos, ainda assim, disso não se

⁸⁴ Agradecemos ao Professor Alessandro Pinzani por essa observação.

segue que necessariamente sejam aqueles dois princípios da justiça como equidade. É aqui que a crítica de Sen tem lugar, pois, se é possível sustentar que as partes da posição original rawlsiana, por possuírem os mesmos conhecimentos, desconhecimentos e capacidades, devam necessariamente escolher de maneira unanime os princípios de justiça, disso não se segue que esses princípios sejam os princípios da justiça como equidade.

A partir dessas considerações, podemos sustentar então a seguinte ideia: é possível aceitar que em um procedimento para a escolha de princípios como o rawlsiano, as partes, pelo fato de contar com os mesmos conhecimentos, desconhecimentos e capacidades, poderiam chegar a um acordo unânime a respeito de que princípios de justiça aceitar. Não obstante, disso não se segue que as partes escolheriam de forma unânime os princípios da justiça como equidade. Nozick crítica o pressuposto da unanimidade na escolha dos princípios de justiça. Segundo o autor:

A própria teoria de Rawls descreve um processo (abstratamente concebido) comum resultado. Ele não apresenta um *argumento dedutivo* direito para seus dois princípios de justiça com base em outros enunciados que os impliquem. Qualquer formulação dedutiva do argumento de Rawls conteria megaenunciados sobre princípios, tais como: quaisquer princípios gerais com que concordam as pessoas em certa situação são corretos. (Nozick, 1991, p. 223, grifo nosso).

Essa falta de um *argumento dedutivo* no momento de se escolher princípios de justiça faz com que não seja possível sustentar a tese de Rawls, a saber, que os princípios da justiça como equidade devem ser necessariamente aceitos de forma unanime. Além de as partes escolherem por unanimidade determinados princípios de justiça, elas também escolheriam unanimemente a ordem lexicográfica dos princípios proposta já em *Teoria* (RAWLS, 1999, p. 38-9). No entanto, torna-se evidente que os mesmos argumentos empregados para se questionar a unanimidade na escolha dos princípios da justiça como equidade, podem ser novamente usados contra essa nova unanimidade.

Rawls, da mesma forma que antes, tampouco teria fundamentado de maneira suficiente a razão pela qual as partes escolheriam a mesma

ordem lexicográfica dos princípios de justiça. Esta representa, *grosso modo*, a ordem de importância dos princípios e a ordem de prioridade com que devem ser respeitados. Desse modo, podemos observar o grande papel que a liberdade —ou melhor, as liberdades— têm no modelo de justiça rawlsiano⁸⁵. Em *Teoria*, o primeiro princípio é apresentado da seguinte forma: “cada pessoa há de ter um direito igual ao esquema mais extenso de *liberdades básicas* que seja compatível com um esquema semelhante de liberdades para os outros” (RAWLS, 1999, p. 53, tradução e grifo nossos). Como pode se perceber, tal princípio defende a igualdade de “liberdades básicas”. Contudo, cabe perguntar, o que devemos entender por liberdades básicas? Rawls responde essa pergunta já em *Teoria*, desde a primeira versão em 1971 em que oferece uma lista dessas liberdades. Porém, o curioso é que ao longo do tempo, a lista sofrerá modificações. Dall’Agnol percebe essa variação na obra rawlsiana e a comenta:

[Rawls] insiste nas liberdades básicas do liberalismo tradicional, a saber, as políticas (de votar e ser votado), de reunião ou assembléia, de expressão ou fala, de consciência e de pensamento, de ter propriedade privada, de não ser preso ou seqüestrado arbitrariamente; na edição revista de *A Theory of Justice*, Rawls acrescenta a liberdade contra opressão psicológica, contra agressão física e contra desmembramento, isto é, a integridade da pessoa, evidenciando uma pequena revisão de conteúdo e não apenas estilística ou gramatical (Dall’Agnol, 2011, p. 140).

Na realidade, essa diferença na lista de liberdades não surgiu em 1999, no momento em que Rawls fez uma revisão de estilo, mas sim já na edição alemã de 1975⁸⁶. O importante, porém, não é saber qual foi a data em que Rawls fez tal alteração, senão, que ao modificar a lista em 1971, ele a propôs como um conjunto de liberdades a ser aceito por

⁸⁵ Segundo Sen (2012, p. 90, 93-4), a importância das liberdades para Rawls é tal que elas são defendidas nos dois princípios de justiça; no primeiro princípio de forma explícita, e no segundo pela ideia de que certas liberdades são bens primários que merecem serem considerados pelo princípio de diferença.

⁸⁶ Ver a esclarecimento que Rawls realiza no prefácio da edição revisada de 1999.

todas as partes de forma unanime. E, como é claro, em 1975, Rawls irá novamente dizer que a nova lista de liberdades básicas contempladas no primeiro princípio deve também ser aceita de forma unânime pelas partes. O que isso demonstra é que, ao longo do tempo, Rawls propõe como primeiro princípio da justiça como equidade dois princípios diferentes, dado que em 1975, as liberdades básicas contempladas não seriam as mesmas contempladas quatro anos antes.

Sen (2012, p. 95) acredita que essa preeminência da liberdade na justiça como equidade seja “extremada” Nas suas palavras:

Na verdade, é possível aceitar que a liberdade deve ter algum tipo de prioridade, mas uma prioridade *totalmente irrestrita* é quase com certeza um exagero. Há, por exemplo, muitos tipos diferentes de esquemas de ponderação que podem atribuir prioridade parcial a uma consideração em relação a outra (SEN, 2012, p. 96, grifo nosso).

O problema, agora, não se localiza nos princípios escolhidos, mas na ordem lexicográfica dos mesmos. Como pode também ser observado na citação acima, a solução de Sen para esta prioridade exagerada da liberdade na justiça como equidade consiste em lhe outorgar uma ponderação simplesmente *prima facie*. Por meio dessa solução é que se pode entender sua pergunta retórica: “[p]or que deveríamos considerar a fome coletiva, a fome individual e a negligência médica *invariavelmente* menos importantes do que a violação de qualquer tipo de liberdade pessoal?” (SEN, 2012, p. 95-6). Contudo, ele também deixa claro que o próprio Rawls percebeu a problemática envolvida na prioridade extrema da liberdade, motivo pelo qual nos seus trabalhos posteriores à *Teoria* “(particularmente em *Political liberalism*, Rawls percorreu certa distância no sentido de tornar a prioridade [da liberdade] com efeito menos extrema” (SEN, 2012, p. 96). Na verdade, em *O liberalismo político*, Rawls foi inclusive além da solução pensada por Sen, segundo a qual as liberdades poderiam ter somente prioridade *prima facie* em relação ao segundo princípio. Foi assim que, em uma das últimas conferências desse livro —provavelmente devido às críticas recebidas— Rawls se mostra ciente acerca do problema de sua proposta. Vinte anos depois de ter escrito *Teoria* ele irá afirmar:

[...] como seria de esperar, alguns aspectos importantes dos dois princípios são ignorados na formulação sucinta apresentada acima. Em particular, o primeiro princípio, que trata dos direitos e liberdades básicas e iguais, *pode facilmente ser precedido de um princípio lexicamente anterior, que prescreva as necessidades básicas dos cidadãos, ao menos à medida que a satisfação dessas necessidades seja necessária para que os cidadãos entendam e tenham condições de exercer de forma fecunda esses direitos e liberdades*. É evidente que *um princípio desse tipo tem de estar pressuposto na aplicação do primeiro princípio* (RAWLS, 2000, p. 49-50, grifos nossos).

A ideia apresentada acima não é de pouco peso. Porém, o que Rawls está explicitamente aceitando é algo incompatível com a posição defendida em *Teoria*, a saber, que qualquer outro tipo de princípio de justiça a ser aplicado no processo de elaboração constitucional seja, no máximo, uma espécie de subprincípio derivado daqueles escolhidos inicialmente na posição original. Não obstante, nessa passagem ele simplesmente está formulando um novo modelo de justiça. A seguinte figura tenta representar essa nova proposta do autor em comparação com seu modelo de justiça anterior:

	MODELO DE JUSTIÇA INICIAL (SEGUNDO <i>TEORIA DA JUSTIÇA</i>)	MODELO DE JUSTIÇA ALTERNATIVO (SEGUNDO <i>LIBERALISMO POLÍTICO</i>)
ORDEM LEXICOGRÁFICA	1. Princípio de liberdades	1. Princípio de necessidades básicas
		2. Princípio de liberdade
	2. a) Princípio de igualdade b) Princípio de diferença	3. a) Princípio de igualdade b) Princípio de diferença

Figura 3: Os dois modelos de justiça de Rawls. A primeira coluna representa seu modelo de justiça inicial formulado em *Teoria*. A segunda representa o modelo de justiça cogitado por Rawls em *O liberalismo político*.

O que agora Rawls está assumindo é que quiçá os dois princípios da justiça como equidade não sejam suficientes para se passar de forma apropriada para a etapa constitucional, sendo necessário escolher já na posição original um terceiro princípio de justiça, a saber, o *princípio de necessidades básicas*. Todavia, o que mais chama a atenção é que ele não somente cogita a possibilidade de se acrescentar um novo princípio, mas que este possuiria prioridade lexicográfica sobre, inclusive, os outros dois princípios. Com o termo “pressuposto”, Rawls parece estar querendo dizer —de forma convenientemente eufemística— é “anteposto”. Rawls abandona, assim, um dos grandes pressupostos de *Teoria*, a saber, que adotando a justiça como equidade, “a liberdade somente pode ser restringida em favor da liberdade em si mesma” (RAWLS, 1999, p. 214-5, tradução nossa), dado que, por meio desse novo princípio proposto, seria possível justificar transferências não contributivas dos mais favorecidos para os menos favorecidos. A justiça como equidade perderia uma das suas características principais, a saber, a recusa de infringir o princípio de liberdades em aras de outro bem concorrente, neste caso, o bem de outra pessoa.

Com a defesa desse novo terceiro princípio, Rawls simplesmente abandona sua convicção inicial segundo a qual as partes na posição original escolheriam somente os princípios da justiça como equidade, assim como assumiria sua ordem lexicográfica. Aliás, esse novo princípio por ele indicado não teria simplesmente uma prioridade *prima facie* sobre os outros princípios —como poderia ser pensado a partir da estratégia de Sen—, mas uma prioridade *absoluta*. É assim que, por fim, em *O liberalismo Político*, Rawls parece dar atenção a algo que ele anteriormente não tinha considerado e sobre o que Berlin havia escrito muito tempo antes da publicação de *Teoria*:

É verdade que oferecer direitos políticos e salvaguardas contra a intervenção do Estado a homens que estão meio desnudos, mal alimentados, enfermos e que são analfabetos, é rir da sua condição; precisam ajuda médica e educação antes que possam entender que significa um aumento de sua liberdade ou que possam fazer uso dela. O que é a liberdade para aqueles que não podem usá-la? Sem as condições adequadas para o uso da liberdade, qual é o valor de esta? O primeiro é o primeiro. [...] a liberdade individual

não é a primeira necessidade de todo mundo (BERLIN, 1958, p. 4).

Contudo, a formulação clara e explícita desse outro princípio por parte de Rawls jamais foi apresentada. Rawls morreu, e os princípios que ficaram, considerando-se as múltiplas alterações sofridas, foram aqueles indicados pela primeira vez no parágrafo 11 de *Teoria*. Assim, podemos dizer que o fato de que as partes do procedimento rawlsiano devam chegar a um acordo unânime sobre os princípios de justiça a serem escolhidos só pode ser entendido em função da estrutura fictícia do exercício mental da posição original, que confere às partes as mesmas qualidades. Por esse motivo, cabe concordar com Rawls e, portanto, recusar a tese interna do procedimento rawlsiano proposta por Sen segundo a qual as partes chegariam necessariamente a um acordo unânime a respeito dos princípios de justiça escolhidos. Contudo, desse fato não se segue —como Rawls tenta nos fazer acreditar— que esse acordo implique necessariamente a adoção de algumas das versões da justiça como equidade cogitadas por Rawls, seja a versão de *Teoria* ou mesmo a versão ampliada do *Liberalismo político*. Ao longo do tempo, o próprio Rawls mostra sérias dúvidas sobre como formular de forma definitiva a concepção da justiça como equidade, o que nos leva a pensar seriamente se seria possível simplesmente dizer que as partes, por serem razoáveis, teriam que aceitar um determinado modelo de justiça em detrimento de outro.

2.2.4.7 *Princípios de justiça e aplicabilidade*

Na seção anterior, foram abordados dois pontos importantes envolvendo a suposta escolha unânime de princípios de justiça apresentada por Rawls. Dizíamos ademais que tal unanimidade envolvia, por um lado, uma consideração puramente interna da proposta rawlsiana, e por outro, uma externa. Esta será objeto da presente seção, em que apresentaremos os aspectos externos relacionados à aplicabilidade dos princípios de justiça.

A defesa rawlsiana, apresentada na seção anterior, de que na posição original, as partes optariam por um terceiro princípio com prioridade lexicográfica sobre os outros dois, leva-nos a pensar que o autor percebeu a grande lacuna que estava sendo criada entre o que ele chamou de *teoria ideal* e o nosso mundo real. A posição original possui a função material na justiça como equidade de estabelecer aqueles

princípios que nortearam a *etapa constitucional*. Esses princípios, no entanto, —e isto deve ficar claro para os fins do presente trabalho— são produto de um procedimento muito particular, composto por todas aquelas características observadas no decorrer do presente capítulo. Tantos pressupostos e delimitações na constituição da posição original como procedimento inicial do aparato procedimentalista rawlsiano —o que as partes não devem saber; o que as partes não devem saber; o que as partes devem supor; o que se deve supor das partes— apontam para um claro problema de *aplicabilidade*. Em outras palavras, como sustentar que por meio de uma posição original como a proposta por Rawls podem ser alcançados princípios de justiça aplicáveis em sociedade reais? A esse respeito, Sen, novamente, faz uma importante observação:

Rawls não pode, então, ser acusado de forma alguma de qualquer inconsistência ou incompletude na apresentação de suas teorias. A questão que permanece, no entanto, é como esse modelo político consistente e coerente será traduzido em orientações para juízos sobre a justiça no mundo em que vivemos, e não no mundo imaginado em que Rawls está primeiramente interessado (SEN, 2012, p 110).

A partir dessa passagem, podemos sustentar duas ideias relativas à proposta de Rawls que não são necessariamente autoexcludentes: No primeiro caso, diríamos que se trata de (1) um projeto que pretende estabelecer as bases para se determinar os melhores princípios de justiça para um tipo muito específico de sociedade. O problema é que esse tipo de sociedade dificilmente tem um paralelo no nosso mundo real. Por essa razão, as características supostas na concepção dessa sociedade levariam a uma inaplicabilidade dos princípios escolhidos em sociedades reais.

Caberia pensar, então, na possibilidade de que a proposta de Rawls seja (2) um modelo de justiça estritamente normativo, focado simplesmente em oferecer a imagem de um certo tipo de sociedade ideal —utópica— em que os cidadãos, entre outras coisas, seguem os mesmos princípios de justiça, trabalham, são racionais etc., para poder, assim, ter um modelo perfeito útil a ser comparado com nossas sociedades reais. Em outras palavras, Rawls ofereceria a nós, seres do mundo real, um mundo ideal para podermos comparar o quão “justas” são as nossas

sociedades. O autor não pretenderia —segundo essa leitura— que seus princípios fossem nem aplicados nem aplicáveis em casos reais. O modelo ideal oferecido por ele operaria como uma orientação ao trabalho político de sociedades reais esforçadas em resolver seus problemas de justiça. Esse tipo de leitura ocasionaria, como posteriormente argumentaremos, sérios problemas e levaria a algumas contradições.

Contudo, se alguém, de fato, tivesse interesse em defendê-la, teria que explicar algumas coisas a seu respeito, como, por exemplo: quando Rawls se refere a uma sociedade de certa forma “idealizada”, devemos entendê-la como perfeita ou, pelo menos, quase perfeita? Se o modelo ideal de Rawls é entendido como um ideal a ser alcançado 1) o que pensar, então, do fato de que essa sociedade de Rawls —como já foi salientado— seja fechada, ao ponto de só entrarmos nela pelo nascimento e dela sairmos apenas com a morte? A questão que se coloca é a seguinte: aceitaríamos que um *sistema de cooperação social* —e é assim que Rawls define uma sociedade política— em que só podemos entrar com o nascimento e dele saímos apenas com a morte representa um modelo de sociedade literalmente *perfeita*? Não seria o caso, antes, de concebê-la, em vez de perfeita ou quase perfeita, tão somente como uma simplificação —talvez “inconveniente”— das sociedades reais? Quiçá esse tipo de simplificação possa ser explicado pela sua funcionalidade ao desejo de se poder propor uma lista de princípios de justiça para uma sociedade na qual, por definição, não existiriam muitos dos problemas reais presentes em nossas sociedades.

