

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

JADERSON BORGES LESSA

**A JUSTIÇA E O BEM EM JOHN RAWLS:
Um estudo da complementaridade do justo e do bem na justiça como equidade**

Porto Alegre
2014

JADERSON BORGES LESSA

**A JUSTIÇA E O BEM EM JOHN RAWLS:
Um estudo da complementaridade do justo e do bem na justiça como equidade**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre
2014

JADERSON BORGES LESSA

**A JUSTIÇA E O BEM EM JOHN RAWLS:
Um estudo da complementaridade do justo e do bem na justiça como equidade**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em _____ de _____ de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Thadeu Weber (Orientador) - PUCRS

Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira - PUCRS

Prof. Dr. Jayme Paviani - UCS

Porto Alegre
2014

Dedico este trabalho
aos meus pais José e Maria
por terem me dado a vida
e a Clarissa por ser tão bondosa
comigo em um mundo que nem
sempre é justo.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um ato de bondade e pode ser também um ato de justiça. Dois atos que permitem o reconhecimento daqueles que contribuíram efetivamente para a realização do trabalho. Ao longo de dois anos adquiri muitos débitos com aqueles que confiaram, seja na ideia que poderia ser cultivada e recolhida em uma dissertação de mestrado, seja porque confiaram na pessoa que se dispunha a desenvolver a ideia. Agradecer a tantas pessoas e instituições que me apoiaram nesse tempo é reciprocamente um benefício recebido e cumprir um dever de justiça, ainda que consista em simples justiça.

Agradeço a Deus, pelo dom da vida. Por me fazer compreender, não sem sofrimento (obviamente!), que não é preciso repudiar as coisas temporais para descobrir as coisas da eternidade. E por me fazer encontrar em meu "amor à sabedoria" uma oportunidade de santificação e um meio de poder, de alguma forma, retribuir aquilo que recebi da Igreja e do Senhor, bem como um meio de oferecer-Lhe minha vida. “Quanto a mim, com justiça eu verei a Tua face; ao despertar, eu me saciarei com a Tua imagem” (Sl 17(16), 15).

Agradeço a minha família, pelo apoio e incentivo. Por ter me dado valores tão preciosos na sua simplicidade. Por eles procuro diariamente ser uma boa pessoa. Sem eles eu não saberia o que é ser filho e irmão. A meu pai José e minha mãe Maria Leci porque me puseram no mundo e pelo esforço que tiveram para me permitirem as condições de crescer, não apenas em estatura, mas em sabedoria e graça. A minha irmã Josele por me ensinar (mesmo sem saber) a importância de estudar.

Agradeço a Clarissa e a família Garcia. A Clarissa pela sua presença amorosa em minha vida, pela capacidade de me olhar com bondade. Pelo estímulo e pelo suporte sem o qual eu não conseguiria “arquitetar” esta pesquisa, nem mesmo a minha vida. Por me fazer descobrir que a vida é bela, por me ajudar a olhar tudo com outros olhos. E também por me presentear livros para a pesquisa e imprimir tantos artigos, trabalhos e versões desta dissertação quando eu precisava. A família Garcia pelo incentivo, oração e convívio.

Agradeço aos amigos “não filósofos” pelo apoio e interesse no estudo, mesmo quando não compreendiam a propósito de que eu pesquisava.

Agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo financiamento para a pesquisa, sem o qual este trabalho não seria realizado.

Agradeço a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) pela infraestrutura (particularmente por sua Biblioteca), pela qualidade e educação de excelência oferecida para a comunidade acadêmica e a sociedade.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação (PPG) em Filosofia da PUCRS, por sua excelência consolidada. A Coordenação, a Comissão coordenadora e a equipe administrativa, pela capacidade, presteza e auxílio. Em especial, aos professores do PPG em Filosofia pela competência e seriedade do trabalho.

Agradeço ao Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira pela disposição, competência, respeitabilidade, pelo incentivo necessário, pela leitura, sugestões, comentários e críticas no exame de qualificação.

Agradeço aos colegas do PPG pelas discussões sobre a teoria de Rawls, em disciplinas, semanas acadêmicas ou grupos de pesquisa, que me ajudaram e contribuíram para este trabalho. De modo especial, ao Fernando Nunes Oliveira, pelas considerações no exame de qualificação, e ao Luiz Felipe Machado Villanova, pelo apoio em inglês.

Agradeço a equipe editorial da Revista *Intuitio* (Revista Eletrônica do PPG em Filosofia da PUCRS) pela oportunidade de ser membro do corpo editorial. De modo especial, a todos os editores discentes.

Agradeço aos membros da banca de defesa, pela disposição em avaliar esta dissertação.

Por fim, agradeço muito especialmente ao estimável orientador Prof. Dr. Thadeu Weber com quem aprendi muito nesse tempo de convivência. Agradeço pela confiança, pelo acolhimento cordial, motivação, diálogo e integridade. Pela dedicação, leitura atenta, crítica e sugestões. Pela capacidade intelectual, mas também pela capacidade humana. Por ensinar-me a abordar a filosofia com paixão e seriedade.

“Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar.” (J. Rawls).

“Talvez você pense que o amor pela humanidade em geral é livre de perigos, mas isso não é verdade. Se deixarmos de lado o senso de justiça, logo estaremos violando acordos e falsificando provas judiciais em prol do ‘bem da humanidade’. Teremos então nos tornado homens cruéis e desleais.” (C.S. Lewis).

“O caminho do homem justo é plano e reto, porque Vós o preparais e plainais; foi trilhando este caminho de Justiça que em Vós sempre esperamos, ó Senhor.” (Is 26, 7-8)

RESUMO

A pesquisa tem a intenção de analisar em que medida o conceito de justo e as ideias de bem se complementam na teoria da justiça do mais importante filósofo político do século XX. Sem abdicar das importantes perspectivas críticas é importante despertar no debate acerca do justo e do bem na justiça como equidade a chave de leitura da complementaridade, mesmo um pouco distante do cânone das interpretações predominantes, mas que possa ser integrada a tantas outras e compor assim um critério mais abrangente na interpretação. John Rawls é reconhecido como um autor pertencente à tradição liberal, cujo pensamento procura garantir a prioridade do justo sobre o bem, tarefa indispensável para defender a liberdade individual. Embora se respeite as mais diversas ideias de bem, o liberalismo rejeita a possibilidade de fixar uma doutrina de bem particular para toda a sociedade. Muito se tem estudado Rawls ao longo das últimas décadas, porém pouco, relativo ao uso que ele faz das ideias de bem enquanto congruentes com a justiça, na sua concepção política. Estabelecer como se dá a relação das ideias de bem com a ideia de justiça em sua teoria é a base para entender a tentativa do autor de conciliar o bem e a justiça na teoria da justiça como equidade. Essa ideia de complementaridade acompanhou toda a sua teoria da justiça, fez parte das principais mudanças em sua obra, e seria um erro esquecer esse argumento na discussão de como uma sociedade democrática contemporânea pode ser uma sociedade justa e boa para os seus cidadãos. A importância desse argumento revela-se também na ideia de Rawls de que quanto maior a ausência de complementaridade entre o justo e o bem, maior a perspectiva de haver instabilidade na sociedade, acompanhada com os males que seguem essa inconsistência. A ideia de complementaridade entre o justo e o bem, em toda a sua abrangência, esteve no ponto de vista de criação das principais obras do autor. Enriquecer a crítica sobre Rawls é o intento último de submeter à apreciação uma análise daquilo que foi por ele utilizado para a concepção de sua obra.

Palavras-chave: John Rawls; Justiça; Ideias de bem; Concepção política; Justiça como Equidade.

ABSTRACT

The present work intends to analyze to what extent the concept of fairness and the ideas of the good complement the theory of justice of the most important political philosopher of the twentieth century. It is important to awake the key reading of complementarity in the debate about fairness and good on Justice as Fairness without sacrificing the important critical perspectives, even a little distant from the canon of prevailing interpretations as long as integrating with many others and compose more comprehensive criteria for interpretation. John Rawls is acknowledged as an author belonging to the liberal tradition, whose thinking seeks to ensure the priority of the right over the good, an indispensable task to defend individual liberty. Although respecting the diverse ideas of the good, liberalism rejects the possibility of fixing a particular doctrine of good for the whole society. Rawls has been widely studied over the past decades, but little was written his use of ideas of the good regarding justice in his political conception. To establish how is the relationship of ideas of the good and the idea of justice in his theory is the basis for understanding the author's attempt to reconcile the good and the justice on Theory of Justice as Fairness. This idea of complementarity that followed his whole theory of justice was part of the major changes in his work and it would be a mistake to forget such argument in the discussion of how a contemporary democratic society can be good and fair for its citizens. The importance of this argument is also revealed in Rawls' idea that the greater the lack of complementarity between the fair and the good, greater is the prospect of having instability in society along the evils that follow such inconsistency. The idea of complementarity between the good and the fair, in all its breadth, was present during the written of this author's major works. To enrich the critique on Rawls is the ultimate intent of submitting to an examination of what was used by him to design his work.

Keywords: John Rawls; Justice; Ideas of the Good; Political Concept; Justice as Fairness.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 IDEIAS FUNDAMENTAIS DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE	18
2.1 O PAPEL DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE.....	18
2.2 A ESTRUTURA BÁSICA COMO OBJETO DA JUSTIÇA	21
2.3 A SOCIEDADE BEM-ORDENADA	27
2.4 A POSIÇÃO ORIGINAL	31
2.5 A CONCEPÇÃO DE PESSOAS LIVRES E IGUAIS	40
3 A CONCEPÇÃO POLÍTICA E OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA	46
3.1 A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA	46
3.2 PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA	57
4 A COMPLEMENTARIDADE DO JUSTO E AS IDEIAS DO BEM	66
4.1 CONCEPÇÕES DO BEM CINGIDAS POR UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA	66
4.2 O BEM COMO RACIONALIDADE	71
4.3 BENS PRIMÁRIOS	74
4.4 CONCEPÇÕES ACEITÁVEIS DO BEM E EQUIDADE	80
4.5 VIRTUDES POLÍTICAS	87
4.6 O BEM POLÍTICO DA SOCIEDADE	92
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
REFERÊNCIAS	102

1 INTRODUÇÃO

Há uma premissa conceitual para bem entender a cardinalidade da importância das relações entre uma concepção de bem e uma concepção de justiça em uma investigação sobre teorias da justiça, na obra de John Rawls, mas também em qualquer outra abordagem a qual deseje levar a sério essa questão. É imprescindível considerar que as ideias de bem têm a sua história, talvez, muito antes daquilo do qual se pode chamar de concepção de uma teoria da justiça. Para usar uma terminologia rawlsiana, *doutrinas abrangentes* preocuparam-se com a *justitia* (ou a *δίκη*) antes mesmo de se tornar um objeto importante para a filosofia política, especialmente, no debate público das democracias ocidentais contemporâneas. A ideia de justiça desenvolveu-se nos mais distintos momentos da história da humanidade. Seja ao fulgor de uma doutrina abrangente, seja do ponto de vista de uma teoria da justiça, ambas as abordagens desenvolveram-se na história. É possível perceber traços comuns interculturais da justiça como exigência humana, e também como o desejo desse conceito prevalecer permanece desde os prelúdios da humanidade¹. Com isso, se poderia afirmar que essa relação entre a ideia de justiça e as ideias de bem, recebeu e exerceu grande influência, ao longo do tempo, na compreensão daquilo que significa uma sociedade justa ou boa². Pois, o justo e o bem são dois conceitos fundamentais para a compreensão de uma sociedade. Nesse sentido, é possível pensar que para uma ideia de *sociedade bem-ordenada* tornar-se efetiva, tal sociedade deveria conjugar, em seu seio, o justo e o bem.

Se por um lado, a filosofia política é considerada como o campo de estudo o qual se ocupa da forma como se organiza uma sociedade, como se justificam suas instituições (seja do modo como verdadeiramente se faz, seja do modo como se poderia fazer) e tem entre os seus conceitos principais a ideia de justiça (além da liberdade, da igualdade, etc.). Não obstante, por outro lado, a filosofia moral é considerada como o campo de investigação o qual trata das controversas questões da vida (seja do modo como se vive, seja do modo como se deveria viver), então, pode-se dizer que entre os seus conceitos principais encontram-se as ideias do bom e do mau. Embora muitas questões possam brotar a respeito da relação entre

¹ Cf. HÖFFE, 2003, especialmente o capítulo I, onde o autor comenta, por exemplo, a justiça no Egito e na Mesopotâmia, em Israel e na Grécia antiga.

² Embora não se pretenda aqui discutir as bases históricas dessa relação, um dado histórico, cultural e religioso interessante é que a noção de justiça inclui, no contexto do direito hebraico, toda a “perfeição moral”, tendo assim um lugar muito mais essencial e envolvendo mais que a estrita justiça aristotélica, a qual consiste em “*suum cuique tribuere*”, isto é, “a cada um o que lhe é devido” (“dar a cada um o que é seu”), ou ainda de uma justiça que simplesmente assegurasse a manutenção da ordem e da paz, ou também de simplesmente cumprir um dever cívico, seja dos hebreus, gregos ou romanos. Cf., por exemplo, BORN, 1971; SANTOS, 2006; RATZINGER e d’ARCAIS, 2009.

filosofia moral e filosofia política, a discussão acerca do justo e do bem neste estudo não vai além da forma de como esses conceitos podem se articular na teoria da justiça como equidade³. De qualquer forma, se a filosofia moral impõe a pergunta: como se deve viver ou agir? A filosofia política não pode escapar à pergunta: como se deve viver junto, em sociedade?

John Rawls, de uma forma semelhante a essas perguntas, percebe duas questões fundamentais as quais a filosofia política deve responder⁴. Sua primeira indagação é sobre qual concepção de justiça é a mais adequada para apontar termos equitativos de cooperação entre cidadãos livres e iguais; e a outra interrogação dirige-se a questão da tolerância, sobre quais são os seus fundamentos, diante do fato do pluralismo razoável. A sociedade ocidental democrática contemporânea tem como marca esse predicado: a diversidade de ideias de bem das mais variadas doutrinas religiosas, morais e filosóficas. Essas concepções, por serem razoáveis, convivem ao mesmo tempo na sociedade, sem defenderem o uso do poder político coercitivo para impor alguma ideia de bem, e os cidadãos que as aceitam também apoiam a tolerância e aceitam os fundamentos de um regime democrático. Unindo essas questões se tem, então, a questão fundamental a qual o seu liberalismo procura responder: como é possível haver uma sociedade justa e estável quando os cidadãos estão divididos por doutrinas abrangentes e irreconciliáveis⁵. Para o propósito aqui perseguido, talvez se pudesse formular a questão da seguinte maneira: como é possível haver justiça quando as ideias de bem as quais os cidadãos aceitam dividem a sociedade? Ou ainda: Uma sociedade realmente justa não deveria ligar esses dois conceitos garantindo maior estabilidade?

Um estudo sobre uma teoria da justiça não pode se esquivar em investigar se a concepção estudada é executável. Esse assunto envolve a questão da estabilidade dessa concepção de justiça. Efetivamente Rawls defendeu a ideia de que quanto mais falta congruência entre o justo e o bem maior é a probabilidade de haver instabilidade em uma sociedade, com os males que acompanham essa inconstância⁶. No entanto, algumas vezes

³ A título de esclarecimento há um pressuposto neste parágrafo que é certa ideia de continuidade fundamental entre a filosofia moral e a filosofia política, entendida de acordo com Will Kymlicka. Todavia, essa conjectura não tem a pretensão de ir além da justiça como equidade. A ideia de Kymlicka é de que a filosofia moral estabelece o limite da filosofia política, bem como as considerações sobre as responsabilidades públicas devem se adaptar a uma estrutura moral mais ampla. Cf. KYMLICKA, 2006.

⁴ Efetivamente *O Liberalismo Político* de Rawls só se ocupa dos problemas gerais da Filosofia Moral quando afetam a maneira como se apoia um regime constitucional. A Filosofia Política tem um objeto próprio que é a pergunta fundamental a qual o liberalismo procura responder, que será elaborada adiante. Cf. RAWLS, 2011, Introdução.

⁵ Cf. RAWLS, 2011, especialmente Conferência I.

⁶ Cf. RAWLS, 2008, § 86.

defende-se que o “Rawls tardio” afastou-se da tese da congruência do justo e do bem⁷. Contudo, Rawls revisou sua obra com o objetivo de mostrar como a sociedade da justiça como equidade pode ser possível e, nesse sentido, o argumento da congruência do justo e do bem adquire um papel especial. Não obstante, conforme evidenciado por Samuel Freeman ao discutir sobre a importância do argumento da estabilidade, essa alegação da congruência tem sido negligenciada nos debates. Mas para Freeman seria um erro esquecer esse argumento. Desse modo, esta investigação sobre a complementaridade do justo e do bem gostaria de algum modo em se filiar à interpretação de Freeman⁸. Descuidar e perder de vista essa ideia além de ser um equívoco não apenas para a teoria de Rawls, especialmente sobre a estabilidade, mas para qualquer outra teoria da justiça, parece ser também contrária à própria ideia de se pensar uma sociedade justa, ao não levar em consideração *o bem da justiça*.

De qualquer maneira, conforme comentado por Barbara Herman, a publicação da obra magna de Rawls, *Uma Teoria da Justiça*⁹, transformou a filosofia política moderna¹⁰, isso permite dizer que Rawls foi um dos filósofos políticos mais importantes do século XX. A obra tornou-se um dos textos básicos em filosofia política, revigorando também a teoria tradicional do contrato social (representada por Locke, Rousseau e Kant). Nos anos seguintes à publicação, em 1971, a teoria de Rawls foi objeto de um rigoroso debate intelectual. Passou a ser referência obrigatória para os teóricos políticos, a favor ou contra os seus pontos de vista, pois os filósofos políticos, conforme disse Robert Nozick, têm agora de trabalhar com a teoria de Rawls ou, então, de explicar por que não o fazem, pois *Uma Teoria da Justiça* é um estudo sobre filosofia moral e política como nunca se viu desde John Stuart Mill¹¹.

Nas últimas décadas a filosofia política contemporânea teve como centro de sua discussão o que ficou conhecido como o “debate comunitário-liberal”. De modo geral, especialmente ao que importa no contexto desta pesquisa, as críticas dos autores “comunitaristas”¹² ao liberalismo visam o comprometimento da teoria liberal com o

⁷ Cf., por exemplo, FORST, 2010 onde o autor pressupõe esse afastamento da ideia de congruência. Em OLIVEIRA, 2003 também se encontram comentários sobre essa tese.

⁸ Cf. FREEMAN, 2003.

⁹ A obra foi publicada originalmente em inglês com o título *A Theory of Justice*, por Harvard University Press. U.S.A., no ano de 1971.

¹⁰ Cf. HERMAN, 2005, Prefácio, in: RAWLS, 2005.

¹¹ Cf. NOZICK, 2011, p. 235-236.

¹² Vale notar aqui a dificuldade em se ver a teoria comunitarista como hegemônica. Gargarella chama a atenção nesse sentido. Isso se dá pelo fato de que, embora se possa dizer, por exemplo, que Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre e Michael Walzer são “comunitaristas”, pelo fato de serem teóricos críticos do “liberalismo”, esses autores apresentam diferenças significativas. É importante também sempre distinguir, por exemplo, o liberalismo “igualitário” de John Rawls, do liberalismo “libertário” de Robert Nozick. Cf. GARGARELLA, 2008; FORST, 2010. Importante destacar ainda que a pesquisa tem seu interesse não no

individualismo, e também incorrem na ideia do liberalismo em formular uma concepção de justiça como independente das concepções de bem¹³. Essa percepção remete à ideia de uma “prioridade” do justo em relação às concepções de bem, pois se os cidadãos estão divididos por suas ideias de bem, o conceito de justo deve prevalecer e preceder o conceito de bem. Todavia, Rawls admitiu abertamente que sua teoria da justiça não está baseada independente de alguma ideia de bem. Sua teoria, portanto, aceita ideias de bem, desde que seja alguma concepção do *bem político*.

Rawls reconheceu precisamente essa ligação entre o justo e o bem como sendo dois conceitos fundamentais já no seu livro *Uma Teoria da Justiça*, ao afirmar que o conceito de uma pessoa moralmente digna possui sua origem nesses dois conceitos. No entanto, o autor abdica das teorias teleológicas para ligar entre si esses dois conceitos, especialmente, pelo fato dessas teorias definirem o bem de maneira independente do justo. Essa ideia fica claramente expressa ao renunciar o utilitarismo clássico precisamente por definir o justo como aquilo que aumenta o bem ao mais alto grau¹⁴. Na obra o autor observa que a visão dominante da filosofia moral tem sido alguma forma de utilitarismo e sua expectativa era desenvolver uma concepção alternativa de justiça que fosse mais satisfatória do que as concepções morais tradicionais (utilitarismo e intuicionismo, por exemplo), tal concepção denominou “justiça como equidade”. Embora aumentar o bem-estar possa ser uma forma de pensar sobre questões de justiça, há incrustrada nessa teoria o problema de basear um julgamento no contentamento de predileções individuais ou mesmo de uma maioria de pessoas, comprometendo assim a liberdade e a qualidade de inviolável de *cada pessoa*. A liberdade individual é um valor imperante no liberalismo, e a inviolabilidade da pessoa está, para Rawls, fundada na justiça. Por essa razão, para o filósofo estadunidense, “[...] a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros.” (RAWLS, 2008, p. 4). Nesse sentido, a justiça na teoria rawlsiana parece ir além de uma mera preocupação com interesses individuais. Em uma sociedade justa a vida de cada pessoa deve valer igualmente, e por ter o mesmo valor intrínseco um Estado justo não pode impor aos seus cidadãos uma visão única do bem, da dignidade humana ou daquilo que tem como valor ético supremo. Com isso, é possível perceber como um ideal liberal indispensável permitir a liberdade do cidadão para

conjunto dessas críticas ao liberalismo, mas está limitada somente ao que diz respeito a complementaridade do justo e do bem na teoria rawlsiana.

¹³ Nesse sentido, por exemplo, conforme destacado por Rainer Forst (2010, p. 11), uma tese comunitarista central, “[...] diz que o ‘contexto da justiça’ deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições amadurecidos historicamente - enfim, em sua identidade -, forma um horizonte normativo que é constitutivo para a identidade de seus membros e, com isso, constitutivo para as normas do justo.”

¹⁴ Cf. RAWLS, 2008, § 5. Ali o filósofo esclarece o objetivo de sua teoria em representar uma opção ao pensamento utilitarista.

perseguir sua ideia de bem, sua ideia de vida boa. Portanto, essa ideia parece expressar mais uma vez um ponto importante para o liberalismo: a ideia de uma “prioridade” do justo sobre as concepções de bem. Sendo assim, como uma concepção de justiça liberal, essa ideia é também um elemento capital na justiça como equidade.

Não obstante, a investigação aqui proposta tem a intenção de analisar em que medida o conceito de justo e as ideias de bem *se complementam* na justiça como equidade. Para isso, é importante definir alguns elementos essenciais aplicados pelo filósofo na formulação de sua teoria. Assim, o primeiro capítulo desta investigação trata de algumas ideias básicas da justiça como equidade, na tentativa de explicitar alguns aspectos da teoria, incorporando as revisões do próprio autor. Mesmo que a teoria da justiça rawlsiana tenha ideias já bastante conhecidas, e se pressuponha alguma familiaridade com os seus escritos, os conceitos elaborados nesse capítulo servirão de parâmetro para a discussão posterior. Entre essas ideias encontra-se, por exemplo, o objeto da justiça como equidade, a noção de sociedade bem-ordenada e a posição original, entre outras.

O segundo momento tornará possível a compreensão dessas ideias fundamentais acerca da justiça como equidade, apresentada como uma concepção política de justiça e não como uma doutrina abrangente. Com isso, se procurará mostrar como essa concepção política abandona a ideia de conceder alguma vantagem a uma visão particular de bem e a partir daí deduzir os princípios de justiça para a sociedade. Nesse momento, então, se passará a discutir os princípios de justiça que cidadãos razoáveis concordariam a partir de uma posição inicial de equidade.

Esses argumentos conduzem ao terceiro capítulo que investiga como o conceito de justo e o conceito de bem podem ser complementares. Essa ideia é defendida claramente pelo autor, assim como defende também a ideia de o justo e o bem combinarem-se em uma concepção de justiça, pois na teoria da justiça como equidade as pessoas aceitam um princípio de liberdade igual e com isso concordam em conformar as suas concepções de bem com aquilo que os princípios do justo exigem. Nesse sentido, os princípios de justiça acordados publicamente impõem certos limites às concepções do bem pessoal. Entretanto, essa restrição tem um significado muito específico, por isso em alguns momentos é preferível não falar em “limitar”, mas em “cingir”, como será argumentado posteriormente. De qualquer forma, a ideia da restrição imposta pelo justo não pode ser mal entendida, pois o justo e o bem são complementares. A discussão sobre as ideias de bem da justiça como equidade permitirá observar isso mais claramente.

Portanto, não parece correto presumir que essa “prioridade” implica que uma concepção política liberal não pode se valer de nenhuma ideia do bem, ou daquelas ideias as quais são uma questão de preferência ou de escolha individual. A “prioridade” do justo não nega isso, ou, em outras palavras, essa “prioridade” na justiça como equidade, como teoria liberal, não recusa a complementaridade do justo e do bem em sua concepção. Um exemplo que pode servir de auxílio para a relação entre a justiça e o bem, seja quanto à prioridade, seja quanto à complementaridade, é a relação entre trabalho e capital, mas no seguinte sentido: em relação ao capital o trabalho tem uma prioridade essencial. Mas deve ter alguma complementaridade entre o trabalho e o capital, pois um vale com o outro, um não vale sem o outro¹⁵. Este trabalho tem por objetivo mostrar mais nitidamente essa relação complementar entre o justo e o bem.

É importante ainda uma breve observação acerca da delimitação desta pesquisa. O conjunto das obras de John Rawls é longo, e não somente em páginas, como o próprio autor reconhece no prefácio da primeira edição de *Teoria*¹⁶. Os limites desta dissertação compreendem principalmente *Uma Teoria da Justiça*, de modo especial, nas suas partes mais básicas, como a primeira parte, alguns parágrafos relevantes para o tema na segunda parte, bem como dos capítulos VII e IX da terceira parte. No entanto, não se tentou resumir a apresentação da *Teoria*, pois as três partes da exposição do livro de Rawls têm como intento formar um todo unificado, mas ao delimitar a questão dessa maneira parece ser possível deixar de lado algumas questões específicas, as quais embora relevantes de um modo geral, não são objeto desta pesquisa. Não obstante, a obra *O Liberalismo Político*¹⁷ tem papel central na discussão aqui proposta. Será ressaltado aquilo que se constituiu indispensável para a revisão e incorporação dos conceitos utilizados pelo autor, como por exemplo, a ideia da justiça como equidade apresentada como política. Além disso, se destacará especialmente a Conferência V. *Justiça como Equidade: uma reformulação*¹⁸ também foi utilizada nesse mesmo sentido. Naturalmente, existe quase uma infinidade de outros textos os quais se

¹⁵ Esse exemplo é uma simples tentativa de se tirar proveito da relação entre trabalho e capital para iluminar a discussão sobre a justiça e o bem. Mas não se trata de um modelo. Talvez a acepção desses termos possa ser confusa principalmente se pensada a partir da “esquerda hegeliana”, por exemplo. Porém, a ilustração não tem essa pretensão, mas sim meramente exemplificar a relação em termos mais “práticos”, por assim se dizer.

¹⁶ Ao longo da dissertação usarei indiscriminadamente também a forma abreviada *Teoria* (com estilo da fonte itálico) para me referir à obra *Uma Teoria da Justiça*. Para distinguir assim de teoria (com estilo da fonte normal) ao mencionar um conhecimento descritivo racional, doutrina ou sistema, hipótese, etc.

¹⁷ A obra foi publicada originalmente em inglês com o título *Political Liberalism: expanded edition*, por Columbia University Press. U.S.A., no ano de 1993.

¹⁸ A obra foi publicada originalmente em inglês com o título *Justice as Fairness: A restatement*, por Harvard University Press. U.S.A., no ano de 2002.

poderiam indicar aqui, tanto sobre Rawls como de seus críticos, esses serão apresentados ao longo do trabalho. Importa notar no momento que essas relações e comparações críticas foram feitas naquilo considerado mais decisivo para aquele momento específico da discussão proposta, mas deixadas de lado quando não tão relevantes para outras alterações. Isso significa, por exemplo, que a crítica de Amartya Sen a Rawls foi destacada ao se discutir os bens primários, por se acreditar como a mais crucial para o assunto, porém, deixada de lado em outros momentos julgados mais secundários. De qualquer forma, todos os textos utilizados estão comentados e indicados na extensão do trabalho, bem como referenciados ao final. A ideia desde o início sempre foi alcançar a complementaridade inclusa na própria justiça como equidade.

Por fim, enriquecer o arcabouço crítico sobre Rawls, visando contribuir com o meio acadêmico e ao mesmo tempo com a sociedade ao se propor refletir sobre a justiça em uma sociedade democrática ocidental contemporânea, e a profunda convicção da urgência em se pensar uma sociedade *mais justa*, é o intento último de submeter à apreciação aquilo que foi pelo autor utilizado para a concepção de sua obra.

2 IDEIAS FUNDAMENTAIS DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

A justiça como equidade é uma concepção de justiça apresentada em *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, e alguns dos objetivos centrais dessa concepção são os de uma democracia constitucional. De modo especial, no que diz respeito a uma explicação das liberdades e direitos fundamentais integrados a um entendimento da igualdade democrática, o que conduz aos seus dois princípios de justiça, embora a justiça como equidade não decida em qual forma de democracia esses princípios são efetivados com mais resultado. Ao longo do tempo, Rawls fez várias revisões e aperfeiçoamentos em sua concepção de justiça, em parte, devido a críticas à obra, mas ainda continuou aceitando as principais ideias e doutrinas. Portanto, antes de se comentar sobre as ideias fundamentais da concepção de justiça como equidade abordada neste texto, é preciso levar em consideração que se recorre muitas vezes a essas reformulações para explicitar a teoria da justiça rawlsiana. Nesta seção delineiam-se algumas ideias principais da teoria da justiça de Rawls, que estão ligadas uma às outras, a fim de mostrar sua pertença a uma concepção política de justiça. Assim sendo, de algum modo essas ideias já parecem indicar uma anterioridade da justiça sobre o bem. Entretanto, essa “prioridade”, como se argumentará ao longo desta investigação deverá ser entendida em um sentido especial de complementaridade e não de antagonismo.

2.1 O PAPEL DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

O justo e o injusto estão sempre em discussão. Especialmente, em um Estado democrático, devido ao fato do “pluralismo razoável” [*the fact of pluralism*], o qual consiste em uma diversidade de doutrinas filosóficas, morais e religiosas, as quais convivem simultaneamente perante apropriadas condições políticas da sociedade¹⁹. Essa ideia é uma característica marcante da cultura política de uma sociedade democrática, embora não possa ser vista como uma qualidade infeliz colabora terminantemente para a discussão sobre o justo

¹⁹ A coexistência entre essa multiplicidade de doutrinas será aprofundada posteriormente, sobretudo, ao se discutir sobre a concepção política e as doutrinas abrangentes. Por ora, gostaria apenas de observar que John Rawls adota a ideia de Joshua Cohen, o qual insiste na diferença entre o pluralismo razoável e o pluralismo como tal. E, desse modo, já deixar também pressuposto uma distinção entre pluralismo razoável do pluralismo como perspectiva filosófica do mundo. Enquanto o primeiro pode ser visto como o efeito da evolução na compreensão das liberdades básicas do cidadão; o segundo, embora também não se caracterize por alguma homogeneidade, está mais ligado com o problema do uno e do múltiplo, sobretudo, abordado na Filosofia Antiga.

e o injusto²⁰. Discordâncias como essa afetam a concepção pública de justiça, na medida em que não torna possível um acordo a respeito de quais princípios devem determinar as condições básicas da sociedade. Obviamente a questão não é novidade na discussão de teorias da justiça, a qual remonta às primeiras discussões acerca de uma sociedade justa ou boa, mas isso não significa que não seja uma questão hodierna, um problema antigo com peculiaridade nova.

O papel da justiça na teoria rawlsiana permite observar uma convicção intuitiva da anterioridade da justiça ao afirmar: “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar.” (RAWLS, 2008, p. 4). Isto é, os direitos e as liberdades fundamentais das pessoas, de cada pessoa, na sociedade não podem ser violados, por nada nem ninguém. Por essa razão, para Rawls, não se justifica o detrimento da liberdade de alguns por um bem maior usufruído por outros, e que a única coisa que torna uma injustiça tolerável é quando esta é necessária a fim de impedir uma injustiça ainda maior. Desse modo, a justiça repudia que, por exemplo, interesses econômicos e sociais tenham prioridade sobre os direitos e as liberdades, ainda que as vantagens sejam para um maior número de pessoas enquanto apenas um número irrelevante é sacrificado. Portanto, em uma sociedade democrática justa, a igual cidadania possibilita que as liberdades sejam consideradas irrevogáveis. A cidadania igual, efetivada, oferece aos cidadãos o gozo de direitos que, garantidos pela justiça, não podem estar sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais²¹. Para Rawls, a virtude fundamental das instituições de uma sociedade é a justiça, assim como dos sistemas de pensamento é a verdade. Justiça e verdade são as virtudes primeiras da atividade humana, por isso não se pode dispor, isto é, não podem estar comprometidas.

Com a intenção de averiguar se essas proposições se sustentam e como podem ser interpretadas, Rawls supõe, em sua obra *Teoria*, que a sociedade é uma associação de pessoas mais ou menos autossuficientes que reconhecem normas de comportamento indispensáveis nas suas relações recíprocas, e que essas normas apontam também um sistema de colaboração criado para promover o benefício de todos. Naturalmente, “[...] embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como uma identidade, de interesses.” (RAWLS, 2008, p. 5). Isto é, a cooperação social permite que todas as pessoas tenham uma vida melhor do que teriam se cada uma dependesse

²⁰ Nesse sentido Rawls diz: “[...] embora as doutrinas tradicionais não sejam somente obra da razão livre, o fato do pluralismo razoável não é uma condição infortunada da vida humana.” (2011, p. 43).

²¹ Cf. RAWLS, 2008, p. 4.

exclusivamente de seu próprio empenho. Rawls considera que a sociedade entendida como um sistema equitativo de cooperação é uma ideia organizadora fundamental da justiça como equidade, que está implícita na cultura pública de uma sociedade democrática²². Como a justiça como equidade adota a estrutura básica da sociedade como objeto fundamental da justiça, a capacidade de cooperação social torna-se essencial. Uma sociedade onde os membros agissem exclusivamente motivados pelo egoísmo e incapazes de atos benéficos os quais visassem o interesse comum, dificilmente estaria próxima de ser considerada uma sociedade justa, ainda que democrática.

Mas a sociedade está igualmente marcada por conflitos de interesses. As pessoas não são consideradas aprioristicamente como altruístas ou benevolentes, mesmo que professem alguma doutrina moral, filosófica e religiosa abrangente. Nenhum membro da sociedade é indiferente quando se menciona como os benefícios maiores, os quais foram produzidos por sua cooperação, são distribuídos. Se assim fosse essa pessoa alheia à distribuição dos bens os quais ajuda a produzir seria absorta de sua própria identidade de cidadão, e do contexto de sua própria sociedade²³.

