



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE – UFRN**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A FRATERNIDADE E SUA INTERPRETAÇÃO À LUZ DO  
PRINCÍPIO DE DIFERENÇA NO PENSAMENTO DE JOHN  
RAWLS**

**WITEMBURGO GONÇALVES DE ARAÚJO**

**NATAL**  
**SETEMBRO DE 2018**

# **A FRATERNIDADE E SUA INTERPRETAÇÃO À LUZ DO PRINCÍPIO DE DIFERENÇA NO PENSAMENTO DE JOHN RAWLS**

**WITEMBURGO GONÇALVES DE ARAÚJO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito final para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joel Thiago Klein.  
Coorientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cristina Foroni Consani.

**NATAL – RN  
SETEMBRO DE 2018**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN  
Sistema de Bibliotecas - SISBI  
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas,  
Letras e Artes – CCHLA

Araújo, Witemburgo Gonçalves de.

A fraternidade e sua interpretação à luz do princípio de diferença no pensamento de John Rawls / Witemburgo Gonçalves de Araújo. - Natal, 2018.  
95f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Natal, RN, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Joel Thiago Klein.

Coorientadora: Profa. Dra. Cristina Foroni Consani.

1. Liberdade - Dissertação. 2. Igualdade - Dissertação. 3. Fraternidade - Dissertação. 4. Princípio de diferença - Dissertação. I. Klein, Joel Thiago. II. Consani, Cristina Foroni. III. Título.

RN/UF/BSE-CCHLA

CDU 17:32

# **FOLHA DE APROVAÇÃO**

## **BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Joel Thiago Klein**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
(Orientador)

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cristina Foroni Consani**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
(Coorientadora)

---

**Prof. Dr. Antonio Basilio Novaes Thomaz de Menezes**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
(Examinador Interno)

---

**Prof.<sup>a</sup> Dra. Evania Elizete Reich**

Universidade Federal de Santa Catarina  
(Examinadora Externa)

*Dedico este trabalho à minha esposa, Jeane Cristine, pelo companheirismo e incentivo, e a meus filhos, Maria Clara e Isaac, com os quais precisei dividir meu tempo e as horas de estudo. Pela paciência e compreensão de todos, devoto-lhes meu mais sincero amor e carinho sem limites.*

*“Este é um mundo de grandes promessas e esperanças. Também é um mundo de desespero, doença e fome. Superar a pobreza não é um gesto de caridade. É um ato de justiça. É a proteção de um direito humano fundamental, o direito à dignidade e a uma vida decente. Enquanto a pobreza persistir, não haverá verdadeira liberdade.”*

*(Nelson Mandela. Discurso na Praça Mary Fitzgerald, Johannesburgo, África do Sul, em 2 de Julho de 2005).*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente e acima de tudo, a Deus, causa primeira de todas as coisas, pelo dom da vida, pelo saber e pelas oportunidades que tem me oferecido ao longo desta existência. A Ele, toda honra e toda glória!!!!

Agradeço, ainda, aos meus pais, Sandoval Eneas de Araújo (*in memoriam*) e Ednalva Gonçalves de Araújo. A ambos, minha admiração, respeito e consideração pelos exemplos de ética e dedicação aos filhos. Apesar de não terem tido muitas oportunidades nos estudos, fizeram destes uma herança deixada à sua prole.

Dois agradecimentos especiais aos diletos amigos: a Antonio Reges Pereira da Silva e a Mariano Paganini Lauria. Este, por ser, para mim, uma referência nos estudos, que, sem saber, apresentou-me com um dos livros que me ajudariam a decidir a difícil escolha do tema da pesquisa. E o primeiro, a quem tive a grata satisfação de conhecer nos meus jovens anos na Faculdade de Direito, sendo um dos responsáveis pela formação do meu pensamento político desde então. Igualmente, por ser quem primeiro me incentivou a fazer o mestrado na área de Filosofia. Meu reconhecimento e gratidão pela participação de cada um nessa minha importante conquista.

Agradeço, igualmente, a meu cunhado Santiago Andrade Vasconcelos pelos momentos de troca de várias ideias, bem como pelas orientações e dicas sobre a pesquisa e a dissertação.

No plano acadêmico, amigos que propiciaram interessantes debates durante as aulas, como Keilha Natália Evarista Jales, que mais do que uma colega, acabou por se tornar uma grande amiga, dividindo os momentos de aflição durante o curso. Aos dignos professores, em especial, Antonio Basilio Novaes Thomaz de Menezes, Cinara Maria Leite Nahra e Maria Cristina Longo Cardoso Dias, que, mais do que mestres, representam para mim uma grande fonte de inspiração pela dedicação e comprometimento no desempenho do nobre mister da docência.

Por fim, um fraternal agradecimento à minha coorientadora, Cristina Foroni Consani, e ao meu orientador, Joel Thiago Klein, os quais, desde o início, acreditaram na pesquisa até mais que eu mesmo, fazendo as observações necessárias para que este trabalho pudesse ser concluído, tornando-se grandes responsáveis pela linha mestra que me permitiu escrever a dissertação da melhor forma possível.

