



UniCEUB – Centro Universitário de Brasília

FAJS – Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais

FAC – Faculdade de Direito

VLADIMIR ARCOVERDE PEREIRA GARCIA BRAUN

PESOS E MEDIDAS NO TEMPO: O DIÁLOGO ENTRE A JUSTIÇA DOS ANTIGOS E MODERNOS COM A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS

BRASÍLIA

2013

VLADIMIR ARCOVERDE PEREIRA GARCIA BRAUN

PESOS E MEDIDAS NO TEMPO: O DIÁLOGO ENTRE A JUSTIÇA DOS ANTIGOS E MODERNOS COM A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS

Monografia apresentada ao Curso de Direito do Centro Universitário de Brasília – UniCEUB, como requisito para obtenção de Bacharelado no curso de Direito .
Orientador: Prof. Roberto Krauspenhar

BRASÍLIA

2013

BRAUN, Vladimir Arcoverde Pereira Garcia.

Pesos e medidas no tempo: O diálogo entre a justiça dos antigos e modernos com a teoria da justiça como equidade de John Rawls / Vladimir Arcoverde Pereira Garcia Braun – Brasília: O autor, 2013

60 f.

Monografia apresentada ao Curso de Direito do Centro Universitário de Brasília – UniCEUB como requisito para obtenção de Bacharelado no curso de Direito .Orientador: Prof. Roberto Krauspenhar.

1. John Rawls. 2. Justiça como Equidade. 3. Justiça Distributiva. 4. Jusnaturalismo. 5. Contrato Social.

Para Ananda, minha felicidade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Antônio Sérgio Fernandes (in memoriam), Maria Pia Cabral Fernandes e Sérgio Bruno Cabral Fernandes, que generosamente possibilitaram esta graduação.

Agradeço também à minha família pelo apoio e paciência ao longo dos anos, imprescindíveis para a conclusão deste curso.

Em especial agradeço a Luana Carneiro de Oliveira, por haver me dado a maior das felicidades e manter a fé nas minhas capacidades em meio ao tumulto.

“Eu, por exemplo, não me admiraria nada se, de repente, sem nenhum motivo, em meio ao futuro bom senso geral, surgisse um cavalheiro com um rosto nada nobre ou, melhor dizendo, com uma fisionomia retrógrada e zombeteira e, de mãos na cintura, dissesse a todos nós: e então senhores, que tal dar logo um ponta pé em todo esse bom senso e mandar esses logaritmos para o diabo para que possamos viver de acordo com nossa vontade idiota? E não acabaria nisso, pois o mais lamentável é que ele certamente encontraria seguidores: assim é o ser humano”.

Fiódor Dostoiévski, Notas do Subsolo.

RESUMO

Este trabalho verificará o diálogo teórico e a inclusão da teoria da justiça de John Rawls na tradição da justiça distributiva e jusnaturalista, contemplando-a também de forma a analisar seu conteúdo e contexto, através dos paralelos conceituais investigados em relação à filosofia clássica grega, porquanto seja fonte da reflexão acerca do problema da justiça, central para a teoria de Rawls, e verificar a possível participação da doutrina atual junto ao corpo de pensamento ocidental que identifica como componente necessária do conceito de justiça uma noção de “justa medida”, da justiça que, sendo um “meio termo”, caracteriza-se por resguardar a igualdade e também determinadas proporções na repartição de dividendos na sociedade globalmente considerada (justiça distributiva); e, uma vez que se identifica na composição da teoria de Rawls influência de grandes autores contratualistas – marcadamente Locke, Rousseau e Kant – investigar em quais pontos da justiça como equidade podem ser apreciados pontos de conexão com conceitos relevantes das doutrinas anteriores.

Palavras-Chave: John Rawls; Justiça como Equidade; Justiça Distributiva; Jusnaturalismo; Contrato Social.

ABSTRACT

This study investigates the participation of John Rawls's theory of justice in the tradition of distributive justice and jusnaturalism and the theoretical dialogue between these various authors, taking into account also its content and context. In order to proceed the analysis, the first part runs through the conceptual parallels observed in relation to the classical greek philosophy, since it is a main source of the reflection on the problem of justice, central to Rawls' theory, and, in that matter, to verify the possible involvement of the contemporary doctrine inside the western tradition of thought that identifies as necessary to the concept of justice a notion of "fair measure", of the justice that being a "intermediate " is characterized by equality and also for keeping certain proportions in the distribution of goods in a globally considered society (distributive justice), Since there can be identified in the making of Rawls's theory the influence of great contractualist authors - specially Locke, Rousseau and Kant – this paper also investigates which parts of the "justice as fairness" theory can be considered as having points of connection with relevant ideas and notions from the previous illuminist doctrines.

Keywords: John Rawls, Justice as Fairness, Distributive Justice, Jusnaturalism, Social Contract.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. CONCEITO DE JUSTIÇA ENQUANTO “JUSTA MEDIDA” – AS FORMULAÇÕES HELÊNICAS RELACIONANDO JUSTIÇA E PROPORÇÃO	11
1.1 Introdução	11
1.2 A filosofia pré-socrática e antiga	12
1.2.1 <i>A justa medida helênica</i>	12
1.2.2 <i>A harmonia pitagórica</i>	14
1.3 A justiça conforme os filósofos áticos	17
1.3.1 <i>A concepção de justiça por Platão</i>	18
1.3.2 <i>Aristóteles e a equidade</i>	20
1.4 Conclusão	23
2. O CONTRATUALISMO E OS INFORMADORES MODERNOS DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS	26
2.1 Introdução	26
2.2 O contratualismo em contraste – Hobbes <i>versus</i> Locke e Rousseau	27
2.2.1 <i>O contratualismo hobbesiano – O pacto de sujeição</i>	27
2.2.2 <i>O contratualismo em Locke e a liberdade derivada da razão natural</i>	30
2.2.3 <i>Rousseau e a vontade geral</i>	33
2.3 Immanuel Kant – A razão prática e construtivismo	35
2.4 Conclusão	37
3. A JUSTIÇA COMO EQUIDADE E A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA DE JOHN RAWLS	39
3.1 Ponto de partida – O conflito utilitarismo x intuicionismo (exequível x desejável)	39
3.2 A deontologia jurídica	43
3.3 O contratualismo	45

3.4 O construtivismo político de Rawls	47
3.4.1 <i>Conceituação</i>	47
3.4.2 <i>Elementos: De quais coisas se serve o construtivismo de John Rawls</i>	48
3.4.3 <i>A Posição Original e o Véu de Ignorância</i>	51
3.4.3.1 <i>O Véu de Ignorância</i>	51
3.5 Os princípios de justiça	53
3.6 A construção de um consenso político	57
3.7 As instituições justas e a estabilidade social	58
3.8 Conclusão: O aspecto distributivo da teoria de justiça de John Rawls	60
4. PONTOS DE CONVERGÊNCIA – DIÁLOGOS E RELAÇÕES ENTRE A TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS E SEUS ANTECESSORES NA ANTIGUIDADE E MODERNIDADE	62
4.1 Introdução	62
4.2 A concepção distributiva em Rawls e a “justa medida”	63
4.3 A contribuição das doutrinas contratualistas de Locke, Rousseau e Kant	64
4.3.1 <i>A influência de John Locke</i>	65
4.3.2 <i>A vontade geral de Rousseau e a eleição dos princípios de justiça – “Dar lei a si mesmo”</i>	66
4.3.3 <i>Kant – A construção com base na razão prática</i>	67
CONCLUSÃO	69
REFERÊNCIAS	71

INTRODUÇÃO

O presente trabalho, denominado *Pesos e medidas no tempo – O diálogo entre a justiça dos antigos e modernos e a teoria da justiça como equidade de John Rawls* tem por objetivo usar de uma explanação acerca da teoria contemporânea para verificar em que medida e de quais formas podem ser identificados nela liames conceituais com duas fontes distintas de influência intelectual, quais sejam, a filosofia clássica grega e as doutrinas contratualistas modernas.

Constitui a hipótese desta pesquisa que o conceito de justiça em sentido estrito, ligado à manutenção da equidade, do qual decorre o conceito da justiça distributiva, estabelece na tradição jusnaturalista do ocidente uma ligação conceitual, que liga as doutrinas antigas, as contratualistas modernas e a teoria da justiça de Rawls, tornando-a participante desta corrente de pensamento.

Para tanto, o trabalho será apresentado em quatro capítulos. O primeiro se dedica a uma exposição do conceito de justiça no mundo antigo, evidenciando sua conexão com a “justa medida” desde tempos anteriores à filosofia até a síntese teórica realizada por Aristóteles. O segundo trata de pontos chave das principais doutrinas contratualistas informadoras do trabalho de Rawls, ressaltando as passagens que se reputam mais relevantes para a teoria da justiça como equidade. O terceiro capítulo consiste em uma explanação geral da própria teoria de Rawls, destacando seus pontos principais e, por último, o quarto capítulo aborda tão simplesmente as conexões entre as duas primeiras partes e a terceira, mostrando em momentos distintos a participação dos princípios de justiça propostos por Rawls na tradição da justiça distributiva e os pontos de articulação entre partes específicas de sua teoria a aquelas dos contratualistas modernos.

Para a realização da pesquisa, optamos pela pesquisa epistemológica (Filosofia do Direito), que visa abordar problemas de cunho teórico, o que é de primeira importância para o presente estudo, uma vez que se busca traçar os diversos paralelos conceituais entre concepções assemelhadas do que é a justiça, questão de indiscutível relevância no estudo do direito, e qual papel esta desempenha na conformação das estruturas sociais.

1. CONCEITO DE JUSTIÇA ENQUANTO “JUSTA MEDIDA” – AS FORMULAÇÕES HELÊNICAS RELACIONANDO JUSTIÇA E PROPORÇÃO

1.1 Introdução

Ao investigarmos as manifestações primitivas do conceito de justiça, acabamos por esbarrar fatalmente em um lugar e tempo comuns a todo estudo do pensamento no ocidente: a Grécia Antiga. Apesar de vários projetos filosóficos terem surgido ao longo destes quase 2.500 anos de tradição, constantemente somos remetidos às reflexões de pensadores como Aristóteles e até anteriores, como Zenão de Eléia, na busca por respostas às nossas próprias questões. Desta forma, é relevante, para investigar o conceito de justiça, lançar ao menos um breve olhar sobre aquilo que os filósofos clássicos disseram acerca do assunto.

A maioria das análises neste campo parte de um ponto frequentemente comum, qual seja, a filosofia de Platão. Este não será nosso caso. Retrocederemos um pouco mais ao início, até os chamados “Pré-Socráticos”, com fito de investigar doutrinas anteriores ao filósofo ateniense que tiveram influência na formulação de seu pensamento e de seu célebre discípulo, Aristóteles.

O motivo para tanto é que se pode verificar no pensamento ocidental, de modo bem claro, uma associação frequente entre a ideia de “justiça” e conceitos como “equilíbrio”, “harmonia”, “igualdade”, “adequação”, etc. De forma constante, ao se pensar sobre o que é isto a que se dá o nome de “justiça”, somos levados quase automaticamente a conceitos derivados de uma grandeza mensurável, à ideia da distribuição parcimoniosa de algo entre as pessoas, um arranjo que respeite devidas proporções.

Há uma ligação evidente entre nosso conceito de justiça e o de quantidade. Em doutrinas diversas a justiça é abordada como uma repartição devidamente proporcional de bens sociais, podendo estes ser entendidos como riqueza, direitos, tutela do Estado e outras formas ainda mais abrangentes.

Ao estudar rapidamente as doutrinas clássicas aqui elencadas, interessa demonstrar a transmissão deste elemento quantitativo enquanto parte constituinte de uma formulação adequada do conceito de justiça, apontando suas origens

conhecidas no contexto do pensamento antigo e suas várias interpretações, absorvidas e incorporadas sucessivamente pelas várias reflexões acerca do tema, inclusive pela teoria da justiça como equidade elaborada por John Rawls.

Finda esta etapa a análise recai sobre os filósofos da Era Moderna que despontaram durante o Iluminismo e exerceram significativa influência sobre o pensamento de Rawls. O objetivo é explicitar certos conceitos-chave destas teorias que podem ser identificadas entre as principais informadoras do trabalho do filósofo norte-americano.

1.2 A filosofia pré-socrática e antiga

1.2.1 A justa medida helênica

O pensamento ocidental brota da fonte grega, na filosofia nascida entre os helenos. Dentre os elementos que possibilitaram a gênese desta, estão a poesia; a religião e condições sociais e políticas propícias.

Deve-se prestar atenção especial ao papel desempenhado pela poesia, porquanto foi portadora inicial de um apreço por métrica e proporções, incutindo no mundo cultural a ideia de uma harmonia necessária. Conforme ressaltam os autores Dario Antiseri e Giovanni Reale (2003, p.6) “[...] Com efeito, a grande arte, de modo mítico e fantástico, ou seja, mediante a intuição e a imaginação, tende a alcançar objetivos que também são próprios da filosofia”.

Anteriormente ao surgimento da filosofia os gregos extraíam dos poemas seu alimento espiritual, uma vez que não tinham nenhum volume que correspondesse a livro sagrado e sintetizasse sua religião. Desta forma, os poemas, e particularmente os poemas homéricos, serviram de solo fértil para que vicejasse a árvore da cultura helênica. Na expressão dada por Antiseri e Reale (2003, p.6-7):

[...] O helenismo inicial buscou alimento espiritual predominantemente nos poemas homéricos, ou seja, na *Ilíada* e na *Odisséia* (que, conforme se sabe, exerceram nos gregos influência análoga à que a Bíblia exerceu nos hebreus, uma vez que não havia textos sagrados na Grécia), em Hesíodo e nos poetas gnômicos dos séculos VII e VI a.c.

O que está se afirmando aqui é que a poesia, enquanto elemento fundamental na formação do homem grego, carregou consigo a ideia de medida.

Todas as coisas tem um limite, uma dimensão, e, através de uma composição adequada de dimensões é possível alcançar a beleza e a harmonia. Ela pôs no espírito grego uma crença na mensurabilidade, a qual tornava o conhecimento possível, uma vez que apreendendo as dimensões de um objeto podemos manipulá-lo e, a partir daí, na proporção, pois arranjando objetos de forma proporcional se obtém a harmonia, uma composição que parece bela e correta.

Neste tópico a poesia de Homero teve impacto de enorme relevância. Nela estavam presentes indícios do gênio heleno que não encontravam correspondentes exatos em culturas próximas, caminhando na direção daquilo exposto acima e, em consequência, no surgir do pensamento filosófico. Elencam os autores Antisieri e Reale (2003, p.7):

- a) Com efeito, Homero tem grande senso da harmonia, da proporção, do limite e da medida;
- b) não se limita a narrar uma série de fatos, mas também pesquisa suas causas e razões (ainda que em nível mítico-fantástico);
- c) procura de diversos modos apresentar a realidade em sua inteireza, ainda que de forma mítica (deuses e homens, céu e terra, guerra e paz, bem e mal, alegria e dor, totalidade dos valores que regem a vida do homem).

Fora Homero, merece também destaque a obra do poeta Hesíodo, que foi autor de *Teogonia* e *As obras e os dias*. Na primeira conta o nascimento dos deuses, e em consequência, de toda a existência, de forma que não se trata apenas de uma teogonia – do grego Θεός (Theós), divindade, e Γένος (Gónos), nascimento (tradução nossa) – mas sim de uma cosmogonia. Esta empreitada, ainda que dentro de uma narrativa mítica, se mostraria posteriormente no pensamento dos pré-socráticos que passaram a examinar a natureza em busca de um princípio gerador. A outra obra também guarda enorme importância, pois

O próprio Hesíodo, com seu outro poema *As obras e os dias*, mas sobretudo os poetas posteriores, imprimiram na mentalidade grega alguns princípios que seriam de grande importância para a constituição da ética filosófica e do pensamento filosófico antigo em geral. A justiça é exaltada como valor supremo em muitos poetas e se tornará até conceito ontológico (referente ao ser, isto é, fundamental), além de moral e político, em muitos filósofos e especialmente em Platão. (ANTISIERI e REALE, 2003, p.7)

Desta maneira se cristaliza na cultura grega pré-platônica a ideia de justiça, por meio da poesia tradicional. Este conceito não passará sem referência à proporcionalidade e mensurabilidade, transportadas para várias searas, inclusive a social e política, conforme demonstrado no seguinte trecho:

Os poetas líricos fixaram de modo estável outro conceito: a noção do limite, ou seja, a idéia de nem demasiadamente muito nem demasiadamente pouco, isto é, o conceito da justa medida, que constitui a conotação mais peculiar do espírito grego e o centro do pensamento filosófico clássico. (ANTISIERI e REALE, 2003, p.7)

Esta noção, que no primeiro momento ainda não possui cunho propriamente filosófico, será alçada a este status uma vez que tenha início a instauração do paradigma dos pensadores de Mileto. Os filósofos posteriores seguiram na esteira de seu pensamento. É possível verificar o estatuto ontológico dado à ideia de justiça na obra de Anaximandro de Mileto, exemplificado no trecho a seguir:

O constante intercâmbio entre substâncias contrárias é explicado por Anaximandro numa metáfora legalista derivada da sociedade humana: a prevalência de uma substância à custa de seu contrário é <<injustiça>>, e a reacção verifica-se através da aplicação do castigo, com a restauração da igualdade – de algo mais que a igualdade, porquanto o prevaricador fica, também, privado de parte da sua substância original. Esta é dada à vítima, além daquilo que lhe pertencia, e por sua vez conduz (podemos nós inferir) ao *kópos*, ao excesso, por parte da primeira vítima, que passa a cometer contra o antigo agressor. Assim, tanto a continuidade como a estabilidade da mudança eram, para Anaximandro, motivadas por meio dessa metáfora antropomórfica. (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 2010, p. 119)

É possível vislumbrar aqui um exemplo de como na filosofia, já em tempos arcaicos, esteve então presente a) a ideia de que a cada elemento da realidade corresponde uma específica medida de espaço e substância, uma medida *justa*; b) que a violação desta cota enseja uma correção que ocorre na forma de uma redistribuição, por ser *injusta*.