Por meio da simplificação de uma sociedade real e considerando somente a sociedade *idealizada* rawlsiana, muitos dos grandes problemas sociais são simplesmente ignorados. Propor uma sociedade simplificada, evidentemente, contribui para se chegar a certos princípios de justiça. Isso é claro: é mais fácil propor princípios de justiça para uma sociedade simples —ou simplificada— do que para sociedades mais complexas. Porém, não se pode aceitar que os princípios extraídos *a partir* e *para* sociedades simples sejam os mesmos princípios que entenderíamos como *justos* em sociedades mais complexas. Tal suposição —como acreditamos— parece conceder mais do que a filosofia deveria conceder. Dessa forma, quiçá Sen esteja certo ao sustentar que o modelo de justiça rawlsiano é praticamente imune a críticas que apontem para problemas associados à coerência e robustez da teoria. Contudo, seu calcanhar de Aquiles estaria relacionado, muito

provavelmente, a certos problemas de aplicabilidade no mundo real, ou seja, problemas *externos*.

Perante o fato de que Rawls introduz grandes pressupostos para o funcionamento do seu aparato conceitual procedimentalista e em função de que eles vão bem além de qualquer tipo de realidade social, produzindo-se assim um abismo entre realidade e teoria, surge, como já foi salientado, a seguinte hipótese que devemos considerar: Rawls não teria pensado seus princípios para eles fossem aplicados nas nossas sociedades reais. Ele teria, simplesmente, criado uma proposta normativa do que realmente é uma sociedade justa e de quais devem ser seus princípios de justiça. Contudo, seu objetivo não consistiria em propor que esses princípios de justiça fossem extraídos de uma situação hipotética para serem aplicados diretamente na resolução de problemas de justiça reais. Então, seguindo esse raciocínio, isso explicaria por que ele não se ocupa de alguns dos problemas de justiça reais das nossas sociedades. A seguir discutiremos uma eventual resposta a esta possível defesa da proposta rawlsiana.

Duas são as possíveis respostas ao problema apresentado: no primeiro caso, (1) podemos focar nossa atenção nos objetivos que Rawls estabelece para seu modelo de justiça. Se de fato a crítica estiver certa, então o valor da obra de Rawls seria praticamente reduzido a simplesmente propor uma entre tantas versões sobre o que é uma sociedade justa. Será acaso possível se conformar com essa afirmação de que Rawls teria publicado ao longo dos anos tantos trabalhos para simplesmente nos dizer o que é uma sociedade justa, sem ter, porém, o interesse de propor diretamente algum —por assim dizer— caminho para se alcançar tal justiça? Esta primeira alternativa seria implausível? É quase tão inimaginável quanto se, diante da pergunta sobre o que é uma sociedade justa, Rawls respondesse: “uma sociedade justa é a sociedade democrática bem-ordenada que eu descrevo como sendo guiada pelos princípios da justiça como equidade”, mas que à pergunta de como se alcançar essa sociedade ele respondesse: “o objetivo do meu trabalho não era dizer quais são as formas para se alcançar tal sociedade justa; isso é um problema estritamente sociológico e não um verdadeiro problema filosófico, ou pelo menos, não foi meu foco de trabalho. Eu simplesmente me propus a descrevê-la, mas nunca propus uma forma para se chegar a ela, pois não era meu objetivo”. Parece claro que pensar desse modo não constitui, de fato, uma alternativa à questão.

A segunda possibilidade seria (2) negar essa afirmação e sustentar que Rawls teria, em sua obra, a pretensão de que os princípios

de justiça extraídos por meio de seu procedimento fossem aplicados de forma direta aos processos de elaboração constitucional das nossas sociedades reais. Os motivos para tal afirmação podem ser encontrados nas múltiplas passagens da sua obra, em ele tenta oferecer algum tipo de resposta, a partir de seus princípios de justiça, a muitos dos problemas de justiça. Os exemplos podem ser os seguintes:

a) Rawls critica ao longo de toda a sua obra a *escravidão*. Ele faz juízos de valor a respeito de diversos fatos históricos envolvendo escravidão e julga que esse tipo de fato histórico seria imoral, em função de que, além de ser julgado pelos nossos juízos mais confiáveis sobre a moralidade, ele não consegue passar pela aprovação dos seus princípios de justiça. Desde *Teoria*, ele vai demonstrar que, em função dos seus dois princípios de justiça, a escravidão jamais poderia ser justificada, exceto pelo único motivo de evitar males piores em caso de guerra⁸⁷. Ele rejeita a escravidão por qualquer tipo de apologia utilitarista (RAWLS, 1999, p. 152; 154), sustentando até que, mesmo se uma lei ordenasse que a pessoa devesse submeter outro indivíduo a condições de escravidão, o agente não teria por que respeitar esta norma (RAWLS, 1999, p. 336.)⁸⁸. A forma por meio da qual Rawls rejeita a escravidão em *Teoria* parece clara. Qualquer forma de escravidão não é conciliável nem com os nossos juízos morais mais confiáveis, nem com nenhum dos dois princípios que as partes escolheriam na posição original. Ela representa um dos pontos que levam o autor a salientar o equilíbrio reflexivo entre juízos confiáveis e princípios de justiça. Visto o problema de outra forma, as partes nunca aceitariam um princípio de justiça que não rejeitasse o sistema escravista. Assim, tanto o primeiro princípio como a primeira parte do segundo princípio o rejeitariam de forma absoluta. A conclusão é a de que uma sociedade que possua casos de escravidão é uma sociedade injusta que não segue os princípios da justiça como equidade.

b) Por meio dos seus princípios de justiça, Rawls também se pronuncia a respeito da *liberdade religiosa* e da *discriminação racial*. Trata-se, quiçá, de um dos problemas em que mais claramente se percebe o interesse do autor em aplicar os princípios da justiça como

⁸⁷ A esse respeito, Rawls oferece o conhecido caso dos prisioneiros de guerra, segundo o qual, em certos contextos históricos, seria melhor mantê-los como escravos do que sentenciá-los à morte (RAWLS, 1999, p. 232-3).

⁸⁸ Outras passagens em Rawls aborda o problema da escravidão em *Teoria* são (RAWLS, 1999, p.70, 162-3, 458). Ele também rejeitará a escravidão em *O liberalismo político* (RAWLS, 2000 p. 168;170; 172, 197).

equidade. Em várias passagens, Rawls trata os dois casos de forma conjunta, seguindo sempre um mesmo modelo de argumentação:

[Uma das formas de justificar a posição original] consiste em observar se os princípios que poderiam ser escolhidos correspondem às convicções que temos da justiça ou as ampliam de uma forma aceitável. Podemos perceber se esses princípios nos levariam a fazer os mesmos juízos que agora fazemos de maneira intuitiva sobre a estrutura básica da sociedade e nos quais temos a maior confiança; ou se é que, em casos em que nossos juízos atuais estiverem em dúvida e se forem emitidos com vacilação, estes princípios oferecem uma solução que podemos aceitar reflexivamente. [...] Por exemplo, temos certeza que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas. (RAWLS, 2000, p. 32-3).

A aplicação dos princípios da justiça como equidade serviria para reforçar nossos juízos atuais que condenam a intolerância religiosa e a discriminação racial. Rawls entende que, tanto a partir do primeiro princípio, o qual defende uma lista de liberdades pessoais fundamentais, quanto a partir dos nossos juízos ponderados —ou seja, desde o equilíbrio reflexivo— é possível entender como censurável negar a uma pessoa a possibilidade de escolher sua religião, da mesma forma que o seria, em função da primeira parte do segundo princípio e de nossos juízos ponderados, por exemplo, utilizar a raça das pessoas como critério discriminador para a adjudicação de vagas de trabalho.

c) Finalmente, Rawls passa a abordar juízos bem mais problemáticos que os primeiros. Torna-se fácil concordar com o autor a respeito da sua (a) rejeição à escravidão, da sua (b) apologia da liberdade religiosa, da sua rejeição da discriminação racial. Como ele bem salienta, esse tipo de juízos fazem parte do conjunto de juízos morais mais confiáveis que homens razoáveis possuem. Porém, ele tem posições bem claras no que se refere a outros problemas políticos reais mais complexos. Por exemplo, Rawls sustenta ao longo de toda a sua obra a necessidade de se financiar as eleições dos governantes. O motivo é que, segundo ele, esta seria a melhor forma de garantir a igualdade das liberdades políticas dos cidadãos. Assim, em *Teoria*, ele irá dizer:

É preciso dar passos compensatórios para preservar o valor justo de todas as liberdades políticas. Podem ser usados diferentes sistemas; por exemplo, numa sociedade que permite a propriedade privada dos meios de produção, [...] os partidos políticos têm que ser independentes dos interesses econômicos privados, sendo-lhes outorgados ingressos suficientes para formar parte do esquema constitucional. [...] O importante é que os partidos políticos sejam autônomos a respeito das demandas privadas, ou seja, das demandas não expressadas no foro público e discutidas abertamente com referência a uma concepção pública de justiça. *Se a sociedade não destina os custos de organização, e os fundos que os partidos políticos necessitam têm que ser requeridos dos interesses econômicos e sociais mais avantajados, as solicitações destes grupos receberão uma atenção excessiva, e, quando isto acontece, os membros menos favorecidos da sociedade, que não podem exercer seu justo âmbito de influências por causa de sua falta de meios, caem na apatia e no ressentimento* (RAWLS, 1999, p. 198, tradução e grifo nossos).

Este tipo de juízo é percebido por Rawls como juízos não evidentes e que não fazem parte daqueles considerados *mais confiáveis*. Dizer que as campanhas eleitorais devam ser financiadas pelo Estado é um juízo baseado na eventual ampliação da nossa concepção de justiça que, segundo o autor, teria lugar no marco da posição original. Em outras palavras, o autor aqui está expressamente *aplicando* os princípios de justiça como equidade. Não há dúvidas de que esta preocupação por parte de Rawls deriva das injustiças reais. Ele amplia o argumento dizendo que “[h]istoricamente, um dos defeitos principais do governo constitucional tem sido não saber proteger o justo valor da liberdade política” (RAWLS, 1999, p. 198, tradução e grifo nossos). A medida de destinar fundos para custear os gastos dos partidos, principalmente em épocas de processos eleitorais, teria a finalidade de impedir que aqueles com maiores riquezas consigam *comprar leis* para seu auto-favorecimento e o conseqüente “desfavorecimento” daqueles sem poder econômico. Dessa forma, a medida aponta, entre outras coisas, para a preservação das liberdades políticas estabelecidas pelo primeiro princípio de justiça e garante a participação equitativa nos processos

eleitorais de todos os cidadãos. O financiamento de partidos políticos e, especialmente, das eleições políticas, será uma das ideias que Rawls defenderá ao longo de toda a sua obra. O motivo principal será sempre o mesmo, a saber, a salvaguarda de liberdades políticas garantidas pelo primeiro princípio⁸⁹.

(d) Em algum momento, Rawls chega a defender eventuais políticas eugênicas, como forma de favorecer a genética das gerações futuras, isto, é claro, com base no primeiro princípio de justiça. Concretamente, ele diz que “é possível adotar políticas eugênicas de forma mais ou menos explícita” (RAWLS, 1999, p. 92, tradução nossa)⁹⁰.

(e) O envolvimento de Rawls em debates públicos usando seus princípios de justiça como base para sua argumentação tem lugar também no campo do seu modelo de justiça internacional. Em *O direito dos povos*, ele toma posição a favor da justificativa de intervenção, inclusive a intervenção militar por parte Nações Unidas, quando ocorrem violações extremas de direitos humanos em algum povo (RAWLS, 2001b, p. 46-7). Ele também justifica o bombardeio da Inglaterra na Alemanha em plena Segunda Guerra (RAWLS, 2001b, p. 117) e critica a ação dos EE.UU. ao final da II Guerra Mundial por ter lançado as bombas atômicas, dado que o Japão não representava mais uma ameaça, sendo-lhes negada a possibilidade de negociar sua rendição (RAWLS, 2001b, p. 131-s).

Todos os casos aqui mencionados são alguns dos tópicos sobre os quais Rawls opina, referindo-se a fatos reais e não somente ideais, em que a base argumentativa é sempre o modelo de justiça como equidade ou *o direito dos povos*. Mas, além desse tipo de exemplos em que ele tenta aplicar seus princípios de justiça, a própria estrutura do procedimento para a escolha de princípios evidencia que estes não são simples princípios que Rawls pretende aplicar a determinada sociedade ideal. No procedimento, uma vez escolhidos, os princípios devem passar pelo equilíbrio reflexivo, ou seja, as partes devem confrontá-los com certos juízos ponderados. Mas quais são esses juízos ponderados? A resposta a tal pergunta está em *Teoria*:

⁸⁹ Ele não defende esse financiamento somente em *Teoria*, mas em todos os seus trabalhos principais. (RAWLS, 2000, p. 384, 415; RAWLS, 2001a, p. 162; HABERMAS; RAWLS, 2000, p. 114).

⁹⁰ Para uma aprofundamento a respeito de problemas bioéticos a partir da teoria da justiça rawlsiana, ver o artigo de Dall’Agnol (2011).

Vou considerar agora a noção de equilíbrio reflexivo. A necessidade dessa ideia surge como segue: de acordo com o objetivo provisório da filosofia moral, pode se dizer que a justiça como equidade é a hipótese de que os princípios que seriam escolhidos na posição original são idênticos àqueles que correspondem a nossos juízos maduros e que, portanto, esses princípios descrevem bem *nosso sentido de justiça* (RAWLS, 1999, p. 42, tradução nossa).

Por definição, o equilíbrio reflexivo é o meio para realizar a contraposição entre os princípios de justiça derivados da posição original e *nossos* juízos ponderados. Isso significa que a forma como Rawls consegue, por assim dizer, defender seus princípios de justiça, é sustentando que são princípios reconhecidos por *nós*, pessoas reais de “carne e osso” —e não simples partes de uma situação hipotética— como princípios justos. Aceitando a argumentação rawlsiana, tais princípios seriam justos para, entre outras coisas, serem aplicados nas nossas sociedades.

Formuladas as duas respostas à eventual defesa da obra de Rawls, observamos que a primeira parece carecer de peso real, enquanto no caso da segunda, a situação é diferente. Conforme argumentamos, o que a última resposta sustenta é que Rawls teria, dentre os objetivos de sua obra, a intenção de oferecer as vias pelas quais certos problemas de justiça reais poderiam ser resolvidos, tanto no plano doméstico quanto no plano internacional. Ademais, cabe destacar, também, que essa lista de exemplos poderia ser ampliada.

Com a concepção da justiça como equidade, Rawls pretenderia lançar luz sobre questões sociais reais injustas ou envolvidas em certa polêmica. Por tal motivo, não é possível aceitar a tese segundo a qual Rawls não tem o interesse de aplicar sua teoria para a resolução de problemas reais. Constantemente, o autor se pronuncia a favor ou contra algum tipo de atividade política nas nossas sociedades domésticas e no terreno internacional, tendo como base argumentativa a justiça como equidade e o direito dos povos. Rawls não tentou simplesmente estabelecer os melhores princípios para uma sociedade bem-ordenada, sem a intenção de que esses princípios jamais fossem aplicados nas sociedades reais.

2.3 REFLEXÕES FINAIS

Como foi observado ao longo deste segundo capítulo, Rawls criou uma situação hipotética para a escolha de princípios de justiça, acreditando que os princípios escolhidos seriam úteis para resolver certos problemas de justiça. Porém, o que o presente trabalho sustenta é que esse seu procedimento não levaria em consideração certas particularidades das sociedades reais. Próprio de qualquer modelo contratualista, o problema da proposta rawlsiana é que dela são extraídos princípios de justiça por meio de uma situação extremamente simplificada a fim de serem aplicados em casos reais. Cabe salientar, ainda, que o que chamamos de “críticas internas” apontam para o fato de que o procedimento rawlsiano, próprio do construtivismo kantiano, utiliza pressupostos de sociedade política e de pessoa que estão muito além das sociedades políticas e das pessoas reais. Com isto estamos simplesmente sustentando que a posição original rawlsiana incorre em pressupostos certamente muito distanciados da realidade. Isso não significa, porém, que no presente trabalho devamos nos comprometer com a tese segundo a qual certas concepções ideais não possam ser importantes ferramentas para a elaboração de estratégias políticas. Em outras palavras, o fato de criticarmos o aspecto simplista —reducionista— do procedimento rawlsiano, não nos leva necessariamente a negar a utilidade de certos ideais regulativos. Assim, se criticamos que o procedimento rawlsiano para escolha de princípios de justiça supõe, entre outras coisas, concepções muito restritas sobre sociedade política e pessoa, isso não nos leva a negar a importância de estipular certos parâmetros regulativos ideais acerca desses elementos. O ponto é que, mesmo que uma concepção de pessoa com virtudes políticas seja uma boa forma de saber que tipo de pessoas deveria fazer parte de uma sociedade política, isso não implica que esse tipo de ideal deva estar presente na hora de estipular um procedimento para se escolher princípios de justiça. Muito pelo contrário, o que parece ser claro é que esse ideal deve consistir em um objetivo a ser atingido através da aplicação dos princípios de justiça e não em uma condição para a escolha ou construção dos mesmos.