## RESUMO

Na presente pesquisa, investigamos em que medida o princípio de diferença resgata a ideia de fraternidade como categoria política na filosofia de John Rawls. Para tanto, analisamos as obras *Uma Teoria da Justiça* (1971) e, de forma complementar, *O Liberalismo Político* (1993), ambas do filósofo ora mencionado. Para Rawls, pensar a fraternidade como questão política é uma concepção praticável, desde que imaginada como um ideal que atenda aos requisitos do princípio de diferença, uma vez que, sob esta ótica, as desigualdades permitidas por instituições justas somente o são na proporção em que contribuem para o bem-estar dos menos favorecidos, e nesse sentido, parece atender às exigências da fraternidade. Assim, para expor esse posicionamento, organizamos a dissertação, além da introdução e das considerações finais, em quatro capítulos: no primeiro deles, apresentamos os pressupostos da teoria da justiça como equidade e alguns dos seus principais conceitos; no segundo capítulo, expomos a justiça distributiva em *Uma Teoria da Justiça*, bem como as críticas dos comunitaristas à justiça como equidade. No terceiro capítulo, abordamos o princípio da fraternidade e, por último, no quarto capítulo, fazemos breves considerações sobre as parcelas distributivas em uma "Teoria da Justiça", passando pela análise do conceito de justiça em economia política, bem como das principais instituições para uma igualdade democrática e pelas reflexões sobre justiça intergeracional e o mínimo social.

**Palavras-chave:** Liberdade. Igualdade. Fraternidade. Princípio de Diferença.



## ABSTRACT

This research investigates to what extent the difference principle considers the idea of fraternity as a political category in the philosophy of John Rawls. To do so, we analyze his works *Uma Teoria da Justiça* (1971) and, in a complementary way, *O Liberalismo Político* (1993). For Rawls, to think of fraternity as a political conception is feasible if it is imagined as an ideal that meets the requirements of the difference principle. From this perspective, the inequalities allowed by just institutions only happen if they contribute to the well-being of persons who are less fortunate, and in this sense, they seem to meet the demands of fraternity. Therefore, to shed light on this understanding, we organize the text into four chapters, besides the introduction and the final remarks. The first chapter regards the theoretical framework of the theory of justice as fairness and some of its main concepts. The second chapter introduces distributive justice as in *Uma Teoria da Justiça*, as well as some criticisms by communitarians to justice as fairness. The third chapter addresses the principle of fraternity, and the fourth chapter makes some considerations on distributive shares in a way to analyze the concept of justice in political economy and the main institutions for a democratic equality. Additionally, we reflect upon intergenerational justice and the social minimum.

**Keywords:** Liberty. Equality. Fraternity. Difference Principle.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I - PRESSUPOSTOS DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE</b> ..	<b>16</b>
1.1 Uma alternativa ao utilitarismo .....	16
1.2 Ideia geral da justiça como equidade .....	22
1.2.1 Os princípios da justiça .....	24
1.2.2 O projeto de Rawls e a sua preocupação com a imparcialidade .....	27
1.2.3 Reconhecimento do fato do pluralismo e o projeto deontológico de justiça .....	32
1.2.4 Ideias centrais da teoria da justiça como equidade .....	3
1.3 Os princípios da justiça .....	36
1.3.1 Dois princípios de justiça .....	38
1.3.2 Restrição ao conceito de justo .....	41
1.4 Estrutura básica da sociedade .....	42
1.5 Sociedade bem-ordenada .....	46
<b>CAPÍTULO II - PRINCÍPIO DA DIFERENÇA NA TEORIA DA JUSTIÇA</b> .....	<b>49</b>
2.1 Uma visão geral sobre justiça distributiva .....	49
2.2 Princípio de diferença .....	53
2.3 Bens primários .....	55
2.4 Críticas comunitaristas ao modelo de justiça como equidade.....	56
2.5 Resposta de Rawls aos comunitaristas.....	60
<b>CAPÍTULO III - O PRINCÍPIO DA FRATERNIDADE</b> .....	<b>63</b>
3.1 A fraternidade: conceito e marco histórico .....	63
3.2 A Fraternidade como categoria política .....	65
3.3 Fraternidade e solidariedade .....	71
3.4 Fraternidade: responsabilidade individual <i>versus</i> responsabilidade coletiva .....	74
3.5 Fraternidade e dever de cooperação.....	76
3.6 Fraternidade e sua interpretação por Rawls .....	77

<b>CAPÍTULO IV – PARCELAS DISTRIBUTIVAS: BREVES CONSIDERAÇÕES EM</b>	
<b>“UMA TEORIA DA JUSTIÇA” .....</b>	<b>80</b>
4.1 O conceito de justiça em economia política.....	80
4.2 Algumas considerações sobre os sistemas econômicos.....	81
4.3 Instituições para uma igualdade democrática .....	84
4.4 Justiça intergeracional e o mínimo social .....	86
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>88</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>94</b>

## INTRODUÇÃO

Apesar da Revolução de 1789 constituir um marco histórico de grande importância, porque, durante seu desenvolvimento, pela primeira vez durante a Idade Moderna, o ideal de fraternidade foi interpretado e praticado politicamente, ao dar ênfase à liberdade e à igualdade, em detrimento da fraternidade, a Modernidade acabou por acentuar os aspectos individualistas e egoístas do que se convencionaria depois chamar de *direitos humanos*, menosprezando os aspectos social, fraterno e solidário desses mesmos direitos, que não pertencem simplesmente a um indivíduo ou categorias de indivíduos, mas também ao “outro”, que são os menos favorecidos. Se a liberdade se refere ao indivíduo em sua singularidade, e a igualdade remete a um caráter social que, todavia, continua no aspecto da identidade de determinado grupo ou classe social, a fraternidade reporta à ideia de um “diferente”, diante do qual possui-se direitos e obrigações, e não apenas direitos a contrapor-se.

Evidentemente que antes disso, particularmente ao longo da história ocidental, profundamente influenciada pelo cristianismo, várias nuances em relação aos conteúdos do conceito de fraternidade estão presentes, e vão da etimologia teológica da palavra fraternidade à sua *práxis*, a qual partia da mera esmola à hospitalidade e à fraternidade monásticas, as quais pressupunham a convivência e comunhão dos bens, até às grandes obras de solidariedade social, notadamente, sob a responsabilidade da Igreja, durante os períodos Medieval e Moderno.