Disso decorre a necessidade de haver para Rawls um “conjunto de princípios”, para eleger entre os diferentes modos de disposição social que decidam a divisão de prerrogativas e para pôr fim um acordo de modo a aproximar as parcelas distributivas apropriadas. Esse conjunto de princípios os quais o autor se refere são os dois princípios de justiça, que estabelecem a distribuição adequada dos bens e dos encargos da sociedade, entendida como um empreendimento cooperativo. E também tais princípios de justiça são uma maneira de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade. Nesse sentido, para Rawls, a justiça como equidade volta-se para um impasse da história política do ocidente, ao que refere à insuficiência de certo consenso entre o que é justo e injusto, ou, melhor, sobre o modo como as instituições básicas da sociedade democráticas devem se arranjar para estar em concordância com a liberdade e a igualdade²⁴. Ora, se o papel da justiça como equidade é

²² A ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, para os propósitos de Rawls, já é mencionada desde o início em *Teoria* no capítulo 1, § 1, e retomada mais especificamente em obras posteriores. De modo que, para Rawls (2011), a cooperação social tem pelo menos três aspectos: guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos; contém a ideia de termos equitativos de cooperação; e a ideia da vantagem ou bem racional de cada participante.

²³ A ideia de pessoa para Rawls será explicitada mais adiante e irá esclarecer, sobretudo, a identidade de cidadão de uma pessoa. Quanto ao uso da palavra “alheia” aqui é mais no sentido próprio do termo latino *alienus*, alheio. E não tanto como poderia parecer no sentido hegeliano ou marxista. Talvez o uso aqui possa indicar um sentido “psicológico”, onde o estado da pessoa perde a consciência de seus verdadeiros problemas, se submetendo a valores e instituições já dados.

²⁴ Mas isso está ligado à ideia da justiça como equidade se dirigir mais aos cidadãos de um regime constitucional do que aos constitucionalistas. Cf. *Liberalismo Político*, Introdução; Conferência VIII, § 14.

garantir a inviolabilidade de cada pessoa, esse conjunto de princípios também deverá guiar a discussão sobre o justo e o bem. Isso implica que essa “convicção intuitiva” da anterioridade do justo no que diz respeito aos direitos e liberdades básicas, ganha um sentido distinto quando a discussão não é mais simplesmente entre o justo e o injusto, mas sim entre o justo e o bem. Observe-se que se por um lado é possível colocar os conceitos de justo e injusto como antagônicos, por outro lado, o mesmo não se pode fazer com os conceitos de justiça e de bem. Precisamente, para que essa anterioridade da justiça não seja causa de uma injustiça frente às concepções de bem das pessoas na sociedade²⁵.

2.2 A ESTRUTURA BÁSICA COMO OBJETO DA JUSTIÇA

A teoria da justiça como equidade visa o que Rawls chamou de *basic structure of society* [estrutura básica da sociedade]. Essa é uma ideia fundamental, na medida em que *a estrutura básica é o objeto primário da justiça*.

Como já foi observado anteriormente, há discordância do que é considerado justo e injusto entre diversas espécies de coisas como leis, instituições, sistemas sociais, mas também diferentes ações como julgamentos, decisões e imputações de culpabilidade e, até mesmo, atribui-se essas qualificações as pessoas. No entanto, para Rawls, o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade e, nesse sentido, a discussão acerca do justo e injusto referente à estrutura básica é fundamental, mais do que o exame das situações particulares.

Essa limitação e concentração nesse objeto da “estrutura básica” renderam algumas críticas. Supõe-se aqui, sobretudo, a crítica da teoria libertaria de Robert Nozick na obra *Anarquia, Estado e Utopia*, que não confere papel especial à estrutura básica quando, por exemplo, considera que apenas um “Estado mínimo” se justifica, e que poderes mais abrangentes para um Estado acaba precisamente por violar os direitos dos indivíduos, isto é, um Estado que vá além das funções do Estado mínimo - manter a paz, de cumprir contratos e proteger contra roubos a propriedade privada - é moralmente injustificável. Somente esse Estado mínimo é compatível com a teoria libertária dos direitos. Ou seja, para tal teoria o Estado moderno viola a liberdade e é ilegítimo, no sentido de que a teoria libertária rejeita, basicamente, três tipos de conduta do Estado moderno: α) são contra o paternalismo, leis que protegem as pessoas contra si mesmas; β) rejeitam também qualquer legislação sobre a moral;

²⁵ Esse debate retornará ao se discutir o limite do justo às concepções de bem, na seção 4.1. E também ao se discutir sobre as concepções aceitáveis de bem, em 4.4.

e, γ) também rejeitam qualquer distribuição de renda ou riqueza²⁶. Mas, afinal, uma vez que essa teoria não é uma “teoria do contrato social”, naturalmente, não há lugar especial da justiça para a estrutura básica²⁷.

A justiça como equidade ao ser entendida como uma concepção política de justiça se refere ao campo do político. Seu ponto fulcral, portanto, é a justiça social. Mais exatamente, para Rawls (2008) o objeto principal da justiça como equidade é o modo de arranjar e organizar os direitos e os deveres fundamentais e especificar como repartir os benefícios no decurso da cooperação social. A estrutura básica da sociedade é constituída pelas seguintes instituições, tais como: a proteção da liberdade de pensamento e de consciência, a estrutura da economia e a família monogâmica. Pelo fato de que, conforme Rawls (2003), essas instituições estão presentes desde o começo da constituição da sociedade e seus efeitos sobre as metas, aspirações e até mesmo o caráter dos cidadãos, são profundos, e por isso o objeto da justiça é, então, a estrutura básica.

Desse modo, a estrutura básica da sociedade “[...] é entendida como a maneira pela qual as principais instituições sociais se articulam em um sistema único, distribuem direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios obtidos mediante a cooperação social” (RAWLS, 2011, p. 305). Assim, a finalidade primeira da teoria consiste em formular uma concepção de justiça cujos princípios sejam a orientação para tratar as questões “clássicas e familiares” de justiça que estejam relacionadas somente a esse complexo de instituições específicas. Isso implica, então, não ser possível prever que os princípios adotados para a estrutura básica sejam aplicáveis para associações e práticas sociais em geral²⁸; isso quer dizer também que Rawls não possui a pretensão de formular princípios que se apliquem de forma idêntica a todos os objetos, e sim a objetos relevantes, isto é, as questões clássicas e familiares da justiça referidas anteriormente, pois a justiça como equidade

²⁶ Cf. NOZICK, 2011. Sobre a discussão entre a teoria liberal igualitária e teoria liberal libertária, cf. SANDEL, 2012, cap. 3. KYMLICKA, 2006, cap. 4. PETTIT e KUKATHAS, 2005, cap. 5. GARGARELLA, 2008, cap. 2. VITA, 2007, cap. 2.

²⁷ Com este brevíssimo comentário eu não pretendo limitar a crítica de Nozick, que é sempre digna de menção. Uma vez que já pressuponho a resposta de Rawls, destaco aqui somente esse papel especial da estrutura básica na justiça como equidade e da busca de princípios para regulá-la. Uma discussão pormenorizada dessa questão não se faz necessária nesse momento, exceto o que se segue. Sobre a resposta de Rawls para essa questão, cf. *O Liberalismo Político*, VII, § 3.

²⁸ Neste sentido é importante observar a Nota de Rodapé, na página 14 de *Justiça como Equidade: uma reformulação*, onde Rawls diz: “Trata-se de algo óbvio na maioria dos casos. É evidente que os dois princípios de justiça [...] com suas liberdades políticas não se destinam a regular a organização interna de igrejas e universidades. Tampouco se supõe que o princípio da diferença governe a forma como os pais devem tratar seus filhos ou distribuir os bens da família entre eles.”. De algum modo esta referência também já se encontra em *Liberalismo*, sobre isso ver a segunda seção da Conferência VII, p. 305-311. E ainda *Justiça como Equidade*, § 50.

não é uma concepção geral, isto é, que se aplica a um número vasto de questões, mas sim uma concepção política de justiça.

Sobre isso, um exemplo na obra *Justiça como Equidade*²⁹ parece significativo:

[...] embora as igrejas possam excomungar hereges, não podem queimá-los; tal exigência tem por objetivo garantir a liberdade de consciência. As universidades não podem cometer certas formas de discriminação: essa exigência objetiva ajudar a estabelecer a igualdade equitativa de oportunidades. Os pais [...] são cidadãos iguais e têm direitos básicos iguais, entre os quais o direito de propriedade; eles têm de respeitar os direitos de seus filhos [...] e não podem, por exemplo, privá-los de cuidados médicos essenciais. (RAWLS, 2003, p. 14-15).

Embora Rawls, de certo modo, já admita isso – que os princípios satisfatórios para a estrutura básica podem não ser válidos para casos de normas e práticas de associações privadas ou de grupos sociais menos abrangentes – em *Teoria*³⁰, está mais explicitado em *Justiça como Equidade*, onde diz claramente que: “Não se deve presumir de antemão que princípios razoáveis e justos para a estrutura básica também o sejam para instituições, associações e práticas sociais em geral” (RAWLS, 2003, p. 15). Em *Uma Teoria da Justiça*, sobretudo na segunda seção onde Rawls define o objeto da justiça, parece que a escolha não foi satisfatoriamente explicada. Na verdade, o filósofo admite posteriormente que o conceito de estrutura básica seja um tanto quanto vago, e que também não está explícito quais aspectos dessas instituições se devem incluir³¹.

Não obstante, a ideia de estrutura básica, segundo Rawls (2008), contém diversas posições sociais e que as pessoas nascidas em condições dessemelhantes têm perspectivas distintas de vida, em parte motivadas pelo sistema político bem como pelas conjunturas econômicas e sociais, ou seja, de certo modo, as instituições da sociedade concedem privilégio a um ponto de partida mais que a outro. Afetam assim desde o início as possibilidades de vida das pessoas. Os princípios de justiça, portanto, devem ser aplicados em primeiro lugar a essas desigualdades supostamente não evitáveis na estrutura básica de qualquer sociedade. Dessa forma, os objetos fundamentais do ordenamento político e social e a escolha de uma constituição política são regulados por esses princípios. Cabível notar ainda que os princípios de justiça são somente um componente de uma concepção de justiça. Isso significa que uma concepção de justiça é diferente de um ideal social. Conforme Rawls, um

²⁹ Ao longo da dissertação usarei indiscriminadamente também a forma abreviada *Justiça como Equidade* (com estilo da fonte itálico) para me referir à obra *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Esse uso diferencia-se assim de justiça como equidade (com estilo da fonte normal) para mencionar a teoria da justiça desenvolvida por Rawls como se utilizou até agora e se utilizará até o final da dissertação.

³⁰ Em *Teoria*, conferir o primeiro limite do âmbito da investigação na seção 2, páginas 9 e 10.

³¹ Cf., por exemplo, em *O Liberalismo Político*, conferência VII e também em *Justiça como Equidade*, parte I, § 4; e ainda a parte IV.

ideal social define princípios de todas as virtudes da estrutura básica e está vinculado a uma percepção de sociedade.

Naturalmente, não se poderia deixar de apontar brevemente alguns aspectos do texto em que Rawls retoma e desenvolve a ideia da estrutura básica como objeto³², examinando de forma mais esclarecedora por que a estrutura básica deve ser considerada o objeto primário da justiça, e por que tem papel especial. Mais especificamente ao que se refere aos dois tipos de razão para assumir a estrutura básica como objeto: a importância da justiça de base e como a estrutura básica afeta os indivíduos. Com efeito, Rawls argumenta também, no mesmo ensaio, como a estrutura básica da sociedade afeta as condições do acordo inicial, e por que é razoável procurar princípios específicos para regulá-la, mas isso será explicitado adiante ao discorrer sobre a posição original e os princípios de justiça.

Portanto, uma primeira ponderação, que corrobora o papel característico da estrutura básica, refere-se à importância da justiça de base, na medida em que condições de fundo são indispensáveis para que os acordos entre indivíduos sejam equitativos. Conforme Rawls, se a estrutura básica não for apropriadamente regulada e ajustada – pois com o tempo embora algumas condições possam ter sido justas, o resultado acumulado de acordos separados mesmo sendo equitativos, irá produzir, ao longo do tempo, alterações nas relações e oportunidades dos cidadãos – a condição para um acordo livre e equitativo deixará de ser justo. Assim, “o papel das instituições que fazem parte da estrutura básica é garantir condições de fundo equitativas sob as quais se levam a cabo as ações de indivíduos e associações.” (RAWLS, 2011, p. 315). Em outras palavras, isso significa a garantia da justiça de fundo quando se tem uma estrutura básica justa.

Nessa primeira consideração o filósofo político enfatiza quatro pontos. O primeiro implica na dependência de características da estrutura básica na avaliação de um acordo justo ou equitativo na medida em que consegue conservar a justiça de base, pois não há como saber, analisando somente a conduta de indivíduos e associações, se os acordos realizados são justos ou equitativos. Nesse sentido, por exemplo, “[...] se os acordos salariais são justos, isso dependerá, [...], da natureza do mercado de trabalho: é preciso impedir um poder excessivo de mercado e promover uma distribuição equitativa de poder de negociação entre empregados e empregadores.” (RAWLS, 2011, p. 316). O segundo ponto é que esperar de todos um agir

³² Refiro-me particularmente ao ensaio “A estrutura básica como objeto” [publicado originalmente em inglês com o título *The Basic Structure as Subject*, no ano de 1978]. Uma versão revisada e modificada do ensaio está publicada em *O Liberalismo Político*, Conferência VII; e em *Justiça e Democracia*, Artigo I.

justo, mesmo com boas razões, não torna satisfatório a garantia da justiça de base³³, disso resulta a necessidade “[...] de instituições especiais para preservar a justiça de base e de uma concepção especial de justiça para definir como essas instituições devem se estruturar.” (RAWLS, 2011, p. 317). Em terceiro lugar, isso se dá pelo fato de não haver normas aceitáveis as quais fazem sentido estabelecer aos indivíduos e que possam evitar a erosão da justiça de base, isso porque nenhuma regra poderá ir além da capacidade dos indivíduos de compreendê-las e segui-las com facilidade. Além disso, os indivíduos e também as associações, “não têm como compreender os desdobramentos de suas ações particulares vistas coletivamente, nem é de esperar que sejam capazes de prever circunstâncias futuras que possam moldar e transformar as tendências atuais.” (RAWLS, 2011, p. 317). No quarto ponto, chega-se, então, segundo Rawls, “a ideia de uma divisão de trabalho entre dois tipos de normas sociais e às diferentes formas institucionais por meio das quais essas normas se realizam.” (RAWLS, 2011, p. 318). Em outras palavras, chega-se a uma divisão institucional de trabalho dentre as normas que se sobrepõe particularmente às associações e aos indivíduos, e aos princípios que regulam a estrutura básica, a fim de ao longo do tempo preservar a justiça de fundo entre gerações.

Essa questão parece estar também colocada e revisitada, de algum modo, em *Justiça como Equidade* como o “primeiro tipo de razão” de por que tomar a estrutura básica como o objeto primário³⁴, quando esse primeiro tipo de razão refere-se à função, ou ao desempenho das instituições sociais e à natureza dos princípios para regulá-las com a intenção de resguardar a justiça de fundo.

A outra consideração importante é acerca dos efeitos profundos sobre os indivíduos provocados pela estrutura básica. Tal estrutura afeta a vida dos cidadãos, ao influenciar seus objetivos e interesses, pois estes não são fixos nem dados, são formados, e uma teoria da justiça deve levar em conta isso. De acordo com Rawls, a forma institucional da sociedade, e isto parece ser de reconhecimento de todos, afeta seus membros e em amplo alcance também causa o tipo de pessoa que almejam ser, igualmente como o tipo de pessoa que são. Assim, por exemplo, um regime econômico não é somente um esquema institucional, mas também

³³ Nesse sentido Rawls diz que: “Quando nosso mundo social está infestado de hipocrisia e fraude, somos tentados a pensar que a lei e o poder político são necessários somente em virtude da propensão dos indivíduos a agir de forma injusta. Mas contrariamente a isso, a tendência é mais a justiça de base ser corroída mesmo quando os indivíduos agem de forma justa.” (RAWLS, 2011, p. 316-317).

³⁴ Conferir, sobretudo, o § 15, onde Rawls, considerando uma crítica a Locke, faz uma distinção entre um processo histórico ideal de Locke, no qual a visão de Nozick parece estar inclusa também, e um processo social ideal, do qual a justiça como equidade é um exemplo. E ainda: “Tomar a estrutura básica como objeto primário nos permite ver a justiça distributiva como um caso de justiça procedimental pura de fundo [...]” (RAWLS, 2003, p. 77).

uma forma de adaptar os objetivos e aspirações posteriores. “De uma maneira mais geral, a estrutura básica molda a forma como o sistema social produz e reproduz, ao longo do tempo, certa forma de cultura compartilhada por pessoas que têm certas concepções de bem.” (RAWLS, 2011, p. 319). Dentro dessa perspectiva é adequado ressaltar: a estrutura básica é um arranjo que suscita desejos e aspirações no futuro, sendo assim, não é apenas um arranjo que satisfaz aspirações e desejos já dados. Ainda sobre como a estrutura básica afeta os indivíduos, Rawls diz também que os talentos e as capacidades não podem ser vistos como dons naturais fixos, nem inteiramente aperfeiçoados à parte das condições sociais e mesmo quando se realizam sempre o fazem de uma forma dentre muitas outras possíveis³⁵.

Conforme Rawls (2011), embora a estrutura básica admita e mesmo permita que haja desigualdades sociais e econômicas, e pode-se supor que estas disparidades sejam inevitáveis, pela expectativa de vida dos cidadãos e oportunidades e imprevistos que moldaram sua vida, a teoria da justiça deve regular as desigualdades derivadas de posições sociais iniciais, das vantagens naturais e contingências históricas. Nesse sentido, a teoria rawlsiana trata, portanto, das desigualdades de perspectivas em relação a toda a vida dos cidadãos considerando que são afetadas por três tipos de contingências:

- (a) sua classe social de origem: a classe em que nasceram e se desenvolveram antes de atingir a maturidade;
- (b) seus talentos naturais (em contraposição a seus talentos adquiridos); e as oportunidades que têm de desenvolver esses talentos em função de sua classe social de origem;
- (c) sua boa ou má sorte ao longo da vida (como são afetados pela doença ou por acidentes; e, digamos, por períodos de desemprego involuntário e declínio econômico regional). (RAWLS, 2003, p. 78).

A consideração precedente sobre a questão da influência na perspectiva de vida das pessoas é o que Rawls considera, em *Justiça como Equidade*, como o “segundo tipo de razão” para tomar a estrutura básica como objeto primário³⁶.

Tal natureza das desigualdades pode ser entendida mais claramente se comparada com outras desigualdades, como no exemplo³⁷ do próprio Rawls em que imagina uma universidade em que existam três níveis de carreira catedrática, níveis estes em que todos os professores permanecem o mesmo período de tempo e recebendo o mesmo salário. Há

³⁵ Não irei aprofundar esta discussão aqui, mas cabe ressaltar que: “Entre os elementos que afetam a realização das capacidades naturais estão atitudes sociais de incentivo e apoio e as instituições voltadas para seu treinamento e sua aplicação. [...]. Não há como saber o que teríamos sido se tudo isso tivesse acontecido de modo diferente.” (RAWLS, 2011, p. 320).

³⁶ Rawls reconhece, todavia, que não basta simplesmente mencionar essas contingências para chegar a uma conclusão decisiva. Entretanto, não se pode ignorar e se não regulamentarmos não se preservará a justiça de fundo, nem a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais. Ver *Justiça como Equidade* § 16.

³⁷ Conferir este e outro exemplo no *Liberalismo*, Conferência VII, § 5.

diferenças em dado momento quanto ao nível e ao salário entre os membros, mas não quanto à perspectiva de vida, uma vez que receberão o mesmo salário, por um mesmo período de tempo. Assim, é possível perceber que essas desigualdades de perspectivas de vida são as mais fundamentais e, em certo sentido, a estrutura básica usa essas contingências para cumprir certas metas sociais.

Por último, no que se refere às desigualdades sociais, digno de atenção efetuar uma breve observação à crítica de Amartya Sen³⁸. Argumenta Sen (2011) que a justiça está ligada ao modo como as pessoas vivem e não simplesmente à natureza das instituições. Esta é uma de suas divergências com a teoria rawlsiana. Segundo ele, essa ênfase nas instituições não pode substituir a importância da vida, não pode ser indiferente à vida dos cidadãos, isto é, não pode negligenciar a realidade dos cidadãos. Tendo em vista a argumentação nos parágrafos anteriores, não se vê como essa crítica de Sen pode ser sustentada. O fato de Rawls desenvolver a justiça como equidade visando à estrutura básica como objeto da justiça, não significa necessariamente que a justiça não esteja ligada à vida dos cidadãos. A teoria da justiça de Rawls não é indiferente à vida dos cidadãos, embora a justiça como equidade se volte para a ausência de acordo sobre o modo como as instituições devem se organizar, é assim para que seja conforme a liberdade e a igualdade dos cidadãos, portanto, é aos próprios cidadãos que a justiça como equidade se dirige. Além disso, como explicitado anteriormente, a estrutura básica tem efeitos profundos na vida dos cidadãos, tal estrutura é justa à proporção de sua justiça para os cidadãos. “Uma vez que se tenham descoberto princípios apropriados para regulá-las e que se estabeleçam as instituições necessárias, será possível resolver com muito mais facilidade o problema de como regular outras desigualdades.” (RAWLS, 2011, p. 321). Enfatizar a importância das instituições na discussão de uma teoria da justiça é muito diferente de carecer a importância da vida dos cidadãos. Assim, as desigualdades sociais reguladas pela teoria da justiça não são independentes das circunstâncias, pelo contrário, levam em consideração as contingências que afetam os cidadãos durante toda a vida.

2.3 A SOCIEDADE BEM-ORDENADA

Com isso se prende ainda outro aspecto: a ideia de uma *well-ordered society* [sociedade bem-ordenada], pois esta assume como pressuposto que a estrutura básica é o

³⁸ Refiro-me, especificamente, a obra *A ideia de Justiça*. Não vou aqui resumir todas as objeções de Sen a Rawls. Apenas indico o pano de fundo desta discussão e indico brevemente como essa crítica de Sen parece não se sustentar. Retomarei algumas críticas de Sen a Rawls no último capítulo, mais especificamente, ao tratar sobre os bens primários.

objeto primário da justiça. Uma sociedade planejada tão-somente para obter o bem-comum de seus membros não se constitui necessariamente bem-ordenada, ou ao menos não no sentido de Rawls. Em *Teoria* uma sociedade é bem-ordenada quando além de moldada para promover o bem de seus membros, também é efetivamente orientada por uma concepção pública de justiça³⁹. Isso implica no seguinte: por mais que pessoas que fazem parte dessa sociedade possam realizar demasiadas reivindicações recíprocas, se reconhecem uma concepção pública de justiça, elas têm um ponto de vista comum a partir do qual as suas exigências podem ser julgadas. O conflito de interesses entre os indivíduos, cada um com inclinações de interesse próprio, propósito dessemelhante, e objetivo diferente na sociedade é, portanto, ajustado por uma concepção de justiça compartilhada por todos, permitindo assim o convívio cívico. Com a intenção de tornar mais evidente o sentido dessa sociedade Rawls diz: “[...] é uma sociedade na qual (1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça; e (2) as instituições sociais fundamentais geralmente atendem, e em geral se sabe que atendem, a esses princípios.” (RAWLS, 2008, p. 5).

Não obstante, o filósofo estadunidense retoma essa ideia na obra *Liberalismo*⁴⁰, como também em *Justiça como Equidade*. É importante ainda notar apenas três significações sobre a ideia de uma sociedade bem-ordenada⁴¹. Em *primeiro lugar*, para Rawls, dizer que uma sociedade é bem-ordenada é dar o sentido de se versar sobre uma sociedade na qual cada indivíduo aceita, e sabe que os outros também acolhem igualmente, a mesma concepção política de justiça e, conseqüentemente aceitam os mesmos princípios de justiça. Em *segundo lugar*, todos os membros dessa sociedade sabem, ou confiam por bons motivos, que a estrutura básica, isto é, as instituições políticas e sociais fundamentais e o modo como elas interatuam como sistema de colaboração, respeita esses princípios de justiça. E, em *terceiro lugar*, que os cidadãos pertencentes a essa sociedade possuem um senso de justiça eficaz, que lhes consente entender e pôr em prática os princípios de justiça adotados publicamente.

Obviamente, Rawls admite a rara existência de uma sociedade bem-ordenada tal como ele entende. Trata-se, pois, de um conceito altamente idealizado. Ora, sociedades reais não são bem-ordenadas no sentido rawlsiano pelo fato de que o justo e o injusto estão

³⁹ Em *Uma Teoria da Justiça*, conferir § 1 e § 69.

⁴⁰ Ao longo da dissertação usarei indiscriminadamente também a forma abreviada *Liberalismo* (com estilo da fonte itálico) para me referir à obra *O Liberalismo Político*. Para diferenciar assim de liberalismo (com estilo da fonte normal) para mencionar, por exemplo, do sistema político-econômico baseado na atitude comum dos que defendem as liberdades civis, as reformas sociais, a propriedade privada, etc, bem como da própria teoria do liberalismo desenvolvido por Rawls.

⁴¹ Para explicitar este parágrafo adoto, de modo especial, a revisão de *Justiça como Equidade: uma reformulação*, Parte I, seção 3. Para consulta ao *O Liberalismo Político*, Conferência I, seção 6.

continuamente em alteração. As pessoas na sociedade divergem sobre quais princípios devem definir as condições fundamentais, além disso, não professam a mesma doutrina abrangente. Segundo Rawls (2008), apesar dessa discordância, cada um tem a sua concepção de justiça. Ou seja, isso significa que cada um entende a necessidade de um conjunto de princípios para imputar direitos e deveres fundamentais. Bem como princípios para determinar o que é considerado uma distribuição ajustada de benefícios e de encargos da colaboração social, e está disposto a apoiar isso. Assim sendo, considera-se o conceito de justiça distinto das diferentes concepções de justiça e como sendo explicitado pelo papel que esses distintos conjuntos de princípios, essas diferentes concepções, têm em comum.

Quem defende concepções distintas da justiça pode, então, concordar que as instituições são justas quando não se fazem distinções arbitrárias entre pessoas na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais, e quando as leis definem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações das vantagens da vida social que sejam conflitantes entre si. (RAWLS, 2008, p. 6).

Portanto, para Rawls (2008), os membros da sociedade conseguem concordar com essa definição contanto que essas ideias contidas no conceito de justiça – distinção arbitrária e equilíbrio apropriado – permaneça em aberto à interpretação de cada um conforme os princípios de justiça que aceita. Entretanto, é preciso mencionar ainda o reconhecimento de Rawls sobre a formação viável de uma comunidade humana não ser unicamente certo consenso como exigência prévia e indispensável, pois há outros problemas sociais como da coordenação, da eficiência e da estabilidade. Isso implica na necessidade de se adequar os projetos dos indivíduos para suas atividades serem compatibilizadas umas com as outras e cumpridas com êxito, sem que as perspectivas autênticas de qualquer pessoa sejam desapontadas seriamente. Essas três dificuldades estão vinculadas a da justiça⁴². Se não há concordância sobre o justo ou injusto fica, por um lado, mais difícil para os indivíduos organizarem com eficiência seus projetos com a intenção de garantir a sustentação dos acordos, mas por outro lado, mais fácil dos indivíduos se decepcionarem ao não conseguirem realizar suas expectativas pela falta de cooperação social.

Dessa forma, um importante critério de comparação entre diferentes concepções políticas de justiça é a adequação de uma concepção de justiça a uma sociedade bem-ordenada, pois a “ideia de uma sociedade bem-ordenada ajuda a formular esse critério e a especificar ainda mais a ideia organizadora central de cooperação social.” (RAWLS, 2003, p. 12). Assim, uma sociedade para ser bem-ordenada deve ser regulada, de modo efetivo, por

⁴² Cf. *O Liberalismo Político*, Conferência I, § 6.

uma concepção pública de justiça e seus cidadãos terem fins últimos em comum⁴³. Isso denota, pois, que subscrevem a mesma concepção política de justiça e não a mesma doutrina abrangente. Essa questão retornará ao se argumentar sobre a concepção política de justiça no próximo capítulo. O indispensável a enfatizar no momento é simplesmente que a sociedade bem-ordenada é o arquétipo de uma sociedade democrática, para Rawls, quando os princípios de justiça nela agem e a unem, ou seja, em outras palavras, uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública e política de justiça.

Diante disso, apontam-se agora, brevemente, duas diferenças entendidas pelo autor como cruciais entre uma sociedade democrática bem-ordenada e uma associação e, em seguida, uma diferença de por que também não pode ser entendida como uma comunidade. Antes de qualquer coisa, cabe destacar a definição de associação e comunidade. Rawls considera, basicamente, que uma comunidade é unida por uma doutrina abrangente como, por exemplo, uma igreja, enquanto os fins de uma associação não compõem uma doutrina abrangente⁴⁴.

A *primeira diferença* entre uma sociedade democrática bem-ordenada e uma associação é esta sociedade ser vista como um sistema social fechado e completo⁴⁵. É fechado no sentido de que “[...] só se entra nesse sistema pelo nascimento e dele só se sai pela morte. [...] crescemos em tal sociedade e em tal posição social, com suas correspondentes vantagens e desvantagens [...]” (RAWLS, 2011, p. 48). E é completo no sentido de “[...] ser autossuficiente e de ter espaço para todos os principais objetivos da vida humana.” (RAWLS, 2011, p. 48). A *segunda diferença* é que uma sociedade “[...] não tem objetivos e fins últimos da mesma maneira que as pessoas ou associações os têm.” (RAWLS, 2011, p. 49). Pode-se dizer assim que, de modo geral, numa associação, por exemplo, as pessoas podem filiar-se ou não, haver pessoas com mais ou menos valor, com direitos diferenciados. Porém, uma sociedade bem-ordenada não pode ser concebida dessa forma.

⁴³ Em *Justiça como Equidade*, conferir § 3, § 10, § 60. Em *Liberalismo*, Conferência I, § 6; Conferência II, § 4; Conferência V, § 7. Diz Rawls ainda em *Justiça como Equidade*: “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 exigências de justiça política, seja em relação a suas instituições políticas ou aos demais cidadãos.” (RAWLS, 2003, p. 12). E em *Liberalismo*: “[...] na sociedade bem-ordenada de justiça como equidade os cidadãos têm, com efeito, fins últimos em comum.” (RAWLS, 2011, p. 238).

⁴⁴ Ver em *Liberalismo* a Nota de Rodapé 43, da Conferência I, § 7.

⁴⁵ Essa ideia já aparece desde o início em *Teoria* (§ 2), quando descreve as limitações do âmbito de sua investigação, onde Rawls concebe a sociedade como um sistema fechado, isolado das outras sociedades e diz que ficará satisfeito se conseguir formular uma concepção de justiça para a estrutura básica dessa sociedade. A expressão “sociedade fechada” deve ser entendida, aqui, que Rawls deixa de lado as relações com outras sociedades. Embora não goste muito dessa expressão, particularmente o sigo também nessa ideia de modo que, nesta dissertação, não trato as relações entre povos. Rawls destaca essas outras questões na sua obra *O Direito dos Povos*. Analisei alguns aspectos dessa obra de Rawls no artigo *O Direito dos Povos nas relações internacionais como uma resposta à teoria realista*, cf. LESSA, 2012.

Mas a sociedade também não é uma comunidade “[...] se por comunidade entendemos uma sociedade que é governada por uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente e compartilhada.” (RAWLS, 2011, p. 50), pois não há do ponto de vista rawlsiano, uma justificação pela razão pública, isto é, não satisfaz a condição plena de publicidade⁴⁶ ao incluir objetivos e valores que não são políticos. Para Rawls, se a ideia de “comunidade política” é uma sociedade unida pela aceitação de uma mesma doutrina abrangente, então, essa ideia deve ser abandonada. Pois essa ideia de comunidade não levaria em consideração o fato do pluralismo razoável das democracias ocidentais contemporâneas.

Sendo assim, ao especificar a ideia de sociedade bem-ordenada, é preciso ter em mente que essa é uma concepção de sociedade onde princípios de justiça ordenam a sua estrutura básica, a qual é o objeto primário da justiça. Na teoria da justiça como equidade esses princípios os quais têm a obrigação de governar a estrutura básica da sociedade são escolhidos em um “experimento mental” denominado “posição original”.

2.4 A POSIÇÃO ORIGINAL

A justiça como equidade é um exemplo de teoria contratualista, e embora o termo “contrato social” possa ser objeto de contradição e desmerecimento, também tem seus méritos. Uma das objeções ao contratualismo, por exemplo, é sustentar que não tem sentido pensar em um contrato original o qual nunca existiu na prática; outra, no caso de um contrato fundado em hipótese, que não tem serventia, pois se trata de uma qualidade eventual⁴⁷. Entretanto, o método contratualista é digno de apreciação por permitir, por exemplo, identificar certos princípios os quais seriam aceitos em uma situação inicial bem definida. Rawls reconhece isso ao dizer que a terminologia contratualista tem seu merecimento exatamente por estar em condições de exprimir “[...] a ideia de que os princípios de justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que, assim, é possível explicar e justificar as concepções de justiça.” (RAWLS, 2008, p. 19). Além disso, os argumentos do contrato social com a ideia de um acordo entre cidadãos e soberano,

⁴⁶ A meu ver Rawls deveria especificar, para evitar alguma ambiguidade, ao menos no que diz respeito a uma doutrina abrangente religiosa, que esta não satisfaz a condição plena de publicidade ao incluir objetivos e valores não políticos, mas isso não implica que doutrinas abrangentes não tenham a necessidade de contribuir ao debate público. Cf. *Commonweal Interview with John Rawls*, em RAWLS, 2009. Sobre isso pode ser também interessante o debate em RATIZINGER e HABERMAS, 2007.

⁴⁷ Ver, a respeito, por exemplo, GARGARELLA, 2008.

no sentido de que os cidadãos estabelecem um governo e concedem o poder, foi importante para o desenvolvimento dos Estados democráticos⁴⁸.

A teoria contratualista tem uma longa tradição, encontrada em Locke, Rousseau e Kant⁴⁹, e o objetivo de Rawls em *Teoria* foi apresentar uma concepção de justiça que generalizasse e elevasse a um grau superior de abstração essa conhecida teoria do contrato social⁵⁰. Mas essa ideia de contrato social tem diferentes argumentos conforme o que se quer justificar, por exemplo, um Estado ou uma concepção moral. No contratualismo clássico pode-se encontrar, por exemplo, em Locke e Rousseau um *pactum societatis*, ou seja, um pacto de sociedade. Porém, em John Locke os indivíduos renunciam o direito de por si mesmos fazerem justiça ao saírem do estado de natureza e introduzir-se no estado civil, mas os direitos naturais não são renunciados. Já em Jean-Jacques Rousseau, cada indivíduo renuncia os direitos naturais e transfere-os para a comunidade política, seus bens e sua pessoa está posta sob o mando da vontade geral. Em Immanuel Kant, pode-se deparar com um *pactum unionis civilis*, ou seja, um pacto de união civil⁵¹, um contrato onde se estabelece uma Constituição civil. Para Kant a passagem do estado de natureza para o estado civil tem a intenção de possibilitar o exercício do direito natural, é um pacto de governo, que estabelece um ordenamento jurídico pelo qual os indivíduos se unem. No contrato originário de Kant todos entregam ao povo sua liberdade exterior para reavê-la depois como membro de um Estado. Sua intenção não é conhecer a origem e fundação do Estado, mas sim como este deve ser. No entanto, não se trata de um contrato que origina vínculo entre os indivíduos, pois não é efetivamente celebrado, pois uma característica do contrato kantiano, diferentemente dos

⁴⁸ A partir dos séculos XVIII e XIX, sobretudo, com as ideias de John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Estou apenas simplesmente mencionando uma contribuição dessas teorias do contrato social, não digo que elas já realizavam plenamente a democracia entendida, sobretudo, a partir do século XX e, de modo particular, como John Rawls compreendeu a democracia.