O problema procedimental aqui apresentado será explicitado de uma forma mais consistente no capítulo seguinte. As respostas acerca do modo pelo qual um modelo de justiça poderia evitar tais problemas procedimentais vem a seguir, quando examinarmos a possibilidade de

introduzir no procedimento o que chamaremos, seguindo Tugendhat, de *etapa zero*.

3 SOBRE UMA ABORDAGEM TRANSCENDENTAL, A ETAPA ZERO E UM PROCEDIMENTO PARA A ESCOLHA DE PRINCÍPIOS NÃO DEFINITIVOS

3.1 ABORDAGEM A PARTIR DO IDEAL COMO NÃO NECESSÁRIA E INSUFICIENTE

A presente seção representa uma mudança qualitativa no trabalho. Até o momento, discutimos o que chamamos de críticas internas e externas da teoria da justiça rawlsiana. A seguir, a abordagem de tal proposta será realizada de forma complementar para assim propormos um novo procedimento relativo à escolha de princípios de justiça. Posteriormente, chegaremos à construção de um novo aparato conceitual procedimentalista que atenda especificamente aqueles problemas não considerados pelo modelo de justiça rawlsiano.

Sen (2012, p. 125-9) fará uma importante distinção entre o que ele considera duas formas para “responder a perguntas sobre como promover a justiça e comparar as propostas alternativas para ter uma sociedade mais justa”. Ele diferenciará o que ele chama de abordagem “comparativa” da “transcendental”. A primeira se refere a um tipo de procedimento que consiste em comparar modelos de justiça sem apelo a um modelo ideal. O segundo caso se caracteriza, pelo contrário, por ser uma forma de formular juízos de justiça levando em consideração um modelo ideal de justiça e de sociedade. A diferença entre ambos os tipos de abordagem consistiria, principalmente, em que, o segundo, em oposição ao primeiro, trata de determinar “o que é uma sociedade justa”. O que na continuação observaremos, serão os motivos pelos quais Sen crítica a abordagem “transcendental”, a qual, segundo ele, está presente no procedimento rawlsiano.

Sen (2012, p. 132-3) sustenta que para comparar o grau de justiça entre dois modelos de justiça concorrentes não é *necessário* um modelo “transcendental” de justiça que represente o melhor caso⁹¹. O argumento que ele oferece, *grosso modo*, aponta para o fato de que, da mesma forma que é possível fazer algumas comparações para determinar qual das opções é a melhor sem levar em consideração um modelo ideal, também é avaliar dois modelos de justiça e determinar qual deles é mais

⁹¹ É necessário observar que o uso que Sen faz do conceito “transcendental” não é o mesmo da tradição kantiana. No caso de Sen, “transcendental” é empregado para se referir a um modelo perfeito —no nosso, caso, um modelo de justiça ideal, ou um modelo de sociedade plenamente justa.

justo sem apelar para comparações com um transcendental correto. O exemplo por ele dado — muito questionável quanto a sua semelhança com a justiça— vem da arte. Ele sustenta ser possível avaliar duas pinturas e determinar qual das duas é a mais bela, ainda que não exista “a pintura mais perfeita do mundo”.

Sen (2012, p. 129-32) sustentará também que um modelo transcendental de justiça como o rawlsiano não é *suficiente* para estabelecer, entre diferentes modelos de justiça, qual é o mais justo. O motivo, segundo ele, consiste em que:

[u]ma teoria transcendental prática pode servir [...] como um grande “manual completo” do revolucionário. Mas esse manual maravilhosamente radical não seria muito invocado nos reais debates sobre a justiça nos quais estamos sempre envolvidos. Perguntas sobre como reduzir as injustiças múltiplas que caracterizam o mundo tendem a definir o domínio de aplicação da análise da justiça; o salto para a perfeição transcendental não pertence a ele (Sen, 2012, p. 131).

O que Sen salienta novamente na passagem citada é a sua ideia de que para podermos nos aproximar de um modelo de justiça adequado para uma sociedade concreta, é imprescindível levar em consideração certos aspectos particulares dessa sociedade. É assim que, segundo o autor, os debates reais sobre o grau de justiça das sociedades operam e sem esse tipo de avaliação particular de caso, não seria possível dizer que um modelo de justiça seja justo.

Considerando essas duas afirmações de Sen —sobre a não necessidade e insuficiência de um ideal transcendental do modelo de justiça— resta-nos perguntar por cada uma delas em particular e pelos argumentos por ele oferecidos. No primeiro caso, a afirmação parece ser um pouco forte, uma vez que sustentar a não necessidade de um modelo de justiça correto parece ferir até os nossos juízos mais básicos a respeito da justiça. Em princípio, pareceria que, mesmo que nossas sociedades não sejam perfeitas, sempre é possível determinar um modelo de justiça perfeito; embora as estruturas básicas das sociedades reais não operem de forma justa, deveria existir um modelo de justiça que, por assim dizer, representasse a melhor opção entre todas para qualquer uma das diferentes espécies de sociedades democráticas e

ocidentais —para seguir dentro do marco teórico rawlsiano. Em função de tal consideração, seria possível sustentar a existência de um tipo de modelo de justiça realmente justo para essa grande variedade de sociedades? Certamente, defender esse tipo de compromisso ontológico, ainda que Rawls proponha a superioridade do seu modelo de justiça sobre outros modelos, parece ser uma tese forte demais. Ele, por exemplo, sustenta que na etapa constitucional as partes do seu procedimento devem optar entre uma democracia de cidadãos proprietários e uma democracia liberal *em função* das propriedades particulares da sociedade em questão (RAWLS 2003, p. 191-8). Ou seja, não existiria “o” melhor sistema de governo, sem referência à sociedade em questão. Será então que Rawls, no entanto, realmente consideraria que a justiça como equidade é perfeita nesses termos? Seja qual for o caso e ampliando com o raciocínio de Sen: só faria sentido dizer que um modelo de justiça é justo em função de sua adequação às necessidades particulares da sociedade em questão, ou seja, um modelo de justiça é justo *para* uma determinada sociedade e *em função* dos problemas de justiça próprios nela existentes.

A partir dessas reflexões —e deixando de lado agora o espírito crítico a respeito da justiça como equidade— podemos perceber que, mesmo concedendo que não exista um modelo de justiça transcendental —perfeito— que seja o mais justo para qualquer sociedade democrática ocidental, alguém poderia sustentar então que, para cada sociedade em particular, existe um modelo transcendental que seria, para ela, e somente para ela, o melhor modelo de justiça. Em outras palavras, o ideal transcendental não se aplicaria a qualquer sociedade democrática, mas haveria um para cada uma delas. Assim, considerando as constantes mudanças de nossas sociedades, seria possível que, para cada uma delas existisse “o” modelo de justiça apropriado, independentemente de qualquer transformação que essa sociedade pudesse sofrer? Em uma época muitas vezes definida como de constantes mudanças, seria possível cogitar a possibilidade de que exista um modelo justiça para cada sociedade que resista como o melhor ao longo do tempo? E, dessa maneira, poderíamos seguir nesse raciocínio, chegando a afirmar que para cada momento da história de uma sociedade existiria um modelo de justiça plenamente justo para aquela sociedade e naquele momento, mas que, não necessariamente ele seria o “melhor” modelo para um momento futuro. —O modelo seria o homem de Heráclito que lava suas mãos na correnteza e a sociedade o rio, sempre em constante mudança— A argumentação poderia chegar a essa conclusão, mas muito

provavelmente qualquer leitor concordaria com a futilidade de tal reflexão ontológica.

O importante, então, é compreender as implicações de se sustentar a idealidade de um determinado modelo de justiça, tanto para *todas* as sociedades democráticas quanto para *somente uma* sociedade. Mesmo que Sen não tenha escolhido os melhores exemplos para sustentar a sua tese, parece aceitável a afirmação de que não é necessário um modelo transcendental de justiça para poder comparar o grau de justiça de diferentes modelos. Para isso seria necessário assumir previamente a existência de um modelo de justiça perfeito para todas as sociedades ou para uma determinada sociedade, algo que, como foi destacado, parece inconsistente do ponto de vista ontológico. Mas, mesmo concordando com a tese de que não é possível estabelecer um modelo de justiça perfeito com total rigor, isso não nos leva necessariamente a ter que aceitar que, no campo da prática política seja útil empregar algum tipo de padrão de justiça como norteador. Ainda que não exista nenhum tipo de modelo de justiça transcendental ideal —universal ou particular— na prática política é possível chegar a um acordo considerável sobre o que implica, *grosso modo*, um modelo de justiça justo. São esses padrões os que, sem serem perfeitos, são e devem ser utilizados na tomada de decisão política envolvendo assuntos de justiça.

Considerando as colocações de Sen, o importante é não esquecer que no terreno da filosofia política, reflexões sobre aspectos ontológicos geralmente possuem valor menor do que outros tipos de reflexões, como, por exemplo, sobre a eficiência, a efetividade, a eficácia etc. No entanto, mesmo não existindo um modelo de justiça que seja “o melhor do mundo”, no campo da prática é evidente que se pode sempre estabelecer um padrão básico claro de justiça e que ele pode operar como uma orientação a ser seguida no momento de se tomar decisões políticas acerca da justiça —com isso, porém, não se nega a afirmação de Sen segundo a qual uma abordagem transcendental não é suficiente. Não se deve desconsiderar a grande utilidade que um padrão de justiça norteador pode ter no campo da deliberação política. Contudo, uma abordagem literalmente transcendental —isto é, uma abordagem que apele a um *ideal* como critério norteador— vê-se desafiada a resolver problemas de caráter ontológico mais do que propriamente de justiça. Nesse sentido, é preciso determinar o ideal a ser considerado, no caso da teoria da justiça, esse ideal se define por meio da pergunta: o que é uma

sociedade justa? Esse é um dilema complexo e, aparentemente, sem solução.

Na próxima seção, começaremos a esboçar um procedimento alternativo ao rawlsiano para a escolha de princípios de justiça aplicáveis a sociedades reais. Os principais critérios que serão privilegiados serão sua capacidade de aplicação real e o distanciamento de uma lógica da abordagem transcendental da justiça.

3.2 A INSUFICIÊNCIA DA *ETAPA ZERO* NO PROCEDIMENTO RAWLSIANO

Anteriormente dizíamos que, contrário ao pensamento de Sen, a unanimidade suposta por Rawls na escolha de princípios da justiça e sua ordem lexicográfica estaria, de certa forma, fundamentada no fato de que as partes, na posição original, compartilhariam, por definição, todas as características, fazendo delas uma mesma pessoa repetida muitas vezes. Contudo, mostramos que, mesmo assim, podemos nos perguntar se esse conjunto de princípios será sempre, e sem exceções, o conjunto mais justo para toda e qualquer sociedade. O caminho que iremos percorrer na continuação deste trabalho busca apontar para um procedimento de escolha de princípios em que, pelo mesmo motivo existente no modelo rawlsiano, a unanimidade das partes no momento da escolha possa ser alcançada, com a diferença de que os princípios escolhidos seriam apropriados para uma aplicação efetiva em nossas sociedades. A estratégia não consistirá, como faz Rawls, em utilizar o método transcendental para a escolha de princípios, mas chegar a eles por meio de uma consideração particular sobre as necessidades presentes em nossas sociedades.

No capítulo anterior, foram enunciados os muitos pressupostos exigidos para a aplicação da posição original. Foram também indicadas as quatro etapas envolvidas no exercício mental abrangente rawlsiano, a saber, a posição original, a etapa constitucional, a etapa legislativa e a etapa final. Observamos como Rawls pretende, ao longo de toda sua obra, aplicar seus princípios de justiça para resolver casos reais das nossas sociedades e as implicações de tal pretensão. O que faremos a seguir será analisar a crítica de Ernst Tugendhat segundo a qual a *etapa zero* do procedimento rawlsiano seria insuficiente, buscando discutir, também, as implicações decorrentes dessa posição.

No seu artigo *Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de Una Teoría de la justicia de Rawls* (1988, p. 15-38),

presente em seu *Problemas de la ética*, Tugendhat ocupa-se, principalmente, de dois aspectos centrais do procedimentalismo rawlsiano, a saber, do equilíbrio reflexivo e da posição original. O que aqui iremos abordar serão algumas das suas colocações a respeito da posição original.

Tugendhat é um sério crítico do procedimentalismo rawlsiano. Para iniciar a análise de sua tese, vejamos a seguinte passagem:

O que resulta obscurecido pela forma em que Rawls introduz a posição original é que essa introdução representa em si um ato de escolha. A posição original tem que ser *adotada* como a *melhor* posição a partir da qual devem ser decididos os princípios morais em comparação com outras possibilidades como, por exemplo, a teoria do observador imparcial (TUGENDHAT, 1988, p. 28-9, grifos do autor).

O problema evidenciado nesta passagem é que Rawls opta pela posição original sem que sua escolha esteja suficientemente justificada. Torna-se claro que a crítica de Tugendhat não é a de que Rawls não consegue demonstrar a superioridade da posição original perante a estratégia do observador imparcial proposta inicialmente por Adam Smith; ele, de fato, não se compromete com a defesa da segunda opção. Mas, se o que realmente importa é a garantia de objetividade no processo de escolha de princípios, então, esse procedimento de Smith também deveria ser considerado válido. O que Tugendhat aponta é a simples falta de argumentação por parte de Rawls para justificar a implementação da posição original antes de qualquer outro exercício mental hipotético e a-histórico para a escolha de princípios de justiça. Todavia, como já discutido no capítulo anterior, a posição original rawlsiana é uma opção entre outras muitas possíveis que poderiam ser igualmente adotadas para se realizar a escolha de princípios de justiça. Tugendhat também está certo ao sustentar que para a justificação da aplicação da posição original:

[...] Rawls considerou suficiente indicar que *a*) muitos aspectos da posição original concordam com [as condições da argumentação moral] e *b*) que os princípios escolhidos na posição original

concordam com nossos princípios ponderados (TUGENDHAT, 1988, p. 28)⁹².

Rawls tem razão quando defende que a posição original da justiça como equidade “corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social” (RAWLS, 1999, p. 11, tradução nossa), mas o motivo não é o de que a posição original seja a primeira etapa do seu aparato conceitual procedimentalista. Pelo contrário, essa correspondência da posição original com o estado de natureza dos contratualismos clássicos se deve a que *também* nestes existe uma primeira etapa que é prévia ao estado de natureza. O que nem sempre resulta evidente, no caso dos contratualismos, seja o hobbesiano, o lockeano ou o rousseauiano, é que, no procedimento como um todo, seus respectivos estados de natureza são precedidos por uma *etapa não hipotética*, a saber, a etapa da sua própria construção e justificação teórica. Como se sabe, no caso de Hobbes, ele vai supor um estado de natureza de homens egoístas e sem moralidade⁹³; já Locke partirá do pressuposto de um homem natural moral e, assim por diante, poderíamos mencionar diferentes propostas contratuais nas quais se projeta totalmente à vontade uma situação hipotética inicial. Esta, no entanto, deriva do trabalho não hipotético de seu propositor. É correto sustentar que tanto esses estados de natureza do contratualismo clássico quanto a posição original rawlsiana consistem na primeira *etapa hipotética* dos respectivos procedimentos aos quais pertencem, o que não equivale a assumir que elas sejam, literalmente, a primeira etapa do procedimento. Antes de qualquer etapa hipotética contratual existe sempre uma etapa não hipotética que, da mesma forma que uma posição original, consiste na criação de uma primeira etapa hipotética.

Essas eventuais duas virtudes da posição original rawlsiana —os pontos *a* e *b* da passagem de Tugendhat acima citada— poderiam ser consideradas condições necessárias, mas não suficientes, para que ela seja preferida a outros procedimentos para a escolha de princípios de justiça. Pelos motivos indicados, Tugendhat (1988, p. 29) evidencia na proposta de Rawls uma *insuficiência* teórica no que ele denomina “etapa zero”, ou seja, uma etapa prévia às outras quatro do procedimento que teria por objetivo justificar a escolha da posição original perante outros

⁹² O autor faz claramente referência à seção 4 de *Teoria*, intitulada “A posição original e sua justificativa” (RAWLS, 1999, p. 29-33, tradução nossa).

⁹³ No entanto, não se deve esquecer que, como já foi salientado no capítulo 1, Rawls se distancia explicitamente do contratualismo hobbesiano.

exercícios mentais possíveis⁹⁴. Como bem salienta Tugendhat (1988, p. 29), nessa etapa não existiria nenhum tipo de véu de ignorância, dado que ela não é levada adiante pelas partes, mas por nós mesmos, seres humanos de carne e osso que estamos criando o procedimento. Por isso, não há nessa etapa inicial nenhum tipo de apelo à *hipoteticidade*. Aliás, o procedimento rawlsiano incorpora aspectos não hipotéticos, caso claro do equilíbrio reflexivo. Nele, somos *nós* os que comparamos os princípios que as partes escolheriam com os *nossos* juízos ponderados. Também podemos dizer que a etapa zero não se constitui em uma etapa hipotética, dado que agora não são as partes as que nela se apresentam, mas *nós* mesmos no nosso mundo real. Da mesma forma, a etapa zero de um procedimento contratual como o rawlsiano está longe de ser uma etapa hipotética, senão uma fase de construção teórica de pessoas reais, não hipotéticas.