O fato novo, caracterizador da trilogia revolucionária, foi a fraternidade adquirir um *status* político, pela sua proximidade e interação com os princípios da liberdade e da igualdade, responsáveis por representar as democracias contemporâneas. De fato, até o período revolucionário de 1789, conhecia-se a fraternidade sem a liberdade e a igualdade políticas ou aquela em lugar destas. A Revolução, então, insere a fraternidade em um cenário inédito até então, passando a compor, ao lado dos demais princípios, três ideias constitutivas de uma nova dimensão política. Esse contexto de florescimento do caráter político da fraternidade logo daria lugar ao seu desaparecimento do espaço público e permaneceriam em evidência apenas a liberdade e a igualdade – mais antagônicas que integradas, em dois sistemas políticos e econômicos que se rivalizariam pelos séculos seguintes – que, em alguma medida, estariam presentes nas democracias atuais.

Assim, ao contrário da fraternidade, que não teve o mesmo destino, os princípios da liberdade e da igualdade conheceram uma evolução capaz de os tornarem verdadeiras categorias

políticas, a ponto de se manifestarem como ideias-base presentes em diversos movimentos políticos. Somente nas últimas décadas do Século XX, as coisas começaram a assumir um novo rumo e alguns estudos significativos demonstram um percurso capaz de mensurar o sentido que a abordagem do tema da fraternidade, numa perspectiva política, representa atualmente. Nesse contexto, a partir de *Uma Teoria da Justiça* (1971), o filósofo estadunidense John Rawls (1921-2002) dedicou sua obra ao que se pode considerar uma tentativa de desenvolver elementos de fraternidade na estrutura fundamental da sociedade.

Embora, à primeira vista, a linguagem utilizada pelo autor dissimule o debate sobre a fraternidade e, em razão disso, de maneira geral, sua obra não ap areça situada dentro do tema da trilogia *liberdade, igualdade e fraternidade*, o próprio Rawls pretende explicar isso ao discorrer que

[...] Em comparação com a liberdade e a igualdade, a noção de fraternidade tem ocupado lugar inferior na teoria democrática. É considerada um conceito menos especificamente político, que não define em si mesmo nenhum dos direitos democráticos, mas que expressa certas disposições mentais e formas de conduta sem as quais perderíamos de vista os valores expressos por esses direitos (RAWLS, 2016, p. 125-126).

Assim, as palavras de Rawls, em vez de diminuírem a importância da fraternidade, parecem fazê-la consistir, em uma descrição inicial, naquelas condutas capazes de assegurar os conteúdos valorativos dos direitos ou, dito de outra forma, a substância da vida conforme as regras democráticas. Ele, então, emprega um termo diferente e dá início a um complexo processo construtivo de definição dos princípios de justiça. Destaca Rawls:

[...] O princípio de diferença, entretanto, parece de fato corresponder a um significado natural de fraternidade: ou seja, à ideia de não querer ter vantagens maiores, a menos que seja para o bem de quem está em pior situação. [...] Ora, a disposição de agir segundo o princípio de diferença traz precisamente essa consequência. Aqueles que estão em melhor situação só estão dispostos a obter suas maiores vantagens dentro de um esquema no qual isso funcione em benefício dos menos afortunados (RAWLS, 2016, p. 126).

Nesse sentido, ele concebeu uma sociedade justa ou, nas suas palavras, bem-ordenada, como aquela cujo arranjo institucional, estabelecido a partir de dois princípios de justiça, fosse capaz de, priorizando a liberdade como o mais importante dos bens humanos, conseguir realizar o ideal da igualdade equitativa entre os seus membros.

Importa destacar que, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls inicia, já no Capítulo I, mencionando que a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade é para os sistemas de pensamento. Assevera ele:

[...] Por mais elegante e econômica que seja, deve-se rejeitar ou retificar a teoria que não seja verdadeira; da mesma maneira que as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que seja, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas. [...] A única coisa que nos permite aquiescer a uma teoria errônea é a falta de uma melhor; de maneira análoga, a injustiça só é tolerável quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Por serem as virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça não aceitam compromissos (RAWLS, 2016, p. 4).

O pensamento rawlsiano se desenvolve da seguinte maneira: imaginemos que estamos agora reunidos para elaborar os princípios que regerão nossa vida em coletividade para criar um contrato social. Quais princípios guiariam nossa escolha? Certamente, teríamos enormes dificuldades para chegar a um consenso, visto que indivíduos diferentes têm princípios variados, que decorrem de interesses diversos, valores morais e religiosos conflitantes entre si e da posição que ocupam na escala social. Alguns são ricos, outros pobres. Alguns representam minorias étnicas, raciais, religiosas, outras não. Mas teríamos que obter um consenso. Ocorre que até mesmo um consenso poderia resultar de um maior poder de influência de alguns sobre os outros, não havendo motivos para crer que um contrato social daí resultante represente um acordo justo.

Diante disso, é possível questionar: como resolver essa problemática? Para isso, a teoria da justiça de Rawls propõe um artifício mental. E ele faz questão de lembrar que isso é um recurso hipotético, desvinculado de qualquer exemplo real de sociedade que possamos conceber. Pois bem, suponhamos que, na elaboração desses princípios, não saibamos a qual categoria pertencemos na sociedade. Analisemo-nos cobertos por um “véu de ignorância”, que momentaneamente nos impeça de saber quem somos. Ignoramos nossa condição econômica e social, se somos do gênero masculino ou feminino, nossa raça ou etnia, nossa escolaridade, nossa opinião religiosa ou se temos alguma, se somos saudáveis ou portadores de alguma deficiência. Ignoramos nossas concepções de bem, embora tenhamos alguma. Então, se não possuíssemos essas informações, seríamos capazes de escolher princípios justos que regeriam a nossa vida social, como também a vida dos demais cidadãos.