⁴⁹ Rawls considera ao mencionar tal questão as obras: *Segundo tratado do governo*, de Locke; *O contrato social*, de Rousseau; e as obras sobre ética de Kant desde *Os fundamentos da metafísica da moral*. É interessante notar que Rawls não considera aqui o *Leviatã*, de Hobbes. Ver, por exemplo, seu comentário em *Uma Teoria da Justiça* § 3, n. 4, p. 13. Rawls desenvolve claramente um contrato social com suas bases em Kant. Sendo assim, suponho que Rawls não considera o texto de Hobbes porque a ideia de um contrato social produziu historicamente duas espécies de argumento moral, um com raízes em Hobbes que parte de uma consideração sobre a ação de indivíduos racionais e interessados, isto é, a ideia de vantagem mútua para construir a sociedade, e outro em Kant que requer uma exigência de justiça e imparcialidade por parte do Estado. Mas não é meu objetivo aqui conjecturar sobre essas questões. De qualquer forma, uma interessante interpretação de Rawls sobre o contrato e doutrina de Hobbes pode ser encontrada nas “*Conferências sobre Hobbes*” em RAWLS, 2012.

⁵⁰ Cf. *Uma Teoria da Justiça*, § 3.

⁵¹ De algum modo se diz que há também em Kant um *pactum subiectionis civilis*, ou seja, um pacto civil de sujeição. No sentido de que Kant precisa considerar o contrato de sujeição para rejeitar a possibilidade de fundamentação do direito de resistência no pacto. Ver, por exemplo, TERRA, 1995 e NEDEL, 2000.

filósofos anteriores a ele, é que o contrato original é imaginário, e não real, e diz respeito a princípios universais que possuem a capacidade de reconhecimento mútuo e público⁵².

Entretanto, John Rawls não pensa o contrato original com a intenção de introduzir uma sociedade ou uma forma de governo específica ou determinada, mas sim com ideia de que o objeto do acordo original seja constituído pelos princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. Mas, uma vez que os princípios devem constituir o objeto do acordo numa situação inicial, surge um problema peculiar: como proceder para decidir quais os princípios adequados, pois poderia surgir um número ilimitado de princípios possíveis? Rawls pretende demonstrar que o problema da escolha apresentado nessa situação inicial⁵³ – dadas as circunstâncias, os conhecimentos e desconhecimentos das partes – é solucionado pela escolha dos dois princípios de justiça, pois são a proposta mais razoável, e seriam escolhidos por pessoas racionais, que não fazem acordos que não poderão manter. Dessa forma, são esses princípios “[...] que devem reger todos os acordos subsequentes; *especificando* os tipos de cooperação social que se podem realizar e *as formas de governo que se podem instituir.*” (RAWLS, 2008, p. 14, grifos meus).

Portanto, uma das principais tarefas na elaboração da justiça como equidade é decidir quais princípios seriam escolhidos na *original position* [posição original]. Nessa posição original é escolhida uma determinada concepção de justiça. Portanto, é indispensável uma descrição da posição inicial com alguns detalhes particulares⁵⁴. Desse modo, a ideia da justiça como equidade, segundo Rawls, é considerar os princípios de justiça constituintes do objeto de um acordo original em uma situação inicial. Um acordo baseado nesses princípios é o melhor modo para cada indivíduo assegurar seus objetivos dadas as circunstâncias das partes

⁵² Obviamente a tradição das teorias contratualistas não pode ser resumida a esses brevíssimos comentários, nem é a minha intenção aqui. Apenas destaquei alguns aspectos que suponho mostrar como a justiça como equidade, de algum modo, tem uma ligação com o contratualismo e suas teorias morais e políticas que se valem de ideia de contrato social. Para uma noção mais completa dessas ideias é indispensável conferir as obras mencionadas na nota 49.

⁵³ “Nessa situação”, porque a justiça como equidade é uma teoria contratualista entre outras possíveis; se a interpretação da situação inicial fosse diferente, poderia conduzir a outros princípios, e os preferíveis negligenciados. Cf., por exemplo, *Uma Teoria da Justiça*, § 20 e § 21.

⁵⁴ Faço aqui uma breve descrição, sob o risco de uma excessiva simplificação. Mas acredito que maiores detalhes já não sejam tão necessários a essa famosa ideia. De qualquer forma, Rawls escreveu muitas páginas somente sobre o argumento da posição original, que se somadas chegam a quase duzentas páginas. Isso demonstra como essa ideia é fundamental para a teoria contratualista, para a justiça como equidade, e a dificuldade de em poucas páginas descrever esse argumento. No entanto, ainda que o texto assumira uma abordagem mais sintética, e sem a pretensão de uma discussão pormenorizada, não tenho intenção de resumir o pensamento de Rawls sobre o argumento, mas isso não implica que a descrição seja superficial, ao menos não deveria, não do modo como entendo. Rawls chegou a dizer que se poderia dividir a teoria da justiça em duas partes, uma interpretação da situação inicial com formulação de várias alternativas disponíveis e outra que demonstre quais desses princípios seriam adotados. Talvez seja importante ter em vista que a descrição que se segue está baseada nos seguintes aspectos: situação hipotética, véu de ignorância, pessoas participantes, o que se escolhe nessa posição e com que motivação se escolhe.

nessa situação. A caracterização dessa posição é feita de modo que os princípios escolhidos sejam aceitáveis a partir da perspectiva moral de uma situação inicial de igualdade.

A posição original deve ser entendida como uma situação *hipotética*⁵⁵, mas com a obrigação de conduzir a determinada concepção de justiça. Rawls entende essa situação original não como uma situação histórica que existiu de fato, tão pouco é tida como uma situação inicial da cultura, incivilizada ou selvagem. Isso significa não ser necessário ocorrer como ele descreve ou ainda nem mesmo ser necessário suceder nada parecido a tal situação, embora se possam reproduzir as reflexões das partes observando as limitações as quais a situação original exprime⁵⁶. O filósofo estadunidense reconhece que ao salientar a posição original como hipotética é natural perguntar por que deveria haver interesse nesses princípios, afinal é fruto de um acontecimento incerto, porém, sua resposta “[...] é que as premissas inseridas nessa descrição da situação original são premissas que de fato aceitamos. Ou, caso não as aceitemos, talvez possamos nos convencer a fazê-lo por meio de reflexão filosófica.” (RAWLS, 2008, p. 26). Ao se entender esse propósito teórico da posição, não há dificuldade em concebê-la como hipotética e ahistórica.

Em *Justiça como Equidade*, Rawls deixa mais evidente que esse acordo na posição original tem de ser visto como hipotético e ahistórico:

- (I) É hipotético na medida em que nos perguntamos o que as partes (conforme foram descritas) poderiam acordar, ou acordariam, e não o que acordaram.
- (II) É ahistórico na medida em que não supomos que o acordo tenha sido concertado alguma vez ou venha a ser celebrado. E mesmo que o fosse, isso não faria nenhuma diferença. (RAWLS, 2003, p. 23).

Essa afirmação pode levar a uma aparente contradição no argumento sobre a importância da posição original, pois um acordo hipotético não gera comprometimento entre as partes, isto é, não cria obrigações. Ronald Dworkin, por exemplo, explorou essa questão em sua obra *Levando os direitos a sério*, especialmente no capítulo seis “A justiça e os direitos”. Dworkin diz que um contrato hipotético não fornece um argumento independente em benefício da equidade de tornar efetiva a exigência de seus termos, e na verdade um

⁵⁵ Na tradição do contrato social, como em John Locke *no Segundo Tratado de Governo Civil*, o contrato social foi algumas vezes descrito como se fosse um acontecimento histórico real. A posição original, em Rawls, é claramente hipotética desde *Uma Teoria da Justiça*, onde ele toma como referência a tradição do contrato social e ressalta que Kant expressa essa ideia de pacto original hipotético na *Metafísica dos Costumes*, nos Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. É verdade, porém, que Rawls tenha sido mais enfático com essa questão em *O Liberalismo Político* e *Justiça como Equidade: uma reformulação*.

⁵⁶ Além das limitações impostas pelo véu de ignorância, o qual será comentado adiante, é interessante observar que com a caracterização da posição original se pode refletir ao se observar as limitações dessa caracterização quando exprime, por exemplo, a ideia de que ninguém seja desfavorecido pelo acaso na escolha dos princípios, também a condição de publicidade dos princípios e que sejam compatíveis com as convicções de justiça, entre outros. Cf. *Liberalismo*, Conferência I, § 4; *Justiça como Equidade*, parte I, § 6 e ainda a parte III.

contrato hipotético não é contrato algum⁵⁷. Seu exemplo sobre concordar ou não com as regras de um jogo é muito elucidativo nesse sentido. Segundo Dworkin, ao discordar sobre alguma regra do jogo, o oponente poderia alegar que provavelmente teria concordado com o procedimento se a regra tivesse sido consultada antes do início da partida, porém, a concordância hipotética não pode ser uma razão para se aplicar a regra, como se seguisse disso à concordância real⁵⁸.

Rawls respondeu a essa objeção ressaltando que a importância da posição original “[...] reside no papel das diferentes características da posição original *enquanto artifício de representação.*” (RAWLS, 2011, p. 28, grifo meu), e como tal artifício “[...] a ideia da posição original *serve como um meio de reflexão e autoesclarecimento públicos.*” (RAWLS, 2011, p.30, grifo meu). Segundo Rawls, deve-se pensar na posição original como sendo um modelo das condições equitativas de acordo e das restrições apropriadas às razões, isto é, as partes na posição original encontram-se simetricamente situadas, no sentido de serem consideradas livres e iguais, e também que se as partes forem razoáveis não irão aceitar uma concepção de justiça a qual favoreça, por exemplo, alguma posição social⁵⁹.

É importante lembrar que em *Teoria* Rawls define a posição original como sendo o *status quo* adequado no qual todos os consensos alcançados são justos, isto é, os acordos fundamentais alcançados na posição original são equitativos⁶⁰. Surge, assim, a questão de como definir os termos equitativos. São determinados por uma autoridade externa? Ou estabelecidos pela lei divina? Ou fazem referência a uma lei natural? Ou esses termos equitativos são estabelecidos por meio de um acordo entre pessoas livres e iguais?

Essa última opção parece ser a mais atrativa para Rawls. Segundo o filósofo, os termos equitativos de cooperação social decorrem de um acordo celebrado entre os cidadãos livres e iguais, isto é, pessoas envolvidas e comprometidas com a cooperação da sociedade. Obviamente esse acordo deve ser estabelecido em condições adequadas para ser considerado válido. “Em particular, essas condições devem situar de modo equitativo as pessoas livres e iguais e não devem permitir que alguns tenham posições de negociação mais vantajosas do que as de outros”. (RAWLS, 2003, p. 21). Parece oportuno dizer que Rawls supõe as partes como sendo racionais, no sentido de que conseguem pôr em ordem de modo coerente seus fins derradeiros, e que caracterizadas dessa maneira tomariam a decisão certa. É preciso ter em mente o fato de não se tratar de todas as pessoas reais e possíveis simultaneamente em

⁵⁷ Cf. DWORKIN, 2002, p. 236.

⁵⁸ Cf. DWORKIN, 2002, p. 237.

⁵⁹ Cf. Rawls, *Justiça como Equidade*, § 6.

⁶⁰ Cf. Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, § 3 e § 4.

alguma época: são indivíduos definidos teoricamente, pessoas “artificiais” por assim dizer. Mas isso não afeta a decisão, pois o essencial é perceber que dadas as circunstâncias e características das partes na posição original, escolheriam os mesmos princípios⁶¹. As partes são descritas, portanto, para modelar cidadãos livres e iguais. Nesse sentido, os princípios avaliados pelas partes na posição original, são princípios que cidadãos livres e iguais realmente aceitariam.

É exatamente nesse momento da apresentação da teoria de justiça rawlsiana que surge uma dificuldade comum a toda concepção de justiça que utiliza a ideia de contrato social, tal problema é de como descobrir um ponto de vista a partir do qual um acordo equitativo possa ser obtido.

A dificuldade é a seguinte: devemos determinar um ponto de vista a partir do qual se possa concertar um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais; mas esse ponto de vista tem de ser distanciado das características e circunstâncias particulares da estrutura básica existente e não ser distorcido por elas. (RAWLS, 2003, p. 21).

Esse ponto de vista, para Rawls, é a posição original com as características do que ele denominou *veil of ignorance* [véu de ignorância].

Como a ideia da posição original é estabelecer um procedimento equitativo para que quaisquer princípios aceitos nessa posição sejam justos, Rawls assume, então, que as partes se posicionam por trás de um véu de ignorância. Conforme o autor, isso é a garantia para nenhuma pessoa ser favorecida ou desfavorecida na escolha dos princípios, seja em decorrência do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Porque todos estão em situação semelhante e ninguém conhece a sua posição na sociedade, não podem sugerir princípios para favorecer a sua condição particular. Assim, os princípios escolhidos por trás do véu de ignorância são resultantes de um acordo justo.

Na posição original, não se permite que as partes conheçam as posições sociais ou as doutrinas abrangentes específicas das pessoas que elas representam. As partes também ignoram a raça e grupo étnico, sexo, ou outros dons naturais como a força e a inteligência das pessoas. (RAWLS, 2003, p. 21-22).

Além disso, se supõe também que as partes não conhecem as situações da própria sociedade na qual vivem, nem o nível de civilização e cultura, e igualmente não conhecem a posição econômica ou a posição política.

Em contrapartida, segundo Rawls, as partes conhecem casos específicos como o fato de sua sociedade estar sujeita as circunstâncias da justiça e toda consequência que derive

⁶¹ É sabido da similaridade do argumento da posição original com as teorias econômicas e sociais, mas há também diferenças fundamentais. Rawls não estava interessado no comportamento de fato das pessoas, preocupação esta das teorias sociais e econômicas, o objetivo de Rawls era a base para uma concepção pública e política de justiça, preocupação esta da filosofia política. Entretanto, a racionalidade das partes, por exemplo, é entendida no sentido corrente em economia. Cf. *Justiça como Equidade*, Parte III, § 23 e § 25.

desse fato. Além de conhecerem fatos genéricos sobre a sociedade, como leis e teorias gerais, entendem assuntos políticos e econômicos, as bases da organização social, e as leis da psicologia humana, “não há limites impostos às informações genéricas [...] uma vez que as concepções de justiça devem adaptar-se às características dos sistemas de cooperação social que devem reger, e não há motivo para excluir esses fatos.” (RAWLS, 2008, p. 167).

Ou seja, em resumo, os fatos particulares que as partes na posição original *não conhecem* são: o lugar na sociedade, a sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, as concepções de bem, as circunstâncias particulares de sua própria sociedade, e também não possuem informações sobre a qual geração pertence. Todavia, é importante observar que o único fato particular conhecido é que a sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça e suas consequências. Entre essas circunstâncias da justiça, Rawls refere-se, por exemplo, a escassez moderada de bens e necessidade de cooperação social, e ainda a diversidade de doutrinas abrangentes afirmadas pelos cidadãos⁶². No entanto, os fatos genéricos que as partes na posição original *conhecem* são: o entendimento de relações políticas e teorias econômicas, a base da organização social, bem como as leis regentes da psicologia humana, e que afetam a escolha dos princípios de justiça. Importante ressaltar ainda o fato de não haver limites para essas e outras informações genéricas.

Parece evidente assim que:

A razão pela qual essa posição deve abstrair as contingências do mundo social e não ser afetada por elas é que as condições de um acordo equitativo sobre princípios de justiça política entre pessoas livres e iguais deve eliminar as vantagens de barganha que inevitavelmente surgem sob as instituições de fundo de qualquer sociedade, em virtude de tendências sociais, históricas e naturais cumulativas. Tais vantagens e influências contingentes que se acumulam no passado não devem afetar um acordo sobre os princípios que deverão regular as instituições da própria estrutura básica do presente para o futuro. (RAWLS, 2011, p. 27).

Dessa forma, as dificuldades mencionadas – encontrar um ponto de vista a partir do qual possa ser alcançado o acordo equitativo e que tal acordo não cria obrigação, pois deve ser visto como hipotético e ahistórico – podem ser excedidas quando se entende a posição original rawlsiana como um artifício de representação. A posição original representa, conforme Rawls, o que consideramos, aqui e agora, condições equitativas sob as quais os termos devem ser especificados, e também a concepção de justiça que consideramos, aqui e agora, equitativa e justificada. Como artifício de representação, a posição original também convém como uma ideia mediadora graças à qual os juízos ponderados podem ser ligados entre si⁶³.

⁶² Cf. *Justiça como Equidade*, Parte III, § 24.

⁶³ Cf. *O Liberalismo Político*, Conferência I, § 4.

Em suma, a posição original deve ser entendida como um procedimento de representação. Enquanto tal, formaliza nossas convicções refletidas de pessoas razoáveis ao descrever as partes (cada qual responsável pelos interesses fundamentais de um cidadão livre e igual) como situadas de uma forma equitativa e como devendo chegar a um acordo sujeitas a restrições apropriadas as razões que podem apresentar para propor princípios de justiça política. (RAWLS, 2003, p. 25).

Naturalmente, essa ideia de excluir as particularidades, ao menos algumas particularidades, provoca algumas dificuldades sobre o significado da posição original. No entanto, Rawls salienta que se pode com facilidade raciocinar nessa situação hipotética de acordo com as restrições formais estipuladas, pois “[...] as restrições devem ser tais, que sejam sempre escolhidos os mesmos princípios. O véu de ignorância é uma condição essencial para atender a essa exigência.” (RAWLS, 2008, p. 169).

Os limites à informação na posição original, que são formalizados pelo véu de ignorância, ainda podem sofrer outras objeções, como por exemplo, de que se deveriam escolher os princípios com todas as informações disponíveis. Porém, essas restrições são de importância fundamental para que se possa elaborar uma teoria da justiça, na medida em que possibilita a escolha de uma concepção de justiça específica. Rawls entende que se fosse permitido a informação das particularidades o resultado, o qual deve ser justo, sofreria a interferência de contingências discricionárias. Portanto, permitir conhecimentos particulares poderia levar a escolha de outros princípios de justiça e, assim, ao invés de um resultado justo se teria uma ingerência de conveniência, de oportunidades pessoais, comprometendo a equidade do resultado.

O essencial, portanto, é que as partes na posição original, alcancem um juízo único quanto aos princípios a aceitar reciprocamente e que esses princípios regulem efetivamente a estrutura básica da sociedade que, como especificado anteriormente, é o objeto básico da justiça⁶⁴. O véu de ignorância, pois, contribui para essa implicação. Em *Justiça como Equidade*, Rawls deixa claro que ao se perceber o véu de ignorância como um procedimento de representação limitador das razões as quais as partes podem apelar muitas das questões acerca da posição original se respondem por si mesmas. Em seguida, evidencia:

Somando-se às outras condições da posição original, o véu de ignorância elimina possíveis diferenças no que diz respeito a situações privilegiadas de negociação, de tal forma que em relação a isso e a outros aspectos as partes encontram-se simetricamente situadas. Os cidadãos estão representados apenas como pessoas livres e iguais [...]. Ao situar as partes simetricamente, a posição original respeita o preceito básico da igualdade formal [...]. Uma vez satisfeito esse preceito, a posição original é equitativa. (RAWLS, 2003, p. 123).

⁶⁴ Cf. Seção 2.2 desta dissertação.

Por fim, cabe ressaltar aqui – mesmo brevemente, pois será discutido mais adiante – porquanto o véu de ignorância impõe limites à informação na posição original e, assim sendo, elimina as diferenças entre as partes, pois podem afetar a escolha dos princípios de justiça, e de certa forma modela as razões adequadas para a escolha dos princípios, isso implica diretamente no impedimento do véu de ignorância de que as partes conheçam as suas ideias de bem e suas doutrinas abrangentes.

Essa questão é fundamental para a discussão sobre a complementaridade do justo e do bem, uma vez que se busca uma concepção política de justiça para a sociedade. Na sociedade existem inúmeras e diversas doutrinas abrangentes (muitas razoáveis), mas são diferentes e conflitantes, e mesmo assim os cidadãos precisam especificar uma concepção de justiça a qual conquiste o apoio dos cidadãos que professam essas divergentes doutrinas abrangentes. Na posição original as doutrinas abrangentes das pessoas encontram-se veladas pelo véu de ignorância espesso⁶⁵, isso possibilita endossar uma concepção política de justiça. Nesse sentido, essas concepções e doutrinas não podem motivar a escolha dos princípios e isso levanta um sério problema sobre as motivações das partes na posição original as quais podem comprometer a sustentação da justiça como equidade.

Como o véu de ignorância impede que as partes conheçam as doutrinas (abrangentes) e concepções de bem das pessoas que representam, elas têm de ter algum outro motivo para decidir quais princípios escolher na posição original. Deparamos aqui com um problema sério: a menos que elaborem a posição original de forma tal que as partes possam concordar com princípios de justiça movidas por motivos apropriados, a justiça como equidade não se sustenta. (RAWLS, 2003, p. 124).

Rawls resolve essa dificuldade introduzindo a ideia de bens primários que são coisas necessárias para os cidadãos enquanto pessoas livres e iguais e não simplesmente coisas as quais desejam ter⁶⁶. Com isso, esses bens sociais básicos, como bem salientou Rainer Forst (2010, p. 174), “[...] forma o fundamento para a decisão das partes na ‘posição original’ em encontrar princípios que distribuam esses bens da melhor forma possível sem sacrificar a liberdade individual em nome da igualdade e vice-versa.”. Tal conceito configura a solidez suficiente para que as partes possam acordar em torno dos princípios de justiça, uma vez que os bens primários são imprescindíveis para todas as pessoas, enquanto cidadãos. Desse modo, conforme frisaram Pettit e Kukathas a respeito disso, isto é, de como os bens sociais primários

⁶⁵ Cf. RAWLS, 2000a, 1999a, sobre o construtivismo kantiano para a discussão sobre véu de ignorância espesso e não fino, não abordarei os contrastes dessa discussão.

⁶⁶ Os bens primários serão abordados, especificamente, no último capítulo do desenvolvimento desta dissertação. A ideia de bens primários como motivação das partes na posição original pode ser encontrada em *Justiça como Equidade*, § 25. Naturalmente, este não é o único motivo para introduzir tal ideia, que também é incluída, por exemplo, para definir os menos favorecidos, em *Justiça como Equidade*, § 17.

motivam as partes na posição original, cumpre dizer que se espera das partes a motivação pelos bens primários enquanto “[...] concebidos como desejos das condições necessárias à perseguição de quaisquer objetivos.” (2005, p. 40). Isso permite aos cidadãos poderem desenvolver e buscarem realizar as suas concepções de bem, entre outros objetivos, sem que sejam motivados por essas concepções de bem de suas doutrinas abrangentes, na escolha dos princípios de justiça para toda a sociedade. Por ora, conforme comentado anteriormente, há ainda um pressuposto para que o acordo gerado na posição original seja justo, a saber, as partes nessas circunstâncias devem estar em situação equitativa e serem consideradas como pessoas morais.

2.5 A CONCEPÇÃO DE PESSOAS LIVRES E IGUAIS

Na seção antecedente foi comentado brevemente que conforme Rawls os termos equitativos decorrem de um acordo celebrado entre “pessoas artificiais” dadas as circunstâncias da posição original enquanto “artifício de representação”, porém, as “partes” do acordo, representam os cidadãos livres e iguais. Essa ideia tem uma função e um significado importante para a teoria da justiça como equidade. Como explicitado anteriormente⁶⁷, a justiça como equidade volta-se para a difícil situação que se mostra na ausência de concordância sobre como as instituições básicas devem estabelecer suas bases para estarem de acordo com a liberdade e a igualdade. Essas duas ideias são convicções implícitas as quais formam o principal alicerce de uma sociedade democrática. Nesse sentido, pode-se dizer que a liberdade e a igualdade dos cidadãos, na justiça como equidade, estão vinculadas a uma concepção específica de pessoa.

Embora desde o início de *Teoria* Rawls já admita a ideia de “pessoa” possuir uma conotação moral e, assim, parece razoável considerá-la como fundamento da igualdade já na posição original⁶⁸, explicitamente o termo “pessoas livres e iguais” aparece um pouco mais tarde na sua argumentação nessa mesma obra⁶⁹. No entanto, essa ideia tornou-se essencialmente importante a partir de *O Liberalismo Político*, ao menos, no que diz respeito ao entendimento do conceito de “concepção política de pessoa”, ainda que já estivesse pressuposta ao elaborar a posição original.

⁶⁷ Em 2.1, desta dissertação.

⁶⁸ Cf. *Uma Teoria da Justiça*, p.15 e p. 23, sobre definição de pessoa moral e como fundamento da igualdade.

⁶⁹ Cf. *Uma Teoria da Justiça*, p. 184-185 e p. 480-481.

Rawls observa que a descrição das partes na posição original pode levar a supor equivocadamente a implicação de uma doutrina metafísica de pessoa⁷⁰. Entretanto, como a concepção de justiça a qual se pretende alcançar é política, deve-se entender a ideia de pessoa como sendo própria de uma concepção política. Portanto, implica uma concepção específica de pessoa. Isso significa que a concepção de pessoa não é tirada de uma doutrina moral abrangente – pois o papel de uma pessoa em uma concepção política é diferente de um papel em sua doutrina pessoal, seja filosófica, moral, religiosa – e que tal concepção “[...] é, em si, normativa e política, e não metafísica ou psicológica.” (RAWLS, 2003, p. 27). É importante frisar também que essa concepção de pessoa como livres e iguais é distinta de uma concepção determinada pela biologia, ou estabelecida pela psicologia, ou com a concepção de ser humano de uma maneira geral⁷¹.

Conforme Rawls, pessoas entendidas como livres e iguais apresentam aquilo que ele chama de “duas faculdades morais”, isto é, a capacidade de ter um senso de justiça e de formar uma concepção do bem. A *primeira faculdade moral* é, pois, “a capacidade de 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). A *segunda capacidade moral* “é a capacidade de ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção do bem.” (RAWLS, 2003, p. 26). Naturalmente, é preciso dizer mais especificamente em que sentido o filósofo político estadunidense entende os cidadãos como livres e iguais.

Sendo assim, para Rawls, os cidadãos são vistos como *iguais* quando se considera que todos têm as faculdades morais para envolver-se na cooperação social, uma vez que a sociedade é vista como um sistema equitativo de cooperação, todos participam da sociedade como cidadãos iguais. Percebe-se assim a consideração do autor sobre as faculdades morais como base da igualdade entre os cidadãos como pessoas. Por isso, é preciso recordar a distinção feita entre sociedade política e associações ou comunidades⁷² e, segundo Rawls, é um erro grave não distinguir entre essas ideias, pois essas últimas – associações e comunidades – distinguem de diferentes formas os cidadãos. Entretanto, na justiça como equidade não há essa separação na sociedade política, todos os cidadãos são vistos como livres e iguais. Embora haja diversas comunidades dentro de uma sociedade democrática, a

⁷⁰ Vale lembrar a dificuldade sobre o que é uma doutrina metafísica, e que mesmo a intenção de não pressupor uma doutrina metafísica, já pressupõe uma tese metafísica. Cf. *O Liberalismo Político*, Conferência I, § 5, n. 31.

⁷¹ Cf. *Justiça como Equidade*, Parte I, § 7.

⁷² Esta ideia foi discutida no ponto 2.1 da presente dissertação.

sociedade como um todo não é e não pode ser uma comunidade, pelo fato do pluralismo razoável. Desse modo, como apenas a sociedade tem a autoridade para exercer um poder coercitivo, os cidadãos têm a possibilidade de abandonar voluntariamente suas comunidades ou associações, pois apostasia não é crime⁷³. A liberdade constitucional garante isso, e esta é uma característica importante sobre a distinção entre comunidade e sociedade. Porém, precisa ficar claro que se trata de uma característica de sociedades efetivamente democráticas, e não de qualquer sociedade em geral, pois se poderia argumentar contra essa ideia, por exemplo, o fato de em alguns países, por exemplo, muçumanos como Irã e Arábia Saudita, haver pena de morte para apóstatas⁷⁴. Assim sendo, os cidadãos na justiça como equidade são iguais diante da sociedade independentemente de suas concepções de bem.

Em *Teoria* Rawls analisou a base dessa igualdade e distinguiu três níveis nos quais o conceito se aplica⁷⁵. O primeiro nível do conceito de igualdade é o da administração de instituições como sistemas públicos de regras; o segundo nível é o da aplicação concernente à substância da estrutura das instituições. Mas é o terceiro nível do fundamento da igualdade que nesse momento interessa mais especificamente para os propósitos dessa investigação. De acordo com Rawls, esse nível sugere serem as pessoas morais as portadoras do direito à justiça igual ao terem elas a capacidade moral em grau mínimo necessário. Rawls supõe que a ampla maioria dos seres humanos possui a disposição de ter um senso de justiça, mas essa condição suficiente não é rigorosa, nem insensível as circunstâncias das pessoas. E, não obstante, mesmo se em poucos indivíduos faltasse a realização de tal capacidade em grau mínimo necessário, essa não-realização seria em decorrência de circunstâncias sociais ou de contingências acidentais. E, portanto, não há razão para privar da proteção da justiça alguém com menor capacidade.

Quanto à base da liberdade entre os cidadãos, pode-se dizer que são vistos como *livres* em três sentidos⁷⁶. Segundo Rawls, o *primeiro* sentido é quando consideram a si mesmos e aos outros como possuidores da faculdade moral de ter uma concepção do bem, mas isso não significa que sejam imutáveis, os cidadãos são capazes de revisar e mudar se assim desejarem sem alterarem a identidade pública. Por exemplo, um cidadão ao deixar de professar uma fé religiosa, ou se converter a outra religião, não deixa de ser a mesma pessoa

⁷³ Cf. *Justiça como Equidade*, Parte I, § 7.

⁷⁴ Cf., por exemplo, UNITED NATIONS. *Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief*. Relator BIELEFELDT, Heiner. 2012. A pena de morte para apóstatas é sempre um caso extremo, mas não é o único tipo de violação da liberdade. Por exemplo, no Irã, recentemente, um tribunal iraniano condenou a 80 chicotadas quatro membros de uma Igreja cristã por beberem vinho eucarístico, cf. AGENZIA FIDES, *News*, 2013.

⁷⁵ Cf. *Uma Teoria da Justiça*, § 77.

⁷⁶ Cf. *O Liberalismo Político*, I, § 5.

que era antes no sentido de não perder a sua identidade pública. Desse modo, para as questões de justiça política, o cidadão continua possuindo os mesmos direitos fundamentais, bem como os mesmos deveres já possuídos anteriormente. Nesse sentido, Rawls supõe a concordância de todos quanto aos propósitos da vida pública, que a conversão de Saulo de Tarso, perseguidor do cristianismo, no caminho para Damasco, para São Paulo, apóstolo dessa mesma religião, não é relevante para a concepção pública dele mesmo, mesmo havendo uma mudança profunda e geral em seus compromissos e fins últimos quanto a sua concepção de bem. Aqui é preciso fazer uma breve observação para não ser causa de injustiça nem com Rawls e nem com Paulo. Embora essa suposição de Rawls seja admissível, sobretudo, interpretada com um olhar contemporâneo sobre essa situação, frente aos direitos civis e políticos, no entanto, o mesmo exemplo de Rawls aponta para outro problema. São Paulo quando preso em Jerusalém, apela ao seu direito como cidadão romano. Esse apelo a sua “identidade pública” simplesmente serviu para que pudesse se defender em um tribunal adequado. Mas a sua condenação pelos romanos foi precisamente por falta de lealdade a Roma. Dessa forma, embora não tivesse perdido a sua identidade pública, da compreensão dele mesmo como pessoa, o que lhe permitiu recorrer a outro tribunal, foi condenado por sua “identidade não pública”, por sua “identidade ética”, por assim dizer, por sua infidelidade a Roma. Nesse sentido, para usar um termo de Rainer Forst⁷⁷ a pessoa ética de Paulo não foi protegida pela “capa abstrata” da pessoa do direito⁷⁸. Realmente a compreensão da identidade de Paulo não foi alterada, porém não se pode dizer o mesmo da compreensão dos outros cidadãos romanos. A compreensão da identidade pública a qual via em Paulo um cidadão livre pode não ter mudado, mas o problema é que a compreensão pública da sua identidade ética havia se modificado. Mas a condenação por sua identidade ética, por mais em conformidade que estivesse com o direito romano, não deixa de ser uma injustiça. Se a passagem de Saulo a Paulo por um lado, para a identidade político-jurídica não fez diferença alguma, por outro lado, para a sua identidade ética fez toda diferença⁷⁹.

⁷⁷ Forst em *Contextos de Justiça* faz uma distinção entre quatro conceitos normativos de pessoas. “Pessoa ética” (refere-se a valores éticos, pessoais), “Pessoa do direito” (refere-se a normas jurídicas), “pessoa política” (refere-se ao exercício da cidadania) e “pessoa moral” (refere-se a valores morais, universais). Cf. FORST, 2010.

⁷⁸ No texto, Forst utiliza-se do mesmo exemplo de Saulo tornado Paulo. “Para a identidade político-jurídica constituída por meio desses princípios – sua tradução no direito positivo – não faz diferença alguma se Saulo se tornou Paulo no caminho de Damasco. Assumir um ponto de vista normativo que promova a igualdade de direitos individuais básicos para todas as pessoas significa, portanto, que todas as pessoas são indivíduos em sua existência ética cuja vida boa *consiste* em ter direitos que permitem uma livre escolha de valores.” (FORST, 2010, p. 38).

⁷⁹ Sobre a conversão de Saulo, cf. *A Bíblia de Jerusalém*, Atos dos Apóstolos, capítulo 9. Sobre a apelação de Paulo por ser cidadão romano, cf. *A Bíblia de Jerusalém*, Atos dos Apóstolos, capítulos 22 e 23.

O *segundo* sentido, para Rawls, de como os cidadãos se consideram como livres é quando se veem na qualidade de estarem autorizados a fazerem reivindicações legítimas as quais, de um ponto de vista político, se autenticam a si mesmas. Isso significa para os cidadãos o direito de dirigirem-se as suas instituições de forma a terem a capacidade de se empenharem para a realização de suas concepções de bem. Ou seja, os cidadãos livres podem fazer litígios com base nas suas concepções de bem, porém, a partir de um ponto de vista político, isto é, desde que tais concepções sejam permitidas pela concepção pública de justiça. Um exemplo dado pelo autor é o caso dos escravos, pois não eram fontes de reivindicações. E a história do Brasil é um exemplo nesse sentido. Embora desde 1871 a Lei do Ventre Livre garantisse a liberdade aos filhos de escravos nascidos no país, somente em 1879 iniciou-se uma campanha de abolição da escravatura. Todavia, não eram os escravos que reivindicavam a revogação, não porque gostariam de continuar a serem escravos, mas porque não eram fontes legítimas. As exigências da abolição partiram de “cidadãos legítimos”, como José do Patrocínio e Joaquim Nabuco⁸⁰.