O que cabe destacar é que a crítica feita por Tugendhat sobre a insuficiência da etapa zero rawlsiana se baseia na sua inadequação para representar um verdadeiro “ponto de vista moral” (TUGENDHAT 1988, p. 30). No presente trabalho, no entanto, o que se procura evidenciar é que essa insuficiência da etapa zero rawlsiana não leva em consideração aspectos reais, não somente os morais, comprometendo assim a eventual aplicabilidade dos princípios de justiça derivados.

Em função da crítica de Tugendhat, poderíamos nos colocar a seguinte questão: se a posição original rawlsiana é uma simples escolha dentro de um vasto grupo de opções, levada adiante por parte de um ser humano real, —seu autor— por que motivo Rawls não optou por outro tipo de posição original em vez dessa que ele escolheu? Por que ele não preferiu uma posição original com pressupostos mais próximos da alguma realidade em particular, por exemplo, a dos Estados Unidos, para obter assim uma posição original X com maiores pontos de contato com a realidade social das sociedades democráticas ocidentais? Por que não ter proposto uma posição original alternativa que levasse em consideração as necessidades, por exemplo, de excluídos sociais, imigrantes etc.? A consequência imediata de tal decisão seria a superação da crítica de Tugendhat aqui mencionada, dado que a

⁹⁴ Cabe ressaltar que “insuficiência” não significa “carência” ou “inexistência”. O autor aqui não está dizendo estritamente que, na obra rawlsiana, não existe uma etapa zero; muito pelo contrário, na passagem anteriormente citada, Tugendhat se refere à passagem onde Rawls a enuncia. O que Tugendhat está salientando é claramente a insuficiência dessa etapa zero sustentada por Rawls.

aplicação dessa posição original estaria justificada por ser um exercício que, por assim dizer, não fugiria demais da realidade, como seria o caso da estadunidense. Tal posição original estaria justificada por uma “etapa zero” adequada, a saber, uma etapa na qual se justificaria um exercício mental apropriado para resgatar os problemas sociais reais. Assim, a implementação de certas restrições nessa nova posição original, tais como a de que as partes não saberiam se são imigrantes, se são ou não excluídos sociais etc., estaria justificada porque, por exemplo, nos Estados Unidos, existem sérios problemas de exclusão social envolvendo imigrantes. Dessa forma, os problemas de aplicabilidade da proposta simplesmente desapareceriam.

Uma vez considerada a crítica de Tugendhat, é importante fazer alguns esclarecimentos. Se o que o autor denuncia é a insuficiência da *etapa zero* para a justificação da posição original, surge o problema de que esse tipo de argumentação incorra em um regresso ao infinito. Em outras palavras, se é de fato necessária uma etapa que justifique a implementação da *etapa um*, isto é, a posição original, também se poderia cogitar a necessidade de uma etapa prévia à etapa zero que a justificasse e assim sucessivamente. Porém, há uma saída para esse possível questionamento. Como foi mencionado anteriormente, em concorrência com a posição original rawlsiana, podem ser criadas muitas outras posições originais, muitas delas, inclusive, pensadas para a superação de problemas reais existentes atualmente em nossas sociedades. Nesses casos, o tipo de procedimento em questão superaria o problema do regresso ao infinito, dado que a *etapa zero* estaria condicionada diretamente pela realidade da sociedade em que serão aplicados os princípios de justiça. O seguinte esquema procura ilustrar a situação:

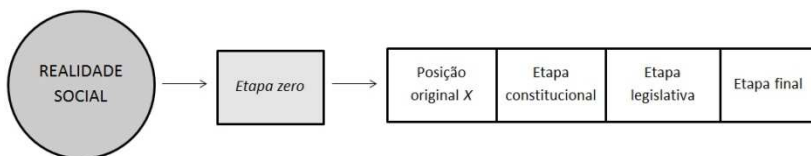


FIGURA 4: Realidade social e *etapa zero*.

A proposta de uma etapa zero prévia ao procedimento de escolha de princípios tenta, de certa forma, superar a crítica de Nozick (1991, p. 224) em relação ao procedimento rawlsiano, segundo a qual “[q]ualquer

teoria que chega a processo tem que começar com algo que não seja *em si* justificado pelo fato de ser resultado de um processo (de outra maneira, deveria começar ainda mais atrás) [...]”. No caso aqui proposto, a posição original *X* —ou seja, o nosso procedimento alternativo para a escolha de princípios— estaria justificada porque, ao mesmo tempo em que os princípios escolhidos passariam pela prova do equilíbrio reflexivo (RAWLS, 1999, p. 18) —como também aconteceria no caso rawlsiano—, também representariam os melhores interesses de cidadãos reais, aqueles aos quais estaria dirigido o modelo de justiça obtido. A etapa zero trata de um diagnóstico social para a detecção dos problemas mais significativos da sociedade em questão e é aqui que o trabalho conjunto da Filosofia com as Ciências Humanas poderia ter lugar. Profissionais da Economia, da Sociologia, do Serviço Social, poderiam contribuir para o estabelecimento de uma posição original *X* que levasse em consideração os resultados obtidos no âmbito do debate da etapa zero. Esse é o tipo de procedimento que parece necessário a fim de que uma teoria da justiça social possa estar justificada e consiga atender os problemas reais da sociedade. Sem essa ponte entre a realidade e o modelo de justiça, o abismo existente entre ambos os polos deriva de uma falha procedimental que torna problemática a aplicabilidade da própria teoria da justiça.

A modo de encerramento, devemos levar em consideração que Rawls observa que “uma ou mais pessoas podem entrar em qualquer momento em tal posição [a posição original] ou, talvez melhor, simular as deliberações desta situação hipotética, raciocinando simplesmente conforme as restrições apropriadas” (RAWLS, 1999, p. 119)⁹⁵. Porém, o que não fica claro na proposta rawlsiana, é que existem características reais de sujeitos reais que não são contempladas nesse experimento mental. No procedimento rawlsiano, a inexistência de problemas reais —tais como a exclusão social— é condição de possibilidade para que o procedimento como um todo possa funcionar. Contudo, cabe questionar as virtudes de uma posição original *X*, na qual, por exemplo, o véu de ignorância impedisse às partes saberem se na vida real são ou não excluídos. É possível imaginar que elas, provavelmente, não conseguiriam chegar aos mesmos princípios de justiça a que chega Rawls, ou, pelo menos, elas escolheriam um princípio adicional que garantisse condições favoráveis para casos extremos não considerados pelo modelo de justiça em questão. Uma vez apresentada a ideia de

⁹⁵ A respeito, ver também RAWLS (2000, p. 327).

etapa zero, passaremos à discussão sobre uma eventual posição original *X* comprometida com a realidade social das nossas sociedades reais.

3.3 UMA POSIÇÃO ORIGINAL *X*

O que apresentaremos nesta seção não é um modelo de justiça alternativo ao rawlsiano, mas uma posição original *X* para um novo procedimento de escolha de princípios de justiça.

3.3.1 Posição original inicial *X* para sociedades reais⁹⁶

Que se deve supor das partes.

- *Que são autointeressadas.*
- *Que não gostam de correr riscos.*
- *Que preferem ter o maior número de bens primários possível.*

As partes não devem saber.

Da sua pessoa:

- *Lugar pessoal na sociedade. Posição, classe social, status, se é rico ou pobre etc.*
- *Capacidades naturais próprias.*
- *Inteligência.*
- *Força.*
- *Sua concepção do bem e seus fins últimos.*
- *Suas tendências psicológicas especiais: inveja, vontade de dominar os outros etc.*
- *Suas convicções morais e religiosas.*
- *Sua descendência.*
- *A que geração elas pertencem.*

Da sua sociedade:

- *Sistema político.*

⁹⁶ Para facilitar a comparação entre o procedimento rawlsiano e o novo procedimento aqui proposto, em todas as listas a seguir apresentadas, marcamos em itálico as condições já existentes no procedimento rawlsiano.

- *As reservas de recursos naturais e seus bens de produção*
- *O nível de tecnologia desenvolvido*
- *A boa ou má sorte de sua própria geração.*
- *As doutrinas abrangentes da sua sociedade.*
- *Não devem ter bases para realizar cálculos de probabilidades sem estar apoiados em um conhecimento dos fatos.*

*As partes devem saber*⁹⁷.

- *Que na sociedade real à qual elas pertencem têm lugar o princípio de “escassez moderada” e de “conflito de interesses” da mesma forma que em qualquer sociedade humana.*
- *Que o tipo de sociedade das partes é um sistema equitativo de cooperação social, mas do qual nem todos fazem parte, seja por decisão própria ou por estarem impossibilitados.*
- *Que elas não gostam de correr riscos.*
- *Que elas mesmas têm interesses religiosos, morais e filosóficos que não devem arriscar.*
- *Que elas não pertencem a uma sociedade fechada.*
- *Que elas não pertencem a uma sociedade bem-ordenada, no sentido de que ela não estão efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça.*
- *Que elas não pertencem a uma sociedade com condições favoráveis.*
- *Que na sociedade à qual pertencem existem casos sérios de deficiências físicas e que elas podem ser deficientes físicos.*
- *Que na sua sociedade não somente existem casos sérios de exclusão social, mas que elas também podem ser excluídos sociais.*
- *Que na sociedade à qual pertencem existem problemas de justiça social envolvendo imigrantes tanto legais quanto ilegais e que elas podem ser imigrantes de ambos os tipos.*
- *Que na sociedade à qual pertencem existem casos sérios de escravidão e que elas poderiam chegar a ser escravos.*

⁹⁷ No procedimento rawlsiano, como foi apresentado, existem coisas que (1) as partes *não devem* saber, (2) coisas que elas *devem* saber, (3) coisas que elas *devem supor* e (4) outras coisas que nós *devemos supor* das partes. No entanto, a construção da presente posição original *X* será bem mais simples, não contando com o ponto (3). Ademais, a ordem na qual os pontos serão apresentados também será diferente em relação à apresentação da posição original rawlsiana.

- Que na sociedade à qual pertencem há uma grande desigualdade na distribuição da riqueza.
- Que na sociedade à qual pertencem estão presentes as diversas formas de egoísmo.
- O nível cultural da sua sociedade.
- O grau de civilização da sua sociedade.
- A condição histórica da sua sociedade.
- Que as partes não necessariamente têm juízos corretos.

O primeiro ponto que devemos esclarecer se refere aos aspectos que devemos pressupor em relação às partes. Como se pode observar, na nossa posição original *X* só existem três pressupostos que operam como condição de possibilidade para a realização do experimento mental, a saber, que as partes (1) são *autointeressadas*, que (1) *não gostam de correr riscos* e que (1) *preferem ter o maior número de mais bens primários possível*. Mas, em função de tais delimitações, pode surgir a seguinte objeção: esse tipo de restrição das partes não significa, de certa forma, considerá-las como pessoas canônicas —motivo de uma das críticas internas realizadas a respeito do procedimento rawlsiano? Respondendo a esta crítica, podemos argumentar que os pressupostos aqui assumidos são puramente concebidos como condições das partes e não das pessoas, o que não representa uma visão canônica nem normativa da pessoa, como acontecia explicitamente na proposta rawlsiana. O que o experimento da posição original *X* exige é que, no momento da escolha de princípios de justiça, as partes se comportem como seres autointeressados, que não correm riscos e que preferem o maior número de bens primários. Para o procedimento não é necessário ter uma concepção normativa de pessoa. Na sociedade real, as pessoas muitas vezes podem não se comportar —e seria fácil demonstrar que de fato não se comportam— com base nesses pressupostos. Uma mesma pessoa, por exemplo, pode, em algum momento da sua vida, se comportar de forma puramente autointeressada, mas, em outro momento, atingir o grau máximo de altruísmo. O mesmo se aplica a pessoas diferentes. Algumas podem ser mais ambiciosas que outras, outras podem gostar de correr mais riscos etc. Mas o que interessa para o funcionamento do nosso experimento mental é que as partes —isto é, construções hipotéticas do nosso intelecto que não são a mesma coisa que as pessoas reais— sejam consideradas como portadoras das três características mencionadas acima.

É possível sustentar que a necessidade proposta por Rawls de um desconhecimento *total* das partes a respeito das características da sua sociedade talvez seja desnecessária e em alguns casos até inconveniente. Certamente, alguns aspectos básicos da sociedade em questão, tais como seu nível cultural, seu grau de civilização e sua condição histórica, poderiam contribuir em vez de interferir de forma negativa na escolha de princípios de justiça. O desconhecimento das partes sobre certas características da sua sociedade pode consistir em um elemento fundamental para a elaboração de uma teoria da justiça global, assim como propõe Rawls em *O direito dos povos*. Porém, como já foi dito, é possível que algumas informações sobre as particularidades da sociedade possam contribuir para que as partes escolham princípios de justiça mais convenientes para elas. Nada há de intrinsecamente errado no fato de criarmos um procedimento em que as partes não devam agir necessariamente de forma imparcial. O importante, nesse caso, é que elas escolham princípios de justiça apropriados para a resolução de problemas sociais. Dessa forma, nessa nova posição original, as partes não teriam por que ser imparciais.

O que se pode observar por meio do esquema apresentado na Figura 4 e da posição original X aqui formulada, é que o que se tenta eliminar é a estratégia rawlsiana de utilizar qualquer tipo de normatividade como parte do procedimento. Em outras palavras, no presente proposta, nem a sociedade nem as pessoas, como membros da sociedade, são concebidas de forma normativa. Porém, disso não se segue que a importância da normatividade como forma de —por assim dizer— “melhorar o mundo” seja negada. O que esta nova estratégia procedimental defende é uma rejeição da normatividade como parte do procedimento, mas não recusa o valor da normatividade concebida como um resultado procedimental desejado. O que isso significa é que, no momento de se pensar em termos normativos, seja do ponto de vista da pessoa ou do ponto de vista social, a normatividade é concebida, antes, como um resultado a ser alcançado por meio do procedimento, mas não como parte constitutiva dele. Não se está negando que considerar as pessoas de uma forma normativa —que elas têm capacidades morais desenvolvidas, que possuem virtudes cívicas etc.— não seja a chave para se entender aonde devemos chegar a partir da estratégia procedimentalista. Contudo, isso não implica que a normatividade seja pressuposta como parte do próprio procedimento —como quando supomos que as partes do experimento mental são virtuosas, tem capacidades morais, conhecem modelos de justiça e princípios

econômicos complexos etc. O presente trabalho defende o status da normatividade como resultado a alcançar, mas recusa o valor estratégico de usá-la como parte inicial de qualquer procedimento para escolha de princípios.

O que cabe ainda salientar é que, segundo as considerações feitas ao longo deste trabalho, e na tentativa de superar alguns problemas do procedimento rawlsiano, não devemos simplesmente centrar nossa atenção na formulação de uma nova posição original. Devemos lembrar que, além das críticas à posição original rawlsiana, também foram indicados outros aspectos problemáticos de seu aparato conceitual procedimentalista. Por tais motivos, no novo procedimento — e diferentemente do que acontecia no rawlsiano — pode acontecer que as partes percam algum tipo de conhecimento no momento do levantamento do último véu de ignorância. Isso implica que as partes, na posição original, devam contar com toda a informação necessária e exigida no procedimento, mas que na etapa real, elas possam ser, por exemplo, excluídos sociais sem nenhum tipo de educação formal, os quais nada conhecem a respeito de princípios econômicos. Com isso, estamos nos comprometendo com a tese de que a superação das falhas metodológicas no procedimento de Rawls não supõe somente a criação de uma nova posição original, mas a reformulação de todo o aparato conceitual procedimentalista.

Após a elaboração da lista com os novos pressupostos de uma posição original *X*, é preciso fazer outro esclarecimento. O que aqui propomos é um simples exemplo do que poderia chegar a ser uma posição original para a escolha de princípios de sociedades não desenvolvidas e com semelhanças com as nossas sociedades latino-americanas. Não se trata, portanto, de apresentar um manual de procedimento pleno e definitivo para a escolha de qualquer tipo de sociedade — uma interpretação desse tipo anularia o valor deste trabalho. Pelo contrário, trata-se de um dos muitos possíveis exercícios mentais para a escolha de princípios de justiça. O motivo de tal afirmação é que para sociedades diferentes, o exercício mental também deveria ser diferente. Essa adaptação requerida será contemplada na próxima seção, quando for exposta a versão acabada de um novo aparato conceitual procedimentalista.