É dessa forma que Rawls compreende um contrato social – um acordo em uma posição original de equidade. E então ele nos convida a imaginar sobre quais princípios nós – como indivíduos racionais e com interesses particulares – elegeríamos nessa posição. Na verdade, o pensamento rawlsiano não pressupõe que todos sejamos movidos unicamente por interesses pessoais, ele pede apenas que situemos à margem nossas concepções particulares de bem para realizar essa experiência mental, a fim de escolhermos os princípios de justiça que valeriam tanto para nós próprios quanto para as outras pessoas.

Inicialmente, sustenta ele, nossa opção não seria pelo utilitarismo. Sob o *véu de*

*ignorância*, desconhecemos qual será nossa posição social, mas sabemos que vamos procurar realizar nossos objetivos e queremos ser tratados com respeito. Acaso pertencêssemos a uma minoria étnica ou religiosa, não iríamos querer ser oprimidos, mesmo que isso representasse a vontade da maioria. Retirado o *véu de ignorância* e uma vez iniciada a vida real, não gostaríamos de sofrer perseguição religiosa ou discriminação racial. Por outro lado, tampouco escolheríamos o princípio libertário do *laissez-faire*, que nos daria o direito de ficar com todo o dinheiro obtido numa economia de mercado, pois, ao mesmo tempo em que poderíamos nos tornar um milionário, também poderíamos acabar como um miserável. Portanto, instintivamente, rejeitaríamos um sistema que não ajudasse os desamparados.

Rawls sustenta que dois princípios de justiça surgiriam desse contrato hipotético. O primeiro garante um sistema de iguais liberdades básicas para cada pessoa compatível com um sistema semelhante de liberdades para os outros indivíduos. O segundo princípio se relaciona à equidade social e econômica, de maneira que as desigualdades sociais e econômicas devem estar estabelecidas de tal forma que: a) sejam capazes de beneficiar os menos favorecidos de uma sociedade; e b) estejam vinculados a cargos e posições que todos possam ter acesso.

Para nos acautelar dos riscos da miséria, poderíamos, em um primeiro instante, apoiar uma distribuição equânime de renda e dos bens. Mas poderia nos ocorrer a ideia de ter uma vida melhor, mesmo ocupando a base da pirâmide social. Imaginemos que, ao admitir certas desigualdades, como salários mais altos, pudéssemos melhorar a vida dos menos favorecidos, como exemplo disso, aumentando o acesso dos pobres aos serviços de saúde. Essa possibilidade é o que Rawls chama de princípio de diferença: somente serão admitidas as desigualdades sociais e econômicas que visem o benefício dos membros menos favorecidos da sociedade.

Rawls não estava preocupado em responder se a riqueza ou a renda de alguém é justa ou não. A teoria rawlsiana diz respeito à estrutura básica da sociedade e à maneira pela qual esta distribui direitos e deveres, renda e fortuna, poder e oportunidades. A questão a ser formulada é se uma grande fortuna integra um sistema que beneficia os menos favorecidos, por exemplo, se ela está sujeita a um sistema progressivo de tributos sobre a renda dos ricos, com a finalidade de melhorar os sistemas de saúde e de educação pública e o bem-estar dos mais humildes. Se a resposta for afirmativa e se esse sistema tiver beneficiado as condições dos menos favorecidos em relação ao que elas poderiam ter sido em um sistema mais radical de distribuição de renda, evidentemente que essas desigualdades estariam de acordo com o princípio de diferença.

Alguém poderia conjecturar que os indivíduos, mesmo sob o *véu da ignorância*, prefeririam escolher arriscar a sorte em um sociedade altamente desigual, com a pretensão de

obter um lugar no cume da pirâmide.

Rawls entendia que, salvo se soubessem que eram pessoas que gostam de correr riscos – o que também seria ocultado pelo *véu da ignorância* – elas não estariam dispostas a arriscar tanto. Mas sua tese do princípio de diferença não se fundamenta unicamente na presunção de que os indivíduos, na posição original, seriam avessos a riscos. Sua principal ideia é de que a distribuição de rendas e oportunidades não deve ser baseada em fatores arbitrários sob uma perspectiva moral. Um dos méritos da aplicação do segundo princípio de justiça, segundo Rawls, é resguardar os benefícios mútuos entre os mais e os menos privilegiados, pois apenas vantagens recíprocas são permitidas.

Além do pretense ideal de harmonia de interesses entre os mais e os menos favorecidos, outro mérito do princípio de diferença seria fornecer uma interpretação do princípio de fraternidade, tendo em vista que, como já visto, aquele princípio introduz a ideia de não desejar possuir vantagens maiores, exceto se for para trazer maior benefício aos que estão em pior situação.

Portanto, nesse ponto da argumentação acerca do princípio de diferença, Rawls reabilita a noção de fraternidade como categoria política. Embora reconheça que, muitas vezes, a noção de fraternidade envolva laços de sentimento de afeição que não seria razoável esperar de todos os membros da sociedade. O autor admite, desde que seja interpretada como um princípio que atenda aos requisitos do princípio de diferença, ser a fraternidade uma concepção praticável. Nas palavras do autor:

[...] Nessa interpretação, portanto, o princípio de fraternidade é um padrão perfeitamente exequível. Ao aceitá-lo, podemos associar as ideais tradicionais de liberdade, igualdade e fraternidade à interpretação democrática dos dois princípios de justiça da seguinte maneira: a liberdade corresponde ao primeiro princípio; a igualdade, à ideia de igualdade contida no primeiro princípio juntamente com a igualdade equitativa de oportunidades; e a fraternidade, ao princípio de diferença. [...] Não devemos esquecer os outros aspectos da fraternidade, mas o princípio de diferença expressa seu significado fundamental do ponto de vista da justiça social (RAWLS, 2016. p. 127).