O *terceiro* sentido, segundo Rawls, em relação ao qual os cidadãos se veem a si mesmos como livres é quando se julgam capazes de tomar sobre si a responsabilidade por seus próprios fins, compreendendo também ser razoável esperar dos outros cidadãos a capacidade de adaptarem ou até mesmo restringirem seus objetivos e suas aspirações de acordo com o que os princípios de justiça tornam possível.

Enfim, algumas considerações gerais ainda são necessárias. É preciso insistir que quando Rawls refere-se a uma sociedade de pessoas livres e iguais, está pressupondo uma sociedade democrática, pois a tradição do pensamento democrático considera os cidadãos como pessoas livres e iguais. Nesse sentido, devido ao fato do pluralismo razoável as pessoas nessa sociedade são livres e iguais, porém, não são iguais por compartilharem a mesma doutrina abrangente, ou uma mesma ideia de bem. Em suma, a ideia básica, conforme Rawls, é que os cidadãos são livres em virtude de suas duas faculdades morais, isto é, a capacidade de ter um senso de justiça, ou seja, entender, aplicar e agir conforme a concepção pública de justiça; e a capacidade de ter uma concepção do bem, ou seja, a faculdade de compor, formar, rever, corrigir e se comprometer de modo racional na efetivação de uma concepção do próprio bem; e também os cidadãos são livres em virtude das faculdades da razão, isto é, da capacidade de julgamento, de pensamento e de inferência. Sendo assim, as pessoas são livres

Outras obras que ajudam a esclarecer esse ponto de vista defendido aqui: LOPEZ, 2011. HORSLEY, 2004. HINKELAMMERT, 2012. RATZINGER, 2007 e 2012.

⁸⁰ Para um panorama da escravidão no Brasil, cf. NABUCO, 1988. LUNA, 2010. LACOMBRE, 1989. CHALHOUB, 2012. VIEIRA, 1941. PEDRO II, 1985.

em virtude dessas duas faculdades morais e das faculdades da razão. E ao apresentarem essas faculdades no grau mínimo necessário para serem membros cooperativos da sociedade de modo pleno, as pessoas são consideradas iguais.

Por fim, as ideias fundamentais da teoria da justiça como equidade apresentadas neste capítulo estão intrinsicamente unidas a uma concepção de justiça. Apenas para citar alguns exemplos: é importante ter clareza que a concepção de pessoa, tal como desenvolvida por Rawls, é parte de uma concepção política de justiça. Ou, ainda, quando se diz que a estrutura básica é o objeto da justiça está pressuposto uma concepção de justiça elaborada para esse objeto específico. E ainda quando se formula a ideia de uma sociedade bem-ordenada, a ideia está baseada, de alguma forma, no fato de que elaborada com tais características, com as significações e implicações as quais esse conceito parece sugerir, tal sociedade, portanto, não está sendo interpretada como vinculada por suas crenças éticas, mas sim por sua concepção de justiça, uma vez que para ser bem-ordenada os princípios de justiça devem operar e unificar a sociedade. Esses princípios são elaborados no artifício de representação que possibilita chegar a um resultado justo, pois os interesses das partes estão representados equitativamente. Desse modo, fica também claro como a justiça como equidade faz parte da ideia de um contrato social. Em outras palavras, essas ideias básicas pertencem a uma concepção política de justiça. Dessa forma, a teoria da justiça como equidade de Rawls deve ser entendida como um exemplo de uma concepção política de justiça. No capítulo a seguir será explicitada essa concepção estritamente política de justiça em contraposição a uma doutrina abrangente, e ainda como essa concepção política é afirmada por um consenso sobreposto razoável, bem como os princípios de justiça que governam a estrutura básica.

3 A CONCEPÇÃO POLÍTICA E OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

Quando Rawls apresentou *Uma Teoria da Justiça*, uma de suas aspirações foi oferecer uma concepção de justiça que constituísse a base moral mais adequada para uma sociedade democrática contemporânea. Portanto, é importante acentuar a ideia de concepção de justiça, ou melhor, concepção *política* de justiça a qual, basicamente, é caracterizada por se abdicar a privilegiar uma visão particular do bem e a partir daí deduzir os princípios de justiça para a sociedade. Essa ideia expressa claramente mais uma vez a anterioridade do justo sobre o bem. Disso deriva a questão fundamental da legitimação dos limites do justo, o qual somente deve afirmar em seu favor valores do âmbito político e não se amparar em nenhuma crença particular, isto é, não deve ser apresentado como uma doutrina filosófica, religiosa ou moral abrangente. Obviamente, a justiça como equidade é um exemplo dessa concepção política de justiça, pois os princípios de justiça seriam objeto de acordo recíproco entre pessoas em situações equitativas. Na *original position* como demonstrado antes não se permite o conhecimento daquilo suscetível de influenciar a escolha dos princípios de justiça. Nesta seção, portanto, apresentam-se algumas ideias de justificação de por que uma concepção política de justiça e não uma doutrina abrangente pode ganhar apoio de todos os cidadãos em torno de princípios de justiça para regular a estrutura básica da sociedade.

3.1 A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA

Apesar de ter delineado no capítulo anterior as ideias principais da teoria de justiça a qual Rawls chamou de justiça como equidade, é preciso dizer ainda um pouco mais sobre o sentido de uma *political conception of justice* [concepção política de justiça], porque esta é uma questão fundamental sobre a justiça política em uma sociedade democrática, a qual a justiça como equidade pretende dar conta. Além disso, essa ideia de concepção política de justiça é essencial para a discussão sobre a complementaridade do justo e das ideias do bem na justiça como equidade, uma vez que as concepções de bem são limitadas por uma concepção de justiça que é política⁸¹. Já em *Teoria* é importante observar que Rawls faz uma distinção entre o conceito de justiça e o de concepção de justiça, basicamente, se refere ao conceito de justiça como um equilíbrio adequado entre reivindicações opostas, e concepção de

⁸¹ Essa questão de como uma concepção política limita as concepções de bem será discutida especificamente no próximo capítulo. Por ora, ficarei satisfeito se conseguir esboçar como a justiça como equidade deve ser entendida como uma concepção política de justiça para, então, no capítulo seguinte, mostrar como essa ideia limita as concepções de bem, e o que isso realmente significa.

justiça como um conjunto de princípios relacionados entre si com o reconhecimento das causas que geram esse equilíbrio⁸². Todavia, naquela obra não se faz distinção nem se discute se a justiça como equidade é uma concepção política ou uma doutrina moral abrangente, o que gerou mal-entendido sobre como a teoria da justiça como equidade deve ser apresentada e entendida. A partir de *O Liberalismo Político* essa ênfase na ideia de concepção política se dá precisamente pelo fato de em *Uma Teoria da Justiça* Rawls não ter conseguido demonstrar que a justiça como equidade não é uma doutrina abrangente.

Mas essa discussão pode ser demasiada aqui. Antes de tudo, quanto a isso importa, no contexto da presente discussão, que em seus escritos posteriores o filósofo norte-americano procurou mostrar que sua concepção de justiça não depende de pretensões filosóficas, ou seja, “a ideia é que, numa democracia constitucional, a concepção política de justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias” (RAWLS, 2000a, p. 202).

Há conjuntamente a essa ideia um pressuposto fundamental na concepção política de justiça rawlsiana: é a ideia de ser pensada para uma sociedade democrática contemporânea. É por isso que para o autor

[...] em matéria de prática política, nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção da justiça no quadro de um Estado democrático moderno. [...] uma vez que a teoria da justiça como equidade é concebida como uma concepção política da justiça válida numa democracia, ela deve tentar apoiar-se apenas nas ideias intuitivas que estão na base das instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que regem a sua interpretação (RAWLS, 2000a, p. 204-205).

Contudo, não é apenas pelo fato de que em *Uma Teoria da Justiça* não ficou explícita e claramente compreensível a ideia de concepção política de justiça, o motivo pelo qual se releva essa argumentação. A necessidade de tal concepção, segundo Rawls (2000a), também se dá pela conjuntura histórica existente em qualquer sociedade. Nesses períodos, temas fundamentais ocasionam separações na convivência política entre os cidadãos, pois tais etapas da sociedade foram origens de abrasivas contestações políticas, tornando praticamente impossível encontrar algum apoio ordinário de contrato político e, inclusive, não serem nunca resolvidas as desagregações e desuniões por completo. A teoria da justiça como equidade, como concepção política que é, tenta arbitrar essas discordâncias ao propor dois princípios de justiça, os quais parecem mais adequados aos cidadãos de uma democracia.

Desse modo, num primeiro momento destaca-se a ideia de uma concepção política de justiça como está elaborada na primeira conferência de *O Liberalismo Político*, onde o autor

⁸² Tais diferenças podem ser encontradas, sobretudo, na seção 2.

faz uma formulação mais explícita e apresenta três predicados distintivos que se referem ao objetivo, a formulação e as ideias intuitivas da cultura pública. Em seguida num segundo momento, então, passa-se a questão de como uma concepção política de justiça pode articular e ordenar os ideais e valores de uma sociedade democrática, e ainda ser afirmada por cidadãos profundamente divididos por doutrinas filosóficas, morais e religiosas abrangentes.

Dito isso, pode-se agora examinar as características predicativas de uma concepção política de justiça. O objetivo de uma concepção política é a *primeira característica*, pois se aplica ao que Rawls denominou “estrutura básica” a qual, como descrita no capítulo anterior⁸³, são instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade (essa pressuposta como sendo de uma democracia constitucional contemporânea) e não se impõe, portanto, a associações e grupos da sociedade. É importante observar que a caracterização da estrutura básica pode não ser muito precisa, por exemplo, no sentido de estabelecer critérios de como resolver questões específicas, mas essa não é a função de uma concepção política de justiça, pois vai além da ideia proposta e também corre o perigo de tornar a justiça como equidade impossibilitada de se adaptar a distintas circunstâncias sociais⁸⁴. Para Rawls a função é simplesmente criar um conjunto de pensamento dentro do qual elas possam ser abordadas. A concepção política de justiça tem como centro a estrutura e os princípios que se aplicam as instituições básicas, e a forma como se expressam no comportamento e no caráter dos cidadãos que efetivam os ideais dessa concepção⁸⁵.

A *segunda característica* refere-se a formulação, pois essa concepção deve se sustentar por si própria. Nesse sentido, não pode ser justificada nem formulada como uma doutrina abrangente. É importante destacar e distinguir esse ponto: aceitar uma concepção política não implica aceitar uma doutrina abrangente específica. Ainda que a concepção política possa conquistar apoio e se ajustar em diferentes doutrinas abrangentes, ela não faz parte de tais doutrinas, uma descrição constitutiva de uma concepção política de justiça é precisamente a ideia de ser estabelecida de modo a se sustentar por si mesma⁸⁶. Outro modo de deixar isso claro é a questão do alcance dessas concepções. Pois enquanto o alcance de uma concepção política é exclusivamente a estrutura básica, como na primeira característica referida acima, isto é, a teoria da justiça como equidade é uma concepção mais restrita por

⁸³ Ver, 2.2 desta dissertação.

⁸⁴ Em *Justiça como Equidade* Rawls diz: “Se formulássemos uma definição da estrutura básica com limites precisos, não só excederíamos aquilo que essa ideia rudimentar pode razoavelmente conter, como também correríamos o risco de prejudicar de modo equivocado o que condições mais específicas ou futuras possam vir a exigir, fazendo da justiça como equidade uma teoria incapaz de se ajustar a diferentes circunstâncias sociais.” (2003, p. 16).

⁸⁵ Cf. *Liberalismo*, § 2.

⁸⁶ Cf. *Liberalismo*, § 2.

estar limitada ao político; as concepções morais, filosóficas e religiosas, por outro lado, se aplicam a objetos mais abrangentes e gerais. Em última análise, compete ao cidadão decidir como a concepção política que aceita está relacionada com sua visão abrangente.

A *terceira característica* de uma concepção política de justiça é o fato de seu conteúdo expressar ideias fundamentais implícitas na “cultura política pública” de uma sociedade democrática contemporânea⁸⁷, por exemplo, a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação, de que cidadãos são vistos como livres e iguais, de uma sociedade bem-ordenada. É interessante ainda observar que essa “cultura pública” entendida por Rawls não compreende outra cultura, a qual o autor chama de “cultura de fundo”. Essa última constituiria a cultura das doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes, por pertencerem ao campo social e não político, por exemplo, igrejas, universidades, associações, clubes, etc. Uma concepção política de justiça é elaborada a partir das ideias fundamentais e compartilhada da cultura pública política, desde que essa cultura política tenha sido regular e razoavelmente bem durante um considerável espaço de tempo⁸⁸.

Dessa forma, essas três qualidades características de uma concepção política encontram-se na teoria da justiça como equidade, a qual preenche essas funções – na medida em que se limita a estrutura básica, a sua aceitação não depende de uma doutrina abrangente específica e suas ideias básicas são familiares da cultura política pública – e faz, assim, da teoria de Rawls uma concepção política de justiça. Vale lembrar que essa ideia está unida a ideia de uma sociedade bem-ordenada a qual, como descrita no capítulo anterior⁸⁹, é regida por uma concepção de justiça pública.

Entretanto, poder-se-ia objetar, dadas essas três características, que outras concepções políticas poderão surgir, especialmente, no que diz respeito à última característica, pois ao partir de um fundo de ideias políticas comuns, então, outras concepções poderão se desenvolver. Mas, é importante deixar claro que para Rawls isso não é uma dificuldade para se levar a rejeitar a ideia de concepção política. Pelo contrário, isso é até mesmo desejável, pois distintas concepções políticas irão disputar para obter apoio dos cidadãos, fazendo assim com que essas concepções tenham de se aprofundar e até mesmo se modificar, se for o caso. A justiça como equidade é uma concepção desse tipo, porém, outra concepção desse tipo,

⁸⁷ Cf. *Liberalismo*, § 2.

⁸⁸ Cf. *Justiça como Equidade*, § 11.

⁸⁹ Ver, 2.3 desta dissertação.

apenas para exemplificar, é a concepção liberal da igualdade de Ronald Dworkin, como elaborada na obra *Uma questão de princípio*⁹⁰.

Conforme aludido anteriormente, uma concepção política de justiça não se distingue de uma doutrina moral de alcance geral em *Teoria*, principalmente, no sentido de não se dar importância ao contraste entre essas doutrinas naquela obra. De acordo com Rawls a justiça como equidade, em sua estrutura e conteúdo, foi apresentada como uma doutrina abrangente, afetando assim a interpretação da estabilidade em seus objetivos, isto é, na terceira parte de *Uma Teoria da Justiça*. O autor examinou essa inconsistência no *Liberalismo*, já na introdução dessa obra, ele reconhece que isso pode parecer uma grande mudança em relação à *Teoria*, mas considera que a substância do conteúdo e da estrutura permanece a mesma⁹¹. Parafraçando o que foi dito ali, o grave problema em ter considerado a justiça como equidade como doutrina abrangente foi o fato de uma sociedade democrática contemporânea se caracterizar por um pluralismo de doutrinas inconciliáveis entre si. Apesar disso, do conflito de suas não compatibilidades, ou ainda, não apesar disso, mas precisamente por isso, pelas suas incompatibilidades, são doutrinas razoáveis. No entanto, nenhuma dessas doutrinas é professada por todos ou quase todos os cidadãos, e Rawls supõe que nenhuma dessas doutrinas existentes ou qualquer outra que surgisse poderia ser professada completamente pelos cidadãos. Isso provoca uma questão fundamental do liberalismo político o qual deve elaborar uma concepção política de justiça na qual essa pluralidade de doutrinas razoáveis possa comprometer-se e aceitar⁹².

Naturalmente, isso implica a questão fundamental a qual o liberalismo político busca responder:

[...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si? Em outras palavras: como é possível que doutrinas abrangentes profundamente divergentes, ainda que razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? (RAWLS, 2011, p. XIX).

Para o filósofo estadunidense a justiça como equidade, “[...] se apresenta como uma concepção de justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político refletido, bem informado e voluntário.” (RAWLS, 2011, p. 11). A natureza

⁹⁰ Esse exemplo é uma referência do próprio Rawls no artigo *A ideia de um consenso por justaposição*, embora ele não desenvolva ali a questão; cf. *Justiça e Democracia*, p. 256, n. 12. É impossível aqui no momento tentar fazer isso, mas suponho que essas duas teorias tenham vínculos mais fortes do que as diferenças que as separam. A mesma interpretação é feita por Roberto Gargarella ao analisar as modificações sugeridas por Dworkin na teoria de Rawls; cf. GARGARELLA, 2008, p. 65ss.

⁹¹ Cf. *Liberalismo*, Introdução.

⁹² Cf. *O Liberalismo Político*, 2011, p. XIX.

estritamente política da justiça como equidade possibilita essa apresentação, mas sem precisar implicar alguma concepção moral abrangente a qual os cidadãos, de uma maneira geral, não apoiariam. A concepção política é independente. Como bem observou Nythamar de Oliveira é, portanto, precisamente o fato da concepção política da teoria de Rawls não ser abrangente o que torna exequível que doutrinas morais, mesmo incompatíveis entre si, possam conviver⁹³.

Desse modo, é importante notar ainda que a teoria da justiça como equidade não deve ser metafísica ou epistemológica, isso porque se baseia em valores políticos⁹⁴. Como bem observou Luiz Bernardo Leite Araújo, esse liberalismo estritamente político, ao tomar como ponto de partida o “fato do pluralismo” se distingue das formulações clássicas de ordem metafísica⁹⁵. Sobre isso o esclarecedor e instrutivo artigo de Rawls *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*⁹⁶ apresenta, conforme observou Catherine Audard⁹⁷, uma mudança no pensamento de Rawls, o qual recusa a pretensão universalista e proclama sua teoria como sendo apenas “política”. Nesse texto Rawls faz algumas observações para mostrar que sua teoria não depende de pretensões filosóficas como a de uma verdade universal ou natureza de pessoa⁹⁸. Ele tenta evitar essas questões não porque não tem importância, mas apenas porque não é possível resolvê-las no nível político. No entanto, é preciso deixar clara a ideia dessa concepção política não recusar que haja outros valores os quais não sejam políticos, mas esses se distinguem dos valores políticos na medida em que se aplicam, por exemplo, ao campo pessoal, familiar, ou de associações⁹⁹. Essa aparente restrição, no sentido de ser interpretada como uma limitação de outros valores é fundamental para a efetivação de um consenso. Somente limitando a abrangência aos valores políticos seria possível conquistar o apoio dos cidadãos. Sendo assim, uma vez que essa concepção política de justiça deve regular a sociedade bem-ordenada, surge a importância de essa concepção ser objeto de um consenso sobreposto.

⁹³ Cf. OLIVEIRA, p. 46.

⁹⁴ Apenas um exemplo. Um filósofo que, como Rawls, criou uma teoria da sociedade justa, antes normativa que descritiva, foi Platão. Porém, este idealizou a cidade justa associada à metafísica, como se apresenta sua descrição em *A República*. Diz Rawls: “Assim, o objetivo da teoria da justiça como equidade não é metafísico nem epistemológico, mas prático. De fato, ela não se apresenta como uma concepção verdadeira, mas sim como uma base para um acordo político informado e totalmente voluntário entre cidadãos que são considerados como pessoas livres e iguais.” (RAWLS, 2000a, p. 211).

⁹⁵ Cf. ARAUJO, 2010, p.92-93.

⁹⁶ Este artigo foi publicado em inglês no ano de 1985 em *Philosophy and Public Affairs*. Encontra-se também em RAWLS, 1999a. Uma versão traduzida para o português encontra-se em *Justiça e Democracia*, 2000a.

⁹⁷ Cf., por exemplo, “John Rawls e o conceito do político”, em *Justiça e Democracia*, 2000a.

⁹⁸ Cf. *Justiça e Democracia*, 2000a, p. 201.

⁹⁹ Cf. *O Liberalismo Político*, 2011, p. 12. Em *Justiça como Equidade* Rawls diz que: “Assim entendido, o domínio político distingue-se do associativo, por exemplo, que é voluntário de uma maneira que o político não o é; distingue-se também do familiar e do pessoal, que são afetivos, mais uma vez de uma maneira que o político não o é.” (RAWLS, 2003, p. 260).

O *overlapping consensus*¹⁰⁰ [consenso sobreposto¹⁰¹] diz respeito sobre como é possível um acordo de doutrinas abrangentes em torno de princípios de justiça para que possam endossar uma concepção política de justiça. A ideia de um consenso sobreposto desenvolvida posteriormente a *Uma Teoria da Justiça* está intrinsecamente unida com a ideia de uma concepção política de justiça, pois esta deve se beneficiar do respaldo de um consenso sobreposto para possibilitar o cumprimento de seu objetivo. Rawls já havia desenvolvido a noção de consenso sobreposto nos artigos *The Idea of an Overlapping Consensus*¹⁰² e também em *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*¹⁰³, mas a discussão a seguir ocupa-se com essa ideia formulada a partir de *O Liberalismo Político* e também em *Justiça como Equidade: uma reformulação*.

Com base no que foi tratado acima, quanto à questão a qual o liberalismo político procura responder (de como é possível que cidadãos divididos por suas doutrinas abrangentes possam endossar a mesma concepção de justiça) Rawls introduz na discussão outra ideia fundamental do liberalismo político que é a ideia de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. Desse modo, o filósofo não supõe que os cidadãos aceitam a concepção política de justiça pelas mesmas razões, nem conjectura que a aceitam a partir de uma mesma doutrina abrangente. Ou seja, cada cidadão pode a partir do ponto de vista específico de sua doutrina abrangente, subscrever a concepção política de justiça como um ponto de vista comum para decidir questões difíceis a respeito de controvérsias sobre elementos constitucionais fundamentais e assuntos de justiça básica¹⁰⁴. Dessa forma, para que a concepção política de justiça possa ser esse “ponto de vista comum”, significa isso que os valores expressos nessa concepção política devem ter predominância sobre os valores das doutrinas abrangentes diferentes e opostas. Mas para não entrarem em conflito com os valores manifestados por essas doutrinas abrangentes, esses valores devem ser substancialmente valores políticos. Porém, isso não significa que os outros valores não tenham importância.

¹⁰⁰ Rawls introduziu essa ideia primeiramente em *Uma Teoria da Justiça*, na segunda parte, ao tratar sobre o papel da desobediência civil. Porém, em *O Liberalismo Político* essa ideia é analisada em diferentes momentos, e Rawls a utiliza com um sentido distinto e um contexto mais amplo; mas destaca-se aqui, sobretudo, a Conferência IV desse opúsculo.

¹⁰¹ A título de esclarecimento, em português prefiro o uso de “sobreposto” ou ainda “sobreposição” e usarei sempre no texto alguma dessas duas variações. Porém, pode aparecer também “justaposição”, isso acontece quando citado alguma obra em que a tradução adotada foi justaposição, então, mantenho a mesma.

¹⁰² Este artigo foi publicado em inglês no ano de 1987 em *Oxford Journal of Legal Studies*. Encontra-se também em RAWLS, 1999a. Uma versão traduzida para o português encontra-se em *Justiça e Democracia*, 2000a.

¹⁰³ Este artigo foi publicado em inglês no ano de 1989 na *New York University Law Review*. Encontra-se também em RAWLS, 1999a. Uma versão traduzida para o português encontra-se em *Justiça e Democracia*, 2000a.

¹⁰⁴ Cf., por exemplo, *Liberalismo*, IV e *Justiça como Equidade* § 11.

Conforme observou Thadeu Weber (2011, p. 132), em seu elucidativo artigo *Autonomia e consenso sobreposto em Rawls*¹⁰⁵, “[n]o que coincidem com os valores políticos são igualmente fundamentais; no que não coincidem ficam para ser operacionalizados nas doutrinas abrangentes razoáveis.”. Conforme comentado por Weber, para Rawls, a cada cidadão individualmente pertence a tarefa de estabelecer como articular os valores políticos com os valores de sua doutrina abrangente¹⁰⁶. Observe-se novamente a discussão feita anteriormente sobre a concepção política de pessoa¹⁰⁷, isto é, onde o papel de uma pessoa em uma concepção política é diferente de seu papel em sua doutrina abrangente. Isso implica que o cidadão têm dois pontos de vista diferente, um é abrangente, o outro é político, e partindo dos pressupostos básicos de suas doutrinas abrangentes razoáveis, os cidadãos podem afirmar a concepção política de justiça¹⁰⁸. Entretanto, isso não provoca que a concepção política de justiça seja dependente das doutrinas abrangentes, pois embora a concepção política deva conquistar o apoio dos cidadãos, tal concepção se sustenta por si mesma¹⁰⁹. “Uma concepção política de justiça”, diz Weber nesse sentido (2011, p. 134), “não pode moldar-se às doutrinas abrangentes razoáveis com o intuito de obter seu apoio. Ela perderia sua autonomia.”. Dessa forma, para Rawls, dizer que uma concepção política é uma visão autônoma significa que não se apela ou cita os valores que não dizem respeito ao domínio do político¹¹⁰.

¹⁰⁵ Este artigo foi publicado no ano de 2011, em *Étic@ - Revista Internacional de Filosofia Moral*.

¹⁰⁶ Cf. *Liberalismo*, IV, § 1.

¹⁰⁷ Cf. 2.5 desta dissertação.

¹⁰⁸ Cf., por exemplo, *Liberalismo*, II e IV e também *Justiça como Equidade* § 11.

¹⁰⁹ Tanto quanto posso perceber, essa ideia implica claramente na questão da estabilidade da justiça como equidade. A estabilidade foi reformulada por Rawls depois de *Teoria*, sobretudo nos artigos a partir de 1980. Porém, discutir essa questão aqui seria uma demasia. Explico-me: Para Rawls a justiça como equidade poderia ser formulada em dois estágios, no primeiro seria formulada como uma concepção política para a estrutura básica que se sustenta por si mesma, depois disso, no segundo estágio, é que se deveria tratar sobre a questão de saber se a justiça como equidade é estável o suficiente. Esse segundo estágio envolve ainda dois aspectos da estabilidade: O primeiro envolve o senso de justiça dos cidadãos (já discutido anteriormente), e o segundo envolve o consenso sobreposto. Essas duas questões que envolvem o segundo estágio são respondidas de forma diferente, a primeira com a “psicologia moral”, e a segunda com o “consenso sobreposto”. De acordo com o objetivo desta pesquisa, é essa segunda resposta que se torna mais importante destacar neste momento, no que diz respeito a como essa concepção pode ser endossada a partir das doutrinas abrangentes, mas isso não acontece no primeiro estágio da formulação, pois embora Rawls já tenha a questão implícita desde o princípio “[...] no primeiro estágio, a justiça como equidade faz abstração do conhecimento das concepções específicas do bem dos cidadãos [...]” (RAWLS, 2011, p. 167). Entretanto, não penso resumir a questão da estabilidade, que é muita cara a Rawls, com esse brevíssimo comentário, mas apenas salientar que a abordagem nesse momento refere-se à estabilidade enquanto possibilitada pelo consenso sobreposto. Ficarei, contudo, satisfeito se a primeira questão, não tratada aqui explicitamente, já tiver sido pressuposta, mesmo que implicitamente, no capítulo anterior, ao tratar sobre as instituições justas e as pessoas que, ao crescerem sob essas instituições adquirem um senso de justiça. Sobre isso, ver *Liberalismo*, IV, § 2 e também *Justiça como Equidade*, V, § 54-60.

¹¹⁰ Em *Justiça como Equidade* Rawls diz que uma visão autônoma significa duas coisas: “[...] primeiro, que se destina a ser aplicada, antes de tudo, apenas à estrutura básica da sociedade; e, em segundo lugar, que formula os valores políticos característicos sem recorrer ou mencionar valores não-políticos independentes.” (RAWLS, 2003, p. 260). Sobre esse tema ver também o já mencionado artigo de Weber (2011).

Assim, dois aspectos acerca de um consenso sobreposto são essenciais para compreender essa ideia. O *primeiro aspecto*: é um consenso de doutrinas abrangentes razoáveis. Naturalmente, isso implica que doutrinas não razoáveis são rejeitadas pelo liberalismo político. Se de um lado por doutrinas abrangentes razoáveis entende-se, de modo geral, doutrinas filosóficas, morais e religiosas, as quais são pessoais e envolvem diversas perspectivas da vida humana indo além do ponto de vista político, mas que podem endossar uma concepção política justa. Por outro lado, doutrinas abrangentes não razoáveis não podem endossar tal concepção. Conforme Weber (2011, p. 136): “Doutrinas fundamentalistas, formas de aristocracia e os casos de ditadura são exemplos de doutrinas não razoáveis.”. Quanto ao *segundo aspecto* de um consenso sobreposto é que a concepção de justiça a qual é objeto desse consenso deve ser independente das doutrinas abrangentes, mesmo as razoáveis. “Isso significa”, diz Weber (2011, p. 137), “que a justiça como equidade, como concepção política, é uma concepção que se sustenta por si mesma. É autônoma.”.

John Rawls formula um caso exemplar de um consenso sobreposto para indicar o seu significado mais preciso. Nesse modelo a concepção política de justiça é formada e afirmada por três pontos de vista diferentes, ou seja, a partir de três doutrinas distintas.

Uma delas afirma a concepção política porque sua doutrina religiosa e sua interpretação da fé livre levam a um princípio de tolerância e subscrevem as liberdades fundamentais de um regime constitucional. Já a segunda afirma a concepção política com base em uma doutrina moral abrangente do tipo liberal, como a de Kant ou a de Mill. A terceira, porém, não é sistematicamente unificada: além dos valores políticos formulados por uma concepção política de justiça que se sustenta por si própria, inclui uma vasta família de valores não políticos; trata-se de uma visão pluralista, digamos assim, uma vez que cada subdivisão dessa família tem sua própria interpretação, baseada em ideias retiradas de dentro dela, deixando que todos os valores sejam pesados uns contra os outros, tanto em grupos como isoladamente, em casos específicos. (RAWLS, 2011, p. 171).

É conveniente ressaltar no que diz respeito a doutrinas plenas ou parcialmente abrangentes, a distinção feita por Rawls (2000a) nesse sentido. Para o filósofo norte-americano, apenas os dois primeiros pontos de vista - a doutrina religiosa e o liberalismo de Kant e Mill - são doutrinas totalmente abrangentes, no sentido dessas doutrinas incluírem valores e virtudes reconhecidos em um sistema bem articulado e completo. O terceiro ponto de vista é apenas em parte abrangente, no sentido de incluir apenas alguns valores e virtudes não políticas, sendo articulada de forma menos precisa, menos rigorosa, menos completa¹¹¹.

Não obstante, uma vez que se espera da ideia de concepção política a possibilidade de ser respaldado por um consenso sobreposto, tal consenso é inevitavelmente alvo de objeções às quais pretendem assim desestabilizar a concepção política de justiça.

¹¹¹ Cf., também *Liberalismo*, p. 15, 172, 183, 188. E ainda *Justiça como Equidade*, p. 46, 85, 281.

Especialmente no que diz respeito à possibilidade de sua efetivação, pois se não for possível haver um consenso sobreposto razoável de doutrinas abrangentes, a concepção política de justiça da teoria rawlsiana seria incapaz de cumprir com o que dela se espera. Pois se a justiça como equidade não for objeto de acordo entre os cidadãos, essa teoria não poderá articular e ordenar os ideais e valores de uma sociedade democrática, comprometendo assim a estabilidade e unidade da sociedade.

As objeções que se erguem contra a ideia de um consenso sobreposto são analisadas longamente por Rawls desde os artigos de meados da década de 1980, elaboradas mais uma vez em *Liberalismo*, e posteriormente retomadas em *Justiça como Equidade*, de modo que podem ser abreviadas do seguinte modo¹¹²: O primeiro argumento contraposto diz que o consenso sobreposto é simplesmente um *modus vivendi*. A segunda objeção expõe o consenso como sendo indiferente ou cético. O terceiro obstáculo à ideia de consenso sobreposto se refere à questão de que para o consenso ser possível a concepção política deve ser geral e abrangente. E a quarta objeção diz ser utópico tal consenso sobreposto.

Rawls esclarece a primeira objeção ao explicar que o consenso sobreposto não é um *modus vivendi*, pois não se trata de apenas uma aceitação ou cumprimento de exigências de autoridades, nem uma concordância de interesses próprios ou de grupos. Na sua resposta a essa objeção, Rawls vincula àqueles dois aspectos do consenso explicitados acima ao da sua concepção de estabilidade¹¹³, pois enquanto o consenso se mantém estável, mesmo que a distribuição do poder entre as doutrinas que dão a sustentação sejam alteradas, o *modus vivendi* depende de circunstâncias acidentais e de um equilíbrio de forças¹¹⁴. A segunda objeção é respondida ao mostrar que o consenso sobreposto embora nem afirme e nem negue qualquer doutrina abrangente isso não implica que seja indiferente ou cético. Como foi dito anteriormente, cada cidadão subscreve a concepção política a partir de sua doutrina abrangente professada¹¹⁵. A objeção terceira é esclarecida por Rawls ao mostrar a concepção política sendo vista como parte de uma doutrina abrangente, mas isso não significa ser ela

¹¹² As objeções, da forma como se segue, estão baseadas principalmente no *Liberalismo*. Rawls faz algumas mudanças significativas se comparadas com as versões dos artigos. Uma delas, por exemplo, refere-se à ideia de consenso constitucional, a qual foi introduzida, mas que não aparece nas formulações originais dos artigos de 1987 e 1989.

¹¹³ Entendida como no “segundo nível” conforme explicitado acima na nota 109.

¹¹⁴ Cf. *Liberalismo*, IV, § 3. Sobre isso o exemplo de Rawls sobre as doutrinas de católicos e protestantes no século XVI é significativo. Naquele tempo a aceitação de um princípio de tolerância seria realmente um *modus vivendi*, pois se alguma das doutrinas se tornasse dominante o princípio deixaria de ser seguido, uma vez que ambas as doutrinas sustentavam sua religião como verdadeira e o governo deveria reprimir falsas doutrinas. Mas ao longo do tempo um mero *modus vivendi* pode se desenvolver e se tornar um consenso sobreposto estável. Cf., também, *Justiça como Equidade*, § 58.

¹¹⁵ Cf. *Liberalismo*, IV, § 4.

mesma uma doutrina abrangente, pois não depende daquilo que não é político em tal doutrina¹¹⁶. A quarta objeção é respondida ao se mostrar como um consenso sobreposto pode ser criado e como torná-lo estável. O esclarecimento dessa questão se dá ao introduzir a ideia de um consenso constitucional o qual deve conduzir a um consenso sobreposto. O consenso constitucional é menos amplo e profundo do que o consenso sobreposto, no primeiro momento limita-se aos procedimentos políticos; no segundo, abrange a estrutura básica de toda a sociedade¹¹⁷.

Dessa maneira, Rawls apresenta uma solução para o problema de como uma sociedade democrática contemporânea pode ser ao mesmo tempo pluralista e estável. Em um *overlapping consensus* a aceitação da concepção política não é um compromisso imposto entre aqueles os quais sustentam as diferentes visões de doutrinas abrangentes. Para o filósofo, todas as doutrinas subscrevem a concepção política, mas “[...] cada doutrina abrangente se articula à concepção política de maneira diferente.” (2011, p. 202).

Certamente apoiar uma concepção política de justiça requer bem menos do que aquilo contido numa doutrina abrangente¹¹⁸, e as três características de uma concepção política (como já mencionadas no início desta seção) encontradas na justiça como equidade, devem propiciá-la a alcançar o apoio de um consenso sobreposto razoável. Portanto, ao subscrever uma concepção estritamente política, os cidadãos podem encontrar princípios que todos possam acolher, sem recusar os aspectos mais profundos de suas doutrinas abrangentes. De certo modo, esses princípios precisam das concepções de bem para dar sustentabilidade, porém não dependem de tais doutrinas.