3.4 PROCEDIMENTO PARA A ESCOLHA DE PRINCÍPIOS NÃO DEFINITIVOS

Uma vez proposto um procedimento inicial para a escolha de princípios de justiça com capacidade de serem efetivamente aplicados nos processos constitucionais e legislativos de sociedades reais, retomaremos agora a ideia rawlsiana de uma sociedade bem-ordenada. Observávamos que para que uma sociedade seja bem-ordenada, ou melhor, para que uma sociedade que não é bem-ordenada passe a sê-lo, não é preciso partir diretamente de um ideal de sociedade, tal como Rawls faz. É também defensável que em algum momento não devamos nos preocupar em saber qual seria o tipo ideal de sociedade, mas simplesmente quais são as estruturas básicas que uma sociedade em questão precisa de forma imediata para proteger a dignidade dos seus membros. Caso contrário, o risco é supor que a forma para *ordenar bem* uma sociedade seja apenas aplicando-lhe os princípios de justiça de uma sociedade bem-ordenada. O que iremos propor é um modo para escolher princípios de justiça não absolutos que sirvam para resolver de forma imediata problemas sérios da sociedade em questão. Como o próprio Rawls aponta, para se constituir uma sociedade bem-ordenada não é preciso seguir algum tipo particular de princípios de justiça, nem seguir necessariamente os princípios da justiça como equidade. Novamente, para tal fim, o importante é que ela seja efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça, *seja esta qual for*. Assim, a preocupação inicial de países com sociedades não bem-ordenadas não estaria em encontrar os melhores princípios de justiça para uma determinada situação, senão escolher aqueles princípios que a auxiliem a ser uma sociedade bem-ordenada.

Na seção anterior, foi proposto um aparato conceitual procedimentalista apoiado por uma “etapa zero” dedicada à realização de um diagnóstico social para a adequada escolha de princípios de justiça e sua posterior aplicação. O que aconteceria, porém, se, por meio desses novos princípios, alguma sociedade conseguisse algum tipo de avanço nas suas condições de justiça? O que aconteceria se em algum momento as condições fossem tais que a sociedade finalmente passasse a estar bem-ordenada? Aqueles princípios escolhidos deveriam ser mantidos eternamente? Como já observamos, no procedimento rawlsiano, a resposta a essa última pergunta seria “sim”, dado que a escolha dos princípios de justiça pelas partes deve ser de uma vez e para sempre (RAWLS, 1999, p. 10-1). Não obstante, os princípios que

derivarem do nosso novo procedimento não serão de caráter definitivo. Seu valor poderia ser perfeitamente provisório. Assim que conseguissem resolver problemas pontuais sérios, ou por algum motivo passassem a ser princípios não desejados, eles poderiam ser substituídos por novos princípios de caráter igualmente não definitivo. O seguinte esquema busca ilustrar esta ideia:

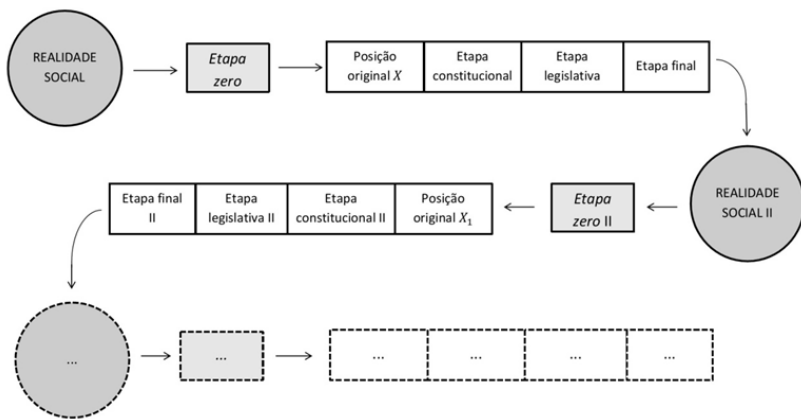


FIGURA 5: Novo aparato conceitual procedimentalista: escolha de princípios de justiça não definitivos.

Este esquema pretende ilustrar de que forma ocorreria uma constante formulação e reformulação de princípios de justiça em função das necessidades das sociedades. O processo, basicamente, consiste em partir sempre da realidade social do momento, evidenciada pelo processo que chamamos “etapa zero”, para, depois, considerando uma posição original de simetria suficiente com a realidade, formular os princípios de justiça que regulamentariam o processo constitucional e legislativo⁹⁸. Assim, uma vez ocorrida uma mudança social significativa, sempre se poderia refletir sobre a necessidade de mais uma etapa para a escolha de novos princípios de justiça a fim de inspirar um novo processo para a construção de normas, e assim sucessivamente.

⁹⁸ Deixamos em aberto o fato de se nesse novo procedimento vale a pena ou não estipular mais de um véu de ignorância, como acontece no aparato conceitual procedimentalista rawlsiano. Cabe àquelas pessoas que participarão das múltiplas etapas zero deliberar a respeito desse importante aspecto.

Cabe salientar que esta proposta não pretende de forma alguma oferecer princípios de justiça alternativos aos princípios da justiça como equidade. O objetivo aqui colocado não é a simples superação dos princípios de justiça de Rawls, mas do seu aparato procedimentalista conceitual, na medida em que este possa ser repensado para que haja uma escolha constante de princípios de justiça mais adequados para uma sociedade. Voltaremos logo sobre esse ponto quando observemos eventuais princípios de justiça que seriam possivelmente escolhidos do procedimento aqui proposto.

Esse tipo de escolha constante de princípios de justiça tampouco se comprometeria, da mesma forma que no caso rawlsiano, com a procura epistemológica da verdade⁹⁹. Os princípios alcançados não seriam necessariamente verdadeiros, mas os princípios que as partes, nas diferentes posições originais, escolheriam entre outros tantos. Contudo, com este procedimento pretende-se ir além do defendido por Rawls. Como já afirmamos, o novo aparato conceitual procedimentalista acaba com uma das grandes exigências do procedimentalismo rawlsiano, a saber, que as partes “têm que decidir de uma vez para sempre o que para elas significará justo e injusto” (RAWLS, 1999, p. 10-1, tradução nossa), e escolher princípios de justiça aos quais se submeterão pelo resto da vida (RAWLS, 2003, p. 145).

A partir do exposto, cabe lembrar uma questão muito relevante acerca dos fins deste trabalho: como objetivo principal não pretendemos defender que os princípios da justiça como equidade não sejam jamais os melhores princípios para uma determinada sociedade. Muito pelo contrário, é bem possível conceder a Rawls que se algum dia existisse uma sociedade como a que ele está supondo, possivelmente os princípios de justiça apropriados para ela seriam aqueles propostos pelo seu modelo de justiça. Contudo, o que aqui se procura mostrar é que nas nossas sociedades reais existe hoje a necessidade de princípios bem diferentes: que estejam focados em resolver certos problemas, entre eles, o tratamento de casos de exclusão social. Pelas constantes mudanças que nossas sociedades experimentam e pelas grandes diferenças existentes entre elas, é importante propor um procedimento para a escolha de princípios de justiça capaz de se adequar às necessidades dos indivíduos. Parece que a estratégia de Rawls consistiu, ao longo de sua obra, em

⁹⁹ Remetemo-nos aqui à conhecida defesa rawlsiana da crítica habermasiana segundo a qual a justiça como equidade não se ocupa de questões de verdade nem deveria fazê-lo. A esse respeito, ver (HABERMAS; RAWLS, 2000, p. 62; 99-100).

conceber os cidadãos de uma forma canônica e normativa para se ajustarem aos princípios da justiça como equidade. No entanto, o que aqui estamos propondo, é um aparato conceitual procedimentalista que permita, sempre que necessário, a obtenção dos melhores princípios de justiça para sociedades reais, integradas por cidadãos reais, os quais pouco tem a ver com uma pessoa normativa e canônica.

Com esse novo procedimento, fica claro que a escolha de princípios de justiça não precisa, necessariamente, do uso teórico de modelos de sociedade e justiça ideais. Como observamos, na obra rawlsiana, a escolha dos princípios está principalmente baseada nos termos ideais tanto de uma sociedade quanto de um modelo de justiça. Porém, nossa proposta segue uma direção totalmente contrária, pois, usando as palavras de Sen, podemos sustentar que o procedimento alternativo aqui apresentado:

[...] concentra-se na razão prática por trás daquilo que deve ser escolhido e em quais decisões devem ser tomadas, em vez de especular sobre a aparência de uma sociedade perfeitamente justa (sobre a qual pode ou não haver acordo) (SEN, 2012, p. 137).

Sen (2012, p. 137) acrescenta, de forma apropriada, que diferentemente da teoria da justiça rawlsiana, “[u]ma teoria da justiça deve ter algo a dizer sobre as escolhas que de fato são oferecidas, e não apenas nos manter absortos em um mundo imaginado e implausível de imbatível magnificência”. Esse é o compromisso assumido explicitamente pela nossa proposta.

3.4.1 O status dos princípios

Na figura 1 do primeiro capítulo, foram representadas as duas partes daquilo que chamamos de “proposta rawlsiana”. De acordo com a análise feita, ela está composta por (1) um procedimento e (2) um modelo de justiça derivado daquele procedimento. No mesmo esquema, também observamos a estrutura de outras propostas de justiça utilizadas por Rawls ao longo da sua obra a fim de contrastá-las com sua concepção da justiça como equidade. O que buscamos apresentar na próxima figura é a estrutura da nossa proposta para a escolha e aplicação de princípios de justiça.

	PROCEDIMENTOS	MODELOS DE JUSTIÇA (PRINCÍPIOS)
UTILITARISMO	-	Princípio de utilidade (diferentes versões)
PERFECCIONISMO	-	Princípio perfeccionista
INTUICIONISMO	Escolha da ponderação certa dos princípios de justiça para casos concretos através da intuição	Numerosos princípios com valor <i>prima facie</i> (sem status definitivo)
PROPOSTA RAWLSIANA	Posição original	Justiça como equidade (princípios de justiça definitivos, concretos, substantivos)
PROPOSTA ALTERNATIVA	Procedimento para a escolha de princípios de justiça não definitivos (etapa zero, posição original X, equilíbrio reflexivo)	Numerosos princípios com valor <i>prima facie</i> (sem status definitivo)

FIGURA 6: Procedimentos e modelos de justiça II

A presente proposta pode ser analisada a partir de duas perspectivas: por um lado, ela apresenta uma série de etapas para a escolha e aplicação de princípios de justiça. Ademais, trata-se de um aparato procedimental que pode ser aplicado tantas vezes quanto for preciso ao longo do tempo. Isso dependerá do surgimento de problemas sociais que coloquem a necessidade de se escolher novos princípios de justiça. Por outro lado, podemos considerar a proposta tomando como referência o status dos princípios que derivarão do aparato procedimental utilizado. Como já afirmamos, seu valor pode ser *prima facie* e nunca absoluto. Dessa forma, é possível que alguns “*hard cases*” consigam ser resolvidos por uma ponderação flexível entre os princípios de justiça vigentes. Além disso, cabe destacar que esses mesmos princípios não serão, por assim dizer, princípios eternos. Dessa forma, quando for preciso, será sempre possível conceber novos princípios.

A similaridade com o intuicionismo é evidente, pelo motivo de que, em ambos os casos, o valor desses princípios dependerá da situação à qual eles serão aplicados. Porém, deve-se ressaltar uma grande diferença: no caso do intuicionismo, o valor relativo dos princípios para cada caso concreto é maior ou menor em relação a um conjunto de princípios determinados e, por assim dizer, em constante aplicação. Segundo essa proposta ética, um princípio pode ter maior valor em um caso específico frente a outro princípio, mas possuir um status

subordinado em relação ao mesmo princípio em outro caso. Não obstante, quando no presente trabalho dizemos que o valor dos princípios derivados do procedimento é não definitivo, não estamos assumindo o mesmo esquema de preponderância do intuicionismo. No nosso caso, que um princípio não possua um valor preponderante definitivo significa simplesmente que ele pode *substituído* por outro princípio. Em outras palavras, diferentemente do intuicionismo, um princípio pode ser valorizado, mas por meio de novos procedimentos de escolha de princípios, pode também deixar de sê-lo. Esse tipo de substituição implicaria que esse princípio já não fosse mais aplicado nos processos constitucionais e legislativos seguintes, salvo o caso em que ele seja novamente escolhido em outra posição original X.

3.4.2 A unanimidade como consequência em oposição da unanimidade como prova

Uma vez proposto o procedimento alternativo para a escolha e aplicação de princípios de justiça, é necessário pensarmos nas possíveis críticas que a ele poderiam ser dirigidas, as quais serão, a seguir, apresentadas. Com este novo procedimento, é possível que as partes nele envolvidas cheguem de forma unânime à aceitação dos mesmos princípios de justiça e, inclusive, de uma mesma ordem lexicográfica entre eles. Contudo, essa já era uma característica do procedimento rawlsiano, uma vez que neste as partes aceitam de forma unânime os princípios da justiça como equidade pelo fato de que entre elas não existiria, por definição, nenhum tipo de diferença cognitiva ou psicológica. Assim, é possível perceber que as partes do aparato procedimentalista aqui proposto também poderiam, pelo mesmo motivo, escolher de forma unânime os mesmos princípios de justiça e uma certa ordem lexicográfica. Portanto, permanece a crítica já remetida a Rawls de que o procedimento estaria marcado por uma falha metodológica. Uma possível resposta a essa questão viria do status que possui o pressuposto da unanimidade das partes na escolha de princípios de justiça. Nas novas posições originais, a unanimidade seria aceita simplesmente como uma *consequência* da forma pela qual nos propomos a escolher princípios de justiça, a saber, por meio de um exercício hipotético —mas já não a-histórico— em que as partes supostas não possuem, por definição, nenhum tipo de diferença. Aliás, da mesma forma que no procedimento rawlsiano, no presente aparato conceitual procedimentalista não é preciso pensar numa pluralidade de

partes levando a cabo as deliberações da posição original. Aqui também é possível cogitar a possibilidade de que esse novo procedimento seja feito por uma simples pessoa, sem que exista qualquer tipo de diálogo ou debate com outras partes. A unanimidade que surge, então, está longe de ser considerada uma *prova* de que esses princípios possuem algum tipo de valor absoluto, independentemente de qualquer contexto social. Mesmo que as partes do novo procedimento possam chegar uma ou outra vez a acordos unânimes sobre que princípios de justiça escolher, disso não se segue que esses princípios não sejam necessariamente os melhores princípios de justiça, seja qual for a sociedade em questão. Sempre é possível que mudanças sociais de qualquer tipo façam necessária a reformulação de uma nova “etapa zero” para a escolha de novos princípios cuja finalidade seja resolver tanto problemas antigos quanto aqueles novos que se apresentarem.

3.4.3 O equilíbrio reflexivo na justiça como equidade e uma re-significação do equilíbrio reflexivo

Outra pergunta que devemos responder após discutirmos o aparato procedimental para a escolha e aplicação de princípios de justiça, cabe responder a pergunta de se nele será incorporado algum dispositivo similar ao equilíbrio reflexivo rawlsiano. Este será o ponto a ser desenvolvido na presente seção.

Alguns leitores poderão argumentar que o aparato procedimental aqui apresentado, o qual envolve inúmeros procedimentos para a escolha de princípios, não possui um valor diferencial em relação ao procedimento por defendido por Rawls. Isso porque o procedimento rawlsiano também conceberia a possibilidade de se escolher princípios de justiça não definitivos. O argumento estaria baseado no fato de que os princípios da justiça como equidade não teriam por que ser, por assim dizer, eternos, dado que sempre existiria a possibilidade deles serem modificados pelo equilíbrio reflexivo. Em outras palavras, o equilíbrio reflexivo contemplado no procedimento rawlsiano possibilitaria que os princípios de justiça fossem revisados e, se necessário, modificados. Este tipo de leitura pode parecer bastante atraente, porém, não escapa de certas críticas. Em função disso, analisaremos primeiramente e em detalhe as características principais do equilíbrio reflexivo, assim como a eventual distância que suas consequências, no contexto do procedimento rawlsiano, apresentam com os resultados do novo procedimento. Em seguida, apresentaremos a proposta de uma nova

versão do equilíbrio reflexivo, estabelecida a partir do novo aparato procedimental proposto neste trabalho.

Como afirmamos na seção 3.2 em que discutimos a “insuficiência da *etapa zero*”, o equilíbrio reflexivo é um exercício mental não hipotético. O motivo está em que, por definição, não são as partes da posição original que devem contrastar os princípios da justiça como equidade, mas sim nós. Rawls assume que as partes escolheriam aqueles princípios e tal escolha estaria comprovada pela coerência desses princípios com nossos juízos ponderados. Dito de outra forma, a função principal do equilíbrio reflexivo é legitimar o modelo de justiça como equidade por meio dos nossos juízos ponderados. Isto seria alcançado em função de que nossos juízos ponderados seriam coerentes com os princípios de tal modelo de justiça. Uma vez compreendido o lugar do equilíbrio reflexivo na proposta rawlsiana, podemos perceber que sua aceitação ela implica sustentarmos, entre outras tantas coisa, que (1) as partes, na situação hipotética da escolha dos princípios necessariamente escolheriam o modelo justiça como equidade —seus princípios e sua ordem lexicográfica— e que (2) esse modelo de justiça é coerente com todos nossos juízos ponderados. Certamente, tratam-se de duas coisas não claramente fundamentadas. No primeiro caso, como já foi observado, podemos nos perguntar por que as partes deveriam escolher a justiça como equidade de forma unânime e não escolher —também de forma unânime— outro modelo de justiça. No segundo caso, e esse é o que mais interessa para se avaliar o equilíbrio reflexivo, o problema se divide em duas outras críticas. Se Rawls está de fato pensando que esse equilíbrio deve ser obtido por pessoas reais, quando ele diz que nossos juízos ponderados concordariam com os princípios da justiça como equidade, tem que pressupor como petição de princípio, que (2-a) no mínimo todos os homens razoáveis necessariamente possuiriam os mesmos juízos ponderados. Cabe ademais esclarecer que agora já não estamos mais nos referindo a pessoas no sentido normativo, mas a pessoas reais. Além disso, (2-b) os juízos ponderados de todos os homens razoáveis seriam coerentes com o modelo da justiça como equidade.