Nesse sentido é que o princípio de fraternidade transcende seu caráter de concepção abrangente e, para a justiça como equidade, passa a traduzir-se em um valor político, que conduz as normas de funcionamento da estrutura básica e são essas normas que proíbem benefícios excessivos que permitem grandes desigualdades, com o objetivo de promover uma igualdade equitativa de oportunidades.

Em face dessa discussão, a escolha deste tema se deve à sua importância para a humanidade atualmente, numa época em que os valores consagrados pelo liberalismo político



vêm sendo questionados e enfraquecidos. A despeito de um significativo avanço das democracias constitucionais contemporâneas no tocante à liberdade e igualdade formal de seus cidadãos, tais sociedades e suas instituições de fundo ainda enfrentam enormes dificuldades no que se refere à existência de um arranjo institucional capaz de conjugar as liberdades básicas dos indivíduos com a redução das desigualdades, com vistas à formação de uma sociedade justa e fraterna de pessoas livres e iguais.

Diante desse contexto, inquire-se em que medida o princípio de diferença reabilita o ideal de fraternidade como categoria política na obra de John Rawls. Apesar de reconhecer que geralmente a noção de fraternidade envolva sentimentos de afeição, que não seriam exigíveis de todos os indivíduos da sociedade, ele admite ser uma concepção praticável, desde que interpretada como um princípio que atenda aos requisitos do princípio de diferença, ao menos no sentido em que as desigualdades permitidas favoreçam o bem-estar dos que estão em pior situação. Foi o que o autor tentou tornar plausível ao dedicar às parcelas distributivas todo o Capítulo V de *Uma Teoria da Justiça*.

Sistematizamos esta dissertação da seguinte forma: O capítulo I apresenta a teoria da justiça como equidade, seu surgimento como alternativa ao utilitarismo, uma ideia geral a respeito da teoria, os princípios de justiça e os conceitos de estrutura básica e de sociedade bem-ordenada.

Já o capítulo II apresenta a justiça distributiva sob a ótica de Rawls, desde uma visão geral desta, passando pelo princípio de diferença e pelos bens primários, até a crítica dos comunitaristas ao modelo de justiça rawlsiano, e, por fim, a resposta de Rawls.

O capítulo III, por sua vez, apresenta a vinculação do princípio de diferença ao princípio de fraternidade, ressaltando o conceito e o marco histórico deste último, sua dimensão política, sua distinção da solidariedade, seu contexto com a responsabilidade individual e coletiva, sua relação com o dever de cooperação, passando pela sua interpretação para Rawls.

Por fim, no Capítulo IV, procuramos demonstrar o conceito de justiça em economia política, fazendo algumas considerações sobre os sistemas econômicos, descrevendo as instituições para uma igualdade democrática, a justiça entre gerações e o mínimo social, tudo conforme as ideias de Rawls em *Uma Teoria da Justiça*.

Nas considerações finais, perquire-se em que medida a fraternidade precisa voltar a ser interpretada como categoria política, no sentido de que os mais favorecidos pelas contingências sociais e talentos naturais aceitem não obter vantagens maiores que não sejam para beneficiar os que estão em pior situação, numa época em que o mundo atravessa uma crise humanitária, talvez, sem paralelo, em sua História.

## CAPÍTULO I - PRESSUPOSTOS DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

### 1.1 Uma alternativa ao utilitarismo

Ao elaborar a sua teoria da justiça como equidade, Rawls partiu da rejeição às propostas sobre justiça formuladas por um grupo de teorias, que ele identificou, de forma mais geral, como “utilitarismo”, o qual orientava grande parte da filosofia moral moderna.

Rawls (2016) reconhecia haver uma pluralidade de versões utilitaristas e, diante dessa variedade de concepções, propôs: “meu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral, portanto, a todas as suas versões”. O filósofo esclarece que

[...] A ideia principal é que a sociedade está ordenada de forma correta e, portanto, justa, quando suas principais instituições estão organizadas de modo a alcançar o maior saldo líquido de satisfação, calculado com base na satisfação de todos os indivíduos que a ela pertencem (RAWLS, 2016, p. 27).

Rawls observa que é possível uma maneira de encarar a sociedade que justificaria a hipótese de que a concepção de justiça mais racional seria a utilitarista. De acordo com seu pensamento:

[...] Já que o princípio para um indivíduo é elevar ao máximo o próprio bem-estar, o próprio sistema de desejos, o princípio para a sociedade é promover ao máximo o bem-estar do grupo, realizar no mais alto grau o sistema abrangente de desejos ao qual se chega a partir dos desejos de seus membros. [...] E, assim, por meio dessas ponderações, chega-se ao princípio de utilidade de maneira natural: a sociedade está bem-ordenada quando suas instituições elevam ao máximo o saldo líquido de satisfações (RAWLS, 2016, p. 28-29).

Esse pensamento se torna mais sedutor mediante a ponderação de que a forma mais simples de interligar os dois conceitos principais da ética é aquela adotada pelas teorias teleológicas, de definir o justo como aquilo que eleva o bem ao máximo. Sendo assim, justas seriam as instituições e os atos que, dentre as alternativas possíveis, produzem o bem maior.

Todavia, é preciso levar em consideração que, em uma doutrina teleológica, o bem se define independentemente do justo. Ocorre que se a distribuição dos bens igualmente for considerada um bem, possivelmente de natureza superior, e a teoria nos estimula a produzir o bem máximo, inclusive, o bem da distribuição, não temos uma perspectiva teleológica do ponto

de vista clássico. A questão da distribuição deságua no conceito de justo entendido de modo intuitivo e, portanto, falta à teoria uma definição independente do bem.