1.2.2 A harmonia pitagórica

A partir dos filósofos jônios, como Tales e Anaximandro, deu-se início à elaboração de teorias e doutrinas que se caracterizaram como filosóficas por firmarem posição dissociada das antigas cosmogonias protagonizadas pelos deuses, balizando-se em análises mais empíricas e racionais. Em sua maioria tais explicações buscavam identificar um princípio originador da natureza, subjacente à realidade, a *ἀρχή* (archeé). Na doutrina de Tales de Mileto, por exemplo, esta é identificada com a água.

Apesar de ser uma proposição ingênua e que pareça conter pouca carga de conhecimento sério, as primeiras investigações filosóficas promovidas pelos pré-socráticos resultaram em mudanças decisivas para a constituição de uma

racionalidade científica. Sobre isso pontua Nietzsche (1995, p.11), em seu livro *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*:

A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: "Tudo é um". A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa sociedade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego- Se tivesse dito: "Da água provém a terra", teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas dificilmente refutável.

E nessa investigação pela determinação da origem da realidade chegamos a Pitágoras e os pitagóricos. Ao contrário de diversos filósofos que propuseram elementos diversos como fundamento último (Anaxímenes com o Ar; Heráclito com o Fogo e vários outros exemplos), Pitágoras apresenta como matriz constituinte da realidade algo ainda mais abstrato, o *número*. Sobre isto dizem Antiseri e Reale (2003, p.25):

Os Pitagóricos herdaram dos predecessores a problemática do princípio, mas a deslocam sobre um plano novo e mais elevado. O princípio da realidade é para os Pitagóricos não um elemento físico, mas o número.

Explicam sua tese em base ao fato de que todos os fenômenos mais significativos (em particular as harmonias musicais, os fenômenos astronômicos, climáticos e biológicos) acontecem segundo regularidade mensurável e exprimível com números. O número, portanto, é causa de cada coisa e determina sua essência e sua recíproca com relação às outras.

Para exatidão, segundo os Pitagóricos, não são os números enquanto tais o fundamento último da realidade, mas os elementos do número, ou seja, o "limite" (princípio determinado e determinante) e o "ilimitado" (princípio indeterminado). Cada número é síntese destes dois elementos: nos números pares prevalece o ilimitado e nos ímpares o limite.

Se tudo é número, tudo é "ordem", e o universo inteiro aparece como um *kósmos* (termo que significa justamente "ordem") que deriva dos números, e enquanto tal é também perfeitamente cognoscível também em suas partes.

A partir de então a ideia do princípio como um dado tipo de *substância* (como água, fogo, ar, etc.) foi substituída com a noção de *dimensão*, o que implica imbuir a concepção da realidade de limites e medidas, coisa que só é possível através de um ideia de *quantidade*.

Conforme nos ensina Giovanni Casertano (2011), os pitagóricos de fato identificaram a substância e a forma, postulando uma unidade fundamental dentro

da qual todas as coisas são números e simultaneamente se assemelham aos números, obedecendo, portanto, uma exigência de regularidade, mensurabilidade e também compreensibilidade necessárias.

A partir desta tese, derivaram uma de suas propostas centrais, a harmonia. Por consequência dos pressupostos anteriores o mundo natural deveria apresentar um arranjo próprio, natural, estabelecido pelas leis de proporção, intervalos e ritmos inerentes aos seus objetos e às relações entre eles. Era necessário que houvesse uma determinada simetria natural no cosmos, à qual chamaram *harmonia*. Neste sentido informa Casertano (2011, p.66) “A lei do número e da harmonia é pois uma lei cósmica, que vale para todos os tipos de fenômenos”

É sabido que a escola pitagórica, que se instalou em diversas cidades do mundo heleno de seu tempo e também se perpetuou além dele, desenvolveu também um forte pensamento moral, ético e político, baseado em parte no orfismo e em uma transposição da ideia de harmonia para os âmbitos psicológico, espiritual e social.

É conveniente frisar que as comunidades pitagóricas estabelecidas ao longo do tempo provocaram reações no campo da política das cidades onde estavam baseadas em diversas ocasiões, justamente em função da prescrição ética da doutrina que viviam. De acordo com Casertano (2011, p.73-74):

Pela primeira vez na cultura grega o ensinamento e a vida social abriam-se a todos, inclusive às crianças e mulheres. Em outras palavras, não se pode separar nos primeiros ensinamentos pitagóricos o aspecto pedagógico – fundado nos valores da harmonia, da moderação, da ordem – do aspecto político. [...] Em suma, ‘o modo de fazer política’ dos primeiros pitagóricos, em que o empenho político era conatural ao modo de conceber a vida, às doutrina filosóficas e científicas, aos princípios gerais de explicação do mundo natural e humano [...] o temperamento e a moderação dos atritos e dos contrastes, isso é, equilíbrio entre as várias partes da cidade, a qual deveria espelhar o equilíbrio do cosmo inteiro.

Por fim, encontramos na doutrina dos pitagóricos elementos marcantes de uma concepção da justiça social enquanto uma harmonia e equilíbrio, reflexos do arranjo natural do cosmo, elementos que já sugerem a formação do que se tornou posteriormente conhecido por jusnaturalismo. Este arcabouço conceitual, embalado sob a forma dada pelos pitagóricos, seria um informador de grande peso para a

elaboração da doutrina de Platão e, por consequência, da filosofia ática de então. Nesse sentido:

[...] De notar é que a própria metafísica de Platão está profundamente imbuída de idéias por nós reconhecidas (apesar de ele não o confessar) como pitagóricas. O *Fédon*, por exemplo, recria eloquentemente uma autêntica mescla pitagórica de ensinamentos escatológicos sobre o destino da alma com uma prescrição ético-religiosa, e situa-a no contexto pitagórico de uma discussão filosófica entre amigos [...] Mas precisamente porque Platão reelabora materiais pitagóricos, o historiador da filosofia pré-socrática deve usar de cautela quando no que toca à utilização do *Fédon* como testemunho até mesmo dos princípios do século quarto, para não falar já da própria filosofia de Pitágoras. (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 2010, p. 224)

Apontando nesta direção estão indícios como a natureza do pensamento metafísico de Platão, a abordagem de temas como a natureza da alma e a importância atribuída pela Academia ao estudo da geometria. Esta última é de particular relevância para se demonstrar esta conexão, uma vez que podemos observar que, de modo semelhante ao *número* dos Pitagóricos constitui a realidade, as figuras geométricas elementares são, para Platão, catalizadores do processo de constituição do mundo sensível, conforme evidenciam Antiseri e Reale (2003):

No nível mais baixo do mundo inteligível encontram-se as entidades matemáticas, isto é, os números e as figuras geométricas. Toda a realidade em todos os níveis, conseqüentemente, tem estrutura bipolar, ou seja, é 'mistura', mediação sintética do Uno e da Díade segundo justa medida. Nos diálogos estes princípios são apresentados na sua função de *limite* e *ilimite*, ou seja, como princípio *determinante* e princípio *indeterminado* nas suas relações fundantes estruturais. O ser é portanto um misto de limite e ilimite. (p. 137)

Verificadas estas semelhanças, cumpre observar os desdobramentos particulares dados por Platão ao conceito particular de justiça, que é o objeto deste trabalho.

1.3 A justiça conforme os filósofos áticos

A filosofia platônica trabalha a questão da justiça dentro de um conflito entre o estabelecimento de uma axiologia para o conhecimento, derivada do saber acerca da natureza, e de uma proposta calcada na perspectiva particular para a construção do entendimento.

A fim de compreender melhor a diferença entre as duas abordagens é útil retomar os conceitos de *φύσις* (phýsis) e *νόμος* (nómos).

O primeiro se refere ao desenvolvimento de algo a partir de uma origem dada, considerando esta uma matriz que informa e determina tudo que dela segue. No caso dos Pré-Socráticos podemos constatar a investigação filosófica como idêntica à procura por este fundamento. Basta observar que os textos de diversos destes pensadores antigos – como por exemplo Parmênides de Eléia e Heráclito de Éfeso – eram intitulados *Περὶ Φυσέως* (*Perí Physéooos*), que se traduz para o português como “Sobre a Natureza” (ANTISIERI e REALE, 2003). A *phýsis* é, então, o natural, já determinado e posto como arranjo da realidade, e seu conhecimento é axiológico e verdadeiro, necessariamente.

A corrente oposta se funda na ideia de convenção, de costumes, práticas e hábitos diversos entre si. Esta postura era cultivada entre os chamados sofistas, estudiosos e mentores de retórica que instruíam jovens nos caminhos da arena política mediante pagamento. Exatamente pela prática itinerante destes pensadores, lhes foi possível observar a pluralidade de experiências entre as várias cidades-estados, de modo que a partir daí constituíram sua própria epistemologia de cunho relativista. A máxima de Protágoras “O Homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, e das coisas que não são, enquanto não são” (ANTISIERI e REALE, 2003) expressa a mutabilidade daquilo que pode ser considerado certo dentro desta perspectiva.

Sócrates, Platão e Aristóteles se inserem, naturalmente, em uma resistência a esta corrente, defendendo uma epistemologia na qual o real conhecimento é objetivo e externo ao humano, à moda, por exemplo, de Pitágoras e Parmênides.

1.3.1 A concepção de justiça por Platão

Dentre as várias tetralogias de diálogos produzidas por Platão, destaca-se o tratamento dado por ele ao problema da justiça na obra *A República*. Neste escrito o filósofo investiga a fundação da cidade, termo considerado aqui em uma acepção ampla, a comunidade política constituída pelos homens, contemplando a defesa da vida justa como modo de vida superior em relação à vida injusta.

Em sua consideração na vida justa os aspectos naturais, psicológicos e sócio-políticos se organizam de maneira harmônica, dispostos sobre uma linha comum de desenvolvimento, qual seja, o guião da justiça. Em função disto, uma vez acatada a

vida justa como forma superior de vida, erigida sobre esse eixo, torna-se possível uma analogia entre a ordenação da cidade e da alma humana, pois ambas, ainda que estejam em diferentes níveis, se pautarão pelo justo.

Portanto, ao investigar o que é a justiça, o personagem Sócrates propõe que se perquiria o que é a justiça manifesta na cidade, em analogia com aquela que se realiza em foro íntimo e pessoal, pois assim é possível ampliar a escala da análise e fazê-la de modo menos dificultoso:

[...] Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também da cidade?
 - Também é – replicou [Adimanto].
 - Logo, a cidade é maior que o indivíduo?
 - É maior.
 - Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro a natureza das cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor. (PLATÃO, 2001, p.72, 368e – 369a)

A tese defendida pelo filósofo ático é a de que, assim como a alma humana pressupõe uma determinada organização, um arranjo de determinadas configurações que, sendo justo, a torna excelente, a cidade (enquanto uma comunidade política, não apenas uma aglomeração urbana), possui, analogamente, um certo modo de se organizar, temperando na medida correta poderes, obrigações e penas daqueles que a habitam, de forma que alcançada esta adequada proporção de virtudes constituintes poderá ser considerada justa.

São elencadas quatro virtudes cardeais, quais sejam a sabedoria, coragem, temperança e justiça, doutrina que remete aos ensinamentos pitagóricos (PLATÃO, 2001, p.176, 427e). Por conseguinte são caracterizados três aspectos da alma, cada um relacionado a uma das três primeiras virtudes cardeais. Há disposições de espírito que se inclinam mais a um destes aspectos, de forma que a alma concupiscente está associada à temperança, a irascível à coragem e a racional à sabedoria.

Calcado no conceito de *ἦθος* (éthos), palavra cujo significado é “[...] disposição, caráter, [...] caráter moral [...] delineação de caráter [...] natureza, tipo [...]” (LIDELL e SCOTT, p. 766, tradução nossa), é feita a proposição de que é cabido a cada habitante da cidade há de se encaixar em uma das três categorias à

qual está mais predisposto, e que se ocupe de funções que se adequem à sua personalidade, de modo que exerçam suas respectivas atividades de modo ótimo (PLATÃO, 2001, p.186, 433a).

A justiça, conforme se propõe, é o resultado de um ordenamento adequado que conjugue a alocação dos indivíduos nos estratos sociais com as qualidades substantivas de suas personalidades, de modo que haja entre seu nicho comunitário e inclinação pessoal uma coincidência de propósito. Àquele no qual se detecta uma propensão belicosa é correspondente um lugar no estamento dos combatentes, para que ele sirva à cidade da melhor forma possível. Realiza-se a máxima de “dar a cada um aquilo que lhe é cabido”, e, assim, é construída uma ordem justa. Deste modo, de acordo com Antiseri e Reale (2003, p.159)

A “justiça” nada mais é que a *harmonia que se estabelece entre as três virtudes*. Quando cada cidadão e cada classe social desempenham as funções que lhes são próprias da melhor forma e fazem aquilo que por natureza e por lei são convocados a fazer, então a justiça perfeita se realiza.

Pautado por essa tendência natural o cidadão colabora para a totalidade da cidade, praticando suas virtudes e realizando uma conduta ética. Uma vez que os estamentos funcionem de forma adequada a cidade se torna como que um organismo vivo capaz de gerir e sustentar a si próprio – ela alcança a *autarquia*. Alcançá-la e executar a organização correta da cidade é a função precípua da política, de forma que esta e a ética ligam de modo inextrincável. A justiça, segundo Platão, realiza-se na materialização dos ideais de uma comunidade funcional, por meio de uma ética e política corretas.

1.3.2 Aristóteles e a Equidade

Aristóteles, discípulo de Platão, contribuiu com desenvolvimentos conceituais significativos acerca da caracterização do conteúdo da justiça, inclusive afrontando seu professor em diversos momentos.

Sua concepção da política afigura-se de forma diversa daquela de Platão. Propõe ele que o homem é um ser que encontra sua natureza na vida comunitária, seu diferencial em relação aos demais viventes é justamente a linguagem. Esta precisa de um ambiente social, um horizonte de cultura e tradição para poder existir,

ou seja, uma comunidade que não poderá deixar de se articular, não poderá deixar de ser política (ARISTÓTELES, 1985b, p.15, 1253a).

Aristóteles é refratário à idéia de uma natureza universal que neutralize as peculiaridades dos cidadãos; para ele a igualdade não deve ser realizada na forma pura, e sim na qualificada, respeitando os diversos predicados dos homens. Justamente desta diversidade provém o impulso que dá vida à cidade, concluindo que não deve haver uma aniquilação das particularidades – a cidade é antes de tudo uma pluralidade – mas sim uma organização que vise a um fim, qual seja, o bem da cidade e a preservação de sua unidade. (ARISTÓTELES, 1985b, 1261b)

Na obra *Ética a Nicômacos*, livro V, o filósofo estagirita realiza o empreendimento de investigar a justiça e, ao fazê-lo, recorre às referidas noções de proporção e harmonia, senão vejamos “Com vistas à justiça e à injustiça devemos indagar [...] que espécie de meio-termo é a justiça, e entre que extremos o ato justo é o meio termo” (ARISTÓTELES, 1985a, p.91, 1129a).

De início expõe as virtudes éticas, ou seja, as qualidades que caracterizam a boa conduta, conceituando-as como sendo o termo médio entre o excesso e a falta - a coragem, por exemplo, é o meio-termo entre a temeridade e a covardia (ANTISIEMI e REALE, 2003). Esta adequada medida deve ser obtida por meio do império da razão sobre os demais impulsos, de modo a temperá-los e, por meio do hábito, alcançar a virtude (ANTISIEMI e REALE, 2003).