É verdade que Rawls, ao apresentar o equilíbrio reflexivo, parece ter tomado cuidado para não defende-lo como um equilíbrio permanente e no qual, ao longo do tempo, poderiam existir certas divergências. De acordo com o autor:

Por enquanto, tudo está bem; porém, esse equilíbrio não é necessariamente estável. Está

sujeito a ser alterado por um ulterior exame das condições que deveriam se impor à situação contratual e por casos particulares que pudessem nos levar a revisar nossos juízos. Não obstante, por enquanto, temos feito o que temos podido para sermos coerentes e para justificar nossas convicções a respeito da justiça social (RAWLS, 1999, p. 18, tradução nossa).

Observando a passagem citada, parece que Rawls deixa aberta a possibilidade de que aquele equilíbrio reflexivo, supostamente obtido no primeiro momento da escolha da justiça como equidade, seja posteriormente revisado. Como consequência, poderíamos considerar a justiça como equidade como um modelo não necessariamente definitivo. Mas o interessante em relação a esse aspecto é que Rawls, em toda sua obra, —nem em *Teoria* nem nas suas publicações posteriores— nunca especificou quais diretrizes deveriam ser seguidas caso esse suposto equilíbrio acabasse. Em outras palavras, o que aconteceria quando uma pessoa real não possuísse juízos ponderados coerentes com a justiça como equidade? O que devemos pensar quando alguém —alguns, todos— por exemplo, possui juízos ponderados que o levem a acreditar que, em alguns casos, o princípio de liberdades não deva ter prioridade absoluta sobre outros princípios, tais como o da diferença? O que fazer quando as pessoas reais de carne e osso manifestam juízos ponderados diferentes? O problema é que todas as certezas que Rawls possuía a respeito do seu equilíbrio reflexivo nem sempre foram comprovadas. Pouco tempo depois de ter sido publicada *Teoria*, Robert Nozick (1991) já evidenciava a possibilidade de se formular outros juízos ponderados bem diferentes daqueles que Rawls havia suposto no parágrafo 3 da sua obra. Tal autor, como se sabe, possuía juízos ponderados que o levavam a acreditar que, contrariamente ao que era sustentado em *Teoria*, o princípio de diferença não era um princípio justo. Certamente, essa poderia ser uma saída, porém, não é preciso ampliar a lista de autores que, como Nozick, ao longo da sua carreira indicaram juízos ponderados não correspondentes à ideia de justiça como equidade. O problema é, então, o seguinte: o que fazer a partir da proposta rawlsiana quando esse suposto equilíbrio entre princípios e juízos ponderados não acontece? Teríamos acaso que pensar na possibilidade de reformular a justiça como equidade, tal como o próprio Rawls faz em *O liberalismo político*? Por essa razão, o que dizer do pressuposto introduzido em *Teoria* de que, por meio da escolha dos princípios, as partes devem

especificar de uma vez por todas sua concepção de justiça (RAWLS, 1999, p. 10-1)? Essas são perguntas que parecem ficar sem respostas claras no contexto da obra de Rawls.

Podemos dizer, assim, que o equilíbrio reflexivo proposto por Rawls não parece ser um exercício mental nem apropriado nem suficiente para a legitimação dos princípios da justiça como equidade. Aliás, se de fato a ideia do equilíbrio reflexivo possui um valor real é o de que, tentando chegar a ele, podemos claramente perceber que nem sempre é possível fazê-lo nos termos do seu propositor, o que implicaria aceitar plenamente a justiça como equidade. Em outras palavras, uma vez que submetemos a justiça como equidade ao filtro do equilíbrio reflexivo, da mesma forma que outros já fizeram no passado, podemos perceber que ela não necessariamente entra em equilíbrio com as diversas concepções de justiça de homens razoáveis reais.

O que interessa, porém, de acordo com os fins deste presente trabalho, é mostrar que o equilíbrio reflexivo, pelo menos nos termos propostos na obra de Rawls, não representa um exercício mental capaz de questionar o valor absoluto da justiça como equidade. Quando Rawls propõe um equilíbrio entre a justiça como equidade e nossos juízos, ele claramente não está tentando indicar uma forma de *revisão* do seu modelo de justiça. Pelo contrário, ele está propondo um tipo de raciocínio que leve necessariamente o leitor a *aceitar* a justiça como equidade como um modelo de justiça legítimo e justificado. Com tal finalidade, Rawls parece se conformar com a ideia de que todos os homens razoáveis devem chegar a um equilíbrio entre a justiça como equidade e seus juízos ponderados, outro dos grandes pressupostos da proposta rawlsiana além daqueles estabelecidos na posição original.

Rawls sustenta em *Teoria* que os princípios da justiça como equidade seriam escolhidos pelas partes antes de qualquer outro conjunto de princípios. Não obstante, para demonstrar isso, ele compara a justiça como equidade somente com os princípios das diferentes versões do utilitarismo. Como já foi mencionado, ele salienta que seu “propósito é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitário em geral e, portanto, a todas suas diferentes versões” (RAWLS, 1999, p. 20, tradução nossa). O problemático da sua estratégia é que Rawls parece por algum motivo acreditar que para defender o valor de um modelo de justiça, é suficiente demonstrar que ele resulta em uma melhor versão do que qualquer outra do utilitarismo. Dessa forma, parece que as partes teriam a trágica tarefa de escolher ou a justiça como equidade ou uma das questionáveis

versões de justiça do utilitarismo. Segundo a proposta rawlsiana, entre as opções de conjunto de princípios que as partes poderiam escolher, a justiça como equidade seria a mais razoável, mas isso não implica que o modelo de justiça como equidade seja o único coerente com a razoabilidade. Sen destaca esse aspecto claramente:

O desdobramento da versão rawlsiana de uma sociedade justa procede desde esse primeiro passo institucional baseado no acordo sobre um único conjunto de princípios, antes de passar a outras características (por exemplo, a operação da “fase legislativa”). *Se houvesse princípios concorrentes, com diferentes exigências institucionais que emergissem todas pluralmente da posição original, então a história rawlsiana não poderia ser contada da forma como ele a conta* (SEN, 2012, p. 235, grifo nosso).

Dessa forma, não resulta difícil concordar com Rawls em relação ao fato de que as partes, sendo racionais e razoáveis, teriam que escolher a justiça como equidade. Mas como isso afetaria o dispositivo do equilíbrio reflexivo? Considerando a gama de possibilidade de princípios de justiça que as partes possuem, parece que nós, seres humanos reais de carne e osso, teríamos que pensar da seguinte forma: quais desses princípios ou conjunto de princípios —a justiça como equidade, o princípio de utilidade média, o princípio de utilidade simples, etc.— seria mais coerente com *meus* —apesar de Rawls provavelmente preferir dizer *nossos*— juízos ponderados? Responder a essa pergunta é muito simples, porém, a formulação da mesma parece conter em si ser uma espécie de *trapaça no solitário*. As claras dissonâncias entre as muitas versões do utilitarismo e as nossas crenças parecem favorecer a ideia rawlsiana de que a justiça como equidade representa a resposta a tais problemas. Com a estratégia usada por Rawls para apresentar a justiça como equidade, a saber, como um modelo de justiça superior ao modelo mais aceito no seu tempo, parece evidente concluir que esses princípios, e não outros, são os que melhor alcançam o equilíbrio com os nossos juízos ponderados. É desse modo que podemos entender a conclusão rawlsiana segundo a qual os princípios por ele propostos estão em um equilíbrio suficiente com nossos juízos de justiça.

3.4.3.1 O equilíbrio reflexivo no procedimento alternativo

O tipo de crítica apresentado até o momento pretende qualificar o equilíbrio reflexivo de Rawls como um dispositivo que, mesmo não sendo hipotético, baseia a sua aplicação em outros tantos pressupostos como aqueles presentes na construção do restante do procedimento, enunciados no capítulo anterior. Porém, o que agora devemos saber é se de fato esse tipo de críticas anularia a possibilidade de se utilizar qualquer dispositivo que tentasse conciliar nossos juízos ponderados com princípios de justiça.

Como já observamos, a justiça como equidade é apresentada como um modelo de justiça que supera amplamente os diferentes princípios utilitaristas e que, portanto —eis o problema argumentativo— consiste em um modelo de justiça que todo homem razoavelmente escolheria. No aparato procedimental para a escolha e aplicação de princípios de justiça apresentado neste trabalho, o equilíbrio reflexivo, ou seja, o balanço entre princípios e juízos, também possuirá um espaço significativo. É por meio dele que nós, seres reais e não hipotéticos, saberemos quando será o momento de propormos uma nova situação hipotética com partes hipotéticas para a escolha de novos princípios de justiça. A exigência do equilíbrio reflexivo será constante, pois é ele que nos mostrará quando nossos juízos ponderados indicariam a necessidade de se repensar os princípios de justiça de nossa sociedade, apontando, assim, para um novo exercício em uma também nova *etapa zero*.

Como já foi salientado várias vezes, essa nova proposta de escolha e aplicação de princípios não implica a defesa de nenhum tipo de modelo de justiça em especial. Antes, baseia-se na ideia de que não existe *um* modelo de justiça mais apropriado de forma absoluta e eterna —seja para todas as sociedades democráticas ou para uma sociedade democrática em especial. Na necessidade de um constante equilíbrio reflexivo, toda vez que parássemos para refletir sobre o valor dos princípios de justiça que estão provisoriamente norteando os processos constitucional e legislativo da sociedade, estaríamos simplesmente contrastando esses princípios com nossos juízos ponderados, tal como acontece na proposta rawlsiana. Porém, a novidade é que no procedimento aqui proposto não há o compromisso de se defender um certo conjunto e uma certa ordenação de princípios de justiça. No novo procedimento, é possível —e não simplesmente de forma teórica— que algumas vezes devamos modificar nossos juízos ponderados em função daquilo que é estabelecido pelos princípios de justiça por nós

escolhidos, mas que em alguns casos, sejam nossos princípios de justiça os que devam ser interpelados em função dos nossos juízos ponderados.

Desse modo, a posição original será formulada em função da realidade social em questão e segundo os problemas que devam ser superados. Isso, significa, é claro, que nas suas diferentes versões, ela será —ou pelo menos é o que se espera— diferente daquela proposta por Rawls e, por isso, também o seriam os princípios e sua ordenação lexicográfica. Esse novo equilíbrio a ser obtido entre princípios e juízos ponderados não envolverá necessariamente os princípios da justiça como equidade, mas sim qualquer conjunto de princípios que forem considerados apropriados para a resolução de problemas sociais reais. Ademais, a construção de novas posições originais também ilustradas na figura 5 (X_I , por exemplo) derivarão —como é de se esperar— na escolha de outros novos princípios, os quais serão também submetidos ao exercício mental do equilíbrio reflexivo. Como discutimos anteriormente, Rawls, em toda sua obra —nem em *Teoria* nem nas suas publicações posteriores— nunca especificou quais diretrizes deveríamos seguir caso o suposto equilíbrio acabasse. No entanto, nessa nova proposta procedimental, podemos sustentar que, uma vez que os nossos juízos ponderados não conseguem se equilibrar com os princípios de justiça por nós escolhidos, ou bem devemos nos perguntar pelos nossos juízos, ou é o momento de entrarmos em uma nova *etapa zero* para repensar as bases de uma nova posição original.

3.5 PROCEDIMENTALISMO E O PROBLEMA DA IMPARCIALIDADE

O objetivo da presente seção é, principalmente, reconhecer que, mesmo que o aparato procedimental proposto neste trabalho consiga superar algumas falhas internas e externas do seu antecessor, ele tampouco está a salvo de críticas¹⁰⁰. Assim, será apresentada, a seguir, uma crítica relativa ao valor do procedimentalismo que versa sobre a eventual inexistência de imparcialidade na escolha de princípios de justiça. O objetivo final será demonstrar que tanto no procedimento de Rawls como em qualquer outro tipo de procedimento em particular não

¹⁰⁰ O motivo é assumir a máxima do filósofo uruguaio Vaz Ferreira (1979), segundo a qual, toda vez que realizamos uma proposta no terreno do que ele chama de questões normativas, não devemos negar as eventuais falhas e defeitos da nossa tese, pelo contrário, devemos aceitar e reconhecer publicamente tais debilidades.

há nem o respeito nem a necessidade de imparcialidade ou de objetividade no momento da escolha dos princípios de justiça. Pelo contrário, observando diferentes tipos de procedimentos, tentaremos compreender como cada um deles traz em si a parcialidade do seu autor.

3.5.1 A (não im)parcialidade no procedimento rawlsiano

Dentre as principais virtudes que de forma recorrente se atribui à proposta rawlsiana, a maior talvez seja a de que seu modelo de justiça deriva de um procedimento de plena imparcialidade e objetividade. Não é por acaso que muitos tradutores rawlsianos optam por traduzir o termo “fairness” por “imparcialidade”¹⁰¹. O motivo consiste em que, na posição original, em momento algum as partes assumem um compromisso de justiça *parcial*. Em função das suas limitações cognitivas, elas não teriam —tese de Rawls— a possibilidade de se favorecerem senão escolhendo princípios de justiça que, na verdade, favoreceriam a sociedade como um todo e não simplesmente a sua pessoa. Porém, o que se pode concluir pela análise detalhada de um procedimento —seja o rawlsiano, o procedimento aqui proposto ou qualquer outro— é que, considerando a essa escolha de princípios imparcial e objetiva das partes, a suposta imparcialidade e objetividade estaria comprometida bem antes, desde o início do processo.

Sen (2012, p. 153) observa que todo modelo de justiça possui “duas maneiras bem diferentes de invocar a imparcialidade”. Ele estabelecerá a distinção entre imparcialidade *aberta* e *fechada*. Dentro de tal classificação, a justiça como equidade apelaria ao tipo fechado. Nos termos de Sen:

No caso da “imparcialidade fechada”, o processo de fazer juízos imparciais invoca apenas membros de dada sociedade ou nação (ou o que John Rawls chama de determinado “povo”), para quem os juízos estão sendo feitos. O método de Rawls da “justiça como equidade” usa o dispositivo de uma posição original, e um contrato social nela baseado, entre os cidadãos de determinada comunidade política. Nenhum outsider está

¹⁰¹ Esse é o caso da versão em Espanhol de *Teoria*, na qual “fairness” é traduzido por “imparcialidad” (RAWLS, 2010).

envolvido em (ou em parte de) tal procedimento contratualista (SEN, 2012, p. 153).

Pode-se dizer que o motivo para Sen defender que a imparcialidade obtida no procedimento rawlsiano é fechada se deve ao fato de que são as partes — seres hipotéticos — que escolhem princípios de justiça para sua *própria* sociedade hipotética. Contudo, essa *imparcialidade fechada* no procedimento rawlsiano passa a ser uma ficção, uma vez que se pode observar a existência de uma pessoa a operar de forma decisiva. O que acontece, portanto, é que existe uma pessoa não hipotética — Rawls — que, por trás das partes, está escolhendo quais deveriam ser os princípios de justiça para aquela sociedade hipotética. Ele, um sujeito externo a essa sociedade, é quem determina tais princípios por meio de um procedimento envolvendo uma situação hipotética, mas segundo seus próprios juízos ponderados. O próprio Rawls está muito ciente de que as escolhas que ele fará no momento de formular o experimento da posição original serão aqueles que determinarão os princípios dela derivados. Rawls chega inclusive a assumir que a construção de um procedimento diferente levaria à escolha de outros princípios de justiça. Veja-se a reflexão já citada no capítulo primeiro a respeito da “ética perfeccionista”:

[p]ara chegar à ética do perfeccionismo, temos de atribuir às partes uma aceitação prévia de algum dever natural, como o dever de desenvolver personalidades de certo estilo e elegância estética, e fomentar a busca do conhecimento e o cultivo das artes (RAWLS, 1999, p. 289, tradução e grifo nossos).

O que claramente se pode apreciar nesse trecho é que, o que leva, na posição original, à aceitação da justiça como equidade, e não a ética perfeccionista, são as características estabelecidas em relação às partes. O ponto é que se o autor do procedimento estivesse disposto a propor o princípio perfeccionista como princípio supremo, ele simplesmente teria que formular um procedimento no qual as partes são motivadas a considerar que certas capacidades humanas devam ser, por dever, plenamente desenvolvidas.