Ao se apresentar a teoria da justiça como equidade como apoio para a viabilidade de haver um acordo político acerca de princípios de justiça, e com isso evitando as questões sujeitas a contestações, sendo elas morais, filosóficas e até mesmo políticas, não significa que essas discordâncias não tenham importância, mas sim que se reconhece a não possibilidade de resolvê-las no âmbito político. No entender de Rawls (2000a) a filosofia não pode proporcionar uma base comum e aplicável para uma concepção política da justiça num regime democrático, enquanto entendida como a busca da verdade aproximada de uma ordem moral e metafísica, pois não haveria acordo sobre as questões em torno dos princípios de justiça.

Em *Justiça como Equidade* Rawls deixa claro quais são os dois pontos mais urgentes do consenso que, basicamente, diz respeito a elementos constitucionais essenciais.

¹¹⁶ Cf. *Liberalismo*, IV, § 5.

¹¹⁷ Cf. *Liberalismo*, IV, § 6 e § 7.

¹¹⁸ Cf. *Justiça como Equidade*, § 55.

- (1) os princípios fundamentais que determinam a estrutura geral de governo e seu processo político; as prerrogativas dos poderes legislativo, executivo e judiciário; os limites da regra majoritária; e
- (2) os direitos e liberdades básicos iguais da cidadania que as maiorias legislativas têm de respeitar, como o direito de votar e participar da política, a liberdade de pensamento e associação, a liberdade de consciência, bem como as garantias do estado de direito. (RAWLS, 2003, p. 39).

Sendo assim, parece ser suficiente observar, conforme o que foi dito até aqui, que em uma sociedade caracterizada por doutrinas abrangentes conflitantes, ainda que razoáveis, com suas concepções do bem desmedidas entre si, a teoria da justiça como equidade permite conceber como, de alguma maneira, é possível um acordo em torno de princípios de justiça para endossar uma concepção política de justiça para a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada.

3.2 PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

Uma concepção política de justiça como a justiça como equidade, conforme explicitada na seção anterior, pode ser apoiada e defendida por cidadãos livres e iguais, mesmo quando possuem doutrinas abrangentes conflitantes, quando chegam a um acordo em torno de dois princípios de justiça [*principles of justice*] para regular a estrutura básica da sociedade¹¹⁹.

De início, é preciso ter em vista e insistir mais uma vez que a justiça como equidade considera uma sociedade democrática. Portanto, os dois princípios de justiça propõem-se a responder a questão sobre quais princípios são mais apropriados para regular suas principais instituições, uma vez que, conforme explicitado anteriormente¹²⁰, o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade. Tendo em vista ainda a já mencionada crítica de Nozick sobre esse papel especial à estrutura básica e também a crítica de Sen quanto às desigualdades

¹¹⁹ Seria necessária uma longa exposição para detalhar o significado e a aplicação desses dois princípios de justiça. Repito agora de forma semelhante o que disse acerca da posição original. Faço aqui uma breve descrição, sob o risco de uma excessiva simplificação. Mas acredito que maiores detalhes já não sejam tão necessários a essa famosa ideia. Mais uma vez, se somadas as páginas, formulações e reformulações sobre os princípios de justiça, os argumentos de Rawls são explicados em quase trezentas páginas. Isso demonstra não apenas a importância dos princípios para a sua teoria, mas também a dificuldade em elaborar uma abordagem mais sintética, a qual mais uma vez chamo a atenção para a minha não intenção em resumir o pensamento de Rawls sobre o argumento, mas isso não significa que a descrição seja superficial. Vale lembrar novamente que Rawls chegou a dizer que se poderia dividir a teoria da justiça em duas partes, uma interpretação da situação inicial com formulação de várias alternativas disponíveis para a escolha desses princípios tratados aqui, e uma outra parte que demonstre quais desses princípios seriam adotados. Talvez seja importante ter em vista que a descrição que se segue está baseada nos seguintes aspectos: alguns pressupostos para essa ideia, a formulação e reformulação dos princípios de justiça, bem como o conteúdo e fundamentação, e seus estágios de diferentes aplicações.

¹²⁰ Cf. 2.2 da presente dissertação.

sociais, já que os princípios legitimam diferenças desse tipo, limita-se aqui a observar, com Rawls, o fato de que tal estrutura “[...] têm uma forte influência sobre as desigualdades sociais e econômicas e têm de ser levadas em conta na determinação dos princípios de justiça apropriados.” (RAWLS, 2003, p. 56). Mas ao articular princípios de justiça os quais se aplicam as instituições, isso não quer dizer que a justiça não esteja conectada ao modo como os cidadãos vivem, isto é, as diferenças de perspectiva de vida dos cidadãos. Simplesmente diz que a justiça como equidade reconhece a existência de valores que são próprios do âmbito político, enquanto há outros valores próprios para outros tipos de relações como, por exemplo, associações ou famílias¹²¹.

Mas como esses princípios são elaborados? Como formulá-los? Qual a fonte ou a origem desses princípios? Qual o procedimento? São deduzidos de um procedimento? Para tentar responder a essas questões, não se pode esquecer o seguinte: é preciso observar que os princípios de justiça estabelecem o objeto de um acordo na posição original. Portanto, ao ser entendida como um procedimento de representação, essa situação inicial deve ajudar a elaborar os princípios de justiça¹²². “A posição original é um procedimento de seleção: opera a partir de uma família de concepções de justiça conhecidas e existentes em nossa tradição de filosofia política, ou elaborados a partir dela.” (RAWLS, 2003, p. 59). Isso não significa que os princípios de justiça sejam deduzidos das condições dessa posição, mas são selecionados de uma lista dada, oferecidas às partes, ou seja, as pessoas artificiais que habitam esse procedimento recebem como se fosse um cardápio onde têm de escolher alguma das alternativas. Porém, diferentemente da lista de iguarias de um restaurante, onde normalmente servem aquilo que está no menu, nessa lista podem ser incluídos princípios que não estejam contidos no menu¹²³.

Na medida do possível, então, Rawls demonstra a existência de uma interpretação dessa posição original que conduz aos dois princípios de justiça, ou, então, dito de outro modo, uma vez dada a caracterização da situação inicial, seus dois princípios seriam

¹²¹ Se não fosse assim, como poderíamos fazer justiça em uma sociedade democrática fora das instituições? Ou sem as instituições? Uma abordagem de justiça que se define exclusivamente à vida das pessoas, não pressuporia uma forte carga ética, ainda que implícita? Essas são algumas questões que ficam em aberto quanto a essa possibilidade, não significa, contudo, que devem ser buscadas respostas.

¹²² Nesse sentido, diz Rawls que: “Esse procedimento deve nos ajudar a elaborar o princípio, ou princípios, que os representantes de cidadãos livres e iguais escolheriam para regular as desigualdades sociais e econômicas depois de se assegurarem de que as liberdades básicas iguais e oportunidades equitativas estejam garantidas.” (2003, p. 59).

¹²³ Cf. *Justiça como Equidade*, § 23.

escolhidos, dentre todas as outras concepções enumeradas na lista¹²⁴. É adequado lembrar ainda que na construção dos princípios de justiça as partes estão situadas simetricamente numa posição de equidade. Importante observar que a posição original não é construída, por assim dizer, enquanto artifício de representação, mas modelada. O que é construído é o conteúdo da concepção política de justiça, isto é, os dois princípios de justiça. Dessa forma, o resultado da posição original são os princípios de justiça. Disso resulta que os princípios acordados são justos, porque o procedimento é justo. Tendo esses pressupostos, dessa estrada percorrida até aqui, é possível agora perguntar quais são os princípios de justiça.

Com essas brevíssimas considerações de pano de fundo, a pergunta essencial é “[...] que princípios de justiça são mais apropriados para determinar direitos e liberdades básicos, e para regular as desigualdades sociais e econômicas das perspectivas de vida dos cidadãos?” (RAWLS, 2003, p. 58). Para responder a essa pergunta parte-se, pois, do enunciado dos dois princípios de justiça para, depois, abordar os comentários a favor, bem como algumas críticas aos princípios de justiça rawlsiano. Esses princípios de justiça são assim definidos:

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (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).

É sempre importante (e nunca dispensável) lembrar que Rawls efetuou mudanças na formulação e no conteúdo desses princípios, e ainda na fundamentação dos princípios¹²⁵. Antes de tratar especificamente quanto à questão da prioridade dos princípios, se faz necessárias algumas breves observações sobre as revisões. Para Rawls as revisões referentes ao primeiro princípio são mais significativas do que as reformulações do segundo, estas mais estilísticas. De qualquer forma, a substituição da expressão “o sistema total mais extenso”, no

¹²⁴ Limitarei essa questão a esse ponto. Suponho não ser muito útil estender esse comentário para os propósitos dessa investigação. Mas, de qualquer forma, sobre a lista, ou seja, a apresentação das alternativas, cf. *Uma Teoria da Justiça*, § 21.

¹²⁵ No Prefácio de *Justiça como Equidade*, Rawls escreveu que uma das principais mudanças em relação à *Teoria* foi na formulação e no conteúdo dos dois princípios de justiça; outra mudança diz respeito a como esse argumento é apresentado a partir da posição original; e uma terceira mudança ao apresentar a sua teoria da justiça como equidade como sendo uma concepção política e não uma doutrina abrangente. Aqui me dedico, sobretudo, a essa primeira mudança, seguindo especialmente o § 13 da mesma obra. As outras mudanças já foram incorporadas ao tratar especificamente sobre a posição original em 2.4 desta dissertação, e em 3.1 da mesma, respectivamente. Quando necessário, porém, para esclarecimento, retorno mais uma vez a essas mudanças.

primeiro princípio em *Teoria*¹²⁶, pela expressão “um esquema plenamente adequado”, em *Liberalismo e Justiça como Equidade*, não é apenas uma opção de estilo linguístico. Com isso, Rawls procurou responder a uma respeitável crítica feita por Hart, a qual mais adiante será apontada e comentada. Por ora, é suficiente dizer que isso mostra como as liberdades não são absolutas.

Uma razão a qual induziu Rawls a reformular o primeiro princípio de justiça, por exemplo, é que as “liberdades básicas iguais” são especificadas por uma lista. Apesar de na obra *Uma Teoria da Justiça* já estar dito que as liberdades fundamentais constam em uma lista de tais liberdades¹²⁷, não é evidente, no entanto, que não se atribui nenhuma prioridade à “liberdade” como se tivesse alguma qualidade de preeminência¹²⁸. Esse caráter evidente será abordado mais explicitamente nas obras posteriores, em *Liberalismo e Justiça como Equidade*, ao especificar e chamar atenção para a lista das liberdades básicas. A lista é expressa assim:

[...] liberdade de pensamento e de consciência; liberdades políticas (por exemplo, o direito de votar e de participar da política) e liberdade de associação, bem como os direitos e liberdades especificados pela liberdade e integridade (física e psicológica) da pessoa; e, finalmente, os direitos e liberdades abarcados pelo estado de direito. (RAWLS, 2003, p. 62).

Essa lista pode ser formulada de dois modos: um histórico, outro analítico. Quanto ao primeiro, é suficiente observar os bem sucedidos regimes democráticos e reunir uma lista de direitos e liberdades básicos acolhidos e assegurados. Quanto ao segundo, é suficiente analisar as liberdades que desenvolvem adequadamente e possibilitam o exercício das duas faculdades morais as quais, conforme já explicado anteriormente¹²⁹, dizem respeito à capacidade de ter um senso de justiça e à capacidade de ter uma concepção do bem¹³⁰.

Uma razão que levou Rawls a reformular o segundo princípio de justiça, por exemplo, refere-se ao significado de “igualdade equitativa de oportunidades”. Em *Teoria*, na primeira formulação, Rawls usara a expressão “em benefício de todos”, embora reconhecesse certa ambiguidade¹³¹ mas, na segunda formulação, já usou igualdade equitativa, corrigindo assim os defeitos da “igualdade formal”. Para o filósofo “[...] a igualdade equitativa de

¹²⁶ Rawls utilizou em *Teoria* as expressões “o mais extenso” e também “sistema total”. Oportuno salientar que algumas das reformulações que o autor fez foi ao longo da exposição dos seus argumentos em *Teoria* mesmo: A primeira formulação aparece no § 11, a segunda no § 13, uma interpretação do primeiro princípio no § 39 e, por fim, uma versão final (daquela obra) no § 46.

¹²⁷ Cf. *Uma Teoria da Justiça*, § 11.

¹²⁸ Diz Rawls: “Essa revisão evidencia que não se atribui nenhuma prioridade à liberdade enquanto tal, como se o exercício de algo chamado “liberdade” tivesse um valor preeminente e fosse o principal, quando não o único, fim da justiça política e social.” (2003, p. 63). Cf., também, *Liberalismo*, VIII, § 1.

¹²⁹ Cf. 2.5 desta dissertação.

¹³⁰ Cf. *Justiça como Equidade*, § 13.

¹³¹ Cf. *Uma Teoria da Justiça*, § 11.

oportunidades exige não só que cargos públicos e posições sociais estejam abertos no sentido formal, mas que todos tenham uma chance equitativa de ter acesso a eles.” (2003, p. 61).

Com isso, após essas breves considerações sobre as reformulações, se prende o aspecto do problema da prioridade dos princípios de justiça. Quanto a essa prioridade é preciso dizer que há um pressuposto em relação à prioridade que é a existência de condições históricas, sociais e econômicas favoráveis¹³².

Rawls deixa claro que o primeiro princípio de justiça tem precedência sobre o segundo princípio de justiça. Do mesmo modo, no segundo princípio, a primeira condição tem prioridade sobre a segunda. Isso tem uma implicação muito importante, pois significa que um princípio posterior somente poder ser aplicado se o princípio anterior já foi inteiramente satisfeito. Em *Teoria* Rawls enfatizara a importância de encontrar princípios que pudessem ser inseridos em uma “ordem lexicográfica”, essa ordenação em série evita a obrigação de equilibrar princípios, uma vez que o posterior somente entrará em ação quando o anterior já tiver sido atendido¹³³. “Essa ordenação significa que as violações das iguais liberdades fundamentais protegidas pelo primeiro princípio não pode ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens sociais e econômicas.” (RAWLS, 2008, p. 74). Ou seja, isso significa o seguinte: uma vez que o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, às liberdades básicas não estão sujeitas as vantagens sociais e econômicas. Isso exige, por exemplo, que “[...] não se pode negar a certos grupos as liberdades políticas iguais alegando-se que, se as exercessem, isso lhes permitiria obstaculizar políticas essenciais à eficácia e ao crescimento econômicos.” (RAWLS, 2003, p. 66)¹³⁴.

Ainda sobre a ordem serial, é oportuno dizer que para Rawls há um princípio antecedente ao primeiro princípio de justiça, dos direitos e liberdades fundamentais, tal princípio lexicamente anterior a esse, ordena a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos¹³⁵. Nesse sentido, expresso com muita clareza, diz Weber que

“[...] convêm chamar a atenção para o fato de que o próprio primeiro princípio poderia ser precedido por um outro, o que trata da satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, na medida em que a satisfação dessas necessidades seja necessária para que eles possam entender e exercer seus direitos e liberdades fundamentais. [...]. As medidas a serem tomadas para assegurar as condições materiais suficientes para que os cidadãos possam fazer uso efetivo desses direitos fundamentais então implícitos no primeiro princípio de justiça. Não se podem exercer os direitos e liberdades básicos sem ter satisfeitas as condições materiais fundamentais. (2008, p. 225).

¹³² Cf., por exemplo, *Justiça como Equidade*, § 13.

¹³³ Cf. *Uma Teoria da Justiça*, § 8.

¹³⁴ Outro exemplo dado por Rawls diz respeito à justificação de um decreto discriminatório e seletivo de recrutamento militar, cf., por exemplo, *Teoria*, § 58 e *Justiça como Equidade*, § 13.

¹³⁵ Cf. *Liberalismo*, I, § 1.

Naturalmente, essa ideia de satisfação das necessidades básicas é entendida mais claramente a partir da ideia de bens primários, a qual será mais detalhadamente abordada no capítulo seguinte. Porém, já é possível desde agora caracterizar uma ideia importante acerca dessa relação entre os princípios de justiça e os bens primários: não é garantida uma distribuição igual desses bens pelos princípios de justiça. Nesse sentido, conforme argumenta Forst, o que os princípios de justiça exigem é uma igualdade “[...] *absoluta* quanto aos direitos e liberdades fundamentais da pessoa, *a maior possível* quanto às oportunidades; e *relativa* quanto aos recursos materiais [...]” (2010, p. 174). Isso sugere, então, que se por um lado, como diz Weber, para ser possível exercer os direitos e liberdades básicos é preciso ter satisfeitas as condições materiais fundamentais, por outro lado, como diz Forst, ainda que esses bens básicos não tenham uma igualdade absoluta, o caráter ou condição daquilo que não é igual econômica e socialmente entre os cidadãos não devem induzir a desvantagens políticas¹³⁶. Na abordagem subsequente sobre os bens primários essa implicação deverá ser notada mais nitidamente.

Por ora, ressalta-se ainda uma distinção interessante entre os dois princípios de justiça rawlsiano. Enquanto as “liberdades básicas” do primeiro princípio compreendem elementos constitucionais essenciais, a “igualdade equitativa de oportunidades” do segundo princípio não é considerada um elemento constitucional essencial¹³⁷. Vale lembrar que uma concepção política de justiça compreende os elementos constitucionais essenciais e, para Rawls, isso é de ampla seriedade, porém, apesar de não resolver todos os problemas econômicos e sociais no âmbito constitucional, podem ser resolvidos, por exemplo, no nível do legislativo¹³⁸.

Com isso, torna-se indispensável, para o propósito sobre a discussão acerca do justo e do bem na justiça como equidade, abordar como esses princípios de justiça são adotados e aplicados numa sequência de *quatro estágios*. Em *Teoria* essa ideia é discutida quando Rawls adentra uma elaboração da “ideia de justiça procedimental imperfeita”, ao tratar, no capítulo IV, sobre a liberdade igual¹³⁹. Parafraseando o que foi dito ali, cada estágio deve representar um ponto de vista adequado, do qual se devem ponderar tipos de questões apropriadas para aquele estágio específico. Isso indica que a escolha dos princípios de justiça na posição original é somente o *primeiro estágio* de aplicação desses princípios. No *segundo estágio* as

¹³⁶ Cf. WEBER, 2008, especialmente 1.1.2; e Forst, 2010, especialmente 3.4.

¹³⁷ Cf. *Justiça como Equidade*, § 13.

¹³⁸ Cf. *Justiça como Equidade*, § 9.

¹³⁹ Cf., por exemplo, *Uma Teoria da Justiça*, § 31. Em *Liberalismo*, VIII, § 10 também faz uma menção a essa questão.

partes, ainda representantes, sujeitas as restrições do primeiro, devem escolher uma constituição. O próximo passo da sequência é o *estágio legislativo*, desse ponto de vista é avaliado, por exemplo, a justiça das leis e a justiça das políticas adotadas. O *quarto estágio* é o da aplicação das normas, por juízes e administradores, a casos específicos, e a observância, por parte de todos os cidadãos, dessas normas¹⁴⁰.

De acordo com isso, torna-se importante notar que o véu de ignorância da posição original vai sendo retirado parcialmente, conforme se dê passos em direção aos outros estágios. Isso também está claramente configurado em *Teoria*, porém alude-se aqui a explicitação mais sinóptica, porém não menos reveladora de *Justiça como Equidade*:

No primeiro estágio, as partes adotam os princípios de justiça por trás de um véu de ignorância. As limitações quanto ao conhecimento disponível para as partes vão sendo progressivamente relaxadas nos três estágios seguintes: o estágio da convenção constituinte, o estágio legislativo em que as leis são promulgadas de acordo com o que a constituição o admite e conforme o exigem e o permitem os princípios de justiça, e o estágio final em que as normas são aplicadas por governantes e geralmente seguidas pelos cidadãos, e a constituição e leis são interpretadas por membros do judiciário. Neste último estágio todos têm completo acesso a todos os fatos. (RAWLS, 2003, p. 68).

Agora fica mais claro o que foi dito alguns parágrafos acima, sobre o primeiro princípio de justiça compreender elementos constitucionais essenciais, uma vez que o princípio das liberdades básicas iguais aplica-se ao estágio da convenção constituinte, ou seja, o segundo estágio. Entretanto, o segundo princípio de justiça, da igualdade equitativa de oportunidades, aplica-se ao terceiro estágio, isto é, ao estágio legislativo onde se devem tratar as questões sociais e econômicas¹⁴¹. E a distinção entre os dois princípios de justiça, pode ser expressa por quatro motivos¹⁴²: O primeiro motivo é que os dois princípios, como observado acima, sobrevêm sobre distintos estágios da aplicação de princípios; o segundo é a urgência em determinar os elementos constitucionais essenciais; o terceiro motivo é que se torna menos difícil definir se esses elementos constitucionais essenciais foram alcançados; e, por fim, é que a possibilidade de se chegar a um acordo sobre isso é maior do que um acordo sobre cada detalhe específico.

Por fim, acentua-se agora, ainda que brevemente, uma das mais importantes críticas sobre essas questões feitas à teoria rawlsiana. Trata-se, pois, da crítica de Herbert Lionel

¹⁴⁰ Cf. *Uma Teoria da Justiça*, § 31.

¹⁴¹ É claro que isso por si só não resolve todas as questões, demasiadamente complexas, do âmbito social e político, mas Rawls sabe disso. “Esses assuntos estão sempre, em alguma medida, abertos a divergências razoáveis de opinião; dependem de inferências sociais e econômicas. Ademais, pode-se esperar mais acordo sobre elementos constitucionais essenciais do que sobre questões de justiça distributiva no sentido mais estrito.” (RAWLS, 2003, p. 68).

¹⁴² Sobre isso, mais especificamente, cf. *Justiça como Equidade*, § 13.

Adolphus Hart, em seu ensaio “*Rawls on Liberty and its Priority*”, a qual Rawls admitiu que as revisões mais significativas de sua teoria da justiça foram forçadas por essa crítica¹⁴³.

Hart apontou duas lacunas, ou duas omissões, ao que se refere à apresentação das liberdades fundamentais em Rawls. Em poucas palavras pode-se dizer que a primeira lacuna é de não estarem explicadas de modo satisfatório as motivações das partes na posição original, razões estas as quais são a base para as partes escolherem as liberdades fundamentais. E a segunda lacuna é a de não ser oferecido um critério satisfatório para determinar como essas liberdades fundamentais devem ser explicitadas e ajustadas umas às outras ao se aplicar os princípios de justiça nos estágios constitucional, legislativo e judicial¹⁴⁴. Posteriormente, em *Liberalismo*, e também em *Justiça como Equidade*, Rawls tentará preencher essas lacunas, e não deixará de tornar mais claro, e até mesmo rever a forma como a prioridade das liberdades havia sido apresentada em *Teoria*.

Desse modo, à objeção de Hart a qual supunha que as liberdades fundamentais e sua prioridade se apoiavam em considerações de interesses racionais, Rawls procurou mostrar a possibilidade de se fundamentar as liberdades básicas na concepção de cidadãos como pessoas morais livres e iguais. Assim, a concepção de pessoa da justiça como equidade conectada com a concepção de cooperação social – já abordada aqui em muitos outros momentos, e com suas duas capacidades morais, também já explicitadas anteriormente, e lembrando ainda que a posição original modela a concepção de pessoa, as partes daquela posição representam os cidadãos, bem como a ideia de sociedade bem-ordenada como um sistema equitativo de cooperação social – é a forma como Rawls preenche a primeira lacuna apontada por Hart na interpretação da liberdade. Nesse sentido, entre os motivos pelos quais as partes elegem princípios de justiça que afirmam como certas as liberdades básicas na posição original, é que efetivamente as liberdades fundamentais são bens primários, os quais são condições necessárias para realizar as faculdades morais dos cidadãos.

Com isso se prende ainda o outro aspecto, quanto à segunda objeção, de que não é oferecido um critério para determinar como as liberdades fundamentais devem ser ajustadas. Rawls havia proposto dois critérios diferentes em *Teoria*, os quais reconheceu serem

¹⁴³ Cf., sobre o ensaio de HART, 2010. A obra foi publicada originalmente em inglês: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, 1983.

¹⁴⁴ Com este brevíssimo comentário eu não pretendo limitar a crítica de Hart, sempre digna de menção. Mas acredito que esse breve comentário seja suficiente para introduzir a resposta de Rawls. Uma discussão pormenorizada dessa questão não se faz necessária nesse momento, exceto o que se segue. Sobre a resposta de Rawls para essa questão, cf. *O Liberalismo Político*, VIII.

conflitantes e insatisfatórios¹⁴⁵. Para resolver esse problema, Rawls (2003, p. 158) propôs o seguinte critério: “[...] as liberdades básicas e sua prioridade devem garantir igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e informado de suas duas faculdades morais [...]”. Assim, isso significa que as liberdades serão ajustadas conforme uma esteja mais fundamentalmente implicada do que a outra no exercício pleno e informado das duas faculdades morais dos cidadãos. Um exemplo muito ilustrativo a respeito disso é dado pelo próprio autor no que se refere ao direito ter e fazer uso de uma propriedade privada em vista de seus interesses pessoais, entretanto, concepções mais amplas desse direito não são consideradas como básicas na medida em que não são necessários para o desenvolvimento e exercício das faculdades morais dos cidadãos, por exemplo, direito de propriedade sobre recursos naturais. Dessa forma, as particularizações do direito de propriedade devem ser discutidas e aplicadas em outro estágio, no caso, o legislativo¹⁴⁶.

Em suma, ao oferecer uma concepção política de justiça para ser a base moral mais adequada para uma sociedade democrática contemporânea, John Rawls mostra como é possível chegar a um acordo em torno de princípios de justiça para regular as principais instituições de uma sociedade, em meio a doutrinas abrangentes conflitantes, com concepções de bem distintas e desmedidas entre si. No capítulo a seguir, explicita-se como a ideia da prioridade do justo deve ser entendida na justiça como equidade, bem como em qual sentido a justiça e o bem são, efetivamente, complementares na teoria rawlsiana da justiça como equidade.

¹⁴⁵ Esses são precisamente os critérios os quais Hart argumentou e criticou a apresentação de Rawls. Por exemplo: “Um deles consiste em especificar essas liberdades de forma que se obtenha o esquema mais extenso de liberdades (*Teoria*, § 32, § 37 e § 39); o outro propõe que tomemos o ponto de vista do cidadão igual, representativo e racional, e em seguida especifiquemos o esquema das liberdades à luz dos interesses racionais desse cidadão definidos no estágio relevante da sequência de quatro estágios (*Teoria*, § 32 e § 39).” (RAWLS, 2003, p. 158).

¹⁴⁶ Cf., por exemplo, *Justiça como Equidade*, § 32.

4 A COMPLEMENTARIDADE DO JUSTO E AS IDEIAS DO BEM

Uma particularidade essencial de uma teoria liberal como a justiça como equidade é que o conceito de justo precede o de bem. Essa característica fica em evidência quando a teoria rawlsiana defende a inviolabilidade de cada pessoa na sociedade fundada na justiça, e não em alguma doutrina abrangente. Mas, naturalmente, não é tão simples assim ponderar sobre a prioridade do justo na teoria da justiça de John Rawls, todavia essa ideia exerce papel fundamental no “liberalismo político”. A questão entre o justo e o bem, parece registrar as principais modificações entre as obras *Uma Teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político*. A anterioridade da justiça pode suscitar alguns equívocos como, por exemplo, a opinião de que uma concepção de justiça não pode apelar a uma ideia de bem, ou ainda, como os que decorreram da primeira publicação de *Uma Teoria da Justiça*, de que essa teoria seria intolerante em relação a certas concepções do bem, ou desconsideraria os conteúdos das crenças em uma sociedade pluralista. Efetivamente, uma concepção política de justiça não pode depender de uma única concepção do bem, pois não comporta a todos na sociedade, mas, da mesma forma, também não pode fundar-se inteiramente no justo. Rawls empenha-se em mostrar o justo e o bem como sendo complementares e que uma concepção de justiça deve combinar as ideias do justo e as ideias do bem. Nesse sentido, não significa justificar a prioridade do justo impondo uma doutrina particular, questão esta que será discutida mais adiante, mas sim que estabelece certos critérios à estrutura da sociedade. Neste capítulo delineiam-se algumas ideias sobre o sentido dessa precedência do justo sobre o bem na teoria da justiça rawlsiana, bem como as ideias de bem as quais a justiça como equidade se utiliza. Ao examinar essas ideias de bem da teoria da justiça como equidade tornará possível saber em que sentido as ideias do justo e as ideias do bem são complementares.

4.1 CONCEPÇÕES DO BEM CINGIDAS POR UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA

Antes de examinar as ideias de bem as quais aparecem na justiça como equidade, é indispensável comentar sobre o sentido da “prioridade” do justo. As concepções de bem na teoria da justiça rawlsiana estão limitadas por essa concepção política de justiça, e essa ideia é essencial para a discussão aqui proposta acerca da complementaridade do justo e das ideias do bem na justiça como equidade.

Em certo sentido, Rawls retoma a perspectiva deontológica de Immanuel Kant, ao passo em que justiça não significa aplicar um critério utilitarista ou perfeccionista, isto é, respectivamente, não se deve optar por uma ação que maximize o bem-estar de um maior número de pessoas, nem estabelecer determinada concepção de bem como um ideal do Estado o qual deve ser perseguido pelos cidadãos. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant, conforme observa Michael Sandel, em sua obra *Justice*, foi uma crítica arrasadora ao utilitarismo ao mostrar que a moral está fundamentada no respeito às pessoas como fins em si mesmas, e não em outra finalidade como, por exemplo, no aumento da felicidade¹⁴⁷. E, também, é interessante lembrar que o mesmo Kant pronunciou que o erro dos filósofos foi fixar uma ideia de bem e a partir disso definir a justiça, no sentido de adsorter o “bem supremo”, ou “bem soberano”, e daí, então, a lei moral. Isso implica na teoria de Kant que o bem, o objeto da faculdade de desejar é posterior, ou seja, há uma precedência da lei moral sobre o bem. Todavia, em Rawls, apesar das semelhanças, ou, precisamente através das dessemelhanças, já que talvez não seja possível fazer uma ligação direta entre Kant e Rawls, se diz que há uma precedência do justo sobre o bem. Para Rawls, as diferentes concepções de bem devem poder fixar uma concepção de justiça¹⁴⁸.

Para o contexto da discussão é preciso recordar a ideia de que a concepção política de justiça deve ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas abrangentes sujeitas a controvérsias em uma sociedade¹⁴⁹. Contudo, é preciso lembrar também que para tornar isso possível, isto é, para que a concepção política seja independente das doutrinas abrangentes, há o pressuposto fundamental de essa concepção política ser pensada para uma sociedade democrática¹⁵⁰. E tal argumento, entendido na sua conjuntura, implica que não se pode perder de vista que a justiça como equidade, como concepção política de justiça, têm três características distintivas¹⁵¹: primeira característica: têm como objeto a estrutura básica; segunda: aceitar uma concepção política não pressupõe aceitar uma doutrina abrangente; e

¹⁴⁷ Cf. SANDEL, 2012, p. 135ss.

¹⁴⁸ Não irei aqui adentrar especificamente nos pormenores da discussão sobre o construtivismo moral kantiano e o construtivismo político de Rawls. Sobre isso, cf. *O Liberalismo Político*, sobretudo a Conferência III. Além disso, OLIVEIRA, 2003, p. 27ss e também 1998, p. 105ss. E também KANT, 2003 e 2004.

¹⁴⁹ Cf., por exemplo, RAWLS, 2000a; 2011.

¹⁵⁰ É realmente importante insistir nessa ideia. Como visto no capítulo anterior, isso significa que para Rawls (2000a, p. 204-205), “[...] em matéria de prática política, nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção da justiça no quadro de um Estado democrático moderno. [...] uma vez que a teoria da justiça como equidade é concebida como uma concepção política da justiça válida numa democracia, ela deve tentar apoiar-se apenas nas ideias intuitivas que estão na base das instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que regem a sua interpretação.”

¹⁵¹ Cf. *O Liberalismo Político*, Conferência I, § 2.

terceira característica: as ideias da cultura política pública servem de base para sua formulação, e não uma doutrina abrangente.

Na ideia de concepção política de justiça, o justo não é simplesmente tirado de uma única concepção do bem que não comporta a todos na sociedade, mas, pelo contrário, essa concepção política de justiça baseia-se em várias ideias de bem, porém não pode depender delas. E, nessa aparente restrição, supõe-se nessa investigação, pode ser encontrado o ponto de convergência, entre o justo e o bem, das sociedades ocidentais democráticas contemporâneas, uma vez que a justiça como equidade se ajusta ao fato do pluralismo razoável, característica dessa sociedade, e, assim, nessa congruência, encontrar um ponto de convergência que possibilite uma sociedade justa.

Com efeito, uma concepção política, com suas três características, se diferencia e se distancia de uma doutrina abrangente. Concepções abrangentes [*comprehensive conceptions*] razoáveis se caracterizam por serem doutrinas pessoais – filosóficas, morais, e religiosas – que de uma maneira sistemática e completa, compreendem em um todo os mais diferentes aspectos da vida humana e, conseqüentemente, extrapolam as questões meramente políticas. Ou seja, em outras palavras, essa diferenciação entre concepção política e doutrina abrangente se dá pela “questão do alcance”, isto é, para o filósofo norte-americano uma concepção “[...] é abrangente quando inclui concepções do que se considera valioso para a vida humana, bem como ideais de virtude e caráter pessoais, que devem conformar grande parte de nossa conduta não política.” (2011, p. 206)¹⁵².

Entretanto, é verdade que em *Teoria*, conforme mencionado anteriormente, Rawls não conseguiu demonstrar isso. Já na Introdução de *O Liberalismo Político*, o autor diz que em *Uma Teoria da Justiça* “[...] não se distingue uma doutrina moral da justiça de alcance geral de uma concepção estritamente política de justiça.” (RAWLS, 2011, XVI). O grave problema que o filósofo percebe nisso é o seguinte:

Uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, e sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si e que, no entanto, são razoáveis. Nenhuma dessas doutrinas é professada pelos cidadãos em geral. [...] O liberalismo político também pressupõe que uma doutrina abrangente razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático. É claro que também podem existir doutrinas abrangentes desarrazoadas, mesmo insanas, em uma sociedade. Em tal caso, o problema consiste em contê-las, de maneira que não corroam a unidade e a justiça da sociedade. (RAWLS, 2011, p. XVII).

¹⁵² Sobre a ideia de doutrina parcialmente abrangente ou doutrina plenamente abrangente, cf. *O Liberalismo Político*, I, § 2.

Esse é, pois, o fato do pluralismo razoável. Assim, tem-se mais uma vez claramente configurada a questão fundamental a qual o liberalismo político rawlsiano busca responder¹⁵³. Diante disso, chega-se ao ponto em que essa concepção política de justiça elaborada por Rawls restringe as concepções de bem da sociedade. Contudo, esse primado da justiça sobre o bem, não deveria ser entendido como se Rawls não levasse em consideração o contexto. Conforme Luiz Bernardo Leite Araújo:

A justificação da tese do primado do justo sobre o bem assume uma feição filosófica exatamente pelo fato de que as objeções tentam fazer valer a dependência em relação ao contexto e o enraizamento em uma tradição de todas e quaisquer formulações da justiça e da razão prática, inclusive em suas versões procedimentais. (2003, p. 40).