A justiça é, portanto, a máxima virtude, pois apenas ela consiste, em si mesma, neste exercício da razão de modo a realizar-se a justa medida em todas as coisas. É a “justa medida’ segundo a qual se distribuem os bens, as vantagens, os ganhos e seus contrários” (ANTISIEMI e REALE, 2003). Segundo Aristóteles “Com efeito a justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita” (ARISTÓTELES, 1985a, p.93, 1130a).

O exame não se detém aí. Cabe observar que guarda relevante semelhança com a doutrina de Platão, pois considera a) que a justiça é intrinsecamente ligada à justa medida; e b) que a justiça se efetiva no arbitramento das virtudes de modo organizar a todas de acordo com a justa medida, pondo cada coisa em seu devido lugar.

Aristóteles, ao teorizar a justiça dentro do campo das virtudes e tratá-la como tal, considera que o indivíduo estará sempre imerso em uma comunidade, pois é “por natureza um animal social” (ARISTÓTELES, 1985b, p.15, 1253a). Por meio de uma análise prioritariamente linguística conclui que, embora substantivamente a justiça seja apenas uma, adjetivamente há o “justo”, que é a qualidade de quem respeita a lei e é correto, ao passo que “injusto” corresponde ao que é ilegal e iníquo (ARISTÓTELES, 1985a, 1129a). Desta forma, surgem duas categorias de justiça – uma originando as distinções de “conforme a lei” e “ilegal”, e outra as de “correto” e “iníquo”.

A primeira corresponde à chamada “justiça universal” ou “justiça total”, e se relaciona com o conceito de justiça acima exposto (máxima virtude). É a condição daquele que observa as leis desta, sendo considerado justo e, assim, promove a incorruptibilidade ética e a saúde de sua cidade (MILLER, 1995, p.68).

Aristóteles considera que a lei, quando bem formulada e dentro das divisas de uma boa constituição “[...] nos manda praticar todas as espécies de excelência moral e nos proíbe de deficiência moral [...]” (ARISTÓTELES, 1985a, p.95, 1130b). Desta forma, a lei acaba por abarcar integralmente a moralidade do homem, autorizando chamar de “justo” aquele que a cumpre e “injusto” aquele que não a cumpre, sendo cada um destes termos respectivamente correspondente a “conforme a lei” e “ilegal”. O cidadão que respeita estes ditames apresenta retidão e harmonia tanto em foro íntimo quanto no público, podendo ser então tido por justo integralmente. Como asseveram Almeida e Bittar :

“O justo total é a observância do que é regra social de caráter vinculativo. O hábito humano de conformar as ações ao conteúdo da lei é a própria realização da justiça nesta acepção (justiça total); justiça e legalidade são uma e a mesma coisa, nesta acepção do termo”. (2005, p. 97)

Já a segunda espécie, a “justiça particular”, diz respeito à simetria que deve ser guardada nas relações sociais, atinente, portanto, às categorias “correto” e “iníquo” anteriormente definidas. Segundo Villey “A justiça “particular” é uma virtude puramente social, a quintessência da justiça” (2008, p.64). E, de fato, aqui se constitui o marco de pensamento no qual Aristóteles identifica justiça e equidade, senão vejamos:

Se, então, o injusto é iníquo (ou seja, desigual), o justo é igual [...] E já que o igual é o meio termo, o justo será um meio termo. Ora, a igualdade pressupõe no mínimo dois elementos; o justo, então, deve ser um meio termo, igual e relativo (por exemplo, justo para certas pessoas), e na qualidade de meio termo ele deve estar entre determinados extremos (respectivamente “maior” e “menor”); na qualidade de igual ele pressupõe duas participações iguais; na qualidade de justo ele o é para certas pessoas. [...] O justo, então, é uma das espécies do gênero “proporcional” (a proporcionalidade não é uma propriedade apenas das quantidades numéricas, e sim da quantidade em geral). (ARISTÓTELES, 1985a, p.95-96, 1131a)

A justiça particular, sendo o ditame da equidade, é por sua vez dividida em duas categorias: a justiça distributiva e a justiça corretiva (ARISTÓTELES, 1985a, p.96-97, 1131b). A primeira dará conta da repartição de bens, vantagens e ônus na comunidade, enquanto a segunda cuidará da reparação do dano que uma parte tenha causado a outra, de modo a restaurar (ou ao menos buscar fazê-lo) o estado de igualdade entre elas (MILLER, 1995).

A justiça distributiva tem relevo especial, pois é a responsável pela atribuição de riqueza, cargos e também deveres, sendo, portanto, de fundamental importância na constituição e organização da sociedade. É cabida a ressalva de Almeida e Bittar (2005) no sentido de que para que se opere a justiça distributiva, há que se pressupor uma relação de subordinação entre as partes, porquanto uma será necessariamente aquela que recebe o que lhe é dado por um agente decisório.

Na componente distributiva torna-se evidente a relação intrínseca entre a justiça (numa concepção ampla) e a quantidade, o arranjo harmonioso, equitativo e proporcional, como enuncia sinteticamente Aristóteles: “O justo nesta acepção é portanto o proporcional, e o injusto é o que viola a proporcionalidade” (ARISTÓTELES, 1985a, p.96, 1131b), no que se mostra tributária não apenas à Platão, mas também aos mestres anteriores, como os pitagóricos e sua harmonia e Homero e os demais poetas, com sua noção de justa medida.

1.4 Conclusão

As doutrinas filosóficas da Grécia antiga apresentam, por fim, um ponto em comum que parece ser transmitido em uma longa cadeia, passando de pensador a pensador, advinda de uma origem um tanto vaga, ainda que bela – a poesia, que constituiu em período arcaico o alimento espiritual daquele povo. Este apreço pela proporção, embora possa parecer demasiado seco e matemático, sem muita

consideração pela substância da justiça, convida a uma reflexão que termina por nos provar o contrário.

Os gregos não consideraram a justiça como uma simples espécie de média, como uma divisão precisa como aquela que corta uma reta ou uma figura plana exatamente ao meio. Atentando à língua grega, achamos o adjetivo Ὁ δίκαιος (Ho Díkaios), que significa, a um só tempo “respeitador dos costumes [...], correto [...], equânime [...], de acordo com a lei [...], justo [...]” (LIDDELL e SCOTT, 1996, p. 429, tradução nossa), palavra que na forma neutra se escreve Τὸ δίκαιον (Tò Díkaion).

E é exatamente esta palavra, conforme somos informados por Villey (2008), que é empregada por Aristóteles para se referir ao justo. Conforme este autor nos mostra, o próprio idioma grego carregava em si um termo que não é nem restrito à justiça como observância às leis e aos costumes e nem apenas à justiça como a “justa medida” – o *To Dikaion* se refere a uma noção anterior à cisão entre “justiça” e “direito”, abarcando em seu campo semântico, a um só tempo, os dois conceitos. Para ele, é necessário que se reaproprie dessa doutrina, para superar este fosso e reintegrar os dois significados então separados.

Esta noção integral que une a um só tempo a boa conduta de acordo com a lei e aos costumes, a excelência moral e uma repartição de acordo com a igualdade e a proporcionalidade, não se encontra apenas como uma formulação conceitual encetada por um ou alguns filósofos e transmitida e reinterpretada pelos posteriores (VILLEY, 2008). Antes disso é uma noção que é natural à cultura da Hélade, ampla em sua significação, que se encontrava engastada – como a própria palavra evidencia – no seio do arcabouço da tradição grega, dotado de grande riqueza, como pode-se ver no trecho seguinte:

Precisemos a definição. O *Dikaion* é uma *proporção* (a qual se mostrará boa) entre coisas divididas entre pessoas; um “proporcional” (termo neutro), um “*analogon*”. Pode-se dizer também que consiste numa igualdade, num igual (*ison*). [...] O *ison* não é simplesmente a equivalência de duas quantidades, mas a *harmonia*, o *valor do justo*, parente próximo do valor do *belo*. O *ison* é um “justo meio-termo” entre “um excesso e uma falta”. De modo algum a igualdade simples ou “aritmética” do moderno igualitarismo. (VILLEY, 2008, p. 73-74)

Este é o conceito que carrega em si a ligação, ou antes a indivisão, da justiça com a “justa medida” e a “proporção” (VILLEY, 2008) e, pertencendo de modo tão

natural ao pensamento dos gregos, não é de se espantar que tenha se comunicado sucessivamente a várias doutrinas, até que encontrou sua exposição mais sintética e clara na formulação de Aristóteles, tão relevante que opina Villey (2008, p. 55) que “Os juristas não têm o direito de ignorar esta filosofia, porque Aristóteles foi o fundador da filosofia do *direito*, se tomarmos esta palavra no sentido estrito”.

Por óbvio que não se trata apenas da monumental obra Aristotélica, com sua força apenas, movendo adiante esta vinculação conceitual. O próprio Aristóteles a recebeu daqueles que o antecederam, a recebeu de sua própria língua, e a trabalhou de maneira magistral, com tamanho discernimento e clareza, que seus escritos se tornaram um vetor para a continuação desta noção tipicamente grega no pensamento ocidental que se seguiu, passando por diversas interpretações e formulações, até que se chegasse na doutrina da justiça como equidade de John Rawls como participante nessa corrente conceitual.

2. O CONTRATUALISMO E OS INFORMADORES MODERNOS DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS

2.1 Introdução

Ao discorrer em sua principal obra acerca do ponto fulcral de uma teoria da justiça, John Rawls enuncia o objetivo de seus esforços teóricos da seguinte maneira: “Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generalize e leve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em, digamos, Locke, Rousseau e Kant” (2008, p.13). Estes autores são, com tranquilidade, passíveis de um agrupamento dentro do conjunto de teóricos jusnaturalistas (PALOMBELLA, 2005) e suas doutrinas, segundo o próprio Rawls, não representam esforços originais de constituição da teoria contratualista (FREEMAN, 2008).

Não obstante, são estes autores da Idade Moderna, reconhecidamente envolvidos com o Iluminismo, que figuram dentre as fontes informadoras explícitas da doutrina de Rawls (FREEMAN, 2007). Para compreender adequadamente a maneira como estes pensadores informam a teoria da justiça de Rawls, portanto, é preciso atentar para o contexto específico no qual desenvolvem suas doutrinas e também em aspectos substanciais delas.

Devemos considerar, para esta finalidade, o envolvimento das doutrinas contratualistas de Hobbes, Locke e Rousseau, na medida em que as duas últimas apresentam em seu bojo refutações à primeira em pontos tão basilares que sua reação *contra* o contrato social de Hobbes é imprescindível para sua conformação final (FREEMAN, 2008).

A respeito da doutrina Kantiana do contrato social, devemos considerar que ocupa um lugar especial em relação às três primeiras, pois se fia na *razão prática* e não na *razão teórica* – não busca derivar das leis do mundo natural uma estrutura com base do dever-ser, mas antes busca constituir uma ética de escopo universal por meio da ponderação da liberdade (PALOMBELLA, 2005). Neste sentido, o próprio Rawls enuncia, em sua obra *Liberalismo Político* (2000), que seu objetivo se constitui em realizar uma forma kantiana do contratualismo, haja vista que pretende um projeto de fundo político e não metafísico.

2.2 O contratualismo em contraste – Hobbes *versus* Locke e Rousseau

Hobbes, ao formular uma nova teoria política, não apenas deu à modernidade novas bases de legitimação do poder, como também atingiu alicerces já tradicionalmente estabelecidos na tradição ocidental. A visão do homem enquanto objeto, a negação da moral e ética como inerentes à vida comunitária, a sujeição dos súditos aos ditames de um soberano absoluto e outros aspectos do Estado conforme este autor, polemizaram e causaram reação na literatura posterior, marcadamente em Locke e Rousseau.

2.2.1 O contratualismo hobbesiano – O pacto de sujeição

O pensamento hobbesiano representa, na idade moderna, um marco do rompimento entre a filosofia política desta época com a filosofia política clássica, derivada primariamente dos escritos de Platão e Aristóteles.

Para compreender os motivos de tal cisão, verificada nos escritos deste autor, é necessário também ter conhecimentos preliminares sobre o contexto no qual sua obra foi produzida. Hobbes nasceu, ele próprio, em um momento de guerra. Afirmava que em seu parto sua mãe dera a luz a dois gêmeos, ele e o medo (NEWBY, 2008). Longe de ser leviano, o dito ilustra claramente os efeitos que se imprimiram sobre ele e seu pensamento, em função de haver testemunhado, em primeira mão, os acontecimentos da Guerra Civil Inglesa.

Estas idéias, em conjunto com a própria experiência de Hobbes, terminaram por fundamentar a concepção que ele formulou a respeito da natureza humana e, por conseguinte, sua teoria sobre o Estado. Uma vez que ele próprio foi também influenciado por pensadores como Galileu, Bacon e Euclides (ANTISIEMI e REALE, 2003) não excetuou-se enquanto adepto do pensamento mecanicista que lhe era contemporâneo, sendo considerado inclusive ateu por alguns (FREEMAN, 2008).

Partindo de uma visão que enxergava o indivíduo de forma análoga a um corpo, no sentido da física moderna (ANTISIEMI e REALE, 2003), Hobbes idealizou o ser humano como movido por fatores contextuais, buscando, em primeiro lugar, sua autopreservação. Com efeito, o homem hobbesiano é caracterizado por uma equivalência qualitativa. De modo diverso ao pensamento clássico, que hierarquizava o ser humano em estamentos distintos, o autor pressupõe que todos

são, naturalmente, iguais, na medida em que compartilham a qualidade e faculdades humanas (HOBBS, 1979).

Justamente por isso declara que, em disputas, mesmo aqueles tidos por fracos podem vir a sobrepujar os tidos por fortes. Uma vez que está afirmada a igualdade entre os homens, Hobbes demonstra que não existe base para uma assimetria de direitos: todos os homens nascem apenas com um direito, o direito a todas as coisas (HOBBS, 1979). Com efeito, nesta concepção os homens apresentam uma tendência fatalista para entrar em conflito quando disputarem o mesmo objeto de desejo.

Pode-se perceber com clareza a racionalidade científica e mecanicista a compor este retrato do ser humano. Cada um é como um corpo, nada diferindo de seus pares na qualidade de corpo, tendo um espaço ilimitado e irrestrito, por onde pode mover-se (ANTISIERI e REALE, 2003). Em consequência, a multiplicidade de corpos acaba por chocar-se, inevitavelmente, quando coincidindo ao mesmo tempo em algum ponto no espaço. Não existe um movimento orquestrado, orientado. Todos estão tomando direções, rumos diferentes, em virtude de múltiplos choques entre si. Estes impactos contínuos terminam por configurar um estado de embate constante, um sistema onde os corpos colidem violentamente, eventualmente quebrando.

Hobbes traduz isto da seguinte forma: em um estado *natural*, ou seja, dos homens vivendo apenas conforme as determinações basilares sob as quais foram criados, sem interferência de nenhum outro agente, o direito de todos homens a tudo, e a liberdade irrestrita de perseguir o que lhes aprouver, acaba por resultar em um estado de conflito sem fim, no qual todos contendem para dominar seus pares e assegurar a própria precedência (NEWBY, 2008). A este quadro, esta guerra constante, chama ele de *estado de natureza*. Diz:

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. (HOBBS, 1979, p. 75)

E é aqui, enquanto lobo, que a racionalidade na leitura moderna se manifesta. A razão não é compreensão da realidade, mas sim uma ferramenta da autopreservação, do instinto de sobrevivência, para permitir ao homem avaliar

elementos objetivamente, e melhor calcular suas escolhas, *contingenciar* elementos de forma a antecipar-se a agressões e garantir a própria segurança (HOBBS, 1979). Não há aqui a razão enquanto aquele elemento como que transcendente, que é anterior aos homens e provê o campo fértil para frutificação da sociedade. É uma razão matemática, submissa aos apetites e desejos, quase que animalésca, com fins de guiar o homem na sua guerra perene contra seus iguais.

Desta forma Hobbes refuta, com seu estado de natureza, a afirmação de que o homem é um animal social, demonstrando igualmente que é impossível que a existência de uma comunidade seja anterior à dos indivíduos em virtude de uma essência pressuposta (HOBBS, 1979). Tampouco admite que a comunidade seja espontânea. Neste mister apenas a guerra é natural ao ser humano.

Com as bases clássicas removidas, é estabelecida uma formulação diversa acerca do Estado. Segundo Hobbes, este surge devido à necessidade de restringir o direito e liberdade ilimitados que são inerentes ao homem, com vistas a assegurar a preservação de todos os homens. Na concepção do autor a autoridade suprema não brota de lugar algum, ela é ativamente forjada pelos homens. Isto é alcançado por meio da cessão de cada um de seu respectivo direito, que, somado aos demais, estabelece, pela primeira vez, uma limitação, racional, porque visando à preservação do homem, ao espaço antes carente de fronteiras onde se movimentavam e se batiam os contendores do estado de natureza (HOBBS, 1979).