O que não deve se perder de vista é que, num procedimento como a posição original, o resultado é sempre um modelo de justiça criado por um filósofo e não um modelo de justiça imparcial, derivado de uma

vontade inexistente de pessoas inexistentes. Não levar isso em consideração é simplesmente fazer das partes uma espécie de fetiche: elas não existem, só existe quem as pensa e reflete sobre elas e as escolhas que elas razoavelmente fariam. Esse mesmo sujeito será quem, ao final, criará um modelo de justiça. No entanto, dificilmente podemos dizer que esse modelo de justiça é plenamente imparcial e, a partir dessa interpretação, podemos concluir que a escolha desses princípios envolve uma clara (*não im*)parcialidade aberta.

Quando Rawls monta uma posição original de tal forma que as partes não sabem, entre outras coisas, qual é a sua raça e sua religião, ele está provendo diretamente as bases para que elas escolham princípios antirracistas e que defendam a liberdade religiosa. O seguinte esquema procura ilustrar essa ideia:

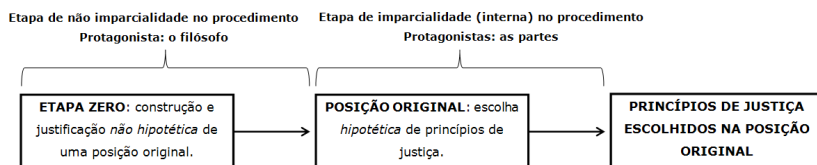


FIGURA 6: Não imparcialidade procedimentalista (caso de uma posição original).

O esquema da figura 5 busca mostrar que o fato de que as partes possam hipoteticamente chegar a operar de forma imparcial ao escolherem os princípios de justiça, não faz com que os princípios derivados do processo sejam realmente imparciais. Assim, não é possível sustentar que a partir da lógica procedimentalista, a escolha de princípios de justiça seja totalmente imparcial. Em cada um dos casos acima mencionados, a suposta imparcialidade no resultado do procedimento está comprometida, por assim dizer, pela *mão do autor*, ou seja, por aquele que estabelece as bases e características do procedimento. É em relação a esse ponto que as palavras de Habermas parecem fazer pleno sentido. Segundo ele, Rawls tinha “dúvidas a respeito de se o desenho da posição original é adequado para explicar e garantir o ponto de vista do juízo imparcial de princípios de justiça entendidos deontologicamente” (HABERMAS; RAWLS, 2000, p. 43). Mesmo que as partes, em algumas situações hipotéticas, devam ser imparciais, isso não implica que o resultado do procedimento seja imparcial. Por trás dessa aparente imparcialidade sempre estará

operando a parcialidade e as convicções de justiça do modelador do procedimento.

3.5.2 A (não im)parcialidade no procedimento do observador imparcial

Rawls (1999, p. 160-8) dedica o parágrafo trinta de *Teoria* para abordar o procedimento do observador imparcial. Ele define tal dispositivo nos seguintes termos:

Vou considerar a seguinte definição que nos lembra Hume e Adam Smith. Algo está bem, digamos, um sistema social, se um observador ideal, racional e imparcial, o aprova a partir de um ponto de vista geral tendo todo o conhecimento das condições pertinentes. Uma sociedade retamente ordenada é aquela que recebe a aprovação de tal observador imparcial (RAWLS, 1999, p. 161).

Por meio dessa definição do observador imparcial, podemos afirmar que ele representaria uma alternativa procedimental. Trata-se de um dispositivo que, entre outras coisas, poderia servir para escolher —da mesma forma que a posição original— princípios de justiça. Não obstante, Rawls rejeita tal dispositivo procedimental. O motivo é que ele o associa a um modelo de justiça em particular, a saber, o utilitarismo. Com essa polêmica interpretação do observador imparcial, Rawls conclui que tal procedimento não é verdadeiramente imparcial como seria o caso da sua posição original. A razão, segundo ele, é que “a doutrina utilitária confunde imparcialidade com impessoalidade” (RAWLS, 1999, p. 166).

Sen observa com espírito bastante crítico essa interpretação rawlsiana do dispositivo smithiano. O autor coloca o problema nos seguintes termos:

Rawls [...] passa à observação de que, “embora seja possível complementar a definição de espectador imparcial como o ponto de vista do contrato, há outras maneiras de lhe dar uma base dedutiva”. No entanto, Rawls passa então, estranhamente, a considerar os escritos de David Hume, em vez dos escritos de Adam Smith. Isso

leva —o que não surpreende— a considerar a alternativa de fazer o espectador imparcial depender das “satisfações” geradas pela consideração simpática das experiências dos outros, interpretando que “a força de sua aprovação é determinada pelo balanço das satisfações às quais tenha respondido simpaticamente”. Isso, por sua vez, leva Rawls à interpretação de que o espectador imparcial pode de fato ser um “utilitarista clássico” disfarçado. Uma vez feito esse diagnóstico muito estranho, a resposta de Rawls é naturalmente bastante previsível —e previsivelmente incisiva. (SEN, 2012, p. 167).

É por tais motivos que Sen (2012, p. 167) chega à conclusão de que “a interpretação de Adam Smith e de sua utilização do “espectador imparcial” é completamente equivocada”.

Como Sen perfeitamente descreve na citação anterior, Rawls assume dois pressupostos polêmicos. Em primeiro lugar, ele considera que o observador imparcial do experimento mental de Smith é um ser simpático, ou seja, que deseja o bem da sociedade em questão e que o prazer por ele experimentado será proporcional à soma de prazer líquida dos seus cidadãos. Esse pressuposto levará, em segundo lugar, à conclusão de que o observador imparcial escolheria necessariamente o princípio de utilidade para aquela sociedade.

De certa forma, o resultado do raciocínio realizado por Rawls o leva a associar duas coisas que não necessariamente deveriam ser relacionadas, dois pilares diferentes de uma teoria da justiça. Ele combina um certo procedimento para a escolha de princípios de justiça, o procedimento do observador imparcial, com um certo modelo de justiça, o utilitarista. Segundo a compreensão de Rawls a respeito do procedimento do observador imparcial, o resultado seria uma teoria da justiça que poderia ser ilustrada da seguinte forma:

	PROCEDIMENTO	MODELO DE JUSTIÇA (PRINCÍPIOS)
TEORIA DA JUSTIÇA DO OBSERVADOR IMPARCIAL	Observador imparcial	Princípio de utilidade

Figura 7: O observador imparcial segundo Rawls.

O que cabe observar é que essa combinação do procedimento do observador imparcial com o modelo de justiça do utilitarismo feita por Rawls não está devidamente fundamentada. O ponto é que, da mesma forma como ele não fundamenta de modo apropriado por que motivo as partes da posição original chegariam unanimemente à escolha da justiça como equidade, ele agora não consegue demonstrar por que um observador externo da sociedade que é, por definição, imparcial, chegaria a escolher o princípio de utilidade como o princípio supremo de justiça para aquela sociedade. Um procedimento para a escolha de princípios como o exercício mental de um observador imparcial não deve ser necessariamente ligado a um resultado específico. Como Sen (2012, p 168) apropriadamente salienta, tal abordagem “não necessita de fato ser baseada no contratualismo rawlsiano ou no utilitarismo clássico benthamista —as duas únicas alternativas que Rawls considera”.

O ponto que nos interessa no presente trabalho é saber se, de fato, Rawls está verdadeiramente equivocado e se o dispositivo do observador imparcial é efetivamente um procedimento imparcial. Uma vez que, na seção anterior consideramos os problemas argumentativos que evidenciam a não salvaguarda da imparcialidade na proposta rawlsiana, alguém pode, no entanto, argumentar que o observador imparcial, poderia se salvar dessa crítica, resgatando de forma adequada a tão prezada imparcialidade. O motivo é quase tautológico, a saber: *um observador imparcial conseguiria necessariamente escolher princípios de justiça de forma imparcial*. Mas esse tipo de argumentação estaria desconsiderando os mesmos fatores que, no presente trabalho, nos levam a dizer que a justiça como equidade não constitui um modelo de justiça imparcial. Esse observador imparcial seria mais uma construção *hipotética* de um autor, que consistiria em dotar um sujeito hipotético com certas capacidades, entre as mais evidentes: moralidade, senso de justiça, conhecimento dos princípios econômicos, conhecimento dos aspectos psicológicos das pessoas, e teria —como provavelmente desejaria o proponente de tal procedimento— que contar com cem por cento das informações relevantes para a escolha os princípios de justiça para uma determinada sociedade. Outro ponto que devemos levar em consideração é o fato de que, mesmo que o observador imparcial contasse com cem por cento das informações, caberia ao filósofo, —o sujeito não hipotético— decidir quais seriam as *informações relevantes*, criando assim uma nova —em correspondência com o procedimento rawlsiano— *etapa zero* do procedimento do observador imparcial. Dessa forma, parece evidente a proximidade de tal lógica procedimental

com a versão rawlsiana. Mais uma vez, a suposta imparcialidade no momento em que os princípios de justiça são escolhidos estaria comprometida pelo fato de que essa construção hipotética encarregada da escolha se deriva do trabalho *não hipotético* e não imparcial de um ser humano real. O seguinte esquema ilustrará essas considerações:

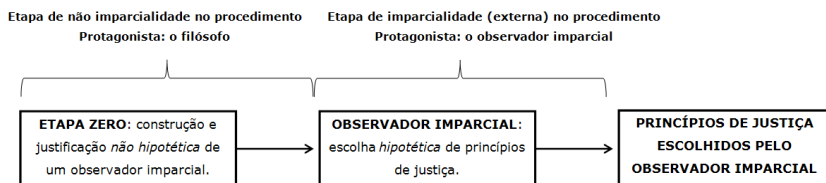


FIGURA 8: Não imparcialidade procedimentalista (caso do observador imparcial).

Respeitando a distinção feita por Sen (2012, 153-s) entre imparcialidade aberta e fechada, podemos perceber por que o autor argumenta que o caso do observador imparcial é do primeiro tipo. Nele, a imparcialidade se deve a que um sujeito alheio à sociedade é quem estabelece para ela os princípios de justiça a serem aplicados. Entretanto, observando o esquema acima apresentado, pode-se perceber que o fato da aparente imparcialidade do observador imparcial ser “aberta”, em nada melhora a sua situação em relação ao procedimento rawlsiano. Da mesma forma como acontecia na posição original, sendo um homem real e de fora da sociedade em questão o responsável pela criação do observador imparcial, volta a existir uma (*não im*)parcialidade aberta no ato de escolha dos princípios.

3.5.3 A escolha de princípios e a imparcialidade

Admitida a inexistência de uma verdadeira imparcialidade no procedimento rawlsiano e no procedimento do observador imparcial, cabe deixar claro que outras formas de procedimentalismo também trazem esse tipo de propriedade. Assim, quando aplicamos de forma deliberada uma posição original na qual as partes não podem saber se são fetos, embriões ou humanos já nascidos, sabemos, de antemão, que o resultado será a não aceitação do aborto e de práticas eugênicas envolvendo a destruição de embriões. Da mesma forma, para um ambientalista chegar a defender direitos ambientais, basta propor uma

posição original para a escolha de princípios de justiça na qual as partes não poderiam saber se elas são árvores. Em todos esses casos, cada um dos criadores do respectivo procedimento estariam se comprometendo com convicções morais parciais, seja a suposta imoralidade do aborto ou a imoralidade de cortar árvores de forma desnecessária etc.

Assim, é necessário reconhecer que, no caso do procedimento para a escolha de princípios proposto no presente trabalho, não é possível negar a evidente falta de imparcialidade —no sentido rawlsiano da palavra— por dois motivos. O primeiro é que, no momento de propor uma posição original as partes sabem, entre outras coisas, que na sua sociedade existem casos sérios de exclusão social e de distribuição da riqueza e que elas, na situação final, poderiam ser aqueles afetados por esses problemas tão graves. Por isso, nossa proposta não se comprometerá com a salvaguarda da imparcialidade no momento de escolher princípios de justiça. Ela, ao contrário, tentará escolher princípios de justiça que favoreçam ao máximo aqueles a ser reincluídos. Como observamos na seção 3.3.1, o qual versa sobre as características da nossa posição original *X* não devem saber, é possível usar o cálculo não parcial das partes para a escolha de melhores princípios de justiça. Em outras palavras, para que os princípios de justiça sejam apropriados, convenientes etc., não é necessário que as partes operem de forma totalmente imparcial.

O segundo motivo tem a ver com a tese sustentada no presente trabalho segundo a qual no procedimento rawlsiano, mesmo que as partes —homens hipotéticos derivados do trabalho filosófico— possam chegar a ser, por definição, imparciais, é impossível eliminar a parcialidade do filósofo que monta as peças do experimento mental. Ainda que o procedimento seja levado adiante por seres hipotéticos imparciais, as convicções morais e políticas do propositor de carne e osso daquele esquema sempre estarão operando no resultado final. Trata-se de uma característica não simplesmente do procedimento rawlsiano para a escolha de princípios de justiça, mas de uma propriedade de qualquer versão procedimentalista.

A dificuldade em se resgatar a imparcialidade no ato de escolha de princípios de justiça está presente em toda proposta procedimentalista. Esse é o grande problema que todos os filósofos que alguma vez propuseram um modelo de justiça tiveram que enfrentar. A lista desses autores pode ser muito grande para ser enunciada de forma completa: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Nozick etc. O que nem sempre aconteceu é que esses mesmos filósofos tenham aceitado a

insuficiência da sua própria teoria para realizar uma escolha de princípios plenamente imparcial.

Depois de termos feito uma série de críticas ao procedimento rawlsiano, chegando a propor um procedimento alternativo para a escolha de princípios, concluímos este trabalho de uma forma um tanto pessimista, porém honesta. Parece impossível que, nós, seres humanos reais, algum dia possamos chegar a propor princípios de justiça de forma plenamente imparcial. Parece que a única forma de se conseguir realizar semelhante tarefa, seria tornarmo-nos uma *espécie de anjos*. Mesmo assim, ainda é possível acreditar que o procedimento alternativo para a escolha de princípios aqui proposto consiga superar vários dos problemas evidenciados no procedimento rawlsiano. Por essa razão, fica aberta a possibilidade para se assimilar novas críticas e seguir nessa carreira interminável em busca de melhores princípios de justiça.

3.6 POSSÍVEIS PRINCÍPIOS E MODELOS DE JUSTIÇA ALCANÇADOS POR MEIO DO NOVO PROCEDIMENTO

Uma vez proposto o novo aparato procedimentalista conceitual, devemos nos perguntar pelo tipo de modelo de justiça que poderia chegar a ser escolhido. O motivo é poder determinar se nosso procedimento é o suficientemente adequado para deixar de lado princípios de justiça que não tenham por objetivo resolver aqueles problemas que, ao longo deste trabalho, mostramos serem ignorados pela teoria da justiça rawlsiana, a saber, a exclusão social e os problemas de justiça social envolvendo imigrantes.

1) Começemos por avaliar as possibilidades que o modelo de justiça rawlsiano tem de ser escolhido por meio do novo procedimento. O que podemos dizer a respeito é que, claramente, esse não seria o tipo de modelo de justiça que as partes da nossa posição original *X* adotariam. Os motivos foram indicados ao longo deste trabalho, principalmente no capítulo segundo. Nossas partes não saberiam se sua posição na sociedade é a de excluído social, deficiente físico, imigrante ilegal etc. Por tais razões, dado que elas são autointeressadas e não desejam correr riscos —ambas as coisas pressupostas como características das partes— não escolheriam uma teoria de justiça segundo a qual os frutos da cooperação social, em função do princípio de diferença, sejam distribuídos entre membros do sistema cooperativo. Cada uma das partes saberia que se fosse escolhido o modelo da justiça como equidade rawlsiano e se, por acaso, ela fosse um deficiente físico,

então não teria nenhum direito com base no princípio distributivo de receber uma parcela da riqueza produzida. Ela deveria lutar por uma parte da riqueza gerada pela sociedade nas etapas posteriores à posição original, o que, certamente, limitaria bastante suas possibilidades de receber uma parcela desejável.

2) Outro aspecto que devemos levar em consideração é que, por meio do procedimento aqui proposto, dificilmente chegaríamos àqueles modelos de justiça rejeitados por Rawls, a saber, o (a) *utilitarista* e o (b) *perfeccionista*. É claro que se temos por objetivo propor um procedimento mais adequado que o rawlsiano, ele, pelo menos deve resolver aqueles problemas que a posição original já resolvia.