No entanto, como se argumentou anteriormente, Rawls não procurou construir princípios de justiça sem referência ao contexto, às práticas morais das sociedades existentes, mas pelo contrário, o autor admite, de alguma maneira, certa dependência do contexto, ao dizer que seu ponto de partida é a cultura política pública da sociedade, isto é, a partir de um pano de fundo compartilhado de ideias básicas e princípios implicitamente reconhecidos¹⁵⁴. E conforme Gargarella parece que a influência e importância do contexto sociocultural na formulação de escolhas individuais é um dado evidente para qualquer liberal e, sobretudo, para Rawls¹⁵⁵.

Assim sendo, a prioridade do justo sobre o bem na justiça como equidade deveria ser mais bem compreendida como sendo apenas enquanto limita as concepções de bem da sociedade. Nesse sentido, não é correto conjecturar, segundo Rawls, que essa prioridade implica que uma concepção política liberal não pode se valer de nenhuma ideia do bem, ou daquelas ideias as quais são uma questão de preferência ou de escolha individual¹⁵⁶. Dessa forma: “Não há dúvida de que isso é incorreto, já que *o justo e o bem são complementares*. Toda concepção de justiça deve, isto sim, combinar ambos os tipos de ideias de forma específica. A prioridade do justo não nega isso.” (RAWLS, 2011, p. 204, grifos meus).

¹⁵³ “[...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si? Em outras palavras: como é possível que doutrinas abrangentes profundamente divergentes, ainda que razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional?” (RAWLS, 2011, p. XIX).

¹⁵⁴ Embora eu não me estenda aqui nesse ponto, não gostaria com esse breve comentário minimizar essa questão que constitui um papel importante admitido por Rawls na revisão de *Uma teoria de Justiça* e, sobretudo, com a publicação de *O Liberalismo Político*. Sobre essa questão de o ponto de partida não ser a posição original, mas sim as crenças e intuições morais, e como Rawls levou em consideração as críticas nesse sentido conferir, por exemplo, KUKATHAS e PETTIT, 2005; e OLIVEIRA, 2003.

¹⁵⁵ Cf. GARGARELLA, 2008.

¹⁵⁶ Cf. *Liberalismo*, V, p. 204.

Para aclarar o significado sobre como o justo e bem podem ser complementares, e tendo em vista a ideia de concepção política, bem como a distinção de doutrina abrangente, conforme mencionado no capítulo anterior, uma concepção política limita as concepções do bem no seguinte sentido:

[...] as ideias do bem admitidas devem ser ideias políticas, isto é, devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça, de maneira que possamos supor:
 a. que são ou podem ser compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais;
 b. que não pressupõem nenhuma doutrina plena ou parcialmente abrangente.
 (RAWLS, 2011, p. 207).

Em outras palavras, isso significa simplesmente que as ideias do bem quando estão em conformidade com a concepção política de justiça são aceitáveis, isto é, as concepções abrangentes são admissíveis desde que não violem os princípios de justiça. Portanto, isso implica que na justiça como equidade, ao mesmo tempo em que a prioridade do justo defende que uma concepção de bem pode ser buscada e realizada somente se compatível com uma concepção política de justiça, pois os princípios de justiça estabelecem limites às concepções permissíveis de bem, é também, ao mesmo tempo, compatível com a complementaridade entre o justo e o bem. Pois a mesma concepção política a qual estabelece os limites deve também estabelecer e garantir espaço suficiente para que essas formas de vida possam se desenvolver.

Embora Rawls tenha usada a palavra inglesa “*limits*” para essa situação de restrição. Esse “limite” pode ser mais bem compreendido com o uso da palavra latina “*cingere*”. Cingir parece dar à ideia uma restrição mais interior, a qual não causa obstáculo como, por exemplo, quando a velha expressão “cingir os lombos” recomendava o ato de cingir-se uma roupa para facilitar o trabalho pesado e esforços prologados, os quais precisavam ser feitos. Mas esse ato de cingir não era uma limitação prejudicial, mas era sim um auxílio. *Cingere* não é um entrave, um empecilho. Quando uma concepção política de justiça cinge uma concepção de bem não está impedindo-a de se desenvolver, mas apenas indicando a necessidade dessa não violar os princípios de justiça.

Desse modo, quando Rawls diz que uma concepção de justiça deve combinar a ideia do justo e do bem, isto é, o justo e o bem se complementam na própria concepção, pois não pode basear-se inteiramente em uma ou em outra, está mostrando também que a própria ideia de concepção de justiça pode integrar em si ideias de bem, que a concepção mesma pode apoiar-se em várias ideias de bem. Diante disso, a complementaridade alude outra vez à ideia da estabilidade de uma concepção política a qual se sustenta por si mesma, que é independente das doutrinas morais, religiosas e filosóficas, e não está moldada por elas, como

apontado na abordagem sobre o consenso sobreposto. A complementaridade do justo e do bem auxilia na garantia da estabilidade da sociedade, e também da unidade social enquanto apoiada pelo consenso sobreposto. A complementaridade assim entendida, ou seja, não entre uma ideia específica de bem e a justiça, mas sim na combinação de várias ideias de bem ajustadas à concepção política de justiça tem um papel fundamental na estabilidade da sociedade. É possível dizer, então, que a estabilidade depende das forças que a garantem¹⁵⁷, e se houvesse, por exemplo, uma tentativa de imposição aos cidadãos em aceitar uma concepção de justiça baseada em uma única ideia de bem, a estabilidade seria profundamente afetada. Por outro lado, quando uma concepção de justiça complementa em si a ideia do justo e do bem, tem a possibilidade de poder conquistar maior apoio dos cidadãos. Nesse sentido, a teoria de justiça rawlsiana também se utiliza de ideias do bem. Portanto, essas forças que garantem a estabilidade são as ideias de bem. Nas seções seguintes, até o final deste capítulo, discutem-se as cinco ideias do bem as quais Rawls faz uso explicitamente em sua teoria da justiça.

4.2 O BEM COMO RACIONALIDADE

A primeira ideia do bem é a do bem como racionalidade [*goodness as rationality*], a qual já aparece em *Uma Teoria da Justiça* e, segundo Rawls, em conexão com outras ideias de sua teoria como, por exemplo, a concepção política de pessoa, compõe uma ideia basilar a partir da qual se torna possível elaborar outras ideias do bem¹⁵⁸.

John Rawls, após ter usado uma ideia do bem ao argumentar em *Teoria* sobre como é definido o bem da pessoa o qual se define, de modo conciso, como a satisfação do desejo racional¹⁵⁹, procurou mostrar, sobretudo na terceira parte daquela obra, a necessidade de uma teoria do bem. É importante notar a distinção entre duas teorias do bem, as quais o autor chamou de teoria fraca do bem e teoria plena do bem. A motivação principal para essa distinção, segundo Rawls, é que na justiça como equidade o conceito de justo precede o de bem¹⁶⁰. A finalidade da teoria fraca do bem “[...] é garantir as premissas acerca dos bens primários necessárias para se chegar aos princípios de justiça.” (RAWLS, 2008, 490). Quando os princípios já estão estabelecidos, então, a teoria plena do bem “[...] usa esses princípios na

¹⁵⁷ Cf. *Liberalismo*, IV, § 2.

¹⁵⁸ Cf. *Liberalismo*, V, § 2.

¹⁵⁹ No § 15 de *Teoria*, ao tratar sobre os bens primários sociais, Rawls diz: “A ideia principal é que o bem de uma pessoa é definido por aquilo que para ela representa o plano de vida mais racional a longo prazo, dadas circunstâncias razoavelmente favoráveis.” (2008, p. 111).

¹⁶⁰ Cf. *Teoria*, § 60.

definição dos outros conceitos morais, nos quais está envolvida a ideia do bem.” (RAWLS, 2008, p. 492). Naturalmente o autor, nas revisões de sua teoria da justiça, defendeu a importância de deixar claro que a ideia do bem como racionalidade como formulada em *Teoria* deve ser entendida não como parte de uma doutrina abrangente, mas sim como parte de uma concepção política de justiça, mesmo que essa distinção não esteja presente naquela obra. Assim, não é inadequado o papel que a ideia do bem como racionalidade desempenha na justiça como equidade, entendida como concepção política, ainda que sua apresentação em *Teoria* possa não ser adequada, por não distingui-la de uma doutrina abrangente¹⁶¹. Contudo, o bem como racionalidade entendido desse modo corresponde, mais especificamente, àquilo que em *Teoria* Rawls refere como teoria fraca do bem. Para o propósito desse texto se faz oportuno recordar a questão acerca da definição do bem para planos de vida, isto é, que diz respeito à racionalidade dos fins.

Antes disso, contudo, é preciso aclarar um pouco mais o significado dessa ideia de bem como racionalidade. Para o filósofo estadunidense essa ideia “[...] pressupõe que os cidadãos têm pelo menos um projeto intuitivo de vida à luz do qual planejam seus empreendimentos mais importantes e alocam seus vários recursos para concretizar de modo racional suas concepções de bem ao longo da vida toda.” (RAWLS, 2003, p. 200). Ou seja, isso significa que os esforços dos cidadãos estão voltados para a efetivação suficiente de suas concepções de bem. Ademais, segundo Rawls, a racionalidade deve ser assumida e aceita como um princípio norteador, o qual se manifesta na base da organização política e social de uma sociedade democrática, por qualquer concepção política de justiça que pretenda conquistar o apoio dos cidadãos, ao mesmo tempo em que merece consideração a vida humana e a realização das necessidades e objetivos humanos como um bem geral¹⁶².

Assim entendido, importa agora discorrer, mesmo brevemente, sobre o entendimento rawlsiano de definição do bem para planos de vida. Esse projeto intuitivo é o projeto de um plano racional de vida. Segundo Rawls (2008), se o projeto de uma pessoa for racional, a concepção do bem dessa pessoa também é racional. Por conseguinte, nesse sentido, o plano racional da pessoa, para Rawls, define seu bem¹⁶³. É preciso mencionar como o próprio autor considera essa ideia complexa, ao mesmo tempo em que admite ser uma ideia fundamental para a definição do que é o bem. Desse modo, em uma tentativa de simplificar essa questão, é possível dizer que se esse projeto racional define o bem, então, precisa-se perguntar o que

¹⁶¹ Vale notar que Rawls defendeu que a substância do conteúdo e da estrutura de sua teoria, apesar das mudanças e revisões, permanece a mesma. Sobre isso, cf. *Liberalismo*, Introdução; V, § 2, n.3.

¹⁶² Cf. *Liberalismo*, V, § 2.

¹⁶³ Cf. *Teoria*, § 63.

define esse projeto. Dessa forma, para o autor, o plano de vida de uma pessoa para ser racional deve ser compatível com os princípios da escolha racional, e também incentivar e proporcionar os interesses e objetivos racionais.

Desse modo,

[...] podemos considerar que uma pessoa é feliz quando está a caminho da execução (mais ou menos) bem-sucedida de um plano racional de vida elaborado em condições (mais ou menos) favoráveis, e ela tem uma confiança razoável na viabilidade do projeto. Uma pessoa é feliz quando seus projetos, suas aspirações mais importantes se realizam e ela tem certeza de que sua boa sorte será duradoura. (RAWLS, 2008, p. 506).

É oportuno destacar que apenas em parte a felicidade da pessoa está sujeita a extensão dos objetivos alcançados, por isso o autor refere-se a “mais ou menos”, na citação acima, pois se supõe também que as pessoas tenham expectativas razoáveis.

Mas quais são esses princípios da escolha racional fundamentais para a definição do bem e execução do plano de vida de uma pessoa? E quais princípios devem ser utilizados para plano de vida a curto e em longo prazo? Em curto prazo Rawls enumera três princípios, os quais podem ser resumidos assim: o primeiro é dos meios eficazes; o segundo diz que se deve preferir um plano a outro; e o terceiro é de se escolher o de maior probabilidade. Quanto ao *primeiro princípio* isso significa que quando se estabelece o objetivo, uma pessoa deve escolher a alternativa mais eficaz para realizá-lo. O *segundo princípio* postula que se com um plano de vida se alcança mais objetivos do que com outro projeto, isto é, se atinge todos os objetivos de um e ainda algum objetivo a mais, então, esse plano de vida deve ser preferido. E, ainda, o *terceiro princípio* diz que se algum objetivo tem maior perspectiva, isto é, maior probabilidade de ser atingido com um plano do que com outro, tal plano deve ser preferido¹⁶⁴. Em consonância a isso, em longo prazo, ou até mesmo para a vida inteira, o princípio da abrangência deve ser preferido, no caso de um plano abranger algum objetivo a mais, além de todos os objetivos do outro plano. Pois, ao se adotar o princípio de abrangência para planos de vida em longo prazo, a tendência é elevar a proporção de se atingir os objetivos.

Apesar de essas considerações parecerem um tanto quanto complexas o mais importante disso tudo é simplesmente a ideia de que uma pessoa pode fazer uma escolha entre

¹⁶⁴ Esses comentários são demasiadamente lacônicos, servem apenas para dar o tom no qual se constrói a discussão. Para compor uma discussão mais pormenorizada, a qual aqui não é o objetivo, pode-se conferir o capítulo VII, de *Uma Teoria da Justiça*. No texto Rawls ilustra essas ideias com o exemplo de se estar planejando uma viagem ter de decidir entre Paris e Roma. E que se depois de ponderar ficar claro que em Paris se poderá fazer tudo e mais algumas coisas do que em Roma, ou ainda que algumas das coisas que se queira fazer tenham maior probabilidade de sucesso em Paris do que em Roma, então, o princípio afirma que se deve viajar para a cidade luz ao invés de ir à cidade eterna.

vários planos racionais de vida, isto é, em outras palavras, uma pessoa pode decidir agora aquilo que almeja ser no por vir, quais desejos essa pessoa terá no futuro¹⁶⁵.

Diante disso, a ideia do bem como racionalidade, como já mencionado no início desta seção, compõe uma ideia basilar ao desempenhar um papel importante a partir do qual possibilita a elaboração de outras ideias do bem, de modo especial, os bens primários¹⁶⁶. Naturalmente, um plano racional para ter um bom resultado deve prever e presumir bens primários.

4.3 BENS PRIMÁRIOS

A ideia de bens primários [*primary goods*] foi brevemente comentada em alguns momentos anteriores dessa investigação como, por exemplo, ao se mencionar que Rawls introduz os bens primários como motivação das partes na posição original, ou ainda, em referência à *Teoria*, sobre como é usada para definir o bem de uma pessoa. No entanto, somente agora se passa a explorar o papel dessa ideia na justiça como equidade, bem como sua natureza prática. Naturalmente, a ideia de bens primários utilizada por Rawls, sofreu algumas alterações desde a noção apresentada em *Uma Teoria da Justiça*, sobretudo, ao explicar a conexão entre bens primários como exposta naquela obra com a concepção de pessoa, como elaborada em “*Social Unity and Primary Goods*”¹⁶⁷. Dessa forma, no comentário subsequente ocupa-se com essa ideia tal como elaborada em *Liberalismo e Justiça como Equidade*.

De início, é preciso insistir novamente na ideia da justiça como equidade ser entendida como uma concepção política de justiça, bem como ter em vista que a concepção dos cidadãos deve ser também percebida como política, e não como concepções que pertençam a alguma doutrina abrangente, pois o uso da concepção política de justiça possibilita estabelecer quais são as necessidades e exigências dos cidadãos e chegar a uma lista de bens primários, da mesma forma como o faz a concepção dos cidadãos com suas

¹⁶⁵ Nesse sentido, Rawls diz que: “Assim, escolhemos entre desejos futuros à luz dos nossos desejos existentes, incluindo entre eles o desejo de agir segundo princípios racionais. Quando um indivíduo decide o que pretender ser, qual ocupação ou profissão exercer, por exemplo, adota determinado plano de vida.” (RAWLS, 2008, p. 514).

¹⁶⁶ Interessante observar que para Rawls os dois papéis principais, nesse sentido, referem-se aos bens primários, ao auxiliar na identificação da lista desses bens, e ao especificar as motivações das partes na posição original, bem como ao desenvolver por que são racionais. Sobre isso, cf. *Liberalismo*, § 2.

¹⁶⁷ Sobre isso conferir o ensaio “*Social Unity and Primary Goods*” que pode ser encontrado em RAWLS, 1999a.

faculdades morais, pois esses bens são coisas que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais. Nesse sentido, pode-se, então, definir os bens primários como

[...] as coisas necessárias e exigidas por pessoas vistas não apenas como seres humanos, independentemente de qualquer concepção normativa, mas à luz da concepção política que as define como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade. Esses bens são coisas de que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais numa vida plena; não são coisas que seria simplesmente racional querer ou desejar, preferir ou até mesmo implorar. Fazemos uso da concepção política, e não de uma doutrina moral abrangente, para definir essas necessidades e exigências. (RAWLS, 2003, p. 81-82).

Diante disso, se os bens primários são esses meios necessários e exigidos pelos cidadãos de maneira independente de qualquer concepção normativa, abrangente, manifesta-se a importância da ideia e do uso do “político” e de uma concepção que possa fornecer um fundamento publicamente reconhecido, conforme discutido no capítulo anterior, para que os cidadãos possam chegar a um acordo sobre quais necessidades devem ser reconhecidas publicamente. Mais uma vez a discussão encontra-se nesse momento voltada para a questão fundamental a qual o liberalismo político procura responder diante do fato do pluralismo, mas agora mais especificamente diante do problema das comparações interpessoais. Como chegar a um acordo sobre a ideia compartilhada de bem dos cidadãos? Como chegar a um entendimento sobre quais são as necessidades das pessoas livres e iguais? Ou, nas palavras do autor, “[...] dada a existência de concepções abrangentes do bem que são conflitantes, como é possível chegar a tal entendimento público acerca do que se deve considerar como exigências apropriadas?” (RAWLS, 2011, p. 211). E, ainda, quais são esses bens que os cidadãos, como livres e iguais, precisam para se desenvolverem de modo adequado?

A resposta de Rawls para essa questão está em consonância com a forma como se assume uma concepção política e não uma doutrina abrangente na sociedade. A solução para essa questão está, portanto, em encontrar apoio naquilo que é análogo nas concepções de bem, ainda que não seja inteiramente idêntico¹⁶⁸. Isso significa que para se chegar a um entendimento sobre a ideia compartilhada de bem, ainda que não professem a mesma concepção de bem, os cidadãos devem ao menos afirmar a mesma concepção de si mesmos, isto é, se reconhecerem como pessoas livres e iguais, e que suas concepções de bem demandem de modo aproximado os mesmos direitos e liberdades fundamentais e os outros bens primários¹⁶⁹. Contudo, isso não implica que os bens primários sejam apontados a partir das doutrinas morais, filosóficas e religiosas existentes, ou que possam vir a existir, pelo

¹⁶⁸ Nesse sentido, Rawls diz que a interpretação dos bens primários deve também permanecer dentro da concepção política e não da doutrina abrangente do cidadão, cf. *Justiça como Equidade*, § 17 e também *Liberalismo*, § 6.

¹⁶⁹ Cf., *Liberalismo*, V, § 3. E também *Justiça como Equidade*, § 17.

contrário, os bens primários são especificados a partir da ideia de concepção política. É interessante observar que a ideia de bens primários encontra-se em *Teoria*, mesmo antes da justiça como equidade ser apresentada como uma concepção política¹⁷⁰. A ideia rawlsiana é que quando os cidadãos aceitam uma concepção política de justiça reconhecem a importância de se atender às necessidades básicas dos cidadãos independentemente desses bens corresponderem exatamente àquilo que as pessoas desejam do ponto de vista de suas doutrinas abrangentes. Todavia, “[...] com certeza todos ou quase todos os considerarão extremamente valiosos para a consecução dessas doutrinas.” (RAWLS, 2011, p. 222). Ou seja, os cidadãos concordam porque mesmo que esses bens não correspondam igualmente aos valores ideais expressos por suas doutrinas abrangentes, eles os consideram essenciais para a realização de seus ideais de vida.

O importante é que, com a ênfase acentuada de Rawls no caráter “político” da sua teoria, os bens primários não mais precisam ser vistos em geral como servindo à “satisfação de desejos racionais” (1971, p. 93), mas sim são especificados em vista das necessidades dos cidadãos. Isso significa que a lista desses bens tem como único objetivo colocar à disposição dos cidadãos os meios necessários para torná-los membros plenos de uma comunidade política. (FORST, 2010, p. 176).

Em decorrência disso chega-se de dentro da própria concepção política subscrita pelos cidadãos, a uma lista de bens primários. Essa lista a qual Forst evidencia tem como objetivo colocar os meios indispensáveis à disposição dos cidadãos.

Desse modo, para acolher as necessidades básicas dos cidadãos, e ainda como elemento de uma concepção política, os bens primários são distinguidos em cinco categorias: α) Os direitos e as liberdades básicos, os quais também são especificados por uma lista, na qual se encontra, por exemplo, a liberdade de consciência e de pensamento, entre outras¹⁷¹, as quais juntas formam aquelas condições necessárias ao desenvolvimento e exercício do senso de justiça e das concepções de bem, isto é, as duas faculdades morais. β) Liberdade de movimento e liberdade de escolha de ocupação, diante da variedade de oportunidades, as quais permitem ao cidadão perseguir diferentes planos de vida, inclusive, se for o caso, de revê-los e modificá-los. γ) poderes e vantagens inerentes aos cargos e posições de autoridade e responsabilidade nas instituições da estrutura básica, os quais favorecem ao cidadão lugar para distintas capacidades sociais e de autogoverno. δ) Renda e riqueza, as quais são meios necessários para a efetivação dos numerosos objetivos que se busca alcançar ao longo da vida, bem como para desenvolver e exercer as duas faculdades morais. ε) As bases sociais do

¹⁷⁰ Cf. *Teoria*, § 15; e ainda § 11, § 29, § 61 e § 67.

¹⁷¹ Note que essa primeira característica dos direitos e liberdades fundamentais é aquela a qual já foi abordada no capítulo anterior, seção 3.2, ao se referir aos princípios de justiça, ao se apresentar sobre o porquê dessas liberdades terem prioridade sobre o segundo princípio. Sobre isso, cf. *Liberalismo*, VIII.

autorrespeito, algumas vezes mencionado como o bem primário mais importante, por ser essencial para que o cidadão adquira um sentimento de vivacidade de seu valor enquanto pessoa, de modo a ser capaz de progredir em seus objetivos com autoconfiança¹⁷².

Com efeito, é importante destacar que essa lista não é definitiva, no sentido de conduzir a um resultado acabado, a uma lista peremptória. Pelo contrário, o autor reconhece que essa lista pode ser ampliada e assim incluir outros bens primários, se necessário, desde que se reconheçam os limites do político e do praticável¹⁷³. Desse modo, segundo Rawls, a introdução dessa ideia de bens primários permite encontrar uma base pública para as comparações interpessoais, possível de se executar, diante do fato do pluralismo razoável, revelando assim uma característica objetiva dos bens primários¹⁷⁴.

Todavia, diante disso, dado o fato do pluralismo razoável, bem como da subjetividade cada pessoa¹⁷⁵, entendida aqui, simplesmente, no sentido das variações das faculdades físicas, morais e intelectuais de cada um, surge inevitavelmente uma questão de natureza prática: os bens primários garantidos em um mesmo índice a todos os cidadãos não evidencia uma injustiça em relação às variações das capacidades desses cidadãos? Uma vez que se está diante de cidadãos diferentes, com variações morais, intelectuais, físicas desiguais, variações também dessemelhantes quanto a suas concepções de bem, além dos gostos e predileções diferentes, assegurar o mesmo índice de bens primários diante dessas variações não demonstra precisamente uma falta de proporção? Além disso, precisamente essa característica objetiva dos bens primários não está exposta ao perigo de ser demasiadamente objetiva?

Questões desse tipo foram levantadas, sobretudo, a partir da obra de Amartya Sen. O economista e filósofo indiano, embora tenha reconhecido que a teoria rawlsiana oferece um

¹⁷² Note que conforme apresentado na seção sobre o “bem como racionalidade”, John Rawls considera que, em parte, a felicidade da pessoa está sujeita a realização bem-sucedida de um plano racional de vida elaborado em condições favoráveis. O bem primário do autorrespeito é, portanto, essencial para a pessoa seguir adiante com confiança na realização de seu plano de vida. Sobre isso, cf. *Teoria*, § 63 e § 67. *Justiça como Equidade*, § 17.

¹⁷³ Rawls diz que se poderiam incluir bens como, por exemplo, tempo de lazer e até mesmo ausência de dor física. Cf., por exemplo, *Liberalismo*, V, § 3. E ainda sobre a flexibilidade do índice de bens primários, cf. *Justiça como Equidade*, § 51.

¹⁷⁴ Em *Justiça como Equidade*, § 17, Rawls diz que os bens primários definem-se por suas características objetivas. O autorrespeito também evidencia essa característica objetiva enquanto não é apenas uma atitude para consigo mesmo, mas são “bases sociais”. Sobre isso, cf., também, *Liberalismo*, V, § 3.

¹⁷⁵ Até onde se sabe John Rawls nunca utilizou a palavra “subjetividade”. Utilizo-a aqui quase em seu sentido vulgar, como “ponto de vista”, mas, um pouco mais além, na ideia de indicar aquilo que depende dos sentimentos ou preferências individuais e suas variações. Outra questão muito diferente seria ver como essa questão confronta-se com uma ideia central no pensamento antropológico contemporâneo sobre a centralidade da subjetividade, questão esta a qual para os propósitos aqui seguidos não tem relação. De qualquer forma, para uma excelente investigação sobre a subjetividade na antropologia filosófica, ainda que em nenhum momento seja abordada a questão a partir de Rawls, cf. OLIVEIRA, 2012.

lugar importante para suprimir a pobreza medida quanto à carência de bens primários¹⁷⁶, enfatizou, por outro lado, que a teoria de Rawls não levaria em conta as amplas variações nas capacidades das pessoas e se deveria, portanto, alterar o foco para uma avaliação das liberdades e capacidades que existem efetivamente e não focar a partir dos bens primários¹⁷⁷, pois, nesse sentido, para Sen, uma pessoa menos favorecida obterá menos dos bens primários do que uma pessoa mais favorecida¹⁷⁸, fazendo assim com que a distribuição de bens primários não seja equitativa.

Em vista disso Forst chama a atenção que “[...] uma medida de fornecimento adequado de bens básicos possivelmente não é justa para pessoas desiguais que podem usar diferentemente esses bens com base em pressupostos desiguais.” (2010, p. 177). E, ainda, segundo Gargarella, dar importância às amplas variações nas capacidades das pessoas “[...] vem conjugar os distintos desempenhos que alguém pode atingir: ter certa capacidade é ser capaz de atingir uma série de ‘desempenhos’.” (2008, p. 75). Para Sen, portanto, as pessoas atingem diferentes coeficientes de desenvolvimento das *capabilities*, o que implicaria na ideia dos bens primários serem incapazes para lidar com as variações. Todavia, conforme será comentado abaixo Rawls argumenta e procura mostrar com sua teoria pode lidar com as variações. De qualquer maneira, a crítica de Sen aos bens primários, conforme Pereira, “[...] pretende explicitar la insuficiencia que éstos tienen como métrica de justicia. [...] esta métrica es inadecuada para captar con suficiente precisión la variabilidad que se da entre las personas [...]” (2013, p. 61). Seguindo essa mesma ideia, para Pereira, os bens primários de Rawls não capturam a variabilidade entre as pessoas, e o conceito de Sen, das capacidades, procura, então, capturar precisamente essas diferenças¹⁷⁹.

Mas não se pretende nesse estudo analisar o uso feito por Sen dessas capacidades básicas, nem mesmo avaliar de modo especial àquilo que se pode chamar de “responsabilidade de capacidade”, principalmente no que se refere aos *hard cases*, por exemplo, de pessoas com séria deficiência mental, ou ainda pessoas muito novas. De qualquer forma, é importante observar a argumentação de Rawls em resposta a essa crítica de Sen ao

¹⁷⁶ Em *A Ideia de Justiça* diz Sen: “Na teoria da justiça de Rawls, um lugar importante é dado à eliminação da pobreza medida quanto à privação de bens primários, e esse enfoque rawlsiano com efeito foi poderosamente influente na análise de políticas públicas para a remoção da pobreza.” (SEN, 2011, p. 94-95).

¹⁷⁷ Sen diz em seu *A Ideia de Justiça*, por exemplo, que “[...] Rawls julga as oportunidades que as pessoas têm através dos meios que possuem, sem levar em conta as amplas variações que essas pessoas apresentam quanto às capacidades de converter bens primários em viver bem. Por exemplo, uma pessoa com deficiência pode fazer muito menos com o mesmo nível de renda e outros bens primários do que alguém fisicamente apto.” (SEN, 2011, p. 96). E ainda “Há, assim, um forte argumento para mudar o foco em bens primários para uma avaliação real das liberdades e capacidades.” (SEN, 2011, p. 96-97).

¹⁷⁸ Cf. SEN, *Inequality Reexamined*, 1992, especialmente o quinto capítulo.

¹⁷⁹ Cf., PEREIRA, 2013.

dizer que “[...] embora os cidadãos não possuam capacidades iguais, eles têm, sim, ao menos no grau mínimo essencial, as faculdades morais, intelectuais e físicas que lhes possibilitam ser membros plenamente cooperadores da sociedade ao longo da vida inteira.” (RAWLS, 2011, p. 216). A ideia de *primary goods*, segundo Rawls, parece ser adequada para lidar com muitos tipos de variações¹⁸⁰, com reserva talvez do caso das variações que abarcam alguma doença ou fatalidade que impossibilite a pessoa de perseguir seus fins e objetivos e cooperar com a sociedade. Nesse sentido, para o filósofo estadunidense, especialmente ao que se refere às *capabilities* há dois tipos de variações nas capacidades das pessoas, quer seja quanto às capacidades morais e intelectuais, quer seja quanto às capacidades físicas. Algumas dessas variações colocam o cidadão dentro de uma faixa normal acima do mínimo essencial e outras variações nas capacidades colocam o cidadão abaixo do mínimo essencial. Quanto ao primeiro caso a ideia rawlsiana é que esse tipo de variação tem de ser confrontada por meio de práticas sociais como, por exemplo, da igualdade equitativa de oportunidade na educação¹⁸¹. E quanto ao segundo caso, uma vez que o índice de bens primários é flexível, esses casos podem ser resolvidos no estágio legislativo¹⁸². Não obstante a crítica de Sen percebe-se que efetivamente Rawls não ignora as variações entre pessoas, mas inclusive distingue essas variações e procura mostrar como a ideia de bens primários lida com esses casos. Se isso é justo ou injusto, depende do modo como se faz, isto é, do modo como se trata essas variações dentro da concepção política de justiça.

Assim, com essa ideia do bem, Rawls procura mostrar a possibilidade de um entendimento público sobre o que é o bem em questões de justiça política, e como os bens primários, esses meios úteis para alcançar uma variedade de fins, têm, portanto, um uso prático que permite dar espaço para lidar com as variações das capacidades dos cidadãos. Além disso, os bens primários garantem o desenvolvimento das faculdades morais dos cidadãos e os meios para que realizem suas concepções de bem, desde que sejam concepções

¹⁸⁰ No contexto desta discussão importa dois tipos de variações pois estão diretamente relacionadas as capacidades. Mas o filósofo estadunidense distingue quatro grupos de variações: “a) variações nas capacidades e habilidades morais e intelectuais; b) variações nas capacidades e habilidades físicas, incluindo os efeitos que enfermidades e contingências têm sobre as capacidades morais; c) variações nas concepções do bem dos cidadãos (o fato do pluralismo razoável); d) bem como as variações nos gostos e preferência [...]” (RAWLS, 2011, p. 216).

¹⁸¹ Nesse caso, para Rawls, “[...] essas variações são enfrentadas mediante as práticas sociais de se qualificar para posições ocupacionais e de livre competição, contra um pano de fundo de igualdade equitativa de oportunidades, incluindo a igualdade equitativa de oportunidades educacionais, juntamente com a regulação das desigualdades de renda e riqueza pelo princípio de diferença.” (RAWLS, 2011, p. 217).

¹⁸² Cf. *Justiça como Equidade*, § 51. Ali Rawls diz, por exemplo: “Apoiamo-nos aqui no fato de que o índice de bens primários deve ser especificado de modo mais definitivo na etapa legislativa e, como sempre, em termos de expectativas. Essas características permitem que ele seja flexível o suficiente para corresponder às diferenças de necessidade de assistência médica decorrentes de doença ou acidente.” (RAWLS, 2003, p. 249).

“permissíveis” de bem, concepções as quais, por exemplo, não violem direitos e liberdades fundamentais.

4.4 CONCEPÇÕES ACEITÁVEIS DO BEM E EQUIDADE

Desde o início da publicação de *Uma Teoria da Justiça* surgiram críticas à teoria da justiça como equidade de John Rawls. Algumas se referiam a certa intolerância quanto a concepções de bem das pessoas, ou desconsideraria os conteúdos das crenças em uma sociedade democrática contemporânea, a qual tem como característica importante o pluralismo, e ainda a importância das concepções de bem na formação da identidade moral das pessoas. De modo geral algumas dessas críticas ficaram conhecidas como a “crítica comunitarista”, as quais se situam no que ficou conhecido a partir da década de 80 como o “debate liberal-comunitário”. A publicação da obra magna de Rawls propiciou esse importante debate da filosofia política contemporânea¹⁸³.

Não obstante às críticas, nas primeiras páginas de *Teoria* o autor deixa claro que o bem-estar da sociedade não pode desprezar a qualidade de inviolável de uma pessoa, caráter distintivo estabelecido sobre a justiça¹⁸⁴. Nunca é demais lembrar que o filósofo estadunidense tinha como objetivo apresentar uma alternativa à teoria moral sistemática predominante do utilitarismo o qual, *grosso modo*, baseia-se quer seja no princípio da satisfação das necessidades, seja no princípio do interesse, individual ou geral. O utilitarismo tem entre os seus maiores representantes, por exemplo, John Stuart Mill, e sua obra *Sobre a Liberdade* tornou-se um clássico em defesa da liberdade individual, pela formulação do princípio da máxima felicidade o qual, resumidamente, significa que a pessoa deve agir de modo a produzir a maior felicidade possível. Todavia, uma objeção comum a essa teoria moral é de que o utilitarismo, ao levar em consideração o cálculo de interesses para maximizar o bem-estar da sociedade, não alcança o objetivo de respeitar os direitos

¹⁸³ Naturalmente há diversas razões pelas quais os comunitaristas criticam as sociedades contemporâneas. Algumas dessas críticas referem-se, por exemplo, ao fato de que a teoria de Rawls parece não levar em consideração que as pessoas estão inseridas em contextos comunitários. Argumentam que Rawls parece ter ignorado o desenvolvimento moral e cultural das pessoas. Uma crítica nesse sentido, por exemplo, foi realizada por Michael Sandel em sua obra *Liberalism and the Limits of Justice*, onde o autor argumenta que a fraqueza da teoria liberal está precisamente na impossibilidade da noção do *self* que Rawls pressupõe em sua teoria. Não obstante, a teoria de Rawls também sofreu algumas críticas nesse sentido do lado liberal desse debate. Um exemplo de uma crítica (liberal e não comunitarista) no que diz respeito às concepções de bem na teoria rawlsiana é a crítica de Thomas Nagel em *Rawls on Justice*, onde o autor argumenta que algumas concepções são arbitrariamente favorecidas enquanto outras são desfavorecidas. Essa crítica em especial será comentada adiante. Cf. também as notas número 12 e 13 da dissertação, as quais fazem referência a essas conhecidas críticas comunitaristas.