Apenas então surge a figura da sociedade, já dotada também de um Estado e este de um soberano. A partir de então, por meio de tal ato, pode haver o estabelecimento de medidas do que é justo, do que é direito, moral e ético, coisas que para Hobbes são alheias ao estado de natureza. Novamente contradiz Aristóteles, que tomava todos estes elementos como inerentes ao homem (HOBBS, 1979).

Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas suas ações.* Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama *Estado*, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus

Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa.
(HOBBS, 1979, p.105/106)

Este Estado, que é antes de tudo restrição da liberdade, se faz necessário em razão da necessidade de podar os desejos humanos, por um lado, e preservar seus súditos, de outro. Em suas premissas pode ser vista uma ótica científica e mecanicista, e, justo por este motivo, a negação da teoria política clássica, na figura de Aristóteles.

2.2.2 O contratualismo de Locke e a liberdade derivada da razão natural

John Locke, em primeiro lugar, foi contemporâneo e conterrâneo de Hobbes, tendo testemunhado de igual forma as revoluções intestinas ocorridas naquele período na Inglaterra. Ao contrário dele, porém, buscava fundamentar a visão de uma sociedade a partir de uma noção jusnaturalista, privilegiando a razão e direitos subjetivos.

Em relação a Hobbes, Locke busca refutar a soberania absoluta, principalmente. Naturalmente parte de um referencial teórico diverso em sua argumentação.

O primeiro ponto de ataque de seu argumento em relação à soberania incontestada de Hobbes é a configuração do estado de natureza. Lembre-se que a característica definidora deste, para Hobbes, é a permanente guerra entre os homens, advinda do direito ilimitado de todos sobre todas as coisas e a racionalidade utilitarista e estratégica utilizada como arma contra o próximo (HOBBS, 1979). É um estado de decaimento do homem.

Locke combate esta definição com seu jusnaturalismo. Tomando por início o conceito de razão, redefine a mesma não como uma simples “escrava das paixões”, mas sim como a lei natural do homem, a estabelecer as medidas que regulam a interação entre pessoas dentro de padrões do que é aceitável, conveniente e benéfico (LOCKE, 1978). Feito isso, remodela as feições monstruosas do estado de natureza, tal como postas por Hobbes, para compor um quadro bem diverso.

Uma vez que a racionalidade, enquanto faculdade humana é em si a medida natural capaz de ordenar a convivência humana, Locke teoriza um estado de

natureza onde há uma organização inerente. Para ele, a lei, o direito, o justo e o ético existem anteriormente ao Estado. São determinações oriundas da lei da natureza, a racionalidade (LOCKE, 1978). Portanto não há necessariamente um caráter destrutivo no estado de natureza. O imperativo hobbesiano da autopreservação transmuta-se em uma ordem de preservação mútua entre todos os homens.

Há apenas uma determinada incerteza, originada na falta de uma instância impessoal de juízo. A guerra é uma degeneração. Para ele, desde que se siga a lei da razão, um homem não perpetrará transgressão contra outro, se alguém o fizer, o ofendido não excederá na punição ao violador a medida na qual foi prejudicado. Acontece que existe a possibilidade de que haja injustiça, violação da lei natural da razão, caso no qual o equilíbrio inerente a convivência é ferido. Diz:

Contudo, embora seja este (o estado de natureza) um estado de liberdade, não o é de licenciosidade; apesar de ter o homem naquele estado de liberdade incontrolável de dispor da própria pessoa e posses, não tem de destruir a si mesmo ou qualquer criatura que esteja em sua posse, senão quando uso mais nobre do que a simples conservação o exija. O estado de natureza tem um lei para governa-lo, que a todos obriga; e a razão, que é esta lei, ensina a todos os homens que não só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses.(LOCKE, 1978, p.36)

Outro ponto relevante na definição de Locke é a existência da propriedade já anteriormente ao Estado. Diz na abertura do capítulo V:

Seja que consideremos a razão natural, que nos diz terem os homens, uma vez nascidos, direito à própria preservação, e, conseqüentemente, à comida e à bebida e a tudo quanto a natureza lhes fornece para a subsistência(...) O trabalho que era meu, retirando-os do estado comum em que se encontravam, fixou minha propriedade sobre eles. (LOCKE, 1978, p.45)

Em Hobbes todo ato de direito só era possível após a cessão da liberdade ao soberano, antes do qual não poderia haver medida alguma. Locke contraria este postulado, sustentando que a lei da razão permite que haja uma definição de direito de propriedade já no estado de natureza. Segundo ele, embora a princípio os bens estejam disponíveis à coletividade, o trabalho realizado pelo homem sobre um elemento natural, que o beneficie e torne próprio ao uso, tem o efeito de incluí-lo na esfera de propriedade do indivíduo que sobre ele labutou (LOCKE, 1978). De tal forma, vemos como além de pressupor direito, lei e igualdade, Locke delimita

nitidamente a existência de uma esfera privada antes da passagem para o estado civil.

Esta noção é basilar ao pensamento de Locke. Para ele a transição para o Estado se dá não por uma cessão e submissão absoluta dos homens a um poder que lhes é superior, pois crê que isto significa, em última instância, sujeição à arbitrariedade e dano tanto quanto no estado de guerra hobbesiano. O fenômeno que funda o poder político é o assentimento, entre os homens, da necessidade de uma instância extra de contenciosidade, à qual possam recorrer na eventualidade de a esfera privada (incluídas aí as propriedades) sofrer alguma forma de ataque por parte de algum ente. Da concordância dos indivíduos vem a força normativa e legitimidade do poder (LOCKE, 1978).

Portanto o Estado não é um poder de cerceamento da liberdade, mas sim um protetor dos direitos inerentes ao homem, subjetivos, inscritos na lei da natureza e consagrados na manutenção da esfera privada e na propriedade, assegurada ao homem por meio do seu trabalho. Esta esfera e esta propriedade, sendo naturais e anteriores, estão alheias ao controle de qualquer agente que não o seu titular, ao qual cabe o direito de resistência no caso de agressão. Para Locke, este é o limite do poder estatal. Explicita no seu capítulo VIII: “Sendo os homens, conforme acima dissemos, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político por outrem sem dar consentimento” (LOCKE, 1978, p.71).

Uma vez inserida neste recorte teórico, a noção de liberdade adquire outros contornos. Hobbes a conceituara como uma faculdade negativa, ou seja, se é livre quando não há obstáculo para agir, pois para ele “liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento)” (1979, p.129).

Já Locke a entende como uma faculdade positiva, da qual o homem, enquanto imbuído da razão natural, goza, dando-lhe a possibilidade tanto de agir, quanto abster-se da ação (ANTISIERI e REALE, 2003). Isso advém do fato de, acatando-se a lei natural (relacionada com a razão), o homem tem, por pressuposto,

a posse de si mesmo e daquilo que angaria por meio do trabalho para seu sustento, de forma que ao poder constituído pelo consenso dos homens não é lícito cerceá-la.

Diferente do contrato social de Hobbes, que se caracterizava por partir de um estado de natureza anômico e constituir-se como um poder constrictivo, a teoria de Locke, com base em sua noção de razão natural e direitos intrínsecos que dela são derivados, considera que o estado anterior à sociedade civil é de certa forma regrado e já imbuído dos direitos inalienáveis subjetivos *ab initio*, que servem, inclusive, de alicerce legitimador do próprio Estado, que não os pode violar (LOCKE, 1978).

2.2.3 *Rousseau e a vontade geral*

Rousseau está, por sua vez, orientado por uma postura bem diversa de Hobbes. “O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1983), é a frase que abre sua obra *Do Contrato Social*. Para ele liberdade não é apenas um elemento inerente ao homem, é, assim como a razão para muitos autores, constitutiva da condição humana. O objetivo de sua teoria contratual é, portanto, emancipar o homem deste cativo e realizar sua aptidão natural para ser livre (ANTISIERI e REALE, 2003). Sua investigação se pauta por buscar as razões pelas quais esta faculdade, tão cara, encontra-se tolhida no ambiente das organizações sócio-políticas.

Como meio para alcançar este objetivo, Rousseau busca uma concepção do estado de natureza do homem, não para legitimar sistemas de governo, mas para compreender como é a realização empírica da liberdade humana. E ao identificar ambos, ou seja, definir o estado de natureza como aquele no qual a liberdade não foi estrangida, ele identifica no estado de natureza hobbesiano elementos pertinentes ao mundo civil, após a transição. O principal identificador deste “equivoco” de Hobbes seria, para ele, a atribuição de um individualismo, próprio da vivência em sociedade.

Em grande medida Rousseau retoma concepções clássicas. Ele se nega a entender a sociedade como um somatório, uma agregado, de indivíduos. Antes disso prefere conceber a ela como um vínculo subjacente, anterior e posterior ao

indivíduo, algo como uma substância que o permeia no tempo e se compõe a partir de uma historicidade, não apenas de ações.

A partir deste pressuposto, ele realiza uma importante cisão conceitual, entre uma sociedade e um agregado de pessoas. Para ele um corpo de homens que estejam constrangidos por algum tirano, ou força violenta, a agrupar-se em benefício deste e abrir mão de sua liberdade, elemento constitutivo do homem, caracteriza-se como um mero agregado. Para ele a força, enquanto elemento eminentemente físico, não tem idoneidade para gerar efeitos morais, e, portanto, normativos. Para que um povo se torne povo é imprescindível que a fundação da sociedade ocorra sem que a liberdade seja prejudicada.

Um poder legítimo não está fundado em uma coerção factual, mas sim em uma decisão da *vontade geral*. Esta é uma disposição oposta à vontade particular, individualizadora, e leva o homem rumo à sua real socialização (ANTISIERI e REALE, 2003). Por meio dela, o homem se põe em perfeita igualdade com seus pares e, assim, liberto de vínculos de mando sobre si, escolhe erigir com seus iguais uma sociedade, constituindo neste momento o tecido social que permeará em todos os momentos a vida de seus membros, fazendo-a uma (ROUSSEAU, 1983).

Esta capacidade de dar nascimento a uma perfeita unidade ética, onde os membros da sociedade são, desde o início, livres e iguais, só é possível caso a vontade geral seja também *amante do bem comum*, de forma que ao exercê-la os cidadãos privilegiam os interesses da sociedade que constituem em detrimento dos interesses particulares (ANTISIERI e REALE, 2003). Assim, o ato de criação da sociedade é o único íntegro, porquanto brota das qualidades inalienáveis do ser humano – sua igualdade em relação aos demais e a liberdade – e integral, porquanto seu abraço ético envolve completamente o indivíduo e a comunidade a um só tempo, sendo, exatamente por estas razões, a única forma legítima de constituição da comunidade política, que, de outra forma, não passará de um agregado de pessoas (ROUSSEAU, 1983).

Esta vontade geral é posta em contraposição às teorias contratualistas anteriores, que previam ou a cessão ou assentimento como um composto de atos realizados por indivíduos. Para Rousseau a *vontade geral* está inexoravelmente

vinculada ao tecido social, compreendido como um todo. A partir do momento em que esta comunidade, composta de homens, portanto livres, usa desta faculdade para impor, por escolha própria e deliberando por meio da razão, lei a si mesma, a liberdade se conserva. Com a preservação da liberdade se conserva a qualidade de ser humano (ROUSSEAU, 1983). Neste momento nasce o poder de direito.

A autodeterminação verificada nesta concepção está frontalmente em choque com a liberdade “mecânica” professada por Hobbes, que nada mais é do que uma ausência de obstáculos à realização de atos. A cessão da liberdade natural, verificada no *Leviatã*, caracteriza a constituição de um poder ilegítimo, pois ao ceder sua liberdade os súditos abrem mão de sua humanidade, para Rousseau.

2.3 Immanuel Kant – A razão prática e construtivismo

Como já foi assinalado acima, o contratualismo de Kant se diferencia das outras vertentes expostas por não buscar uma derivação a partir da contemplação do mundo natural e busca plasmá-la no mundo social humano, mas antes por valer-se de conceitos particulares para raciocinar uma estrutura contratualista (PALOMBELLA, 2005).

Para Kant o contrato social (também chamado de contrato originário), se caracteriza da passagem de um estado de natureza que é injusto a um estado civil de justiça (NEDEL, 2000). O estado civil é imbuído de justiça, pois é dotado de leis, que tem por finalidade viabilizar os direitos naturais dos cidadãos por meio de força coercitiva, e é criado em função de um dever moral que também é natural (NEDEL, 2000).

A doutrina contratualista de Kant representa um refinamento teórico, tendo por isso grande relevo no rol das demais propostas do mesmo tipo. As razões para isso podem ser apreciadas da seguinte maneira (WILLIAMS, 1994): 1) a doutrina contratual de Kant desconsidera totalmente a possibilidade do estado de natureza como um dado histórico real, no lugar disso, emprega o contratualismo como meio para construir intelectualmente uma legitimação dos direitos naturais enquanto exigências da razão prática; 2) a construção é pensada para ser ligada a uma iniciativa de Estado para que seja factualmente a realize por meio de reformas e outras medidas; 3) sua proposta não se restringe a um Estado-Nação apenas; uma

vez que é dever de seres racionais trabalhar pacificamente para a implementação de uma organização sociopolítica a eles adequada, e seres racionais podem ser encontrados em todos os Estados, seu projeto tem ambições cosmopolitas e 4) nesta empreitada Kant tenta ultrapassar seu próprio tempo, projetando seus objetivos no futuro e, segundo Williams, chegando até a antecipar aspectos da doutrina de Rawls.

A concepção de todo o projeto ocorre dentro das fronteiras do pensamento kantiano (RAWLS, 2000), de forma que, ainda que se comunique com eminentes contratualistas, se funda de forma última na filosofia moral do próprio Kant. A respeito disso, podemos verificar alguns paralelos (WILLIAMS, 1994): 1) Embora Kant não trate o estado de natureza como uma realidade histórica, ele o identifica com o estado de guerra, tal qual fez Thomas Hobbes; 2) Embora seja simpático à ideia de Locke de que para a inclusão na comunidade política é imprescindível o consentimento do contratante, ele se afasta da teoria deste no que toca ao direito de resistência contra abusos do poder então constituído por meio do contrato; 3) talvez mais próximo de Rousseau que qualquer outro filósofo anterior, Kant fundamenta a legitimação de seu contrato originário na autonomia de vontade presente necessária para que se firme o contrato. Em sua doutrina as partes contraentes estão, igualmente, impondo uma lei para si mesmas em um ato supremo de liberdade, porém o instrumental teórico usado para conceber isso é o da própria filosofia de Kant (no caso, a ideia de razão prática tem importância central).

Outra consequência de primeira relevância reside no fato de que afastando a historicidade da noção de estado de natureza, e portanto de sua teoria do contrato, ele firma suas bases então na demonstração de que os ditames da razão, conforme postos em sua filosofia moral, prescrevem aos seres racionais que se conceda concordância a um pacto ocorrido em determinadas condições, porque avalizadas pela razão prática. Surge, desta forma, o construtivismo de Kant, o qual, mesmo sendo uma exploração racional sobre quais bases podem ser consideradas idôneas para um contrato originário nestes moldes (PALOMBELLA, 2005), ainda se encontra inscrito no transcendentalismo por buscar valores morais universais e absolutos, sem admitir algum relativismo (RAWLS, 2000).

A demonstração deste processo é feita por Kant através da idéia de razão prática, que é a herança de seu pensamento aproveitada em grande medida por John Rawls para a elaboração da sua teoria da justiça como equidade.

A razão prática é aquela que é capaz de “determinar a vontade e a ação moral” (ANTISIERI e REALE, 2003). Difere, portanto, da razão pura contemplativa, voltada ao conhecimento. Por meio dela se arbitram as obrigações e deveres morais que devem pautar a conduta do homem para que ele seja considerado moral. Ela se liga à experiência, buscando direcionar a vontade (e, portanto, a ação) do indivíduo (ANTISIERI e REALE, 2003).

Por meio da razão prática é possível que a consciência moral aja no sentido de determinar uma lei moral para o próprio indivíduo. Isso é a autonomia, assim como em Rousseau, o projeto da razão que, empregada para a ação ética, delibera de forma a delimitar o comportamento do próprio deliberador, de maneira moralmente correta (ANTISIERI e REALE, 2003).

2.4 Conclusão

É possível observar que, ao analisar os contratualistas influentes na produção teórica de John Rawls, podemos fazê-lo – caso se proceda o estudo daqueles que aparecem explicitamente indicados em sua obra e notoriamente reconhecidos como influências pelos comentadores – em dois tempos.

Em um primeiro momento é interessante apreciar as doutrinas de John Locke e Rousseau em contraposição ao contratualismo de Thomas Hobbes, anterior e mais enérgico, pois de fato estes dois filósofos se ocuparam, na elaboração de suas próprias doutrinas, com a refutação de determinados pontos da teoria hobbesiana, de forma a tornar claras, por contraste, ideias chave de cada uma das três propostas de contrato social.