Rawls acredita estar correta uma interpretação do princípio da utilidade em seu modo clássico, ou seja, aquele que define o bem como a satisfação do desejo racional, o que para ele está conforme a doutrina utilitarista em seus principais pontos. Para ele a característica peculiar da teoria utilitarista da justiça é que importa apenas de forma indireta a maneira como esse somatório de satisfações é distribuído entre as pessoas, bem como de que modo cada indivíduo distribui suas satisfações ao longo do tempo. A distribuição correta nessas duas hipóteses é a que produz a máxima satisfação. A sociedade deve distribuir direitos e deveres, oportunidades e benefícios, e os diversos modos de riqueza, de maneira a atingir esse máximo possível.

Dessa forma, a maneira mais comum, embora não seja a única, de chegar ao utilitarismo, é adotando, para toda a sociedade, o princípio da escolha racional para uma única pessoa. Explica Rawls (2016, p. 32-33):

[...] Depois que se reconhece isso, logo se entende o lugar do observador imparcial e a ênfase na solidariedade da história do pensamento utilitarista. É, de fato, por meio da concepção do observador imparcial e do uso da identificação empática na orientação da nossa imaginação que o princípio adequado para uma única pessoa se aplica à sociedade. É esse observador que se supõe que realize a organização necessária dos desejos de todas as pessoas em um único sistema coerente de desejos; é por meio dessa construção que muitas pessoas se fundem em uma só. [...] Nessa concepção de sociedade, indivíduos separados são vistos como um certo número de curvas ao longo das quais se devem atribuir direitos e deveres e alocar meios escassos de satisfação, de acordo com normas que possibilitem a máxima satisfação de desejos. A natureza da decisão tomada pelo legislador ideal não é, portanto, substancialmente diferente da decisão de um empresário que decide elevar os lucros ao máximo por meio da produção deste ou daquele produto, ou daquela de um consumidor que decide como elevar ao máximo sua satisfação por meio da compra deste ou daquele conjunto de bens. Em todos esses casos há uma única pessoa cujo sistema de desejos define a melhor distribuição de meios limitados. A decisão correta é, em essência, uma questão de administração eficiente. Essa interpretação da cooperação social é consequência de estender para a sociedade o princípio de escolha para um único ser humano e, depois, fazer com que essa extensão funcione, fundindo todas as pessoas em uma por meio dos atos imaginativos e do observador empático. O utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas.

Para Rawls, parece encontrar apoio nas opiniões de bom senso ser necessário distinguir, por uma questão de princípio, de um lado, entre as exigências da liberdade e do direito, e, de outro, o interesse de aumentar o bem-estar agregado, e que damos certa prioridade às primeiras, de modo que, cada indivíduo, singularmente considerado, é visto como dono de uma inviolabilidade fundada na justiça, ou, no dizer de alguns, no direito natural, sobre a qual nem mesmo o bem-estar de todos os indivíduos é capaz de se sobrepor. Logo, em uma sociedade bem-ordenada, as liberdades básicas são inquestionáveis e os direitos dos cidadãos são

inegociáveis.

Assim, a justiça como equidade recorre a essas convicções de bom senso referentes à prioridade, demonstrando decorrerem dos princípios de justiça que seriam escolhidos na posição original, expressando as preferências racionais e a igualdade inicial das partes. Outra diferença entre o utilitarismo e a justiça como equidade reside no fato de que, embora o primeiro estenda a todos o princípio de escolha para um único indivíduo, a justiça como equidade, em razão de ser contratualista, pressupõe que os princípios da escolha social, também chamados de princípios de justiça, constituem eles mesmos o objeto de um acordo original. De fato, não existe razão para esperar que os princípios que devem regular uma associação de pessoas seja uma mera extensão de princípio de escolha para um único ser humano. Mas, ao contrário, se admitirmos que o princípio escolhido corretamente para reger qualquer coisa dependa da natureza desta, e que a pluralidade de indivíduos diferentes com sistemas de objetivos bem diversos se constitui uma peculiaridade das sociedades humanas, não devemos supor que os princípios da escolha social sejam utilitaristas.

Uma última diferença apontada por Rawls é que o utilitarismo é uma teoria teleológica, enquanto que a teoria da justiça como equidade é, por definição, uma concepção deontológica, que não especifica o bem independentemente do justo ou que não considera o justo como aquilo que maximiza o bem. A maximização do bem que viesse a ser produzida seria por mera coincidência. O problema de obter o maior saldo líquido de satisfação jamais se apresentaria na justiça como equidade. Esse princípio de elevação ao máximo não é adotado.

Ainda há o aspecto de que, no utilitarismo, a satisfação de qualquer pretensão tem algum valor intrínseco que se deve considerar ao decidir o que é justo. O bem-estar social é dependente, direta e exclusivamente, da quantidade de satisfação ou de insatisfação dos cidadãos. Já na justiça como equidade, por sua vez, os indivíduos concordam de antemão com um princípio de liberdade igual, sem ainda saber quais são seus próprios objetivos particulares. De forma tácita, aceitam, portanto, adaptar as suas concepções de bem às exigências dos princípios de justiça, ou, ao menos, não reivindicar nada capaz de violá-los.

O indivíduo que descobre sentir prazer em ver outros em situação de liberdade inferior entende que não possui direito a essa satisfação. O gozo que experimenta com as privações alheias é uma satisfação que transgredir um princípio que ele aceitaria na posição original. Os princípios da justiça impõem, então, limites às concepções razoáveis do bem. Ao traçar planos e decidir sobre suas pretensões, as pessoas devem considerar esses limites. Podemos sintetizar essa ideia dizendo que, na justiça como equidade, a definição do justo precede o bem. Portanto, um arranjo social justo estabelece o âmbito dentro do qual as pessoas devem criar seus

interesses e funciona como estrutura de direitos e oportunidades dentro da qual e pela qual se busca atingir esses objetivos.