¹⁸⁴ Cf. *Teoria*, § 1.

individuais, desrespeitando, assim, àquela qualidade inviolável da pessoa defendida por Rawls. Nesse sentido, conforme argumenta Michael Sandel, ao se considerar somente o conjunto das satisfações de todos os indivíduos, isso pode ser causa de sofrimento doloroso com o indivíduo isolado¹⁸⁵. O bem-estar geral da sociedade não pode ser promovido ignorando, por exemplo, o princípio de igual liberdade. Isso indica que na teoria da justiça rawlsiana as pessoas aceitam, ainda que implicitamente, em adequar suas concepções de bem àquilo que exigem os princípios de justiça¹⁸⁶ e que o “[...] indivíduo que descobre gostar de ver outros em situações de liberdade menor compreende que não tem direito algum a essa satisfação.” (RAWLS, 2008, p. 37). A satisfação das necessidades dos indivíduos está limitada pelos princípios de justiça, pois os direitos e as liberdades fundamentais, bem como os outros bens primários, não podem estar sujeitos ao cálculo da lógica utilitarista. Isso significa, portanto, dizer que na justiça como equidade o conceito do justo antecede o de bem, pois “[...] os interesses que exigem violação da justiça”, mesmo que sejam interesses em conjunto da maioria da sociedade, “não têm nenhum valor. Não tendo mérito absolutamente nenhum, não podem anular as exigências da justiça.” (RAWLS, 2008, p. 38).

Com efeito, da mesma forma que, conforme dito anteriormente, as concepções do bem estão limitadas pela concepção de justiça, e isso se expressa na prioridade do justo sobre o bem, pode-se ainda levantar a questão de que a justiça como equidade, como teoria liberal, é incapaz de se manter neutra em relação às concepções de bem. Efetivamente, há na teoria rawlsiana a ideia claramente configurada de concepções “permissíveis” do bem [*permissible conceptions of the good*], e disso decorre, portanto, a crítica da desconsideração dos conteúdos das crenças e da intolerância com as concepções do bem das pessoas na sociedade democrática contemporânea ao não admitir certas concepções.

Dessa maneira, poder-se-ia perguntar: ao impor esse limite, a teoria da justiça como equidade é, de fato, equitativa com as concepções de bem? Essa restrição imposta pelos princípios de justiça não encorajaria ou desestimularia uma ou outra doutrina abrangente? E, se assim for, não parece até mesmo incompatível com a ideia defendida anteriormente, de que

¹⁸⁵ Cf. *Justiça*, Cap. II. Nesse capítulo Sandel faz uma excelente exposição do utilitarismo dos ingleses Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Sobre a satisfação geral dos indivíduos é interessante observar o caso ilustrado pelo autor de *Justice*: “Na Roma antiga, cristãos eram jogados aos leões no Coliseu para a diversão da multidão. Imaginemos como seria o cálculo utilitarista: Sim, de fato o cristão sofre dores excruciantes quando o leão o ataca e o devora, mas pensemos no êxtase coletivo dos expectadores que lotam o Coliseu. Se a quantidade de romanos que se deleitam com o espetáculo for muito maior do que a de cristãos, que argumentos teria um utilitarista para condenar tal prática?” (SANDEL, 2012, p. 51). A insistência de Rawls ao enfatizar a prioridade do justo na teoria da justiça como equidade pode ser entendida a partir desse caso por Sandel ilustrado.

¹⁸⁶ Cf., *Teoria*, § 6. Ali Rawls faz um interessante contraste entre o utilitarismo e justiça como equidade, como teoria teleológica e deontológica, respectivamente.

as ideias do bem são admissíveis desde que não viole os princípios, mas isso não priorizaria algumas ideias do bem e outras não seriam excluídas completamente? Assim, não parece que esse limite é injusto?

Thomas Nagel fez algumas objeções nesse sentido em “*Rawls on Justice*”¹⁸⁷. Nesse texto, Nagel argumenta que a teoria de Rawls favorece arbitrariamente algumas concepções de bem. Parafraseando o que foi dito ali, para Nagel parece estranho considerar a privação da concepção de bem como moralmente irrelevante e que Rawls parece considerar que alguém pressionar para a realização do bem é tão injusto como alguém pressionar para a vantagem de uma classe social. Para Nagel se alguém favorece algum princípio por causa de sua concepção de bem, não está necessariamente buscando alguma vantagem especial para si, mas sim que se está optando por princípios que promovem o bem de todos¹⁸⁸. É importante lembrar que conforme argumentado anteriormente Rawls introduziu os *primary goods* para tentar resolver essa questão, seja como motivação das partes, para definir o bem de uma pessoa ou sua objetividade. Porém, Nagel argumenta que essa objetividade não pode ser alcançada tão facilmente. A supressão do conhecimento das concepções de bem não é igualmente justo, uma vez que os bens primários não são igualmente importantes em busca de todas as concepções de bem¹⁸⁹. Nagel reconhece que os bens primários servem para perseguir diferentes planos de vida, entretanto, esses bens são menos úteis para perseguir algumas formas de vida boa, isso faz com que eles sejam realizáveis mais facilmente em tipos específicos de estrutura social (como uma sociedade voltada para a realização de certas capacidades humanas, ou com certos tipos de relações econômicas)¹⁹⁰. Assim, para Nagel essa ideia contém um forte viés individualista e o leva a questionar: “Why should parties in the original position be prepared to commit themselves to principles that may frustrate or contravene their deepest convictions, just because they are deprived of the knowledge of those convictions?” (NAGEL, 1973, p. 228-229).

Rawls respondeu as objeções de Nagel de que algumas concepções do bem são injustamente favorecidas em “*Fairness to Goodness*”¹⁹¹, no texto Rawls diz que algumas interpretações da ideia dos bens primários podem levar a exagerar o seu viés individualista e parecer que são contra valores comunitários, contra algumas concepções de bem. No que diz respeito ao individualismo Rawls argumenta que uma causa de mal entendido é que se

¹⁸⁷ Esse texto de Nagel foi publicado em *The Philosophical Review*, Vol. 82, N°. 2. (Apr., 1973), p. 220-234.

¹⁸⁸ Cf. NAGEL, 1973, p. 226-227.

¹⁸⁹ Cf. NAGEL, 1973, p. 228.

¹⁹⁰ Cf. NAGEL, 1973, p. 228.

¹⁹¹ Esse texto de Rawls pode ser encontrado em RAWLS, 1999a, p. 267-285.

interpreta a ideia de pessoas “mutuamente desinteressadas” no sentido de indivíduos autointeressados, isto é, indivíduos com objetivos individualistas e não comunitários¹⁹². Para Rawls somente haveria um viés individualista se mesmo em uma sociedade regulada por princípios de justiça as pessoas somente perseguissem formas de vida individualista¹⁹³. Todavia, Rawls admitiu que algumas formas de vida fossem favorecidas ou predominantes em sua teoria, mas que isso seria dependente de princípios da psicologia e da sociologia¹⁹⁴.

Não obstante, em sua obra *O Liberalismo Político* Rawls fez uma adaptação da réplica de “*Fainess to Goodness*” no qual argumentou com Nagel¹⁹⁵. Dessa forma, em *Liberalismo* quando Rawls discutiu essa questão ele disse ser inevitável que a estrutura básica encoraje algumas concepções e desencoraje outras, mas se isso é justo ou injusto, depende do modo como se faz. Essa questão se apresenta por pelos menos duas razões:

[...] primeira, as formas de vida associadas a essas doutrinas podem estar em conflito frontal com os princípios de justiça; segunda, ou podem ser admissíveis, mas se mostrar incapazes de conquistar adeptos, sob as condições políticas e sociais de um regime constitucional. (RAWLS, 2011, p. 231-232).

Rawls explica essa ideia a partir do exemplo com a escravidão na Grécia antiga ou a do Sul dos Estados Unidos entre os séculos XVIII e XIX, e se poderia incluir aqui também como exemplo, sem muita dificuldade, embora talvez seja possível elaborar alguma objeção nesse sentido, o escravismo no Brasil, ainda que tenha acontecido e sido abolido de uma forma diferente entre os dois países. Mas o destaque de Rawls é que “[...] uma concepção do bem que exija a repressão ou a degradação de determinadas pessoas por motivos, digamos, raciais, étnicos, ou perfeccionistas [...]” (RAWLS, 2011, p. 232), não são compatíveis com os princípios de justiça de uma sociedade democrática contemporânea, e com isso, essa concepção de bem deixará de existir. Particularmente supõe-se, nesse sentido, que ninguém consideraria injusto uma concepção política de justiça a qual limite e desencoraje concepções de bem que violem os direitos e liberdades fundamentais¹⁹⁶ para preservar a inviolabilidade de cada pessoa fundada na justiça.

¹⁹² Cf. RAWLS, 1999a, p. 273.

¹⁹³ Cf. RAWLS, 1999a, p. 275.

¹⁹⁴ Cf. RAWLS, 1999a, p. 276.

¹⁹⁵ Essa discussão se dá em *Liberalismo*, V, § 6. Os parágrafos que se seguem até o final dessa seção, adotam as colocações feitas por Rawls naquele momento. Tentei ser o mais fidedigno a Rawls nessa reprodução das ideias, mas para evitar mal entendidos nessa interpretação sempre menciono a referência para facilitar a consulta e também a comparação com a forma como Rawls apresentou essas ideias.

¹⁹⁶ Lembrando que esse é o primeiro princípio de justiça da teoria da justiça como equidade e que há uma ordem lexicográfica na aplicação desses princípios. Mais exatamente, os princípios se expressam assim: “(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a

No entanto, é preciso ter prudência com o significado que as expressões utilizadas por Rawls querem indicar. Dizer que uma concepção de bem, mesmo incompatível com os princípios de uma sociedade democrática, pode deixar de existir, não significa que em uma sociedade democrática concepções de bem não possam existir. Se concepções de bem divergentes não fizessem mais parte das sociedades democráticas, isso afetaria profundamente o fato do pluralismo razoável, o qual Rawls entende como um destino histórico e uma condição permanente¹⁹⁷. Doutrinas abrangentes que aceitam os princípios de justiça podem se expressar no espaço público democrático, caso contrário, provavelmente não seria uma sociedade democrática, uma vez que sociedades intolerantes e perseguidoras de religiões, por exemplo, comumente não são democráticas¹⁹⁸. Além disso, a tolerância religiosa está na base da origem do liberalismo, as noções de liberdade de consciência e liberdade de pensamento surgiram, historicamente, a partir da Reforma Protestante e da Reforma Católica¹⁹⁹. Por isso, não parece satisfatória a interpretação proposta sobre essa questão por Catherine Audard. Apesar de a autora deixar de lado o caso das religiões para discutir o intuicionismo intelectual ao tratar do lugar das doutrinas abrangentes, em seu artigo “La cohérence de la théorie de la justice”. Embora Audard diga que o desaparecimento de algumas doutrinas abrangentes não implica uma intolerância, por se tratar de algo “gradual” e “natural”, a filósofa francesa, uma das mais importantes estudiosas da obra de Rawls, entende que as religiões estão condenadas a esvaecimento no contexto das democracias²⁰⁰. Essa interpretação é muito complexa, mas também bastante problemática. Não obstante, entende-se precipitada a sentença condenatória, uma vez que o próprio John Rawls reconheceu que a experiência histórica mostra que doutrinas abrangentes podem perdurar em uma sociedade democrática contemporânea. E a partir dessa ideia, pode-se defender que formas de vida podem ser modificadas, como

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).

¹⁹⁷ Cf. *Liberalismo*, I, § 6; IV, § 1 e § 2; VI, § 2 e também *Justiça como Equidade*, § 1, § 11 e § 59.

¹⁹⁸ Nesse sentido, por exemplo, a classificação de países por perseguição religiosa, conforme o estudo do site *Open Doors* uma organização cristã internacional revela que entre os dez primeiros países nenhum é uma democracia, conforme sustentada e defendida por John Rawls, por mais que oficialmente tenha o nome de “democrática” como é o caso, por exemplo, do primeiro colocado da lista, a República Democrática Popular da Coreia (Coreia do Norte). Cf. <http://www.opendoors.nl/vervolgdechristenen/ranglijst-kaart/> (Link original) e <http://www.portasabertas.org.br/cristaosperseguidos/classificacao/> (Link em português).

¹⁹⁹ Rawls admite essa ideia, por exemplo, na Introdução do *Liberalismo*.

²⁰⁰ Para Catherine Audard: “Certes, à terme, certaines doctrines disparaîtront «naturellement» parce qu’elles s’avèreront incompatibles avec la culture démocratique de l’autonomie et de l’individualité, du pluralisme et de la tolérance, que promet un régime constitutionnel.” (2004, p. 31), e também ao dizer que “[...] le cas complexe de religions que leur attachement aux traditions condamne progressivement à la disparition dans le contexte de la modernité démocratique.” (2004, p. 32). Todavia, algumas expressões me parecem um tanto quanto ambíguas. Afinal, de que “fim” é esse que a autora se refere? E, além disso, até onde posso perceber, as religiões estão mais propensas a desaparecer em sociedades não democráticas. A meu ver é isso que experiência histórica parece sugerir.

aconteceu historicamente com o caso dos católicos e protestantes, ideia basilar originária do liberalismo. E, além disso, se em um primeiro momento uma concepção de bem é incompatível com princípios democráticos, isso não implica na impossibilidade de continuar a existir, sempre é possível rever as razões da intolerância e conformar-se aos princípios de justiça democrática, ainda que o bem “não político”, por assim dizer, seja mais profundo do que qualquer tendência cultural. Mas uma construção detalhada dessa ideia aqui excederia os limites do objetivo de saber se a justiça como equidade é, de fato, equitativa com as concepções de bem aceitáveis.

De qualquer modo, diante disso, ainda se poderia perguntar: Isso não dá a entender que a concepção de justiça trata as concepções de bem, ou mesmos as pessoas as quais professam essas concepções de forma não equitativa, já que é arbitrariamente contra essas visões que desapareceriam ou mal conseguiriam se sustentar? A resposta de Rawls a essa questão, reconhecidamente admitida a influência de Berlin²⁰¹, é de que o mundo social tem perdas, e não há como evitá-las, pois nenhuma sociedade poderia acolher todas as formas de vida em seu âmago, porém não se deveria dizer e considerar que isso seja injusto, é uma contingência social²⁰².

Assim, se o liberalismo político é enviesado de modo arbitrário contra certas concepções de bem e favorável a outras, isso é algo que depende de até que ponto [...] realizar seus princípios em instituições resulta em condições de fundo equitativas para que se possam professar e promover concepções do bem distintas e até mesmo antagônicas. O liberalismo político só seria injustamente enviesado contra determinadas concepções abrangentes se, digamos, apenas as concepções individualistas pudessem perdurar em uma sociedade liberal ou se predominassem a tal ponto que as associações que afirmam valores religiosos ou comunitários não pudessem florescer e, além disso, as condições que levassem a esse resultado fossem elas próprias injustas, em vista das circunstâncias atuais e das previsíveis no futuro. (RAWLS, 2011, p. 234-235).

No entanto, se é assim, o liberalismo político é, então, ou ao menos parece ser, incapaz de formar uma estrutura básica justa, onde as formas admissíveis de vida – aceitas pelo próprio liberalismo – possuam uma ocasião favorável e equitativa de se conservar e difundir-se. Todavia, por outro lado, parece que para Rawls, se uma doutrina abrangente não consegue perdurar em uma sociedade democrática que garante as liberdades fundamentais iguais e a tolerância mútua, não há uma maneira de preservá-la e, ao mesmo tempo, permanecer no âmbito do político, mas, reconhece, no entanto, que a experiência histórica

²⁰¹ Isaiah Berlin diz: “Alguns dentre os grandes bens não conseguem viver juntos. Esta é uma verdade conceitual. Estamos condenados a escolher, e cada escolha pode acarretar uma perda irreparável.” (BERLIN, 1991, p.13 apud RAWLS, 2011, p. 233, n. 32).

²⁰² Cf. *Liberalismo*, V, § 6.

corroborar para que diferentes grupos, com tradições e formas de vida também distintas, mantenham-se²⁰³.

Com efeito, a justiça como equidade é capaz de se manter neutra em relação às concepções de bem. Contudo, é preciso esclarecer esse ponto, e o que significa essa ideia de neutralidade. Isso permitirá entender como a teoria rawlsiana não é injustamente inclinada contra determinadas concepções de bem, e ajudará a introduzir a ideia de virtudes políticas, a qual será abordada na seção seguinte.

Nesse ponto é interessante observar que Rawls, nas conferências do *Liberalismo*, até então não havia feito uso do termo neutralidade, pois segundo ele o termo é controverso e se pode atribuir diversos sentidos. Além disso, é conveniente observar também que o autor nem mesmo usou o termo quando poderia ter utilizado com uma significação mais objetiva, por exemplo, ao se referir à concepção política como sendo “neutra”²⁰⁴. E conforme dito no início dessa seção os críticos dizem que uma teoria liberal como a de Rawls é incapaz de sustentar a neutralidade em relação às concepções de bem ao afirmar a prioridade do justo, uma vez que sua teoria está arbitrariamente enviesada contra algumas concepções de bem²⁰⁵. De acordo com o capítulo anterior, é possível perceber que os princípios de justiça são substantivos, concretos, e não um procedimento. Nesse sentido, para Rawls, uma definição seria a “neutralidade de procedimento”, isto é, uma neutralidade apenas procedimental, a qual não recorre a valores morais para sua justificação, ou, então, se justifica recorrendo a “valores neutros”. Todavia, uma vez que a teoria de justiça rawlsiana expressa valores que vão além daquilo que é apenas procedimental, a justiça como equidade não é procedimentalmente neutra. Por outro lado, outra definição de neutralidade é a que o autor chama de “neutralidade de objetivo”, ou seja, as instituições básicas são neutras porque podem ser defendidas pelos cidadãos que afirmam uma concepção política²⁰⁶.

No entanto, a neutralidade de objetivo tem três significações: a *primeira* significa “[...] que o Estado deve assegurar a todos os cidadãos oportunidades iguais de promover qualquer concepção do bem que professem livremente [...]” (RAWLS, 2011, p. 227), e como já foi dito, a prioridade do justo garante que apenas as concepções aceitáveis do bem podem

²⁰³ Cf. *Liberalismo*, V, § 6.

²⁰⁴ Na dissertação também se procurou fazer o mesmo. A palavra neutralidade não foi usada para caracterizar a concepção política em comparação com as doutrinas abrangentes, por exemplo. Em nenhum momento foi dito que a concepção política é “neutra” enquanto as concepções abrangentes não o são.

²⁰⁵ Além do início dessa seção, cf. também a Introdução desta dissertação, e ainda as notas número 12, 13 e 183.

²⁰⁶ Sobre isso, cf. *Liberalismo*, V, § 5; *Justiça como Equidade*, § 47.

ser promovidas em uma democracia contemporânea²⁰⁷. O *segundo* significado diz “[...] que o Estado nada fará que tenha como propósito favorecer ou promover qualquer doutrina do bem em particular, nem dar auxílio maior àqueles que a professam [...]” (RAWLS, 2011, p. 227), essa exigência de neutralidade é claramente atendida pela justiça como equidade, como sendo uma concepção política e não uma doutrina abrangente. A *terceira* definição entende “[...] que o Estado nada fará que facilite a aceitação, por parte dos indivíduos, de dada concepção em detrimento de outra, a menos que sejam tomadas medidas para cancelar ou compensar os efeitos das políticas que façam tal coisa.” (RAWLS, 2011, p. 227), e como discutido também nessa seção, para Rawls não há como evitar que o mundo social tenha perdas, de modo que acabe influenciando favoravelmente algumas concepções de bem em detrimento de outras.

Sendo assim, ao não moldar as instituições básicas para beneficiar alguma doutrina abrangente com sua concepção de bem – mesmo que seu efeito causasse uma maior satisfação de bem-estar na sociedade, que levasse à máxima felicidade humana – a teoria rawlsiana de justiça satisfaz a exigência de neutralidade de objetivo, como descrita acima. Porém, apesar disso, para John Rawls a justiça como equidade pode afirmar algumas virtudes morais, sem deixar de ser neutra quanto ao objetivo. Entretanto, isso não faria dessa teoria da justiça uma teoria perfeccionista? Sobre as virtudes admitas na justiça como equidade se discutirá a seguir.

4.5 VIRTUDES POLÍTICAS

Prosseguindo o exame das concepções de bem na justiça como equidade, considera-se agora a ideia de virtudes políticas [*political virtues*]. Na seção anterior discutiu-se a neutralidade do Estado de modo a ser possível objetar que uma concepção política não poderia afirmar algumas virtudes morais, pois estaria em contradição com a ideia de neutralidade, ou ainda demonstraria precisamente o fracasso da teoria liberal ao tentar manter-se neutra em relação às concepções de bem. Além disso, outra objeção a essa ideia é de que ao incluir virtudes morais a concepção de justiça rawlsiana perderia as suas características de “política”. Seria uma concepção abrangente, o que induziria a um Estado perfeccionista.

²⁰⁷ Rawls diz também, no entanto, que se o enunciado fosse alterado para qualquer concepção “permissível”, a justiça como equidade também poderia ser neutra nesse sentido, dependendo, obviamente, do sentido de “oportunidades iguais”. Sobre isso, cf. *Liberalismo*, V, § 5.

Nesse sentido, é importante lembrar que o objetivo de Rawls foi de apresentar uma teoria moral como alternativa também ao perfeccionismo²⁰⁸, definido, *grosso modo*, como uma doutrina teleológica onde o bem é abrangido como a realização da excelência humana e dos valores da perfeição estética, física, emocional ou intelectual. Entre aqueles os quais elaboraram uma teoria como o perfeccionismo, ao menos em alguns dos aspectos de suas doutrinas estão, por exemplo, Aristóteles e Nietzsche. Nas obras de Aristóteles como a *Ética a Nicômaco* e a *Política*, e de Nietzsche como *Aurora*, *Assim Falou Zaratustra* e *Além do Bem e do Mal*, é possível encontrar alguns aspectos dessa ideia de realização da excelência humana. Mas o Estado liberal, como dito anteriormente, não pode agir com a finalidade de favorecer alguma doutrina abrangente. A justiça como equidade tem um alcance mais restrito do que doutrinas abrangentes como o perfeccionismo. Dessa maneira, o modo de se pensar a justiça, entre essas teorias, já configura em alguns aspectos essa finalidade do agir. Conforme comenta Michael Sandel:

Para Aristóteles, a justiça é uma questão de adequação. Atribuir direitos é buscar o *télos* de instituições sociais e ajustar as pessoas aos papéis que lhes cabem, aos papéis que lhes permitem realizar sua natureza. [...] As teorias políticas modernas não aceitam muito bem a noção de adequação. Teorias liberais de justiça, de Kant a Rawls, temem que as concepções teleológicas entrem em conflito com a noção de justiça. Para elas, a justiça não é uma questão de adequação, mas de escolha. Atribuir direitos não é ajustar as pessoas a papéis adequados à sua natureza; é deixar que elas escolham sozinhas os próprios papéis. (SANDEL, 2012, p. 248).

Por conseguinte, o perfeccionismo sofre uma objeção comum também a outras teorias teleológicas: uma teoria de justiça deve buscar princípios neutros, separados de discussões sobre virtude, uma vez que encontra dificuldades para poder definir um critério de perfeição e, se o faz, é a partir, para usar o termo rawlsiano, de uma doutrina abrangente, o que poderia implicar na imposição de valores que nem todos compartilham, e na revogação das reivindicações de liberdade – motivo esse pelo qual Rawls rejeitou o princípio da perfeição²⁰⁹ – como, por exemplo, na justificação da escravidão dos antigos²¹⁰.

Nesse sentido, e de acordo com o argumento de Sandel sobre o temor de conflito entre teorias liberais e teleológicas de justiça, o ponto principal para Rawls é o seguinte: “As

²⁰⁸ John Rawls diz que muitas vezes os que tentaram apresentar uma crítica a teoria moral do utilitarismo acabaram caindo em alguma forma de intuicionismo ou perfeccionismo. Cf. *Teoria*, Prefácio. *Justiça como Equidade*, § 27.

²⁰⁹ Cf. *Teoria*, § 50.

²¹⁰ Aqui é preciso dizer que Sandel é a favor de uma versão da justiça entendida como virtude como, por exemplo, da abordagem de Aristóteles. Sendo assim é interessante observar que no capítulo VIII, de *Justice*, o autor discorda, ou ao menos entende como precipitada a ideia de rejeitar o *télos* em favor da escolha do indivíduo. Sandel diz que a concepção de escravidão de Aristóteles pode ser criticada pela própria teoria da justiça aristotélica. John Rawls, no § 50 de *Teoria*, comenta a escravidão dos antigos gregos a partir da visão perfeccionista.

exigências da perfeição anulam as fortes reivindicações da liberdade.” (RAWLS, 2008, p. 405). Além disso, ajustar pessoas aos papéis apropriados à sua natureza – como no caso de justificação da escravidão – entra em confronto com a primeira condição do segundo princípio de justiça, ou seja, sobre a igualdade equitativa de oportunidade na sociedade. Assim, por exemplo, pode se apelar aos princípios de justiça para dizer que a escravidão é injusta.

Todavia, a ideia de virtude defendida por Rawls é diferente daquela afirmada por doutrinas perfeccionistas, ou que fazem parte de qualquer outra doutrina abrangente. Assim, não pressupor nenhuma dessas doutrinas, permite dizer que se trata de “virtudes políticas”, isto é, virtudes as quais especificam o ideal de um cidadão em uma democracia contemporânea, e não o ideal de pessoa enquanto pertencente a uma doutrina abrangente particular. Do mesmo modo, cabe ao cidadão estabelecer como os valores políticos devem se articular a outros valores, como de sua doutrina abrangente²¹¹.

Com efeito, as virtudes políticas incluídas na justiça como equidade são virtudes da cooperação social, da vida política, por exemplo, as virtudes da razoabilidade, do senso de justiça, da tolerância e da civilidade. Em *Justiça como Equidade*, o filósofo norte-americano observou que as virtudes políticas asseguram a vontade de os cidadãos livres e iguais cooperarem uns com os outros em termos que todos possam aceitar publicamente, com base no respeito recíproco, como razoável e racional²¹².

Dessa forma, portanto, para Rawls, mesmo que a justiça como equidade faça uso de

[...] determinadas medidas para fortalecer as virtudes da tolerância e da confiança mútua, por exemplo, desencorajando as diferentes formas de discriminação religiosa e racial [...], nem por isso se converte em um Estado perfeccionista do tipo que encontramos em Platão ou Aristóteles, nem torna oficial determinada religião, como nos Estados católicos ou protestantes do início do período moderno. (RAWLS, 2011, p. 230).

Sendo assim, as virtudes políticas da justiça como equidade não fazem do Estado liberal um Estado perfeccionista. Pelo contrário, em certo sentido, pode se dizer que as virtudes políticas tornam um regime constitucional possível, quando sustentam a concepção política de justiça de uma sociedade democrática. É importante deixar claro que ao destacar a ideia de virtudes políticas, Rawls não está recusando outras virtudes “não políticas”. Isso significa que doutrinas abrangentes podem cultivar livremente suas virtudes na sociedade, mas o autor está ressaltando a importância das virtudes da cooperação social e equitativa da sociedade, se essas virtudes não fossem políticas não teriam força suficiente para serem

²¹¹ Como dito em outro momento esta é, em certo sentido, a questão de como o liberalismo político é possível frente ao fato do pluralismo razoável, e a ideia de um consenso sobreposto. Cf. *Liberalismo*, IV, § 1.

²¹² Cf. *Justiça como Equidade*, § 26 e § 33, onde Rawls diz que os valores políticos expressos na justiça como equidade refletem um ideal de cidadania e dever de civilidade pública.

aceitas publicamente por aqueles que têm doutrinas abrangentes diferentes, e cultivam diferentes virtudes não políticas, conforme associada a sua concepção de bem²¹³.

Com isso, “[...] os direitos e as liberdades básicas moldam, por intermédio das instituições, uma cultura política pública que estimula a confiança mútua e as virtudes cooperativas. O princípio de diferença produz o mesmo efeito [...]” (RAWLS, 2003, p. 177-178). Pode se dizer também que os dois princípios de justiça, de um modo diferente de um Estado perfeccionista, promovem essas virtudes por duas razões: *primeiro*, por retirar as questões controversas da agenda política, para ser possível uma base de cooperação social, e, *segundo*, ao especificar uma base de razão pública livre²¹⁴.

Quando os termos de cooperação estão fixados e ancorados num respeito mútuo, estabelecem de uma vez por todas, as suas liberdades e as suas oportunidades básicas, assim como sua prioridade, e, quando esse fato é ele próprio reconhecido publicamente, as virtudes cooperativas essenciais tendem a se desenvolver. Essa tendência é acentuada ainda mais pelos êxitos da livre razão pública, que chega a programas políticos justos e a acordos equitativos. (RAWLS, 2000a, p. 283).

No entanto, a ideia de virtude mesmo entendida como política está sujeita a questão de saber qual o limite de interferência do Estado na vida de seus cidadãos, ou ao já mencionado problema da neutralidade do Estado liberal. Ou seja, a questão da teoria da justiça como equidade expressar valores os quais vão além do somente procedimental, isto é, a justiça como equidade não é procedimentalmente neutra. Poder-se-ia perguntar: até que ponto o Estado promove, efetivamente, virtudes políticas? Por mais que o Estado não assuma uma doutrina abrangente, não estaria, por outro lado, encorajando alguma forma de liberalismo abrangente com a ideia de fortalecer virtudes?

Um exemplo que pode auxiliar no esclarecimento desse problema, ainda que não seja livre de contradição, é sobre as condições as quais o Estado tem direito de cumprir na educação das crianças. Quando Rawls examinou essa questão em *O Liberalismo Político* argumentou a partir de uma situação na qual alguma seita religiosa se opõe ao mundo moderno e deseja se afastar da vida e da cultura presente. Segundo o autor, o liberalismo político exige menos do que os liberalismos abrangentes, por exemplo, de Immanuel Kant e John Stuart Mill²¹⁵, e assim possibilitaria o respeito por aqueles desejosos de viverem de tal modo, sob a circunstância de admitirem os princípios de justiça e também os ideais políticos de pessoa e de sociedade. Entretanto, uma vez que o próprio filósofo reconhece algumas

²¹³ Note que a ideia está relacionada com a ideia de consenso sobreposto discutida no capítulo anterior. Sobre isso, cf. *Liberalismo IV*, § 5.

²¹⁴ Cf. *Justiça como Equidade*, § 33 e *Liberalismo Político*, IV, § 5.

²¹⁵ A ideia de Mill, por exemplo, de apoiar valores morais mais elevados vai muito além daquilo que se poderia chamar de “político”. Mill também parece ter aceitado ideia de Religião da Humanidade, claramente sugerida por Auguste Comte, isso é outro exemplo nesse sentido.

semelhanças entre os liberalismos, político e abrangente, na prática, as exigências do liberalismo político com a educação das crianças pode levar a uma educação para uma concepção abrangente. Entre essas reivindicações por parte do Estado com a educação das crianças, inclui-se, por exemplo, o conhecimento de direitos constitucionais e cívicos e ainda a preparação para se tornarem membros cooperadores da sociedade, pois é preciso garantir a cooperação social desses futuros cidadãos, manter instituições justas, etc. Porém, é complicado afirmar que para isso seria “[...] preciso aceitar, ainda que muitas vezes se faça isto com pesar, as consequências inevitáveis dos requisitos razoáveis que se impõem à educação das crianças.” (RAWLS, 2011, p. 236). Além de parecer certa resignação às condições que o Estado tem de cumprir, e sem querer entrar nos detalhes da problemática de até aonde vai esse direito do Estado na educação das crianças, essa questão não está livre de contradição, sobretudo, em casos difíceis onde os valores desejados pelo Estado são contrários àqueles valores nos quais as famílias querem educar seus filhos. Essa questão pode dar margem não somente a uma educação para uma concepção abrangente, mas também a ideia de educar os homens para se converterem no mais divino dos animais, como mencionava Platão²¹⁶, a um ideal de formar os indivíduos com base em uma correspondência com o ideal de um Estado perfeito²¹⁷.

Não obstante, conforme ressaltado o argumento de Rawls no início desta seção, as virtudes políticas da justiça como equidade não tem o objetivo de construir uma teoria perfeccionista. Pelo contrário, as virtudes políticas tornam um regime constitucional razoável, isto é, tornam uma democracia possível, quando sustentam a concepção política de justiça de uma sociedade democrática. Dessa forma, a justiça como equidade, para Rawls, ainda que tenha a intenção de aperfeiçoar as virtudes dos cidadãos, ao fazer isso, procura-se manter dentro do domínio do político, daquelas virtudes facilitadoras da cooperação social, pois são de suma importância para tornar um regime constitucional possível²¹⁸. Assim, embora respeite as virtudes das doutrinas religiosas, filosóficas e morais – incluindo do liberalismo da autonomia e da individualidade – a teoria da justiça rawlsiana não impõe valores e virtudes que não são compartilhados por toda a sociedade.

²¹⁶ Cf. Platão, *As Leis*, 2010, 766a.

²¹⁷ Um interessante texto que reflete sobre o problema da educação a partir de Platão é o livro *A educação do homem segundo Platão*, de TEIXEIRA, 1999. Sobre a construção do Estado ideal em Platão, além das obras do filósofo como *A República*, 2012 e *As Leis*, 2010, o elucidativo *Platão*, de REALE, 2007, especialmente a quarta seção. Para o propósito da discussão aqui apresentada sobre a ideia de bem, é interessante também observar algumas considerações sobre a ideia do bem (em geral) em Platão, sobre isso, cf. PAVIANI, 2012.

²¹⁸ Essa ideia remete mais uma vez a ideia de consenso sobreposto, conforme mencionado na referência da nota 211.

4.6 O BEM POLÍTICO DA SOCIEDADE

A quinta ideia do bem, a qual está conectada com as ideias de bem anteriores, é a do bem da sociedade política [*the good of political society*], ou, em outras palavras do bem que os cidadãos efetivam quando apoiam um regime constitucional justo²¹⁹.

Observe-se a respeito disso o seguinte: anteriormente ao abordar a ideia de sociedade para Rawls, destacaram-se duas diferenças decisivas entre uma sociedade bem-ordenada e uma associação, e também o porquê da sociedade não ser entendida como uma comunidade²²⁰. Ali foi dito, por exemplo, que uma das diferenças entre uma associação é a ideia de o autor conceber a sociedade como um sistema fechado e completo, e a outra diferença é que as associações apresentam seus objetivos e fins últimos de uma maneira diferente de como apresentam na sociedade. Da mesma forma, foi dito também que se por uma comunidade entende-se uma sociedade unida por uma doutrina filosófica, moral e religiosa, essa ideia deveria ser abandonada, pois se governada por uma doutrina abrangente, tal unidade social dessa sociedade não levaria em consideração o fato do pluralismo razoável²²¹ e, conforme observado na seção anterior, essa ideia conduziria a um Estado perfeccionista, ao cultivar virtudes de alguma doutrina abrangente. E, nesse sentido, a sociedade em si não seria um bem político, mas um meio para o bem, individual ou associativo. É interessante perceber o reconhecimento de Rawls sobre o caso de que a própria justiça como equidade estaria sujeita a essa crítica, pois ao não considerar a sociedade uma comunidade a teoria rawlsiana não teria um fim último, em comum e compartilhado. Assim, a sociedade funcionaria apenas como um meio, e os indivíduos e as associações cooperariam apenas em benefício próprio. Essa crítica faz referência também a questão de uma doutrina contratualista ser uma visão individualista²²².