O ponto central ao examinar em conjunto estas primeiras teorias, especialmente levando-se em conta a elaboração da primeira parte deste trabalho, é reparar que Locke e Rousseau estão reagindo contra determinados pontos da doutrina de Hobbes onde justamente são negados conceitos fundamentais do pensamento ético, moral e político da antiguidade, como a racionalidade do homem,

sua natureza social, a imanência da justiça e vários outros (HOBBS, 1979). Em grande medida são estes construtos teóricos que tanto Locke quanto Rousseau abraçam e buscam por de volta em cena nas suas respectivas doutrinas do contrato social, buscando rechaçar com suas próprias formulações destas ideias a refutação de Hobbes aos clássicos.

Um segundo momento consiste unicamente na apreciação da influência do contratualismo de Immanuel Kant, o qual é reputado por Samuel Freeman como a inspiração mais relevante do trabalho de Rawls. Neste caso, observa-se que o fato de Kant haver formulado seu contrato originário de maneira não-histórica acabou por impulsionar o surgimento do construtivismo, um expediente de representação que busca evidenciar a legitimidade e obrigação moral de certos princípios exigidos pela razão prática. Tanto o construtivismo quanto a ideia de razão prática serão de pronunciada importância na teorização rawlsiana, muito embora ele se ocupe de desenvolver antes suas próprias vertentes destes conceitos.

3. A JUSTIÇA COMO EQUIDADE E A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA DE JOHN RAWLS

3.1 Ponto de Partida – O conflito utilitarismo x intuicionismo (exequível x desejável)

Para compreender a iniciativa de Rawls em *Uma Teoria da Justiça* é necessário considerar alguns aspectos contextuais que explicam as questões enfrentadas pelo autor. A dicotomia a que ele busca combater tem sua origem no liberalismo político, particularmente aquele do contexto norte-americano, ou seja, pertencente à tradição anglo-saxã.

Esta doutrina é identificada por Rawls, conforme nos explica Samuel Freeman (2007), como originária dos conflitos religiosos que assolaram a Europa nos séculos XVII e XVIII, os quais abriram espaço para a ideia de que não é papel do Estado abrigar esta ou aquela fé, tolerando várias delas. A partir disto foi elaborada uma teoria, cuja referência básica é o trabalho de Locke, para embasar filosoficamente a organização de um Estado que não exercesse este controle sobre seus cidadãos, respeitando um conjunto de direitos e liberdades tidos como naturais e inalienáveis para todos.

A visão de Rawls acerca do liberalismo e suas origens contrasta com a que é mais geralmente aceita, como diz Freeman (2007, p.43, tradução nossa):

Desde Marx muitos argumentaram que o liberalismo tinha suas origens no capitalismo e sua necessidade de livres mercados de trabalho, propriedade privada e controle de capital real, incluindo os meios de produção. O relato de John Locke da propriedade privada em ser dono de si em um estado de natureza é considerado por muitos tanto na esquerda quanto na direita como o enunciado essencial das fundações do liberalismo. O Liberalismo é portanto concebido como uma doutrina econômica. Rawls também considera Locke como uma figura seminal na história do liberalismo, mas não pelo suposto liberalismo econômico de Locke. Antes é por conta da afirmação de Locke de que todos os “homens” nascem livres e iguais, com um certos direitos inalienáveis; que os governos tem uma obrigação de respeitar essas liberdades e tolerar diferentes crenças religiosas, e que o poder político deve ser utilizado para o bem comum.

Considerando os seguintes fatores que integram o cenário onde se desenvolveu o trabalho de Rawls: o ambiente democrático que pressupõe uma igualdade de direito entre os cidadãos; o apreço pela livre iniciativa e defesa dos direitos fundamentais de primeira e segunda geração; e a apreciação ética e moral da estrutura política e normativa, surge a necessidade de uma explicação que torne

moralmente plausível a assimetria que é factual entre os membros da sociedade, pois para que se considere a organização desta e suas instituições legítimas, elas devem ser caracterizadas como justas, de maneira que possa ser demonstrada como tal através de argumentos claros e racionais.

Como diz Kymlicka (2006, p.63) “Para tratar as pessoas como iguais, devemos protegê-las em sua posse de certos direitos e liberdades. Mas que direitos e liberdades?” p.63. As soluções apresentadas para esta questão haviam se repartido em duas grandes tendências identificáveis, quais sejam o utilitarismo e o intuicionismo.

O utilitarismo consiste, grosso modo, na ideia de que “o ato ou procedimento moralmente correto é aquele que produz a maior felicidade para os da sociedade” (KYMICKA, 2006), ainda que para tanto o bem de alguns precisasse ser sacrificado em nome do interesse maior. Tendo como expoentes Jeremy Bentham e John Stuart Mill, nos séculos XVIII e XIX, é uma teoria de moralidade política que se conjugou intimamente com o liberalismo e teve vasta influência não apenas na Inglaterra, mas também nos Estados Unidos. Foi identificado pelos partidários do pensamento de esquerda como uma ética capitalista e burguesa, e tido como condenável por muitos por não demonstrar preocupação com uma igual distribuição de riquezas dentro da sociedade.

É uma das doutrinas de cunho teleológico de justiça, ou seja, tem como parâmetro daquilo que é legítimo o resultado concreto das ações de governo, buscando maximizar o bem-estar geral antes de se preocupar com a natureza moral destas ações (que poderiam ser consideradas intrinsecamente justas ou injustas). Nino sintetiza o conceito das teorias teleológicas de justiça como aquelas que fazem

[...] prevalecer o bom sobre o moralmente correto, ou seja, julgam as ações não por suas qualidades intrínsecas, mas pelo modo como elas e suas consequências contribuem para alcançar certas metas valiosas ou para realizar ou maximizar certo estado de coisas intrinsecamente bom” (NINO, 2010)

Rawls buscava reagir, primariamente, ao utilitarismo. A razão para sua oposição era a identificação da justiça com aquilo que fosse útil para promover um arranjo social que resultasse em um quadro de maior satisfação em um nível geral, fazendo com que as leis e políticas de Estado fossem subordinadas a um

consequencialismo que não se preocupava com prejuízos a setores particulares da sociedade, vistos como meros acidentes necessários para o alcance do bem maior. Esse descolamento do agir político e moral foi objeto da teorização rawlsiana, que buscava reconciliar as duas esferas, pois, segundo ilustra Nedel (2000, p.25)

A princípio o utilitarismo subordina expectativas, ideais – e mesmo a justiça para com determinados indivíduos ou grupos. Não se preocupa com os que não atingem a média. Em nome da maximização da média geral de bens materiais e a segurança social, é capaz de sacrificar a liberdade e outros direitos humanos.

Já o chamado intuicionismo, conforme Rawls (2002, p.36-37), é “[...] a doutrina segundo a qual há um conjunto irreduzível de princípios básicos que devemos pesar e comparar perguntando-nos qual equilíbrio em nosso entendimento mais refletido é justo”. O ponto fraco de tal sistema consiste no fato de que, diante de um quadro de impasse, faltam critérios sólidos para sopesar este equilíbrio, de forma que o conflito de princípios suscitado restará sem solução. O motivo desta falta de decisão é a não existência de parâmetros objetivos para hierarquizar os princípios norteadores da justiça.

O intuicionismo busca conferir ao arranjo social uma carga material de moralidade, colocando aquilo que é justo como prioridade sobre aquilo que é bom, e oferecendo assim uma alternativa ao utilitarismo. Porém a maneira como busca executar essa justiça social, decidindo por aproximação qual princípio moral é aplicável em cada caso, faz com que careça de operatividade e, portanto, constitua uma alternativa insatisfatória, pois

“embora realmente tenhamos intuições anti-utilitárias em questões específicas, também queremos uma teoria alternativa que confira sentido a estas intuições. Queremos uma teoria que mostre por que estes exemplos específicos suscitam nossa reprovação. O “intuicionismo”, porém, nunca vai além dessas intuições iniciais, ou mais fundo que este estágio, para mostrar como elas estão relacionadas ou para oferecer princípios que dêem base e estrutura”. (KYMICKA, 2006, p. 64).

A maneira na qual Rawls buscará superar a insuficiência do intuicionismo e demonstrar a viabilidade de uma sociedade pautada por princípios de justiça, que não permaneça atada diante de determinados conflitos, é justamente evidenciando a plausibilidade de estabelecer uma hierarquia de valores. Como ele próprio afirma (RAWLS, 2002, p. 43):

A única maneira portanto de contestar o intuicionismo está em apresentar critérios reconhecidamente éticos para explicar os pesos que, em nossas avaliações, julgamos apropriado atribuir à pluralidade de princípios. Um refutação do intuicionismo consiste em apresentar o tipo de critérios implícitos que se afirma não existirem.

Uma maneira diversa de fazer esta apreciação, sob o prisma da teoria política, é enxergar a contribuição de Rawls enquanto proposta que busca superar a dicotomia entre a busca do que é “desejável” e aquilo que é “exequível”. A origem desta cisão está na seguinte questão: deve a condução do Estado agir em prol daquilo que é *possível* realizar, buscando assim uma abordagem prática, a partir das condições que efetivamente se apresentam como objeto da ação do governo; ou deve a administração dos assuntos públicos ser pautada pela busca da concretização de um modelo determinado de sociedade, ou ainda uma determinada situação hipotética, tidas como situação ideal?

A ciência política, durante o decurso do século XX, testemunhou um afastamento gradual e acentuado destas vertentes. Conforme explicam Kukathas e Pettit (1995), a postura cientificista de muitos acadêmicos desembocou na concepção de que o campo adequado aos estudos políticos era o dos fatos, não dos valores, ao passo que os filósofos, na tradição analítica anglo-saxã, afirmavam que sua ocupação adequada era a de proceder à análise *a priori*, abstrata e lógica, das atividades de governança do Estado.

O estudo daquilo desejável, mesmo pelos filósofos, ficou relegado a um segundo plano, pois julgava-se que não havia um método adequado para que fosse realizado. Em suma, a teorização sobre o que seria uma sociedade justa, pautada por uma determinada estrutura ética, com um certo conjunto de valores morais, tornou-se proscrita da atividade intelectual em virtude de não ser mais interpretada como objeto passível de compreensão lógica e científica. À ciência seria possível operar com os fatos, perseguindo então, em termos de estudos políticos, a maneira mais viável de governo.

Rawls rompe esta fronteira, sem abandonar a pretensão de que seu modelo seja também exequível. Em sua *Teoria da Justiça* busca uma estrutura racional, onde a organização social justa (e, portanto, desejável) é derivada de certos princípios racionais, organizados de forma lógica (logo, exequível). Em reação à teleologia do utilitarismo, sua teoria caracteriza-se por reaproximar a moral dos

estudos políticos e do direito. Para ele, a justiça é resultado de um agir que também é moral na esfera daquilo que é público.

3.2 A deontologia jurídica

Em oposição à teleologia utilitarista, Rawls proporá uma justiça de cunho deontológico. O termo tem origem na língua grega, cuja palavra ‘*Δέον, -οντος*’ significa “*aquilo que é vinculante, necessário, correto, apropriado*” (LIDDELL e SCOTT, 1996, p. 379, tradução nossa). Indica algo que é intrinsecamente correto, e por isso mesmo, tem uma força mandatória que dever ser seguida, não apenas considerada. Segundo Nino (2010, p.451), as teorias deontológicas de justiça são aquelas que

Priorizam o moralmente correto sobre o bom, julgando sobretudo as ações por suas qualidades intrínsecas que as tornam objetos de direitos e deveres e considerando apenas sua contribuição para satisfazer certos objetivos valiosos no âmbito desses direitos e deveres.

Nas palavras do próprio Rawls (2002, p.3-4) “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais [...] leis e instituições, por mais eficientes ou bem organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se forem injustas”. Neste sentido, o “justo” e “moralmente correto” dizem respeito à *equidade*, uma distribuição igualitária dos bens sociais no seio de determinada comunidade política. A doutrina de Bentham, Mill, e outros, não reconhece a necessidade desta isonomia de partilha, tolerando de bom grado a perda da parcela igual que um cidadão tenha por direito se isto implicar uma maximização do bem-estar geral.

Para Rawls esta doutrina constitui uma opção inadequada para o ordenamento social. Há uma supervalorização da liberdade enquanto valor político, que tem como decorrência uma concepção inadequada da igualdade enquanto fator estruturador da cooperação comunitária. Ele acredita, portanto, que há uma maneira apropriada de constituir uma sociedade que seja mais organizada e mais estável, e para ele isso se faz a partir da chamada “razão prática”. Podemos enxergá-la como a faculdade de administrar contingências racionalmente.

É neste sentido que a teoria da justiça de Rawls é deontológica: sua necessidade de aplicação decorre de seu estatuto racional, ela se propõe enquanto a exigência da razão prática para a organização de uma sociedade funcional e

estável. Ela vincula as instituições à moral na medida em que esta é entendida como procedimento com vistas a concretizar uma estrutura equilibrada e sólida, um modo racional de construir de maneira deliberada uma sociedade igualitária, livre e plural, pautada por determinados princípios de justiça política.

Rawls parte de uma intuição inicial, que sintetiza aquilo que para ele é o comando daquilo que é justo em termos de funcionamento de uma comunidade política bem construída. Segundo expõe Kymlicka (2006, p.70):

A justificativa prevalecente para a distribuição econômica em nossa sociedade baseia-se na idéia de 'igualdade de oportunidade'. As desigualdades de renda e prestígio etc. são tidas como justificadas se, e apenas se, houver competição equitativa na atribuição dos cargos e posições que produzem estes benefícios.

Em outras palavras, a desigualdade de condições entre cidadãos em uma sociedade bem ordenada (isto é, composta por instituições justas e pautada por princípios de justiça) só é legítima se for uma consequência das escolhas e ações individuais, nunca se for fruto de uma política pública que ocasione a distribuição díspar – e, portanto, injusta – de bens sociais. Aquilo que escapa à alçada da decisão singular, do arbítrio pessoal, é tido por ele como contingência. Estes fatores externos devem ser balizados por meio da ação política, orientada pelos critérios racionais de justiça, de modo que a comunidade, funcionando dentro deste molde, reparta os produtos oriundos da interação social de maneira a respeitar as parcelas equitativas que são cabidas a cada um. É nesse sentido que Rawls (2002, p.5) enuncia:

Exige-se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social que determinam esta divisão de vantagens e para selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Esses princípios são princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social.

O argumento para demonstrar esta necessidade de vinculação, porém, é feito por maneira indireta. Rawls adota uma estratégia contratualista, algo que foi motivo de parte da repercussão de sua proposta. Conforme notam Kukathas e Pettit (1995, p.32)

Para a maioria dos teóricos políticos, a noção de contrato pertencia aos séculos anteriores [...] O facto de, posteriormente à publicação de *Uma Teoria da Justiça*, terem sido exploradas tantas variantes da visão contratualista de Rawls dá-nos a medida desse impacto.

O uso deste método em Rawls, porém, é distinto daquele dos contratualistas clássicos nos quais ele se baseia. Ele pretende oferecer uma versão com enfoque teórico, a qual, diferente das tentativas clássicas, não pressupõe um estado de natureza anterior historicamente à sociedade contemporânea. Ele pretende sim, por meio de um construto teórico e abstrato, evidenciar aquilo que considera como exigências da razão para a construção de uma sociedade bem ordenada e estável, ou seja, demonstrar em primeiro lugar que é preciso usar critérios de justiça e não apenas de felicidade, para estruturar bem uma sociedade; e, em segundo, que os critérios devem ser aqueles que apresenta, da maneira que estão colocados.

3.3 O contratualismo

A função principal do argumento contratualista na teoria da justiça de Rawls é prover uma alegoria por meio da qual se possa compreender a necessidade de adotar princípios obtidos por meio do uso da razão para definir as bases sobre as quais se assentará a cooperação entre os cidadãos de uma sociedade dita ordenada e justa. Conforme o próprio Rawls (2000, p.309) elucida em sua obra *Liberalismo Político*:

Uma característica essencial da concepção contratualista de justiça é que a estrutura básica da sociedade é o objetivo primeiro da justiça. A visão contratualista começa com a tentativa de elaborar uma teoria de justiça para esse caso especial, mas de importância indubitável; e a concepção de justiça resultante tem uma certa primazia reguladora com respeito aos princípios e critérios apropriados para os outros casos. A estrutura básica é entendida como a maneira pela qual as principais instituições sociais se encaixam em um sistema, e a forma pela qual essas instituições distribuem os direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios gerados pela cooperação social. Desse modo, a constituição política, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a organização da economia, assim como a natureza da família, são parte da estrutura básica.