A prioridade do justo sobre o bem acaba se tornando a principal característica dessa concepção, de modo que isso impõe determinados critérios à elaboração da estrutura básica de uma maneira geral, na medida em que esses critérios não devem permitir propensões e condutas contrárias aos princípios de justiça e devem assegurar a estabilidade das instituições justas. Assim, quando Rawls expôs essas diferenças entre o utilitarismo e a justiça como equidade em seus escritos, pretendeu aludir a todo o conjunto de representantes daquela concepção. O fato de ter se utilizado de ideias genéricas sobre a concepção utilitarista, incluindo algumas questões controversas entre os próprios utilitaristas, sem abranger algumas opiniões diferenciadas de outros representantes dessa concepção, valeu a Rawls inúmeras críticas sobre o acerto do que ele convencionou chamar de “utilitarismo”.

Sidgwick propôs uma fórmula capaz de viabilizar a justiça segundo a concepção utilitarista: “a justiça equivale a tratamento igual dado a iguais, e injustiça, a tratamento desigual dado a iguais” (SIDWICK *apud* FRANKENA, 1975, p. 62). Essa proposta traz intrinsecamente uma condição necessária de justiça: a de que situações semelhantes devem ser tratadas de maneira semelhante, levando à conclusão de que a igualdade de tratamento é um critério básico da justiça.

Com efeito, para Zambam, a formulação de uma teoria da justiça como equidade justifica-se, de acordo com o pensamento de Rawls, por considerar que o utilitarismo não responde suficientemente às demandas do atual estágio da sociedade contemporânea. A título de exemplo, a reflexão sobre a justiça se limita à satisfação dos interesses individuais, menosprezando as questões referentes à justiça distributiva e ao conjunto da sociedade (ZAMBAM, 2016).

José Nedel assim compreende o objetivo e as consequências utilitaristas:

O utilitarismo, para alcançar uma sociedade melhor, otimiza a média de bem-estar dos cidadãos, as condições de conjunto dos indivíduos, a satisfação global das necessidades, o saldo das satisfações. [...] A este princípio o utilitarismo subordina expectativas básicas, 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 de segurança social, é capaz de sacrificar a liberdade e outros direitos humanos (2000, p. 25).

Na concepção utilitarista, elege-se como ideia motriz o máximo grau de satisfação individual e social. O utilitarismo acredita que os indivíduos, ao buscarem sua própria felicidade, estarão contribuindo para que a comunidade em geral conquiste a felicidade coletiva.

A esse respeito, John Stuart Mill, ao definir a relação entre o utilitarismo e a justiça como “o credo, que aceita como fundamento da moral a Utilidade ou o Princípio da Maior Felicidade, sustenta que as ações são justas na medida em que tendem a promover a felicidade, e injustas enquanto tendem a produzir o contrário da felicidade” (MILL, 1961 *apud* ZAMBAM, 2016, p. 55).

A felicidade é compreendida como satisfação e ausência de dor, e o oposto denota infelicidade. Logo, o critério utilitarista da maior felicidade possível é compreendido como do somatório da felicidade geral de todos os indivíduos. Portanto, enquanto organizada de forma justa, a sociedade tem suas principais instituições planejadas com o fim de promover o maior saldo líquido de satisfação a seus membros a partir do somatório das participações individuais, segundo a concepção utilitarista.

A ausência de princípios reguladores, conforme o princípio máximo utilitarista, e a instrumentalização das instituições, inclusive, a admissibilidade de instituições injustas e de situações inaceitáveis do ponto vista moral, “não exclui instituições injustas (v.g. a escravidão), descumprimento de compromissos, punição de inocentes, negação de direitos a minorias – desde que para o maior bem-estar do maior número de pessoas” (NEDEL, 2000, p. 25). Em última análise, não há uma formulação clara do utilitarismo para a distribuição das satisfações ao longo do tempo e, portanto, não há garantia de que todos os membros da sociedade sejam beneficiados. Daí porque, para Rawls, uma sociedade concebida sob esses ditames é incapaz de garantir uma estabilidade plena.

Segundo Oliveira (2015, p. 103), “Rawls considerou defeituosas duas características do utilitarismo: não respeitar a separação entre as pessoas (e, conseqüentemente, a autonomia delas), além de não reconhecer a natureza pluralista do bem”. Afinal, para a teoria de justiça como equidade, as diferenças entre os planos e projetos de vida dos indivíduos, que muitas vezes se contrapõem, devem ser respeitados, não devendo se impor certas concepções de bem como superiores a outras. Para a teoria rawlsiana, respeitar a distinção entre os indivíduos é procurar princípios que estes possam reconhecer livremente antes de outros ou, em outras palavras, que cada indivíduo pode ver que os demais têm iguais razões para endossá-los.

Demonstrada a compreensão rawlsiana quanto ao respeito mútuo aos indivíduos, passamos à crítica por ele feita ao utilitarismo. Pela primeira crítica, o utilitarismo se equivoca ao não tratar os indivíduos como seres diferentes. Para um melhor entendimento, vejamos as palavras de Oliveira (2015, p. 104-105):

[...] Isso se explica porque, do ponto de vista do liberalismo rawlsiano, cada cidadão

pode eleger uma concepção de bem específica, sem estar vinculado à concepção de bem dos demais. Então, de maneira contrastante, Rawls considera haver, no utilitarismo, uma predeterminação da concepção de bem de primeira ordem (bem primário, que prevalece sobre os demais bens). Essa determinação da concepção de bem primário ocorre vinculando os desejos de primeira ordem dos indivíduos, que se tornam direcionados àquele objeto ou valor específico, fazendo com que os demais desejos (de segunda ordem) sejam meramente direcionados àqueles desejos primários. Trata-se, assim, do ponto de vista rawlsiano, de um desrespeito à autonomia das pessoas e ao direito delas a escolhas possivelmente distintas de concepções de bem. Desconsidera-se, ainda, com a adoção de tal postura, a possibilidade de se compreenderem as reivindicações individuais por recursos sociais escassos como naturalmente conflitantes entre si. Além disso, não se leva a sério nem a pluralidade de pessoas, nem a distinção entre elas [...].