Todavia, por outro lado, se argumentou que para o filósofo norte-americano uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade na qual os cidadãos têm fins últimos em comum. Seguindo essa ideia, no capítulo anterior, especificou-se a ideia de concepção política, pois

²¹⁹ Cf. *Liberalismo*, V, § 7.

²²⁰ Cf. 2.3 desta dissertação.

²²¹ Diz Rawls: “Essa concepção de unidade social fica excluída pelo fato do pluralismo razoável. Deixa de ser uma possibilidade política para aqueles que aceitam as liberdades básicas e os princípios de tolerância que é básico em instituições democráticas.” (RAWLS, 2003, p. 283).

²²² Nesse sentido, diz Rawls: “Objeta-se às vezes que, como doutrina contratualista, a justiça como equidade é uma visão individualista e entende as instituições políticas como mero instrumento para fins individuais ou associativos, como as instituições de, digamos, uma sociedade privada. Nesse caso, a própria sociedade política deixa de ser um bem, e passa a funcionar como meio para alcançar algum bem individual ou associativo.” (RAWLS, 2003, p. 283).

uma sociedade é bem-ordenada quando é efetivamente orientada por uma concepção pública e política de justiça, além de ser moldada para promover o bem de seus membros. Dessa forma, portanto, a unidade social na justiça como equidade é concebida como resultado de um consenso sobreposto em torno da concepção política de justiça²²³.

Com base no que foi dito até aqui, poder-se-ia perguntar: qual é o fim último em comum dos cidadãos na sociedade? Ou, em outras palavras, se a justiça como equidade como doutrina contratualista não têm uma visão individualista: qual é o fim público partilhado por esses cidadãos? E, ainda, se os cidadãos não professam a mesma doutrina abrangente, e sim a mesma concepção política de justiça: qual é o fim político principal compartilhado por todos os cidadãos na sociedade?

A resposta de Rawls a essas questões é que o fim último em comum, isto é, o fim político fundamental dos cidadãos, é o de sustentar e defender instituições justas e, em harmonia com a justiça das instituições, serem justos uns aos outros²²⁴. Isso implica no reconhecimento de que a própria sociedade constitui um bem, esse fim é o embasamento do bem político da sociedade. Para o filósofo há duas maneiras pelas quais a sociedade constitui um bem. O primeiro modo é que a sociedade é um bem para cada pessoa em particular e a segunda maneira é que o bem a ser realizado é social.

A *primeira maneira* diz respeito quanto à sociedade ser um bem para cada pessoa individualmente. É assim por dois motivos: α) o primeiro refere-se ao exercício das duas faculdades morais de cada cidadão – resumidamente: a capacidade de compreender e aplicar os princípios de justiça e a capacidade de ter, revisar e buscar atingir uma concepção do bem²²⁵ – pois o exercício dessas faculdades é, nesse sentido, um bem. Isso significa, portanto, que o cidadão, ao exercer suas capacidades morais, as quais lhe permitem envolver-se na cooperação social, e que faz parte da natureza de cidadão²²⁶, tal exercício, dessa forma, é vivenciado como bom e percebido como um bem. β) Quanto ao segundo motivo pelo qual a sociedade é um bem para cada pessoa em particular, é a garantia do bem da justiça e das bases sociais do respeito por si próprio e também do respeito recíproco. Como observado em momentos anteriores, é possível notar que essa garantia faz parte das categorias de bens

²²³ “Temos de entender a unidade social de outra maneira: como derivada de um consenso sobreposto em torno de uma concepção política de justiça. Como vimos, em tal consenso, essa concepção política é afirmada por cidadãos que defendem doutrinas abrangentes diversas e divergentes, e eles a afirmam de dentro de suas próprias visões de mundo.” (RAWLS, 2003, p. 283).

²²⁴ Cf. *Liberalismo*, V, § 7. E *Justiça como Equidade*, § 60.

²²⁵ As duas faculdades morais já foram discutidas de forma mais ampla ao tratar sobre a concepção de pessoa, em 2.5 da dissertação.

²²⁶ Rawls diz que dentro da concepção política parte da natureza de cidadão consiste em possuir as duas faculdades morais. Cf. *Liberalismo*, V, § 7 e *Justiça como Equidade*, § 60.

primários, e isso significa, por conseguinte, que a sociedade é um bem também por dar uma resposta às necessidades básicas dos cidadãos.

É preciso insistir que esse bem é um bem político. Isso implica que não se trata do bem de uma doutrina abrangente, ainda que alguma doutrina defenda esse bem internamente ao seu ponto de vista²²⁷. Mais uma vez, é preciso insistir que as ideias do bem não devem ser evitadas, como apontado anteriormente²²⁸, mas apenas adaptadas ao limite aplicado pela concepção política, esse é o significado da ideia de prioridade do justo.

Sendo assim, a *segunda maneira* pela qual a sociedade constitui um bem é que o bem a ser realizado é social. Esse segundo modo fica claramente entendido na medida em que se evidencia o fim político fundamental de se sustentar e defender instituições justas e, em conformidade com a justiça das instituições, os cidadãos devem ser justos uns aos outros. Dessa maneira, esse fim somente pode ser alcançado por meio da cooperação dos cidadãos, e não pode ser depreendido por uma pessoa individualmente. Nas palavras do filósofo estadunidense “[...] sempre que existe um fim último comum, cuja efetivação exige a cooperação de muitos, o bem realizado é social: é realizado por meio da atividade conjunta dos cidadãos que dependem uns dos outros para que cada qual execute as ações apropriadas.” (RAWLS, 2003, p. 286). Dessa forma, utilizando a imagem de uma conhecida expressão idiomática que diz “uma andorinha só não faz verão”, poder-se-ia dizer que um cidadão só não alcança o fim de sustentar e defender instituições justas²²⁹, mas que essa realização somente é possível com a ação de cooperação entre os cidadãos e, portanto, o bem é social. Rawls ainda argumenta que as pessoas em uma sociedade democrática valorizam esse bem como uma conquista da sua história o fato de se formar e conservar instituições as quais, mesmo imperfeitas, são razoavelmente justas²³⁰, isto é, os cidadãos efetivam o bem da sociedade política ao apoiarem uma democracia constitucional justa.

Em resumo, como observação final da complementaridade do justo e das ideias do bem na justiça como equidade, é essencial destacar a ideia, já expressa por Rawls desde

²²⁷ Nesse sentido: “O bem envolvido no exercício das faculdades morais e no reconhecimento público da condição de cidadão das pessoas faz parte do bem político de uma sociedade bem-ordenada e não do de uma doutrina abrangente.” (RAWLS, 2003, p. 286).

²²⁸ Cf. 4.1 da dissertação.

²²⁹ Tal imagem utilizada tanto na cultura quanto na literatura, de Aristóteles a Shakespeare, refere-se à andorinha-dos-beirais, conhecida por ser uma ave migratória em busca de condições meteorológicas e de alimentação, e quando uma revoada de andorinhas migra de volta para o norte, indica o início das estações mais quentes do ano, da primavera ou do verão, o que fez o dramaturgo e poeta inglês descrever o pássaro como o hóspede do verão, cf. SHAKESPEARE, 2000. Entretanto, vale observar que uso da expressão feito por Aristóteles é diferente daquele o qual eu quis indicar acima, o estagirista em *Ética a Nicômaco*, no Livro I, refere-se à questão de que um indivíduo não deve ser julgado por um ato único, cf. ARISTÓTELES, 2009.

²³⁰ Cf. *Liberalismo*, V, § 7 e *Justiça como Equidade*, § 60.

Teoria, na qual aqueles que crescem numa sociedade bem-ordenada têm um motivo aceitável estabelecido em seu bem para agir de acordo com instituições justas. Isso fica claramente demonstrado por Rawls em *Justiça como Equidade: uma reformulação*:

Pois na sociedade bem-ordenada da justiça como equidade, o justo e o bem (definidos por aquela concepção política) articulam-se de tal maneira que os cidadãos que incluem como parte de seu bem serem razoáveis e racionais e serem vistos pelos outros como tais, são movidos, por razões relativas a seu bem, a fazer o que a justiça exige. Entre essas razões está o bem da própria sociedade política nas linhas que aqui foram discutidas. (RAWLS, 2003, p. 288).

Enfim, ao longo do tempo, da formação e da defesa de instituições justas nas sociedades democráticas, os cidadãos podem ser movidos concernentes a seu bem ao realizar as exigências da justiça. Além disso, de um ponto de vista geral, instituições justas são vantajosas para todos, de modo que o bem da sociedade política é um bem para todos os cidadãos.

Nesse sentido, também é possível dizer que o justo e o bem se articulam e complementam-se. Rawls termina a revisão de sua teoria da justiça voltando à questão presente na apresentação de seu *opus magnum*, concluindo sua argumentação a favor da congruência do justo e do bem. Buscar harmonia entre esses dois conceitos não apenas é um mero artifício de argumentação para responder às críticas à justiça como equidade, mas uma convicção de que essa questão é um ponto central na busca de uma sociedade mais justa, pois para Rawls quanto menos congruência entre justiça e bem em uma sociedade, maior a probabilidade de haver instabilidade política nessa sociedade, e com isso ocorrer os males provenientes de uma sociedade instável²³¹. Parece mais claro agora como em uma sociedade em que falta essa estabilidade política resultante da complementaridade do justo e do bem, falta também a justiça.

²³¹ Sobre isso Rawls se dedicou a argumentar em toda a terceira parte de *Uma Teoria da Justiça*. Cf., especialmente § 86.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns comentários ainda são importantes para oferecer explicações em favor da ideia de complementaridade entre o justo e o bem na justiça como equidade apontada no decorrer deste estudo. A forma da abordagem apresentada sobre o justo e o bem na teoria rawlsiana pode dar ares de fugir, em alguns sentidos, de uma interpretação segundo uma regra padrão. A ideia de complementaridade pode dar a entender que a explanação anterior acerca do justo e do bem não está em conformidade com a tradição das interpretações já estabelecidas à obra do filósofo, da primazia liberal do justo. Não obstante, ler o conjunto da obra de Rawls como sempre foi lido, sem dar espaço a aberturas interpretativas, não parece ser coerente com a própria relevância de seus textos, daquilo que representeou para a discussão acerca da filosofia política contemporânea, especialmente, a respeito de como se pensar uma teoria para uma sociedade justa, ou para tornar uma sociedade *mais* justa. Como a teoria de Rawls não reivindica a verdade, isso possibilitou o uso da chave de leitura da complementaridade entre a justiça e o bem. Além disso, segundo bem destacou Freeman, seria um erro esquecer esse argumento, isto é, negligenciar a ideia de congruência entre justo e bem na justiça como equidade²³². Além do mais, um estudo em filosofia não deveria descuidar de um argumento apesar das dificuldades encontradas. Freeman apontou, por exemplo, como motivo desse relaxamento a exaustão do argumento na parte III de *Uma Teoria da Justiça*, uma atípica falta de clareza de Rawls ao entrelaçar a noção com outros argumentos ao mesmo tempo, e uma ideia de insatisfação com argumento do próprio Rawls²³³.

Uma dificuldade para uma interpretação nesse sentido, um pouco distante do cânone, é que a teoria da justiça como equidade com sua interpretação kantiana – mesmo não sendo rigorosamente uma interpretação da doutrina de Kant²³⁴ – é uma teoria liberal. O liberalismo costumeiro, aqui no sentido do “liberalismo abrangente”, tem por característica, *grosso modo*, a defesa da liberdade individual. A própria raiz da palavra “liberal” é derivada do latim “*liber*”, isto é, livre, que pode ser ainda entendida no sentido de “não escravo”. Por defender essa liberdade pode-se dizer que o pensamento liberal procura garantir a prioridade do justo em relação ao bem, sobretudo, apoiado em um legado kantiano. Essa ideia discutida em 4.1 ao recordar a perspectiva deontológica de Kant e mostrar precisamente o limite imposto pelo

²³² Cf. FREEMAN, 2003.

²³³ Freeman destaca, por exemplo, que para alguns críticos o argumento é um fracasso. Cf. FREEMAN, 2003, p. 277-278.

²³⁴ Cf. o já conhecido § 40 de *Uma Teoria da Justiça*. E também: OLIVEIRA, 1998, 2003.

justo às concepções de bem na justiça como equidade procurou evidenciar isso. Obviamente sem recusar as diferenças entre essas teorias. Entre essas talvez uma das mais notórias faça referência ao transcendentalismo metafísico kantiano e a limitação ao âmbito do político da teoria rawlsiana.

Essa ideia remete a questão da neutralidade de objetivo a qual o liberalismo de Rawls se utiliza. Conforme comentado por Araújo esta ideia é equivalente à prioridade do justo sobre o bem no sentido de Rawls²³⁵. Isso porque o filósofo estadunidense apresentou a teoria da justiça como equidade como uma forma de “liberalismo político”. Essa neutralidade liberal-política sugere que os princípios políticos não têm por obrigação beneficiar ou fomentar nenhuma doutrina abrangente, pois qualquer concepção filosófica, moral e religiosa não seria objeto de um consenso sobreposto razoável em uma sociedade ocidental democrática contemporânea. Com efeito, se afirmou que a tese da “prioridade” do justo sobre o bem da teoria da justiça como equidade – em conformidade com o princípio liberal de se respeitar as muitas e diversas ideias do bem diante do pluralismo razoável – então, rejeita a possibilidade de fixar uma doutrina particular de bem para toda a sociedade. Além disso, a tese da “prioridade” do justo sobre o bem entendida dessa maneira assegura a todos os direitos e liberdades básicas iguais, independentes de suas concepções de bem.

Não obstante a primazia liberal-política do justo em Rawls, essa ideia de anterioridade adquire o objetivo de em uma sociedade bem-ordenada ser complementar ao bem²³⁶. Ao menos é o que se espera de uma *well-ordered society*. Uma sociedade é assim quando também promove o bem de seus cidadãos. É claro que como enfatizado em 3.4 essa ideia sozinha não é suficiente, pois é preciso que seja regulada por uma concepção política e pública de justiça. Esse foi o destaque importante naquele momento da discussão. Mas a sociedade é *também* para promover o bem. Uma sociedade bem-ordenada deveria além de simplesmente permitir a busca e a realização do bem pessoal de seus cidadãos, deveria também promover o bem, mas um bem político. Essa questão se a sociedade deveria ou não levar em consideração o bem se tornou uma discussão fundamental da filosofia política contemporânea, incitada pela resposta dos comunitaristas a teoria liberal de Rawls²³⁷. Entretanto, Rawls admitiu confessadamente que sua teoria da justiça não está baseada

²³⁵ Cf. ARAUJO, 2003, 2010.

²³⁶ Em uma sociedade bem-ordenada pelo fato de Rawls ter dito na última parte de *Teoria* o seguinte: “[...] a justiça e o bem são congruentes, *pelo menos* nas circunstâncias de uma sociedade bem-ordenada.” (2008, p. 489, grifo meu).

²³⁷ Conforme argumentado anteriormente (especialmente em 4.4 da dissertação e ainda nas notas 12, 13 e 183) esses autores apontaram, por exemplo, um comprometimento da teoria liberal com o individualismo, e criticaram a ideia do liberalismo em formular uma concepção de justiça como independente das concepções de bem.

apartada de alguma ideia de bem. A crítica parece não se sustentar ao levar em consideração o liberalismo político, conforme defenderam Pettit e Kukathas²³⁸. Portanto, a justiça como equidade apresentada como concepção política faz visivelmente uso de ideias de bem.

Nesse sentido, essas ideias mereceram uma atenção cuidadosa e foram discutidas nas seções de 4.2 a 4.6 com a intenção de mostrar como o argumento da complementaridade é possível. Na ideia do bem como racionalidade se procurou visitar a pressuposição de que um cidadão tem um plano de vida a concretizar de modo racional. A racionalidade ainda é vista como um princípio basilar do arranjo político e social. Além de mostrar a importância de uma teoria do bem, a ideia é que o bem do cidadão se adapte aos princípios de justiça. Porém, para definir esses princípios foi imprescindível se apoiar em alguma noção de bem, pois isso envolve a questão da motivação das partes na posição original. Então, por se apoiar em uma ideia de bem se poderia pensar em uma recusa à precedência do justo, e uma teoria liberal não poderia admitir essa ideia. Entretanto essa recusa não acontece pelo fato de se tratar de uma teoria fraca do bem. Assim, tornou-se aceitável perceber como o justo não faz do bem algo desnecessário, nem incongruente e isso possibilitou alcançar a ideia de complementaridade.

A finalidade dessa ideia garantiu o fato inicial a partir do qual se introduziu a ideia dos bens primários. Além de ser empregada na definição do bem da pessoa, e como motivação das partes, quando se examinou essa ideia foi dito que são bens necessários aos cidadãos independentemente de alguma concepção de bem pessoal. São coisas que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais. Para definir essas necessidades e exigências dos bens primários foi feito uso da concepção política, ou seja, esses bens primários foram especificados a partir da própria ideia de concepção política, e não de uma doutrina abrangente, e essa ideia se combina com os próprios objetivos da justiça como equidade. A existência de uma complementaridade entre o justo e o bem, portanto, possibilitou que esses bens fossem especificados.

Mas mais uma vez foi introduzida a questão da “prioridade”, mas agora na terceira ideia, das concepções de bem permissíveis. Todavia em um sentido muito específico, em contraposição àquele sentido geral e tradicional do liberalismo. Essa ideia talvez pudesse ser vista como a mais difícil quanto à complementaridade, por isso se fez questão de acrescentar no título da seção a palavra equidade, pois poderia parecer certa intolerância com as ideias de bem, e o limite imposto sugerir uma injustiça. Naturalmente essa terceira ideia expressa aquela característica peculiar ao liberalismo, e se enfatizou o caráter da inviolabilidade da

²³⁸ Para os autores as críticas erram o alvo, pois ao visar todos os liberais têm por consequência que nem todas se aplicam a teoria de Rawls. Cf. KUKATHAS E PETTIT, 2005.

pessoa fundada na justiça²³⁹. Porém, isso não obscurece o sentido específico, nem ofusca a possibilidade da complementaridade. A equidade colabora iluminando o sentido em que o justo impõe o limite às concepções de bem, sem impossibilitar de se complementarem, por isso em alguns momentos se preferiu o uso da palavra cingir. Uma ideia de bem a qual viole os direitos e liberdades fundamentais efetivamente não poderia ser permitida. As ideias de bem aceitáveis deveriam ser compatíveis com os princípios de justiça. Se o justo fosse incongruente com o bem essa compatibilidade seria inconsistente, ou mesmo impossível.

Com a ideia das virtudes políticas a dificuldade então parecia ter sido invertida no seguinte sentido: incluir na teoria uma ideia de bem que aceitasse virtudes assemelhava-se menos com uma teoria liberal e mais com uma teoria perfeccionista. Uma característica teleológica desse modo poderia se sobrepor a concepção deontológica²⁴⁰. Entretanto, essa ideia de bem também pôde ser ligada a uma concepção política de justiça, pois são virtudes políticas que apontam o ideal de um cidadão. Não são virtudes do bem abrangente as quais poderiam comprometer a justiça ao apontar um ideal enquanto pessoa e não enquanto cidadão. Assim, mais uma vez, tornou-se possível perceber em que sentido o justo e o bem se complementam. A ideia de bem das virtudes também é política, e por ser política é compatível com a ideia de justiça.

A quinta ideia do bem da justiça como equidade é a ideia do bem da sociedade política. Ao discutir essa ideia se procurou mostrar como a sociedade se constitui um bem para cada pessoa em particular e também um bem social, pelo fato da sociedade ser vista como uma união social de uniões sociais. O argumento de Rawls foi de que os cidadãos efetivam o bem da sociedade política ao sustentarem uma estrutura básica justa. Com efeito, quando a própria sociedade a qual se quer justa se constitui um bem político, a ideia de complementaridade aparece mais nitidamente.

Essas ideias do bem, as quais se encaixam na teoria da justiça, estão ligadas umas as outras. Rawls deixou isso claro ao argumentar que ao se partir da ideia de bem como racionalidade chega-se aos bens primários e como esses bens são usados para explicitar os objetivos das partes na posição original e chegar aos dois princípios de justiça. Em seguida, mostrou a maneira que as concepções permissíveis são compatibilizadas com os princípios.

²³⁹ Tal ideia como se viu manifestada desde o primeiro parágrafo de *Teoria*. Cf. RAWLS, 2008.

²⁴⁰ Mas conforme apontado por Silveira a justiça como equidade possui uma concepção deontológica com grandes características teleológicas. Cf. SILVEIRA, 2007.

As virtudes políticas dos cidadãos são importantes para garantir a estrutura básica justa e reconhecerem o bem da sociedade política²⁴¹.

Nesse sentido é possível dizer que a justiça depende de certa maneira da motivação por parte do bem. O bem molda o caráter e os planos das pessoas quando a justiça não é capaz de moldar. No entanto, essa dependência da justiça de uma motivação do bem não pode ser confundida com a ideia de fundamentação, pois se mostrou que a fundamentação de uma concepção política de justiça é independente do bem de alguma doutrina abrangente. Enfim, cumpre apenas dizer que a ideia da complementaridade contribui substancialmente para a própria justiça em uma sociedade.

John Rawls, na sua reformulação da justiça como equidade, terminou fazendo menção ao § 86 de *Uma Teoria da Justiça*, e isso é realmente instigante acerca dos propósitos que se buscou com essa investigação. Tanto na primeira quanto na última apresentação da teoria da justiça como equidade o autor argumentou em favor da congruência do justo e do bem nos últimos parágrafos. A importância desse argumento revela-se na relação entre os cidadãos compreenderem a sociedade política como um bem e a questão da estabilidade de uma sociedade justa. Nesse sentido, como se argumentou anteriormente, a ideia de Rawls de que quanto maior a ausência de complementaridade entre o justo e bem, maior a perspectiva de haver instabilidade na sociedade, com os males que seguem essa inconsistência, adquire um significado muito plausível para ser negligenciado. Quando há complementaridade entre o justo e o bem, os cidadãos são motivados por razões concernentes a seu bem a fazer o que estabelece a justiça²⁴². As principais instituições de uma sociedade não seriam justas se não permitissem ideias de bem. Contudo, mais do que isso, ainda que permitissem, mas fossem muito rigorosas e não houvesse lugar e espaço para os cidadãos desenvolverem suas ideias de bem na sociedade de um modo complementar a ideia de justiça, a sociedade como um todo não seria bem-ordenada, pois dificilmente os cidadãos poderiam reconhecer a sociedade política como um bem. Como diz a expressão latina: *Aequitas praefertur rigore*²⁴³. Assim, quando o justo e o bem se conjugam, e são definidos por uma concepção política, a sociedade bem-ordenada da justiça como equidade pode ser vista como mais possível, e mais estável. De qualquer forma, este estudo procurou se configurar a partir da tese de Rawls, especialmente,

²⁴¹ Cf., por exemplo, RAWLS, 2003, § 43. Ali o autor mostra como essas ideias são construídas nessa sequência.

²⁴² Isso não quer dizer que os cidadãos não possam agir por razões da justiça, que não sejam motivados pela própria concepção política. Cf., por exemplo, RAWLS, 2011, II, § 7; 2003, § 33, § 60.

²⁴³ Traduzido livremente para o português: “É preferível a equidade ao rigor”.

no que se refere à ideia de que a justiça estabelece o limite, mas o bem mostra o que vale a pena perseguir.

REFERÊNCIAS

De John Rawls

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1971.

_____. *Collected Papers*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999a.

_____. *Conferências sobre a história da filosofia política*. Traduzido por Fabio M. Said. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *História da Filosofia Moral*. Traduzido por Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Traduzido por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justiça e Democracia*. Traduzido por Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2001.

_____. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2000b.

_____. *O Direito dos Povos*. Traduzido por Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *O Liberalismo Político: Edição ampliada*. Traduzido por Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *The Law of Peoples*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999b.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. Traduzido por Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Sobre John Rawls e sua teoria

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. “A ideia rawlsiana da razão pública como tréplica à crítica habermasiana”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draïton Gonzaga de. [org.]. *Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

_____. “A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draïton Gonzaga de. [org.]. *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. “Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.

AUDARD, Catherine. *John Rawls*. Trowbridge: Mcgilligan books, 2007.

_____. “La cohérence de la théorie de la justice.” In: AUDARD, Catherine [coord.]. *Rawls: Politique et métaphysique*. Paris: Universitaires de France, 2004.

BONELLA, Alcino Eduardo. “Concepção de justiça política em Rawls”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. “Hegel e John Rawls: Uma interlocução polêmica?” In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.

BRAGA, Antonio Frederico Saturnino. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís. “Universalismo e contextualismo: Rawls e os comunitaristas”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.

FELIPE, Sônia T. *Rawls: “Uma teoria ético-política da justiça”*. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. [org.]. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. “Justiça: Igualdade equitativa na distribuição das liberdades”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.

FRAGA, Fernando Aranda. “La justicia política y sin fundamento metafísico de John Rawls”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

FREEMAN, Samuel. “Congruence and the Good of Justice”. In: FREEMAN, Samuel [org.] *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. “Introduction”: John Rawls – An Overview. In: FREEMAN, Samuel [org.] *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Traduzido por Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GIESEN, Klaus-Gerd. “O charme perdido do liberalismo político”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.

HABERMAS, Jürgen. “‘Razonable’ versus ‘verdadero’, o la moral de las concepciones del mundo”. In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Colección Pensamiento Contemporáneo. Dirigida Por Manuel Cruz. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1998.

_____. “Reconciliación mediante el uso de la razón”. In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Colección Pensamiento Contemporáneo. Dirigida Por Manuel Cruz. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1998.

HERMAN, Barbara. “Prefácio”. In: RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Traduzido por Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. *Rawls: Uma teoria da justiça e seus críticos*. Traduzido por Maria Carvalho. 2ª ed. Lisboa: Gradiva, 2005.

LESSA, Jaderson Borges. *O Direito dos Povos nas relações internacionais como uma resposta à teoria realista*. Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, v. 03, n. 01, p. 87-99, jan./jul. 2012.

MENDONÇA, Wilson P. “Reasoning with rights and goods: Deontology in Rawls”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

NAGEL, Thomas. *Rawls on Justice*. The Philosophical Review, New York, v. 82, n. 2, p. 220-234, abr. 1973. Disponível em: <<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/courses/nagelonRawlsonjustice.pdf>>. Acessado em: 01 Dez. 2013.

_____. “Rawls and Liberalism”. In: FREEMAN, Samuel [org.] *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

NAPOLI, Ricardo Bins di. “Racionalidade e razoabilidade: Elementos para a orientação da ação moral e ético-político, a partir de J. Rawls”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “O debate acerca da fundamentação de uma teoria da justiça: Rawls e Habermas”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. “Justiça e tolerância segundo Rawls: Uma interpretação da democratização do judiciário”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. “Kant, Rawls e a fundamentação de uma teoria da justiça”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.

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

RAMOS, Cesar Augusto. “A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.

SCHÜLER, Fernando Luís. “Rawls, Dworkin, Nozick”: A justiça e a responsabilidade individual. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

SILVA, Sidney Reinaldo da. *Formação Moral em Rawls*. Campinas: Alínea, 2003.

SILVEIRA, Denis Coitinho. *Teoria da Justiça de John Rawls: Entre o liberalismo e o comunitarismo*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 169-190, 2007.

SILVEIRA, Pablo da. “La teoría rawlsiana de la estabilidad: Overlapping Consensus, razón pública y discontinuidad”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.

VALLESPÍN, Fernando. “Introducción: Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas”. In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Colección Pensamiento Contemporáneo. Dirigida Por Manuel Cruz. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1998.

VITA, Álvaro de. “Duas interpretações da motivação moral”. In: FELIPE, Sônia T. [org.]. *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.

WEBER, Thadeu. *Autonomia e Consenso Sobreposto em Rawls*. *Éthic@*, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, Dez. 2011.

Geral

AGENZIA FIDES. *News*. ASIA/IRAN - *Cristiani frustati: eseguita la sentenza per i bevitori di vino eucaristico*. Itália, [2013]. Disponível em: <http://www.fides.org/it/news/53896-ASIA_IRAN_Cristiani_frustati_eseguita_la_sentenza_per_i_bevitori_di_vino_eucaristico#.UnuRDfmUH0g>. Acesso em: 07 nov. 2013.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Edipro, 2008.

_____. *Ética a Nicômaco*. Traduzido por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

AUDARD, Catherine. *Cidadania e Democracia Deliberativa*. Traduzido por Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

BEITZ, Charles R. *Political Theory and International Relations*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

BERTEN, André. *Filosofia Política*. Traduzido por Márcio Anatole de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004.

BORN, A. Van den [red. et. al.] *DICIONÁRIO enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971.

CASAS, Vicente Durán. “Tres prioridades relativas a la justicia”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: Ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da democracia: uma introdução crítica*. Traduzido por Delmar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2009.

DICIONÁRIO de filosofia de Cambridge. São Paulo: Paulus, 2006.

DICIONÁRIO de pensamento contemporâneo. São Paulo: Paulus, 2000.

DWORKIN, Ronald. *A justiça de toga*. Traduzido por Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

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

FERRAZ, Carlos Adriano. “Da fundamentação moral da política em relação à realização moral do homem”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. “Dos imágenes de la justicia”. In: PEREIRA, Gustavo. [org.]. *Perspectivas críticas de justicia social*. Porto Alegre: Evangraf, 2013.

HART, Herbert L. A. *Ensaio sobre teoria do direito e filosofia*. São Paulo: Campus Elsevier, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho: O Derecho Natural y Ciencia Política*. Traduzido por Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

HINKELAMMERT, Franz J. *A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. Traduzido por Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2012.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: Ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Traduzido por Rosina D’Angina. 3ª edição. São Paulo: Ícone editora, 2008.

HÖFFE, Otfried. *Justiça Política: Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do estado*. Traduzido por Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *O que é a justiça?* Traduzido por Peter Naumann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HORSLEY, Richard A. *Paulo e o Império: Religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Traduzido por Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Metafísica dos Costumes*. Parte I: Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

KIEFER, Charles. *Para ser escritor*. São Paulo: Leya, 2010.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. Traduzido por Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Traduzido por Julio Fischer. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LACOMBRE, Lourenço Luiz. *Isabel: a princesa redentora*. Petrópolis: Instituto Histórico de Petrópolis, 1989.

LOEWE, Daniel. “Liberalismo político y liberalismo comprehensivo: consecuencias para una teoría de justicia global”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça global e democracia: homenagem a John Rawls*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

LOPEZ, Davina C. *Paulo para os conquistados: reimaginando a missão de Paulo*. São Paulo: Paulus, 2011.

LUNA, Francisco Vidal. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: Imesp, 2010.

MAFFETONE, Sebastiano; VECA, Salvatore. *A idéia de justiça de Platão a Rawls*. Traduzido por Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MILL, John Stuart. *A liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Aurora*. Petrópolis: Vozes, 2008.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Traduzido por Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea: Subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de [org.]. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. “Neoliberalismo e Ética”. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. [org. et. al.] *Neoliberalismo e o pensamento cristão*. Petrópolis: Vozes, 1994.

O’NEILL, Onora. *Em direção à justiça e à virtude*. Traduzido por Leila Mendes. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

OPEN DOORS INTERNATIONAL. Vervolgde Christenen. *Ranglijst Christenvervolging 2013*. Holanda, [2013]. Disponível em: <<http://www.opendoors.nl/vervolgdechristenen/ranglijst-kaart/>>. Acessado em: 06 Set. 2013.

_____. Cristãos Perseguidos. *Classificação de países por perseguição 2013*. Brasil, [2013]. Disponível em: <<http://www.portasabertas.org.br/cristaosperseguidos/classificacao/>>. Acessado em: 06 Set. 2013.

PAVIANI, Jayme. *A ideia de bem em Platão*. Conjectura, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 68-82, jan./abr. 2012.

PEDRO II, Imperador. *Conselhos à Princesa Isabel de como melhor governar*. Editora GDR, 1985.

PEREIRA, Gustavo. “Capacidades como uma métrica de justicia y reconocimiento”. In: PEREIRA, Gustavo. [org.]. *Perspectivas críticas de justicia social*. Porto Alegre: Evangraf, 2013.

PLATÃO. *As Leis*. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. *A República*. São Paulo: Edipro, 2012.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL. Biblioteca Central Ir. José Otão. *Modelo para apresentação de citações em documentos elaborado pela Biblioteca Central Irmão José Otão*. 2011. Disponível em: <<http://www3.pucrs.br/portal/page/portal/biblioteca/Capa/BCEPesquisa/BCEPesquisaModelos>>. Acesso em: 14 mai. 2013.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL. Biblioteca Central Ir. José Otão. *Modelo de Referências elaborado pela Biblioteca Central Irmão José Otão*. Disponível em: <<http://www3.pucrs.br/portal/page/portal/biblioteca/Capa/BCEPesquisa/BCEPesquisaModelos>>. Acesso em: 14 mai. 2013.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL. Biblioteca Central Ir. José Otão. *Modelo para apresentação de trabalhos acadêmicos, teses e dissertações elaborado pela Biblioteca Central Irmão José Otão*. 2011. Disponível em: <www.pucrs.br/biblioteca/trabalhosacademicos>. Acesso em: 14 mai. 2013.

RATZINGER, Joseph. *Os apóstolos e os primeiros discípulos de cristo*. São Paulo: Planeta, 2010.

_____. *São Paulo: Catequeses paulinas*. São Paulo: Ecclesiae, 2012.

RATZINGER, Joseph; d'ARCAIS, Paolo Flores. *Deus existe?* Traduzido por Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Planeta, 2009.

RATZINGER, Joseph; HABERMAS, Jürgen. *Dialética da Secularização*. São Paulo: Ideias e Letras, 2007.

REALE, Giovanni. *Platão*. História da Filosofia Grega e Romana, Vol. III. Traduzido por Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Traduzido por Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

_____. *Justice: What's the right thing to do?* New York: FARRAR STRAUS & GIRO, 2010.

_____. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SANTOS, Manoel Augusto. *Considerações sobre a justiça*. Teocomunicações, Porto Alegre, v. 36, n. 154, p. 747-766, Dez. 2006.

TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1996.

_____. *La ética de la autenticidad*. Colección Pensamiento Contemporáneo. Dirigida Por Manuel Cruz. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1991.

TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. *A educação do homem segundo Platão*. São Paulo: Paulus, 1999.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Traduzido por Denise Bottmann, Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Inequality Reexamined*. New York: Oxford University Press, 1992.

SHAKESPEARE, Willian. *Macbeth*. Traduzido por Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM Editores, 2000.

TERRA, Ricardo R. *A política tensa*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

UNITED NATIONS. *Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief*. General Assembly. Office of the High Commissioner for Human Rights. Relator: BIELEFELDT, Heiner. 2012. Disponível em: <http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session22/AHRC2251Add.1_English.pdf>. Acessado em: 08 mar. 2013.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Traduzido por João Dell'Anna. 29ª edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

VIEIRA, Hermes. *A Princesa Isabel no cenário abolicionista do Brasil*. São Paulo: Editora Limitada, 1941.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. “Democracia e justiça”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

WEBER, Thadeu. *Ética, Direitos Fundamentais e Obediência à Constituição*. Veritas, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 96-111, Mar. 2006.

_____. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. “O Estado Ético”. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. [org.]. *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.