Muito embora esse tipo de argumentação tenha apresentado grande relevância histórica, por haver exercido notável influência nas revoluções que deram cabo do absolutismo, na atualidade haviam caído em descrédito, em função da falta de sustentação empírica de um “homem em estado de natureza”. Com o passar dos últimos séculos, esta falta de lastro histórico fez com que a ideia contratualista da passagem deste estado natural (em suas várias versões de acordo com os vários pensadores e suas respectivas propostas) para o estado de civilidade se tornasse uma espécie de fábula com relevância histórica, mas inócua na produção de novos instrumentos com aplicação real.

É nesse sentido que o contratualismo rawlsiano exhibe um novo vigor, e se torna digno de nota e consideração por parte da comunidade acadêmica. Ele difere da doutrina clássica em diversos pontos, bem apontados por Nedel (2000), a saber:

- 1) O contrato social clássico postulava uma fase histórica na qual o ser humano encontrava-se em um estado de não civilidade. Rawls não se utiliza desse recurso para propor sua versão da doutrina contratualista. Sua proposta está calcada em um modelo teórico, hipotético, de um ser numênico e puramente racional (no que faz alusão direta a Kant), não situado cronologicamente na história da civilização.
- 2) Não há a ideia de um “estado de natureza”, como em Hobbes, Locke e Rousseau. Rawls, conforme lembra Nedel (2000, p.31) assume que: “[...] os participantes do acordo já são portadores da qualidade de membros da sociedade [...] até pressupõe efetivamente a natureza social dos seres humanos, vistos como dotados de certa ‘virtude política natural’.
- 3) O objeto do contrato de Rawls não é a “[...] fundação concreta de uma sociedade com a escolha de um governante, mas a seleção dos princípios de justiça que deverão informar a sociedade no futuro” (NEDEL, 2000).
- 4) Os participantes do acordo não são pressupostos como reais, mas figuras fictícias e representativas, seres morais e racionais que, em determinadas condições, decidem sobre os princípios morais políticos que deverão adotar.

Poder-se-ia indagar, então, qual finalidade está sendo satisfeita por Rawls quando ele recorre a este expediente. O ponto fulcral deste modo de explanação está não em estabelecer declarações que se pretendem verdadeiras acerca da história, civilização, ou mesmo o ser humano, mas sim em elaborar um cenário teórico onde o processo de constituição da ordem social não está vinculado à questões contextuais históricas, culturais e atuais. Kymlicka (2006, p.76) pontua isto da seguinte maneira:

Devemos pensar no contrato primariamente não como um acordo, efetivo ou hipotético, mas como um dispositivo para extrair as implicações de certas premissas morais referentes à igualdade moral das pessoas. Invocamos a ideia do estado de natureza não para determinar as origens históricas da sociedade ou as obrigações históricas dos governos e indivíduos, mas para modelar a ideia da igualdade moral dos indivíduos.

Exatamente este é o meio pelo qual Rawls irá argumentar a preponderância da moralidade política, infundida na sociedade por meio dos princípios de justiça eleitos pelos cidadãos para erguer suas instituições. Considerando a possibilidade de se escolher uma ordenação, com determinadas regras distintas de outras, ele sustentará que a opção que apresenta é a mais compatível com a razão e, logo, a que seria eleita por seres que fossem apenas racionais e morais.

Como esses são princípios políticos, não morais ou transcendentais, surge a necessidade de *construir* o conteúdo dessa justiça social que é pretendida, como diz Nedel (2000, p.40): “os princípios da justiça política são elaborados a partir de uma cultura política pública, ou a partir de ideias e princípios fundamentais compartilhadas por uma sociedade democrática”.

Para tanto, ele abre mão da noção de uma verdade moral, adotando a noção de “consenso sobreposto”: uma vez que se pretende erigir uma cooperação pluralista e tolerante, as instituições devem ser justas na medida em que agem guiadas pelo objetivo de harmonizar e respeitar as diferenças, consolidando um consenso que seja capaz de conciliar os diversos cidadãos, não impondo uma proposição axiológica sobre todos aqueles em condições diferentes entre si.

Para tanto, adota as distinções entre racional e razoável no bojo de sua proposta. Enquanto o primeiro se resume em um modo inteligente de agir em busca de alguma finalidade, o segundo representa, de acordo com o próprio Rawls (2000, p.93), uma disposição para “propor princípios e critérios equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo”. Estes conceitos detêm importância na medida em que ajudam a talhar os contornos que sua teoria exhibe.

3.4 O construtivismo político de Rawls

3.4.1 Conceituação

A estratégia adotada por Rawls é conhecida como construtivismo político. O conceito do construtivismo volta até a filosofia de Immanuel Kant, porém o pensador americano segue uma vertente distinta daquela do autor alemão.

O construtivismo aqui abordado é, essencialmente, um discurso que busca demonstrar a validade de um determinado pensamento moral, não como algo dado por alguma ordem superior, mas sim como um construto elaborado a partir das decisões de seres capazes de exercer a razão, que deduzem por meio desta os elementos informadores de uma determinada ordem de valores. Conforme afirma Rawls (2000, p.134) em *Liberalismo Político*:

O construtivismo político é uma visão relativa à estrutura e conteúdo de uma concepção política. Afirma ele que, depois de obtido o equilíbrio reflexivo, se isso vier a acontecer os princípios de justiça política (o conteúdo) podem ser representados como o resultado de um certo procedimento de construção (estrutura). Neste procedimento, modelado de acordo com a posição original, os agentes racionais, enquanto representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. Esse procedimento, assim conjecturamos, sintetiza todos os requisitos relevantes da razão prática e mostra como os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também elas idéias da razão prática.

Com o emprego deste recurso Rawls busca escapar do dogmatismo, da afirmação de uma ordem de valores pretensamente inexorável. Ele pretende sim, propor uma estrutura que está calcada em valores e princípios, mas também deseja que o conteúdo da proposição tenha cunho democrático. Portanto o procedimento construtivista adquire relevo, porque permite a elaboração de uma análise e justificativa da teoria baseadas em demonstrar sua razoabilidade, sua pertinência ao uso da faculdade da razão.

3.4.2 Elementos: De quais coisas se serve o construtivismo de John Rawls

No caso da justiça como equidade aqui em estudo, o autor fará uso de dois instrumentos para utilizar este modelo. Ele postula uma concepção de pessoa peculiar, que representará os sujeitos que estão tomando parte deste processo de escolha; e um procedimento de decisão, por meio do qual as questões tocantes à moral serão abordadas (que irá constituir o próprio contrato).

A concepção particular de pessoa empregada é a de entes dotados intrinsecamente de razão e capacidade moral, capazes de intuir valores que possam informar a ordem política que será constituída por meio de suas escolhas. Nesse sentido, pode-se afirmar que os participantes são seres *numênicos*.

Para compreender bem este conceito, é útil apresentar algumas ideias que remetem à filosofia de Immanuel Kant. Este, ao abordar o problema daquilo que é possível ao conhecimento humano, categorizou os objetos de estudo como pertencentes ao campo dos *fenômenos* ou do *numênico*.

Ambos os termos tem sua origem no grego antigo, idioma no qual o verbo *φαίνω* (phaínoo) significa “[...] exibir [...] mostrar [...]” (LIDDEL e SCOTT, 1996, p.1912, tradução nossa). Derivado deste verbo, encontramos o particípio *φαινόμενον* (phainómenon), que pode ser traduzido grosso modo como “aquilo que é mostrado” (tradução nossa). Temos daí a palavra fenômeno.

Quanto ao termo *numênico*, encontramos a referência etimológica na palavra *Νόος* (nóos) – ou na forma ática mais conhecida, *Νοῦς* (noúus) - cujo significado é “[...] mente [...] senso [...] raciocínio [...] prudência [...] sabedoria” (LIDDEL e SCOTT, 1996, p.1180, tradução nossa) indicando a inteligência e razão humanas substantivamente.

Tomando estes dados, temos que os “seres numênicos” dos quais tratamos são seres conceituais que, em tese, utilizam diretamente sua capacidade racional para obter um conhecimento acerca daquilo que é adequado de forma direta, sem a necessidade de um intermédio sensorial. Eles não estão julgando informações adquiridas por meio de métodos empíricos, analisando eventos históricos ou variáveis condicionais, mas sim, *deduzindo* por meio de sua faculdade intelectual os elementos que serão mais *razoáveis* para construir uma *sociedade justa*.

Sua capacidade numênica lhes permite, apenas por meio da reflexão ponderada, tomar conhecimento de quais elementos são estes, dentre todas as opções possíveis.

Essa alegoria pode ser interpretada da seguinte maneira: caso os seres numênicos cheguem a um determinado consenso, pressupondo válidas suas capacidades e não imbuídos de outras contingências em sua decisão, pode-se tomar seu veredito como idêntico àquele da razão. Aquilo que eles escolhem como mais razoável não o é por força de interesses particulares, mas sim da própria razão, e, portanto, isento de parcialidades.

Em relação ao procedimento de escolha há igualmente condições especiais. Em primeiro lugar, deve-se considerar *o que* está sendo deliberado pelos cidadãos (seres numênicos). Ao analisarmos a teoria rawlsiana, percebemos que não se trata de delinear uma estrutura determinada, um projeto para a futura sociedade a ser constituída.

O objeto é anterior a isto, são os *princípios* norteadores desta estrutura social. Mais especificamente, são os princípios informadores do conceito de justiça que será aplicado na vida prática desta dita sociedade.

É relevante compreender preliminarmente que as condições nas quais os cidadãos elegem seus princípios têm um papel relevante na teoria. John Rawls (2002) tratou de cuidar atenciosamente na especificação destas condições, pois elas representam uma espécie de salvo-conduto, uma garantia da isenção dos princípios eleitos, no sentido de que cada indivíduo, ao escolher entre as diversas possibilidades, não está tendo em vista adquirir vantagens para si em função de determinadas peculiaridades que possua.

Por exemplo: suponhamos que um determinado indivíduo tenha estatura maior que os demais. Em vistas de beneficiar-se em função disto, no momento em que estivesse considerando quais princípios propor para a coletividade, ele poderia enunciar “a distribuição dos bens gerados pela nossa sociedade deve observar uma proporção direta com a constituição física do cidadão, de maneira que aqueles que possuem uma maior necessidade em função de uma constituição avantajada sejam certamente satisfeitos”. Consequentemente ele, enquanto mais alto que os demais, receberia uma parcela igualmente maior dos bens socialmente produzidos.

É este tipo de situação que Rawls busca desconstituir com sua teoria. Em sua concepção a realização da justiça não está condicionada pelas singularidades natas dos cidadãos, e, pelo contrário, deve operar-se de maneira a constituir uma sociedade que é justa de maneira independente destas peculiaridades.

É com isto em conta que se deve analisar a construção teórica de Rawls para possibilitar, ainda que como alegoria representativa e demonstrativa, a viabilidade de se eleger princípios tais que resultem na efetiva implementação de seu projeto de justiça.

3.4.3 A Posição Original e o Véu de Ignorância

A concepção de John Rawls do procedimento da escolha segue orientações bem específicas, com o fito de evidenciar a suposta isenção decorrente de seu modelo. Para tanto, Rawls (2002) emprega dois artifícios que são lugar-comum nos comentários escritos a respeito de sua obra. Em realidade trata-se de um mecanismo apenas, a Posição Original. O chamado Véu de Ignorância pode ser visto como um subterfúgio auxiliar, empregado para explicar (ou ainda possibilitar) o principal.

A Posição Original se refere a um estado no qual os cidadãos e eleitores dos princípios de justiça da sociedade porvir se encontram durante sua deliberação. Uma vez que a justiça buscada por ele não deve ater-se a particularidades para não gerar distorções na distribuição dos bens sociais, os seres numênicos estão, no momento de sua ponderação, impedidos de considerá-las e torna-las relevantes em suas decisões.

3.4.3.1 O Véu de Ignorância

A maneira encontrada por Rawls para obter a situação de desconsideração das particularidades é o véu de ignorância. É o instrumento que efetivamente separa dos personagens artificiais suas próprias condicionantes durante a seleção dos princípios de justiça.

Rawls propõe que durante a deliberação deve haver um constrangimento que impede os celebrantes do acordo de perceber tudo aquilo que, pertencente às suas pessoas individuais, dê ensejo a pretensões que possam causar uma inequidade na interação com os demais (2002). Isso significa dizer que se algum deles será, por exemplo, cadeirante ou recordista olímpico em corridas de cem metros rasos, não está revelado a ninguém. Uma cortina corta suas consciências, bloqueando o acesso a estas informações.

Não há causa para isso senão a necessidade previamente estabelecida de que os eleitores dos princípios de justiça representem os ditames da razão e razoabilidade, de forma a produzir linhas mestras que se desdobrem em uma

organização social que certamente será um sistema de interação equitativa, necessariamente.

Segundo postula Rawls (2002), uma vez que tenham sobre si a venda imposta pelo véu de ignorância, cada um dos indivíduos irá, por força da razão prática, calcular sua escolha de acordo com a situação menos favorável a si. Conseqüentemente, buscará princípios que *maximizem* sua qualidade de vida, elevando até o teto do plausível os benefícios que a interação social proverá àqueles que se encontram *nas piores condições*.

Decorre então que, uma vez que todos os participantes do acordo estão postos sob o mesmo véu de ignorância, irão então considerar suas posições desta forma, de modo unânime e, logo, garantir univocamente princípios que forneçam o melhor piso para os que se encontram na pior colocação uma vez que o véu de ignorância seja rompido.

Desta forma fica estabelecida uma plataforma inicial sobre a qual todos os cidadãos se apoiam, e abaixo da qual nenhum deles há de ficar. Uma vez posto este mínimo de recebimento e levantado o véu de ignorância, as diferenças na percepção de dividendos da interação social se dará pelo efetivo exercício de capacidades que tornem o indivíduo merecedor, e não em função de uma contingência arbitrária e pré-estabelecida como, por exemplo, configurações físicas privilegiadas por motivos não racionais.

Pode-se depreender então que Rawls admite que haja assimetria na repartição dos produtos sociais, contanto que a percepção mais elevada se dê por merecimento (um esforço direcionado para este propósito que logre êxito), e não por meras contingências acidentais imerecidas, como por exemplo, ter a pele de uma certa cor, ou um talento excepcional qualquer (2002).

Neste mister a igualdade e a liberdade confluem e chegam a um acordo. Rawls não admite que a liberdade constitua um imperativo tal que possibilite haver espaço para que um cidadão tire e oprima outro, captando para si quantidades tão superiores de bens sociais a ponto de eliminar a chance de determinação de vários outros (2000). Tampouco aceita que a igualdade tenha tamanha primazia a ponto de anular os efeitos das escolhas particulares que os indivíduos tomam para

determinar sua conduta, simplesmente repartindo os dividendos auferidos pela coletividade em parcelas perfeitamente iguais.

Dentro do panorama geral da teoria da justiça de John Rawls a Posição Original (juntamente com o Véu de Ignorância) pode ser lida como a ferramenta e momento de inserção da carga de moralidade que deverá informar o regramento das interações comunitárias. O Véu de Ignorância, de fato, é um constrangimento de natureza moral, uma força que coage os deliberadores a preservar o mandamento da igualdade, mantendo assim a moralidade acima de seus interesses pessoais durante todo o processo (2002).

É este conteúdo moral, e sua decorrente condicionante ética, que servem como garantia da legitimidade dos princípios de justiça propostos por Rawls. Não apenas isso, mas também impregnam todo o sistema elaborado com a mesma materialidade moral, tornando-o um mecanismo de funcionamento social pautado pelo fim da igualdade concretamente realizada.

3.5 Os princípios de justiça

Uma vez que os cidadãos terminem o processo de escolha dentro das configurações propostas, o dito deles será equivalente ao da razão. Enquanto tais, farão referência direta aos valores fundamentais que a teoria de justiça rawlsiana busca conciliar, quais sejam, a liberdade e a igualdade. Trata-se de uma afirmação da necessária decorrência destes princípios e sua relevância como produtos diretos do uso da razão e razoabilidade, porém agora de natureza pública e não apenas pessoal.

Ambos os princípios responderão por funções essenciais e específicas na estrutura da sociedade, certificando que está estará construída a partir de uma certa concepção de justiça.

O primeiro, que versa sobre a liberdade, deixa posto que na constituição da sociedade deve estar resguardado o conjunto de condições necessárias para que os seus membros tenham a possibilidade de desenvolver e realizar plenamente suas capacidades humanas. Já o segundo princípio, que está atrelado à igualdade, cuida de garantir uma participação mínima na repartição dos bens socialmente produzidos

de maneira a prover as condições materiais necessárias para o real exercício daquilo que está previsto dentro do primeiro princípio. Rawls (2003, p.67) explica da seguinte forma, em sua obra *Justiça como Eqüidade: Uma Reformulação*:

É importante notar uma distinção entre o primeiro e segundo princípios de justiça. O primeiro princípio, conforme explicado em sua interpretação, abarca os elementos constitucionais essenciais. O segundo princípio exige a igualdade equitativa de oportunidades e que as desigualdades sociais e econômicas sejam governadas pelo princípio da diferença [...]