(2a) Vamos supor o caso do *modelo utilitarista* de Sidgwick —usado por Rawls (1999, p. 20, tradução nossa)— segundo o qual uma sociedade está bem-ordenada “quando as instituições mais importantes da sociedade estão dispostas de tal forma que obtêm o maior saldo líquido de satisfação distribuindo entre todos os indivíduos que a ela pertencem”. Mesmo que não possamos sustentar exatadamente —como Rawls faz— quais princípios seriam escolhidos por nossas partes, o certo é que podemos afirmar sem o menor tipo de dúvidas que elas não escolheriam a versão utilitarista de Sidgwick. Para demonstrar o que aqui sustentamos, imaginemos as partes tentando deliberar se elas deveriam escolher o princípio de utilidade acima citado. O ponto é que, da mesma forma que na posição original de Rawls, elas saberiam que seu bem-estar poderia ser sacrificado em prol do benefício ou da felicidade de um grande número de pessoas. Por tal motivo, e em função do seu autointeresse e de sua aversão ao risco, elas acabariam descartando tal princípio de justiça.

(2b) O raciocínio a respeito do *perfeccionismo* é similar. O ponto é que, para escolher tal princípio, as partes deveriam arriscar certos interesses pessoais. Elas saberiam que, caso fosse escolhido um modelo de justiça perfeccionista, elas poderiam ser impedidas de desenvolver projetos de vida livres. Como Rawls explica ao longo do parágrafo cinquenta de *Teoria*, o princípio de perfeição “direciona a sociedade a projetar as instituições e a definir os direitos e obrigações das pessoas para maximizar os resultados da excelência humana na arte, na ciência e na cultura” (1999, p. 286, tradução nossa). Como Rawls (1999, p. 219) expressamente explica, o princípio de perfeição é um projeto social puramente *paternalista*. Assim, as partes estão cientes de que, se elas escolherem tal modelo de justiça, estarão automaticamente se submetendo a uma vida dedicada ao cultivo das artes e das ciências ou

outras excelências humanas, antes de poderem conhecer suas preferências reais.

3) Finalmente, podemos chegar a sustentar que por meio do procedimento aqui proposto, tampouco chegaríamos a modelos de justiça de inspiração libertariana, como o *princípio de direito à propriedade* defendido por Nozick. O fato das partes serem autointeressadas e não preferirem correr riscos impediria que elas escolhessem um princípio de justiça que legitimasse a posse de uma propriedade simplesmente por terem acedido a ela através de alguma das formas permitidas pelo mercado —aquisição, transferência, herança, doação etc. Antes disso, elas optariam por princípios de justiça que contemplassem casos como a exclusão social de pessoas que não conseguem se inserir dentro do sistema produtivo daquela sociedade.

Certamente, os modelos de justiça que as partes do nosso procedimento não escolheriam são muitos. Porém, se elas não escolheriam nenhum modelo dessa grande lista de opções acima indicada, qual seria o tipo de modelo de justiça que poderiam chegar a escolher? Ao longo do capítulo, destacamos que este trabalho tem, dentre seus objetivos, propor um procedimento para a escolha de princípios, mas não de um modelo de justiça. Porém, dependendo do tipo de procedimento aqui escolhido, é possível imaginar potenciais modelos de justiça atraentes para as partes.

Dizíamos anteriormente que nosso procedimento alternativo deve, pelo menos, resolver aqueles problemas que a posição original já solucionava. Todavia, ele também deve ser portador de outras virtudes do procedimento rawlsiano. Isso implica que por meio do nosso procedimento deveríamos conseguir escolher, do mesmo modo que com o procedimento de Rawls, princípios de justiça coerentes com nossos juízos mais confiáveis. Dessa forma, os possíveis princípios resultantes não devem ir contra a ideia de que a intolerância religiosa, o racismo, a homofobia e juízos do tipo são moralmente inaceitáveis. Assim, nossos princípios implicariam uma ampliação da nossa concepção de justiça social. Se eventualmente nossa posição original não conseguir respeitar tal exigência, deveremos considerá-la um procedimento não apropriado para ser aplicado.

Uma vez sustentado que as partes não escolheriam o modelo de justiça rawlsiano, o utilitarista, o perfeccionista, nem o libertariano de Nozick, passemos a observar as virtudes de um modelo de justiça que, como já salientamos na seção 2.2.4.6, foi sugerido por Rawls em *O liberalismo político*. Trata-se de um modelo de justiça que possui como

princípio supremo de justiça social, o *princípio de necessidades básicas*. Os outros princípios seriam os da justiça como equidade na mesma ordem lexicográfica. O que podemos afirmar é que ele apresenta muitas das virtudes que as nossas partes procurariam em um modelo de justiça, pois seria capaz de garantir que todos os membros da sociedade, inclusive os excluídos sociais que não conseguem se inserir no marco do sistema produtivo, consigam satisfazer suas necessidades básicas —nutrição, roupa, saúde etc. É claro que se trata de um modelo de justiça cuja aplicação acarretaria vários e sérios inconvenientes que deveriam ser resolvidos, por exemplo, determinar que pessoa jurídica seria a responsável em providenciar aqueles bens a essas novas categorias de menos favorecidos. Não obstante, nossas partes estariam dispostas a aceitar um modelo de justiça que lhes garantisse, seja qual for sua posição na sociedade, bens primários para a satisfação de necessidades básicas. Elas, por exemplo, não correriam o risco de serem excluídos sociais ou deficientes físicos sem a possibilidade de ter acesso a serviços de saúde básicos. Além disso, elas aceitariam renunciar a certas liberdades básicas, caso fossem dos grupos mais favorecidos, para não arriscar fazerem parte dos menos favorecidos e não terem cobertas as necessidades mínimas. Dessa forma, elas aceitariam na posição original X a prioridade lexicográfica do princípio de necessidades básicas perante o princípio de liberdades. Finalmente, ele não representaria uma proposta incoerente frente aos nossos juízos ponderados contra, por exemplo, o racismo, a homofobia, a escravidão etc. As muitas vantagens desse modelo de justiça servem para entender por que Rawls chega a propô-lo em *O liberalismo político*: ele parece melhorar as condições dos menos favorecidos de sociedades reais, dar um status de grande relevância —mesmo que não for um status supremo— às liberdades básicas e, ao mesmo tempo, consegue justificar desigualdades distributivas para os mais favorecidos.

Considerando as grandes virtudes de tal modelo de justiça, assumimos no presente trabalho que não iríamos propor *um* modelo de justiça supremo. Muito pelo contrário, o que deve ser enfatizado é que esse tipo de modelo de justiça concorre com outros tantos modelos de justiça tão atraentes quanto ele próprio. Através do presente trabalho, nossa maior preocupação foi propor um dispositivo para a escolha de princípios de justiça. Não obstante, qual é o modelo de justiça que nossa sociedade e outras devem escolher, será matéria de contínuo debate. Cabe lembrar que o que propomos não foi um simples procedimento para a escolha de princípios, mas um verdadeiro aparato conceitual

procedimentalista para a escolha e aplicação de princípios. Ademais, tal aparato possibilita a escolha de princípios sempre que isso for considerado necessário por nós, seres humanos reais. Na medida em que o modelo escolhido inicialmente demonstrar ser ineficiente para resolver novos problemas que surgem na sociedade, saberemos que chegou o momento de nos submetermos a um novo experimento mental para encontrar novos princípios.

REFLEXÕES FINAIS

Resulta estranho que nossos filósofos não pareçam estar inteirados [dos] efeitos devastadores de suas atividades. Pode ser que, intoxicados por seus magníficos logros em âmbitos mais abstratos, os melhores deles olhem com desdém a um campo que é menos provável que se façam descobrimentos radicais e seja recompensado o talento empregado em fazer minuciosas análises.

(BERLIN, 1969, p.1-2).

Como foi observado no capítulo 1, a proposta rawlsiana é composta por dois grandes blocos. Em primeiro lugar, ela inclui um aparato procedimental para a escolha e aplicação de princípios de justiça. Em segundo lugar, defende um modelo de justiça para sociedades democráticas sobre qualquer outro, a saber, a justiça como equidade. Ambas as partes da proposta dão forma a uma teoria normativa coerente, robusta, que resiste a diversas críticas apelando a simples limitação dos seus objetivos.

No entanto, perante essa coerência, surgem eventuais dúvidas sobre a relação entre o procedimento para a escolha desses princípios e sua legitimidade. Por tais motivos, realizamos ao longo do segundo capítulo diversas considerações que entendíamos como críticas internas e externas da proposta rawlsiana. A partir delas, pudemos concluir, por exemplo, que para a doutrina filosófica pode ser suficiente dizer que a proposta de Rawls é boa porque não incorre em nenhum tipo de erro ou incoerência. Porém, essa apreciação parece não se importar com os muitos fatos que a teoria *supõe* para ter coerência. Parece claro que o que Rawls tinha em mente era basicamente isso: a criação de uma grande suposição formada por outras suposições menores, a saber, a sua ideia de uma sociedade política como sistema equitativo de cooperação social para extrair de forma procedimental princípios de justiça que se ajustassem àquela sociedade idealmente concebida.

Não há dúvidas de que sua proposta possui um alto grau de coerência e que esses princípios de justiça por ele extraídos seriam legítimos e até poderiam chegar a ser considerados como *justos* para esse tipo de sociedade em particular. O problemático, porém, é que do fato de que a justiça como equidade possa ser *justa* para uma sociedade idealizada como a de Rawls, não se pode deduzir que esta mesma

proposta de justiça seja igualmente *justa* para sociedades reais. A simples coerência de um modelo de justiça pode ser condição necessária, mas não suficiente, para resolver alguns dos problemas *reais* de nossas sociedades. Uma coerência como a conseguida na proposta de Rawls alcança-se por meio de meras simplificações da realidade, mas o resultado final é um modelo de justiça coerente, que não necessariamente está dirigido a resolver problemas. Nas palavras de Sen:

Rawls não pode, então, ser acusado de forma alguma de qualquer inconsistência ou incompletude na apresentação de suas teorias. A questão que permanece, no entanto, é como esse modelo político consistente e coerente será traduzido em orientações para juízos sobre a justiça no mundo em que vivemos, e não no mundo imaginado em que Rawls está primeiramente interessado (SEN, 2012, p. 110).

Rawls não pode ser acusado por falta de coerência na sua proposta. No entanto, é possível questionar seu foco, a saber, a escolha de princípios de justiça exclusivamente por membros cooperantes. É essa característica da sua proposta a que —seguindo o raciocínio de Sen— inviabiliza a aplicabilidade do seu modelo de justiça para casos reais. Tomando novamente o caso da imigração como exemplo, todos os problemas de justiça reais associados à movimentação de grandes populações, principalmente de países subdesenvolvidos para países de primeiro mundo, não desaparecem porque um modelo de justiça —como no caso do rawlsiano— não oferece resposta a respeito. Muito pelo contrário, eles seguem sendo problemas reais sobre os quais a Filosofia, diferente do que a proposta de Rawls faz, deveria —como de fato em alguns casos faz¹⁰²— se pronunciar. Esse quiçá seja, nos nossos dias, respondendo a Nozick, o melhor motivo para não sermos —plenamente— rawlsianos. Esse trabalho, no entanto, deve ser entendido como uma provocação para os seguidores de Rawls pensarem problemas que a partir da justiça como equidade não receberam resposta.

¹⁰² Caso paradigmático de trabalhos filosóficos destinados a resolver o problema da imigração é o trabalho de Loewe (2007).

Frente às múltiplas críticas feitas à proposta rawlsiana, o terceiro capítulo foi dedicado, especialmente, à construção de um aparato conceitual procedimentalista alternativo. Ele foi explicitamente concebido para escolher princípios de justiça sem valor absoluto. A chave principal para que ele seja interpretado consiste em entender a função daquilo que —seguindo Tugendhat— chamamos de “etapa zero”, a saber, uma instância dentro do aparato procedimental que tem por objetivo fundamentar a construção de certo experimento mental ou posição original *X* para a escolha de princípios de justiça com valor *prima facie*. Tal etapa consistiria, principalmente, em uma interpretação da realidade social da sociedade com bases nas pesquisas das Ciências Sociais. Dessa forma, seria possível conceber uma posição original que não fosse cega em relação à realidade da sociedade em questão.

Além disso, o novo aparato procedimental aceita de forma explícita que a escolha de princípios de justiça implica uma constante revisão que vai muito além daquela estipulada por Rawls por meio do equilíbrio reflexivo. Nesse novo esquema, deve-se admitir que todo princípio tem uma vida útil que dependerá puramente da sua constante contribuição no momento de inspirar processos constitucionais e legislativos de forma apropriada. Não obstante, uma vez que a realidade social, por assim dizer, *abra nossos olhos* e nos demonstre que esses princípios de justiça são contrários às necessidades da nossa sociedade, sempre será possível entrar novamente em um novo processo que irá partir de uma nova etapa zero até uma nova etapa legislativa. A tarefa árdua do filósofo e do cientista social será poder determinar de forma correta em que momento nossa sociedade precisa de novos princípios, de uma nova constituição e de outras normas jurídicas.

Ao final do último capítulo, abordamos o problema do status da imparcialidade no momento da escolha dos princípios de justiça. Como foi salientado, ao longo da história, diversos autores tentaram se comprometer com esse princípio, embora seja difícil aceitar que algum deles tenha conseguido realmente alcançar seu propósito. Assim, no presente trabalho não existe o compromisso de se respeitar o princípio de imparcialidade. Assumimos que o trabalho filosófico na área da Filosofia Política não tem como ser plenamente imparcial. O filósofo, assim como qualquer outro ser humano, está imerso em um contexto ético, político e moral que o influenciará no momento de postular princípios de justiça. Não obstante, considerando tal limitação humana, seguiremos com a tarefa de escolher e aplicar princípios de justiça. O

fato de não podermos ser imparciais não nos exime dessa responsabilidade.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Ansgar. **Michael Young's *The rise of the meritocracy: a philosophical critique***. Londres: British Journal of Educational Studies V 59, p. 367-382.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova cultural, 1987.

BERLIN, Isaiah; *Two concepts of liberty*, (1958). In BERLIN, Isaiah. **Four essays on liberty**. Oxford: Oxford University Press, 1969.

COHEN, Joshua. **Pluralism and proceduralism**. Chicago-Kent Law Review, V. 69, p. 589-618, 1994.

DALL'AGNOL, Darlei. **Bioética: princípios morais e aplicações**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. **Equilíbrio reflexivo na bioética**. Dissertatio, V 34, p. 135 – 159, 2011

DUTRA, Delamar. ***Jus vitae et necis: a vida biológica e as estruturas normativas. Positivismo e justiça processual na regulamentação da biotecnologia aplicada aos seres humanos***. No prelo, 2013.

FERREIRA, Carlos Vaz. **Lógica viva; Moral para intelectuales**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

FRAIMAN, Ricardo; ROSSAL, Marcelo. **Si tocás pito te dan cumbia: esbozo antropológico de la violencia en Montevideo**. Montevideú: Ministerio del Interior, 2009.

GARGARELLA, Roberto. **Las teorías de la justicia después de John Rawls. Un breve manual de filosofía política**. Barcelona: Paidós, 2010.

HABERMAS, Jurgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Barcelona: Paidós, 2000.

HOBBS, Thomas. **Leviatán**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2005.

HONNETH, Axel. **La lucha por el reconocimiento**. Barcelona: Novagràfik S. L., 1997.

KANT, Immanuel. **A paz perpetua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70 Lda., 2008.

_____. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Madrid: Austral, 1946.

LOEWE, Daniel. **Inmigración y el derecho de gentes de John Rawls. Argumentos a favor de un derecho a movimiento sin fronteras**. Revista Ciencia política, vol.27, n.2, p. 23-48, 2007.

MAQUIAVÉL, Nicolau. **O príncipe**. São Paulo: Hedra, 2010.

NOZICK, Robert. **Anarquía, Estado e utopia**. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1991.

PARIJS, Philippe van. **O que é uma sociedade justa? Introdução à prática da filosofia política**. São Paulo: Ática, 1997.

PEREIRA, Gustavo. **¿Condenados a la desigualdad extrema? Un programa de justicia distributiva para conjurar un destino de Morlocks y Eloi**. México, D.F.: CEFPSVLT, 2007.

PLATÃO. **A república**. Belém: Edufpa, 2000.

RAWLS, John. **A Theory of justice**. Oxford: Oxford University press, 1993.

_____. **A Theory of justice: revised edition**. Oxford: Oxford University press, 1999.

_____. **El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública**. Barcelona: Paidós, 2001a.

_____. **Justiça como equidade: uma reformulação.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O direito dos povos.** São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. **O liberalismo político.** São Paulo: Ática, 2000.

_____. **Teoría de la Justicia.** México, D.F.: Fondo de Cultura Económico, 2010.

ROSS, David. **The right and the good.** Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1988.

ROUSSEAU, Jean. **El Contrato Social. Discurso sobre las ciências y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad.** México, D.F.: Porrúa, 1996.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça.** São Paulo: Schwarcz, 2012.

_____. **Nuevo examen de la desigualdad.** Madrid: Alianza, 1995.

TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”.** México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TUGENDHAT, Ernst. *Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de Una Teoría de la justicia de Rawls.* In **Problemas de la ética.** Barcelona: Crítica, 1988.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos.** São Paulo: Unesp, 2000.

YOUNG, Michael. **The rise of the meritocracy.** Londres: Thames and Hudson, 1958.