O primeiro princípio é aquele que trata da liberdade fundamental dos cidadãos. Seu enunciado é o seguinte: “Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos”. (RAWLS, 2003, p.60)

Conforme explicado, este princípio existe para inserir na estrutura social o valor liberdade. Também estão circunscritos nele os direitos humanos fundamentais, que devem ser abrigados pela constituição e valer de forma igual para todos os cidadãos. Retomando o pensamento de Locke, o autor quer aqui assegurar o conjunto mínimo de direitos invioláveis aos membros da sociedade, garantindo que todos estejam postos sob sua proteção.

O primeiro princípio prepara o terreno para que a sociedade constituída seja uma sociedade que satisfaça a definição de “sistema equitativo de cooperação social”. Para que isso ocorra, é necessário que os cidadãos detenham para si um conjunto de garantias que os proteja de coerções que resultem em um constrangimento ilegítimo do exercício de sua vida cívica, prejudicando sua participação na vida social, política e econômica. Neste sentido se pronuncia Samuel Freeman (2007, p.45, tradução nossa):

A idéia principal do primeiro princípio é que há certos direitos básicos e liberdades da pessoa que são mais importantes que outros, e que são necessários para caracterizar a idéia moral de pessoas livres e iguais. Com o primeiro princípio Rawls busca prioritariamente definir um ideal democrático de cidadãos que tem idêntico status civil e poderes para influenciar a legislação e tomar parte na vida pública de modo justo e efetivo. Aqui ele trabalha com uma concepção Rousseauniana de democracia como igual deliberação dos cidadãos acerca da justiça e do bem comum. Em segundo lugar, o primeiro princípio em *Teoria [da Justiça]* é parte do ideal liberal de Rawls de pessoas autogovernadas que desenvolvem suas capacidades humanas, e moldam e perseguem caminhos de vida que são intrinsecamente recompensadores.

Portanto este princípio é aquele que estabelece dentro da teoria de Rawls as fundações dos direitos dos cidadãos na sociedade, de forma que, exatamente por esta razão, é encarado como tendo importância de patamar constitucional, no sentido de que deve ser interpretado como informador da matriz do sistema de direitos a se constituir. É bem perceptível aqui o reflexo da tradição liberal, uma vez que se entende a liberdade como elemento que define os contornos das ideias de pessoa e cidadão, gozando de primazia no momento da construção do sistema social.

Já o segundo princípio, que diz respeito à igualdade, opera de maneira distinta do primeiro. Ele não está inscrito no mesmo nível de prioridade que o primeiro princípio, pois não informa a constituição do sistema legal, e sim o regramento dos mecanismos de distribuição de vantagens provenientes da colaboração social.

Uma vez que o primeiro princípio estabelece as garantias e direitos fundamentais, o segundo preocupa-se em garantir o piso de bens estipulado para atender àqueles nas piores condições durante o funcionamento da organização estabelecida.

Seu enunciado é um pouco mais complexo que o do primeiro princípio, dizendo o seguinte:

“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 menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença)”. (RAWLS, 2003, p.60)

Retomando o pressuposto já apresentado anteriormente sobre o Véu de Ignorância, condição na qual os participantes do acordo de constituição da sociedade estão vedados do conhecimento de suas contingências particulares e, portanto, preocupam-se em estabelecer as melhores condições possíveis para si caso fiquem em colocações mais desvantajosas uma vez que seja levantada a venda, é possível ver no enunciado a manifestação decorrente deste pensamento se expressar na forma de princípio de justiça eleito para reger a interação social.

Aqui encontra-se o resultado da preocupação moral de garantir que a construção do conteúdo da justiça esteja vinculada a uma ideia de bem comum, colocada acima das vantagens pessoais em detrimento de uma justa distribuição de rendimentos. Manifesta-se o elemento *distributivo* da doutrina de Rawls.

É um dos marcos do pensamento liberal, também apontado por Rawls em seu segundo princípio de justiça, que o status, obtenção de cargos e vantagens decorrentes, incluindo aí a percepção de renda, devem ser abertos para todos, de maneira a não ser limitado por fatores outros que não o mérito do candidato. Acerca disso discorre Freeman (2007, p.88, tradução nossa): “A igual oportunidade se desenvolveu de uma rejeição da nobreza hereditária e da ideia de que pessoas devem receber posições sociais pelo nascimento”.

Esta é uma garantia formal de igualdade, uma vez que protege a possibilidade de se alcançar posições sociais mais elevadas através de mérito, mas não provê meios, instrumentos ou recursos que auxiliem o cidadão neste esforço. Enquanto meramente forma resulta em um reconhecimento da igualdade de oportunidades perante a lei, não estando acompanhado de efetiva igualdade de condições de competição.

A construção da justiça em Rawls, no entanto, não se limita ao aspecto formal. Entende que a mera formalidade resulta em uma distribuição desigual, o que desconfigura o conceito de sociedade como sistema equitativo de cooperação social. Para corrigir isto, a estratégia adotada é incluir no princípio de justiça a orientação de que os menos privilegiados devem ser beneficiados, de modo a compensar a carga de seus ônus em relação àqueles em melhor posição, para que seja mantido o nivelamento na partilha dos bens sociais (RAWLS, 2002).

A este mandamento incluído no segundo princípio se dá o nome de *princípio da diferença* (RAWLS, 2002), ou ainda *princípio do maxmin* (abreviação da expressão latina *maximum minorum*). Este age diretamente sobre a distribuição dos proventos, assegurando que eventuais desigualdades trabalhem no sentido de promover a equidade do sistema, e não mitiga-la. Sinteticamente falando, é uma diretriz que estabelece uma obrigação para que a sociedade, uma vez constituída com suas liberdades fundamentais, apenas execute tratamentos diferenciados caso

tenha o objetivo de privilegiar aqueles que se encontram em déficit, de modo a elevá-los ao mesmo patamar mínimo de onde se supõe que os demais tenham partido.

Sob esta ótica, as distorções criadas não prejudicam nenhum dos demais membros da sociedade, funcionando apenas no sentido de providenciar àqueles em desvantagem um ponto de partida nivelado com o restante. Cria-se uma certa uniformidade de condições, de forma que, lembrando-se da primeira parte do enunciado, cada um dos cidadãos será capaz de perceber mais ou menos vantagens sociais de acordo com suas escolhas e o rendimento de seus esforços próprios, e não arbitrariedades fora de seu controle.

Neste ponto Rawls consegue, de um só golpe, estabelecer um método de selecionar e hierarquizar princípios de justiça, possibilitando sua efetividade e respondendo à necessidade de definição do intuicionismo, bem como firmar posição de que estes princípios formam uma barreira ético-política contra a possibilidade de parcelas da população sofrerem privações e abusos em nome de um bem maior, como era admitido a princípio pela doutrina utilitarista. Também encontram-se preservados e considerados os pontos centrais do pensamento liberal no sentido clássico, que remete às doutrinas de John Locke, Rousseau, Adam Smith e outros pensadores de fulcral importância no contexto anglo-saxão.

3.6 A construção de um consenso político

Conforme pontuado anteriormente, Rawls não está buscando uma teoria que tenha caráter dogmático. Sua visão de sociedade é pluralista e de cunho democrático e, portanto, a compulsoriedade dos seus princípios de justiça se dá por meio das exigências da razão prática e da razoabilidade, não por força de alguma coerção que seja irresistível (RAWLS, 2000).

Resulta daí que é necessário ser dito como que grupos distintos entre si, uma vez que seja erguido o véu de ignorância, concordem com a estrutura determinada, por um meio que não seja impositivo e arbitrário.

A resposta dada a este problema por ele é o chamado *consenso sobreposto* (RAWLS, 2000). Uma vez que sua formulação tem fundo político e não metafísico,

seu conteúdo é passível de debate e eventual discordância (sobretudo levando-se em conta o viés democrático de seu pensamento). Portanto, é possível e realista esperar que os cidadãos, ainda que divididos entre si por diferentes convicções de várias naturezas (políticas, religiosas, etc.) concordem entre si com determinados imperativos para que o tecido social se mantenha ao menos funcional e não seja rasgado por tais diferenças.

Nesta medida se remete novamente à razão prática e a razoabilidade. Rawls não espera que os cidadãos estejam dispostos a abrir mão de suas crenças, ou a adotar alguma doutrina que as substitua. Porém espera que eles sejam capazes de reconhecer que para manter a coesão e integridade de sua comunidade é imprescindível que, além das convicções que lhes são particulares, devem também considerar aquilo que é necessário para a manutenção do corpo social no qual estão inseridos.

Nenhum credo precisa, portanto, solapar outro para poder estar instalado no seio de uma sociedade, contanto que, sendo capazes de reconhecer e considerar o impacto de seus atos sobre o conjunto maior, os indivíduos cheguem a um consenso acerca daquilo que constitui um mínimo ético a ser respeitado para se manter a saúde da comunidade.

Embora a ideia possa ser facilmente ligada à de razoabilidade, ela se refere também à concepção de uma razão pública, no sentido de que é esse exercício da racionalidade que forma os liames unificadores apesar das divergências, orientado por uma preocupação eminentemente comunitária e possibilitando a constituição de uma malha social de maior abrangência, estabelecida com base em vínculos políticos e não em alegações metafísicas a respeito de tópicos como “natureza humana”, por exemplo.

3.7 As instituições justas e a estabilidade social

Rawls (2000) propõe um processo em quatro etapas como maneira de enxergar a aplicação de sua teoria da justiça. Trata-se de uma continuação de seu “mecanismo de representação”, a Posição Original, um exercício para vislumbrar sua efetivação não em um cenário com personagens artificiais, mas sim na realidade habitada por seres humanos reais, sujeitos à contingências de diversas naturezas.

O primeiro passo, de acordo com Kukathas e Petit (1995), é a própria deliberação que acontece sob o Véu de Ignorância e finda com a escolha dos dois princípios de justiça.

Feito isto, o Véu deixa de ser absoluto e os cidadãos, já em pé de igualdade e livres em função da ratificação dos princípios de justiça escolhidos previamente, elegem um conjunto de liberdades fundamentais que serão afirmados, as formas políticas justas que darão à sua sociedade, com isso estabelecendo uma *constituição política* que está de acordo com o conteúdo de justiça já estabelecido.

Uma vez moldado este esqueleto institucional, levanta-se ainda um pouco mais o Véu de ignorância e se chega ao terceiro momento, que é quando os cidadãos vislumbram de modo mais agudo as condições particulares inerentes à sua sociedade e passam a legislar, já de acordo com a estrutura básica adequada a uma sociedade justa.

No quarto e último momento cuida-se da aplicação prática de todas estas formulações, dirimindo e administrando de fato os conflitos e problemas que são enfrentados pelos cidadãos reais fora do Véu de Ignorância.

Espera-se que, com isso, a mesma carga moral que foi formada no primeiro momento se transmita em sequência, permeando, portanto, todos os momentos da sociedade. Neste esquema de coisas é possível ao julgador em uma situação concreta dada apreciar a adequação de sua decisão com a manutenção de uma sociedade justa, em sentido estrito (aquela erigida sobre os princípios de justiça selecionados na Posição Original). As instituições reais seriam, de acordo esta proposta, orientadas pela concepção pública de justiça.

A estabilidade é vista como decorrente do equilíbrio social produzido por tal sistema, uma vez que tenderia a provir de um consenso de grande parte da população e proporcionaria a estes um nível mínimo de conforto e condições. Satisfeitas estas condições para o número suficiente de pessoas, haveria grande resistência no sentido de romper esta determinada organização de coisas, dificuldade esta que é diretamente proporcional à estabilidade adquirida pelo sistema social.

Rawls também está convencido que o estabelecimento desta organização política gera um forte senso de justiça no sentido de afirmá-lo e reforçá-lo, conforme elucidam Kukathas e Petit (1995, p. 73):

Rawls está convencido de que os dois princípios da justiça como equidade são justos e proveitosos para os cidadãos e os que lhe são queridos; além disso, serão publicamente conhecidos como justos em qualquer sociedade onde sejam apresentados. Desta forma reforçarão o senso de justiça, trazendo estabilidade.

Por esta via pode-se dizer que a estabilidade prevista por Rawls para um governo montado com base em sua teoria da justiça como equidade provém, em considerável medida, a uma filiação ética dos cidadãos, que afirma e reforça continuamente os dois princípios de justiça informadores de todo o sistema, rejeitando assim qualquer proposta divergente deles (por ser automaticamente injusta) e negando força a movimentos de desestruturação, conseqüentemente.

3.8 Conclusão: O aspecto distributivo da teoria de justiça de John Rawls

A teoria da justiça como equidade elaborada por John Rawls não é produto de mera abstração. Sua construção é informada por dados retirados da realidade vivida pelo autor; Rawls trabalha e propõe para responder questões oriundas de seu contexto. Percebe-se isso pelo fato de que sua concepção de sociedade, por exemplo, parte da sociedade democrática dos Estados Unidos do século XX, projetando-a na sua teoria na forma de uma sociedade de cidadãos livres e iguais que se torna um modelo a ser seguido.

Desta forma, influenciado também por filósofos e autores cujas doutrinas tiveram papel decisivo na constituição de sua própria tradição cultural, econômica e política, ele trabalha como que invertendo causa e efeito; em sua teoria se fala de uma sociedade que é construída intelectualmente para, então, ganhar realidade, quando, de fato, ele se serve de elementos da realidade de sua sociedade para construir sua teoria acerca de como uma sociedade *deve ser*.

Como um dos produtos deste esforço temos o chamado *princípio da diferença*, que pronuncia que distorções na distribuição de bens socialmente produzidos só podem ser legítimas caso existam para beneficiar os menos favorecidos. É o mandamento contido em sua proposta que apresenta mais

substância e capacidade de influir no mundo dos fatos pois se refere a um objeto palpável. Institui também o caráter *distributivo* da teoria rawlsiana que apresenta grande interesse no presente trabalho, pois guarda em si o elemento racional enquanto algo quantificável, dialoga vigorosamente com as doutrinas liberais pregressas e serve de base a diversas políticas públicas, pois acredita-se que é o possibilitador, dentro de toda a proposta, da realização de uma igualdade material.

Portanto o princípio da diferença extraído da teoria da justiça como equidade de John Rawls é de primeira importância, pois é um dos construtos teóricos de vulto que dá lastro intelectual a um posicionamento político e ações concretas de governo, como os que acontecem na forma de ações afirmativas.

4. PONTOS DE CONVERGÊNCIA – DIÁLOGOS E RELAÇÕES ENTRE A TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS E SEUS ANTECESSORES NA ANTIGUIDADE E MODERNIDADE

4.1 Introdução

Uma vez abordadas tanto as doutrinas contribuidoras na formulação – ou ao menos na compreensão – da teoria da justiça elaborada por John Rawls, e ressaltados os pontos de interesse destas para este fim, cabe fazer uma exposição que ponha em evidência as articulações desta interação, mostrando quais diálogos explícitos e implícitos estão sendo travados entre os pensadores de outrora e o autor contemporâneo.

Isso será feito tendo em consideração duas fases, cada uma pertinente à relação entre o corpo teórico de Rawls e as duas primeiras etapas do estudo presente. Cumpre notar que estas, por sua vez, encontram-se agrupadas de acordo com um critério cronológico e também de conteúdo, cada uma lançando os elementos de relevo para as conexões teóricas que constituem objeto do estudo.

A primeira parte, ao cuidar do pensamento helênico clássico, traz uma genealogia da idéia de “justa medida” (ao menos na tradição do pensamento ocidental), em esboço, remontando a uma cadeia de doutrinas que tomaram esse conceito como central no pensamento acerca da justiça. Por meio da demonstração de pontos chave – doutrinas de reconhecido alcance e influência ao longo dos séculos – procura-se mostrar como este enlace conceitual se transmitiu até o presente, no pensamento de Rawls, que, portanto, participa de uma linhagem de teorias que concebem a justiça também em um aspecto quantitativo.

Já a segunda lida com influências mencionadas pelo próprio filósofo, ocupando-se de evidenciar quais pontos das doutrinas contratualista por ele apontadas (e por seus comentadores, como Freeman e Nedel) se mostram, ainda que em reminiscência, em sua teoria. Ao longo da pesquisa é possível identificar no trabalho de Rawls traços destes pensamentos. A influência destes conceitos chave em momentos específicos da teoria da justiça como equidade será tratada de acordo com o autor contratualista ao qual se remete.

4.2 A concepção distributiva em Rawls e a “justa medida”

Dentre todos os efeitos produzidos pela publicação de Uma Teoria da Justiça por Rawls, certamente um dos mais palpáveis para o cidadão comum foi a crescente instituição de programas e políticas públicas e privadas com fundamentação teórica na obra, mais especificamente no chamado *princípio do maxmin*.

Dentre estas podemos citar, tranquilamente, uma volumosa profusão das ações afirmativas, as quais buscam trazer paridade de condições e recursos a setores desfavorecidos da sociedade. Nesse sentido, é oportuno lembrar que recentemente, durante o julgamento da ADPF 186, que tratava justamente da constitucionalidade de políticas afirmativas para o acesso de alunos negros ao ensino superior, o ministro Ricardo Lewandowski, na oportunidade relator do processo, remeteu em seu voto à teoria de justiça distributiva de John Rawls, a qual, segundo ele

[...] permite superar as desigualdades que ocorrem na realidade fática, mediante uma intervenção estatal determinada e consistente para corrigi-las, realocando-se os bens e oportunidades existentes na sociedade em benefício da coletividade como um todo. (p. 7).

A razão para esta consideração, e também para a formulação de diversas outras iniciativas assemelhadas em diversos países, com base em percepções no mesmo sentido da teoria de Rawls é precisamente o aspecto pronunciadamente *distributivo* de sua teoria, no sentido, por exemplo, da *justiça distributiva*, enquanto espécie da justiça particular, como se verifica na obra *Ética a Nicômacos* de Aristóteles.

Chegando a esta consideração, cabe asseverar que o que se afirma aqui não é que John Rawls meramente reformula aquilo que foi elaborado séculos antes pelo discípulo de Platão. Antes, se sustenta que é possível averiguar aqui, entre as duas teorias acerca da justiça, duas coisas: 1) que cada uma repousa na idéia de uma “justa medida” para pensar uma proposta de justiça que execute uma repartição equânime de bens sociais, ou ao menos busque fazê-lo, e a trata por *justiça distributiva*; b) que em ambos os casos verifica-se que o construto teórico liga-se, por meio de intertextualidade, à tradição filosófica pertinente ao tema (justiça) do ocidente, o qual pode ser traçado de volta ao pensamento dos gregos e, enquanto tal, influenciado pela identificação da justiça como uma *justa medida* que é também

meio termo entre excesso e falta e, por isso, deve respeitar proporções e prescreve igualdade quantitativa na distribuição dos quinhões a cada um dos cidadãos.

O segundo princípio de justiça de Rawls, um princípio *distributivo*, que remete a uma *justiça distributiva*, mostra que ele crê de modo firme na obrigação que a sociedade tem obrigação de repartir igualmente os benefícios da interação social entre os membros da sociedade (FREEMAN, 2007). Da maneira como Rawls expõe esta necessidade, elevando-a ao nível de princípio de justiça constituinte da matriz estrutural da sociedade justa, ele a um só tempo dissolve a vacilação da imprecisão intuicionista, abraçando uma definição moral e prática, como Aristóteles (CRISP, 1999, p.112) e adota uma concepção da justiça distributiva que certamente se funda na primazia do arranjo proporcional por intermédio da justa medida como meio termo conforme exposta na *Ética a Nicômacos* (ARISTÓTELES, 1985b, 1131b).

Em função deste princípio distributivo incutido em sua teoria da justiça, Rawls se insere nesta tradição. Há um ponto a se ressaltar, no entanto. Os filósofos gregos, ao elaborar propostas de justiça calcadas neste “meio termo” tomavam-no de uma derivação do mundo natural, uma lei deste que, por meio da lei humana, se introduzia no mundo social. As propostas éticas e políticas daí tiradas tinham um forte cunho axiológico e necessário – Platão, por exemplo, não apresentava em sua *República* uma possibilidade de constituição de uma cidade justa. Ele apresentava aquilo que para ele era *a constituição de uma cidade justa*.

Rawls não adere a essa suposição. Seu objetivo é realizar uma concepção de justiça que não está calcada na metafísica, mas sim na política, pois a pretende pluralista e tolerante (RAWLS, 2000). Porém, embora não defenda uma única organização social, baseada em um conceito absoluto de justo, ele propõe qual seria o único conceito de justiça adequado a uma sociedade pluralista e democrática, segundo os critérios da razoabilidade, e, neste sentido, propõe também uma axiologia, ainda que fundada nas necessidades da razão prática e não em uma “natureza” ou “metafísica”.

4.3 A contribuição das doutrinas contratualistas de Locke, Rousseau e Kant

A ligação conceitual entre a teoria de Rawls e o pensamento antigo acontece de modo indireto, fazendo com que sua identificação seja menos óbvia. No caso dos

pensadores contratualistas, porém, há referências diretas evidenciando essa ligação no texto do próprio autor e também nos comentadores de sua obra.

Rawls está fortemente associado a uma renovação do interesse intelectual nas doutrinas do contrato social, como atestam, por exemplo Kukathas e Petit (1995) e Nedel (2000). Portanto, não é de se espantar que os teóricos mencionados por ele em *Teoria da Justiça* se façam presentes em momentos de sua doutrina.

4.3.1 A influência de John Locke

A doutrina de Locke tem forte ênfase na inalienabilidade de direitos tidos por naturais, os quais ele considera oriundos da razão natural (LOCKE, 1978), especialmente a liberdade. De fato, podem ser considerados três pontos de coincidência verificáveis entre a teoria dele e de John Rawls: a razão natural dos participantes do contrato, a condição de igualdade entre eles e a inalienabilidade dos direitos havidos naturalmente.

Tanto Locke (1978) quanto Rawls (2002) admitem os participantes de seu contrato como sendo dotados de início de uma faculdade racional e com uma intuição moral. Em Locke, o estado de natureza é distante de uma anomia – de fato, em sua construção teórica este é imbuído já da lei natural, para a proteção da qual irá se constituir, por meio do contrato, o Estado (1978). Já em Rawls a racionalidade e a intuição moral são elementos necessários para que sob o Véu de Ignorância (ou seja, na Posição Original), os contratantes possam eleger os Princípios de Justiça.

A faculdade da razão, inerente aos participantes, torna-os iguais, embora Locke a considere proveniente de uma natureza intrínseca e Rawls a empregue por conveniência da exposição que pretende realizar. Essa igualdade, no entanto, é convertida em princípio de justiça durante a deliberação da Posição Original e sua manutenção é, também, condição para a legitimidade do contrato (RAWLS, 2002).

Por último, os direitos que em Locke provém da razão natural (1978), em especial a liberdade, ganham também guarida especial na construção do filósofo americano; assim como a igualdade, há também um princípio de liberdade, a qual só pode ser suprimida caso tal coerção tenha em vista resguardar a liberdade do total

da comunidade política nascida do pacto a partir da Posição Original (RAWLS, 2000). Conforme assinala Freeman:

Assim como as partes em Locke estão expressamente proibidas de assentir com qualquer coisa que comprometa o direito de liberdade de consciência de qualquer um, também as partes em Rawls estão proibidas, com efeito, de concordar com princípios de justiça que prejudiquem esta e outras liberdades básicas. (2007, p.16, tradução nossa)

4.3.2 *A vontade geral de Rousseau e a eleição dos princípios de justiça – “Dar lei a si mesmo”*

A Vontade Geral, em conjunção com o apreço pelo bem comum, foi caracterizada por Rousseau (1983) como único meio para a constituição legítima de uma sociedade política, a qual, sem isso, não ultrapassa um agregado de pessoas. Enquanto tal, ela pressupõe a) intermédio da razão em sua deliberação; b) abnegação dos contratantes de seus interesses particulares em prol do interesse da coletividade, o que os coloca em pé de igualdade; c) liberdade de contratar, de modo que a liberdade natural humana se faça presente durante e depois da constituição da comunidade política, que de outro modo será ilegítima e d) se constituir em um ato de *autonomia*, pois aqueles que dele tomam parte, cumprindo os requisitos anteriores, estão impondo a si mesmos uma lei.

O “artifício da razão” empregado por Rawls, a Posição Original e o Véu de Ignorância, remetem, em algum grau, à formulação do filósofo Iluminista. Em primeiro lugar, as partes do contrato na Posição Original são tidas, como já dito, por racionais e dotadas por uma intuição moral, de forma que possam deduzir racionalmente os princípios de justiça (RAWLS, 2002). Estes são, também, exigências da razão prática para a construção de uma sociedade democrática e plural, razoável. Se averigua a necessária interferência da faculdade racional pressuposta nos contratantes.

O Véu de Ignorância, por sua vez, impede efetivamente que os entes deliberadores tenham em vista vantagens particulares durante a seleção dos princípios públicos de justiça, pois estão impedidos de perceber até mesmo suas próprias particularidades que poderiam motivá-los a agir de maneira egoísta. Por outro lado, no entanto, não há nada que os constrange no momento da escolha dos princípios norteadores. De fato, eles são tidos como “cidadãos livres e iguais”, e é

nessas condições justas que os princípios daí advindos poderão também ser tidos por justos (RAWLS, 2002).

Uma vez observados os rigores anteriormente descritos, Rawls sustenta que o acordo resultante – eleição dos princípios de justiça – terá respeitado as capacidades e direitos inalienáveis dos contraentes, que, tendo deliberado em condições equânimes, manterão por meio dos princípios selecionados esta condição no bojo da sociedade que constituírem (RAWLS, 2002). Não apenas isso, mas terão estabelecido para si mesmos os guiões da justiça desde o nível mais basilar, o que significa, em outras palavras, que darão lei a si mesmos. O procedimento teorizado em *Uma teoria da justiça*, portanto, tem caráter de *autonomia* das partes, assim como ocorre com o pacto idealizado por Rousseau.

Assim como na doutrina do iluminista, Rawls pressupõe que todas estas condições devem ser respeitadas para que o contrato seja legítimo. Mais ainda, nestas configurações é possível obter-se a razão pública, que cuida dos assuntos da sociedade política com enfoque deslocado das pretensões individuais (FREEMAN, 2007).

4.3.3 Kant – A construção com base na razão prática

Kant é tido como a influência mais profunda sobre o trabalho de Rawls, por sua noção de prevalência do justo sobre o bom e seu procedimento de construção (FREEMAN, 2007). Os elementos de seu filosofar se fazem presentes na obra de Rawls, sobretudo no emprego que este faz da ideia de razão prática e o construtivismo.

Assim como Kant dissociou a teoria do contrato social de um estado de natureza histórico e o adotou como um artifício para expor uma ordem moral – que é no fundo uma construção intelectual, a partir da razão prática – Rawls trabalhará seu próprio construtivismo. Diferente do filósofo alemão, porém, não tentará fundar seu pensamento em um “idealismo transcendental”, mas antes tentará compor uma vertente *política* de construtivismo (RAWLS, 2000).

Justamente esta abordagem dá origem ao construtivismo político de John Rawls, que separa sua doutrina contratualista de várias outras por ser,

essencialmente, um subterfúgio para, por meio dos mecanismos de representação da Posição Original e do Véu de Ignorância, evidenciar a legitimidade dos princípios de justiça que são propostos.

A proposta kantiana, portanto, é de primeira importância, pois dela provém os expedientes utilizados por Rawls para construir sua teoria, e mais: a dissociação operada pelo filósofo de Königsberg entre a historicidade e a elaboração de uma teoria do contrato social abrem o precedente necessário para que Rawls busque também seu construtivismo de cunho *político*, atinando, assim, para a possibilidade de um pensamento político e moral capaz de prescindir dos lastros de natureza para raciocinar suas propostas (FREEMAN, 2007).

CONCLUSÃO

Os antigos identificaram como motivo da formação de uma organização política entre os homens a necessidade de se preservar perante as intempéries naturais, pois este, não sendo um ser autossuficiente, precisa estabelecer uma colaboração com outros de seus pares de forma que possam prover uns aos outros os bens necessário para a subsistência e auxiliar uns aos outros na manutenção da vida e proteção contra os perigos vários como guerras e calamidades naturais, tese que se encontra em Platão (2001, 369b) e Aristóteles (1985b, 1253a).

Para os antigos, igualmente, o bom funcionamento desta cooperação – que por sua vez viabilizava a realização das aptidões humanas e, portanto, tornava o ser humano realizado – dependia, essencialmente, da observância da justiça. E não sem motivo: para se tornar mais excelente o homem deve constituir o hábito de modo a se tornar virtuoso, já preceitua Aristóteles em sua *Ética a Nicômacos*, prescrevendo a retidão de caráter e, para que a comunidade política logre sucesso em seus objetivos, a convivência entre aqueles que dela fazem parte deve ser harmoniosa, o que pode significar tanto a obediência às leis quanto a satisfação dos cidadãos na repartição dos bens, vantagens e ônus gerados pela vida social.

O justo, no sentido do *Tò Díkaion*, é, portanto, imprescindível. Como um eixo ele conduz tanto o caráter do homem para a excelência, quanto a cidade para a harmonia e, em elevado grau desta, para a autonomia, tornando excelentes a um só tempo o cidadão e a comunidade política.

Os contratualistas, marcadamente Locke e Rousseau, em oposição à concepção de Hobbes, buscaram um resgate de toda esta visão integrante do ser humano com a sociedade por ele constituída e, logo, com seus pares. Assim como os antigos, eles reconheceram a razão e a sociabilização como elementos essenciais da condição humana (acrescidos também, da liberdade, alçada por Rousseau ao mesmo patamar), de forma que a manutenção de uma ordem constituída de acordo com estes ditames se fez, em suas teorias, imprescindível para elevar e afirmar o ser humano no lugar de degradá-lo.

Ao se investigar as conexões, evidentes ou subjacentes, entre estas doutrinas e a teoria da justiça de John Rawls, percebe-se que, já no século XX, ela se constitui

em certo sentido numa retomada desse pensamento anterior – ainda que em uma consideração desse em sua acepção ampla. A teoria da justiça como equidade (justice as fairness), se inscreve também no bojo destas propostas, apresenta, assim como elas a justiça concebida como uma devida proporção que deve ser guardada nas interações sociais e que os princípios condutores da justiça em uma sociedade devem resguardar os direitos e capacidades intrínsecas dos cidadãos, inalienáveis, pondo-a próxima a outras teorias que são tidas como de caráter jusnaturalista.

Coroando esta reflexão, faz-se necessário realizar uma citação de Rawls feita logo no início de sua principal obra, *Uma teoria da justiça*. Pondo-se dentre as correntes, doutrinas e pensadores que foram até aqui abordados, ele enuncia algo que de modo sintético e límpido, leva a compreender sua pertença entre estes, um postulado que poderia ser tomado como legado de todos eles. Diz Rawls “A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (2002, p. 4)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Guilherme Assis de. E BITTAR, Eduardo C. *Curso de filosofia do direito*. 4. Ed. São Paulo. Editora Atlas, 2005.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 3. Ed. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1985.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia – Filosofia pagã antiga*. 3.Ed. São Paulo. Editora Paulus, 2003. v.1.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia – De Spinoza a Kant*. 3.Ed. São Paulo. Editora Paulus, 2003, v.4.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Voto do Relator. *ADPF 186/DF*. Plenário. Arguente: Democratas – DEM. Arguidos: Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade de Brasília – CEPE; Reitor da Universidade de Brasília; Centro de Seleção e de Promoção de Eventos da Universidade de Brasília - CESPE/UNB. Relator: Ministro Ricardo Lewandowski. Brasília, 26 de abril de 2012. Disponível:<<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADPF186RL.pdf>>. Acesso em: 10/12/2012.

CASERTANO, Giovanni. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

CRISP, Roger. Aristotle: Ethics and Politics. In FURLEY, David (org.). *Routledge history of philosophy Vol. II – From Aristotle to Augustine*. New York. Routledge, 1999. p. 109 -124.

FREEMAN, Samuel. *John Rawls lectures on the history of philosophy*. The Belknap Press of Harvard University, 2008.

FREEMAN, Samuel. *Rawls*. Nova York: Routledge, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou material, forma e poder em um Estado eclesiástico e civil*. In: Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural, 1979.

KIRK, G.S; RAVEN, J.E e SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 7.Ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KUKATHAS, Chandran e PETTIT, Phillip. *Rawls: “Uma teoria da justiça” e os seus críticos*.Lisboa: Gradiva Publicações Ltda. 1995.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LIDELL, Henry George e SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. New York. Oxford University Press, 1996.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. In: Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural, 1978.

MILLER Jr., Fred D. *Nature, justice and rights in Aristotles politics*. New York. Oxford Press, 1995.

NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls: Uma tentativa de integração de Liberdade e Igualdade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

NEWY, Glen. *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*. New York. Routledge, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

NINO, Carlos Santiago. *Introdução à análise do direito*. São Paulo. Martins Fontes, 2010.

PALOMBELLA, Gianluigi. *Filosofia do direito*. São Paulo. Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. *A República*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

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

RAWLS, John. *Liberalismo Político*. 2ª edição. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou princípios do direito político*. In: Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural, 1983.

VILLEY, Michel. *Filosofia do direito – Definições e fins do direito. Os meios do direito*. São Paulo. Martins Fontes, 2008.

WILLIAMS, Howard. Kant on the social contract *in*: BOUCHER, David e KELLY, Paul (org.) *The social contract from Hobbes to Rawls*. New York. Routledge, 1994.