Avançando para a segunda crítica ao utilitarismo, temos que este, na forma como Rawls o compreendeu, sendo uma doutrina teleológica, e, portanto, conferindo primazia a um bem que todos endossariam, seria incompatível com os fins de uma democracia constitucional, na medida em que desconsidera a natureza pluralista do bem. Assim, o utilitarismo não fornece uma adequada prioridade aos direitos e liberdades dos indivíduos, podendo, inclusive, sob a perspectiva de Rawls, ser sacrificados para alguns em prol de um maior resultado líquido de satisfação, obtido a partir do somatório da satisfação de uma quantidade maior de pessoas.

Destarte, levando em consideração o ponto de vista da teoria da justiça como equidade de conferir primazia à justiça, a correlação com as democracias constitucionais residiria justamente no fato desta não pode ser desprezada em favor do bem-estar de uma maioria ou mesmo de qualquer outro fim. Compreende-se, desta forma, que a preocupação de Rawls quanto ao respeito à autonomia dos indivíduos está vinculado ao objetivo de evitar uma tirania da maioria, à medida em que se pretende assegurar a proteção de certos grupos minoritários, hostilizados em virtude dos valores adotados pela opinião majoritária.

Passa-se agora à segunda refutação de Rawls ao utilitarismo, referente à justiça como equidade como uma versão de contratualismo, relativamente ao respeito à autonomia dos indivíduos. Nessa perspectiva, a autonomia está diretamente relacionada à própria concepção de liberdade, o que implica na responsabilidade pelas escolhas e pelas obrigações delas decorrentes, ou seja, que o destinatário da lei moral seja não apenas o seu autor, mas igualmente que ele esteja a ela sujeito de fato, estando somente obrigado por esta (a lei que impôs a si mesmo).

Assim, a visão contratualista defende que a legitimidade política resulta de um contrato (acordo) equitativo entre seres livres e iguais, evitando-se o recurso da legitimidade a uma autoridade divina ou independente, ou ao direito natural. Daí decorre a explicação pela qual uma versão vinculada com a liberdade democrática não pode pressupor um critério de justiça

prévio e independente. Com efeito, em uma teoria de justiça como equidade, Rawls apela às doutrinas do contrato social, incorporando à teoria aspectos deontológicos de inspiração kantiana. Portanto, “o acordo tem força moral porque o próprio processo revela, em si, a autonomia dos cidadãos” (OLIVEIRA, 2015, p. 109).

Dessa forma, a autonomia é, sob a perspectiva rawlsiana, a prática que possibilita exatamente o respeito à natureza dos seres morais, livres e iguais, sem imposição de uma prévia concepção de bem. A autonomia pressupõe a existência de uma pluralidade de concepções de bem e, portanto, o reconhecimento de indivíduos como seres autônomos, aos quais não cabe a imposição de uma concepção particular de bem ou valor dominante. A primazia do senso de justiça é o modo como Rawls pretende viabilizar sua proposta de liberalismo deontológico.

## 1.2 Ideia geral da justiça como equidade

### 1.2.1 Circunstâncias da justiça

A primeira indagação que se poderia ter em mente, ao analisarmos a formulação de uma teoria da justiça, é: Qual seria a base motivacional para que os indivíduos ajam com justiça, preocupando-se com instituições e normas justas? A fim de obter uma resposta para essa questão, Brian Barry sustentou a existência de duas teorias distintas, definidas pelo caráter da situação a partir da qual há de se conseguir o acordo (BARRY, 2001).

A primeira dessas correntes teóricas fundamenta suas explicações nas circunstâncias da justiça: como as pretensões dos indivíduos conflitam entre si, busca-se superar os desacordos interpessoais através de um ponto comum, obtido a partir da interação dos esforços autointeressados das pessoas. Assim, da maneira como estão postas as circunstâncias da justiça, todos podem se beneficiar ao se afastarem dos pontos de desentendimento, de forma que a preocupação principal dessa espécie de teoria de justiça seria explicar como ocorreria a divisão de ganhos e perdas através desse acordo de vantagem mútua.

Uma segunda corrente teórica adota outra perspectiva – diversa da primeira – focando as suas explicações em considerações morais, em lugar de restringir a buscar simples benefícios que decorram de um acordo ou pacto de interesses que se entrecrocaram. Brian Barry destacou a diferença, sustentando que esse grupo foca o debate nas circunstâncias morais de imparcialidade, ao contrário do primeiro, que se concentra nas circunstâncias que tornam necessário o surgimento de normas de justiça, como a escassez em David Hume. Nesta, a preocupação se volta para a situação de escolha de normas justas que sejam capazes de garantir, de alguma forma, que os interesses de todos os envolvidos sejam considerados de igual modo



(BARRY, 2001).

Sob essa visão, sobressai, em princípio, a proposta de Kant, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que, discordando da proposta de Hume, desconsidera a tomada de elementos empíricos, a exemplo da escassez de recursos, como fundamento de regras morais de justiça. Para Kant,

*Princípios empíricos* nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da *particular constituição da natureza humana* ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada (KANT, 2007, p. 87 – grifos do autor).

Assim, Kant, ao recusar considerações empíricas para a fundamentação das ações, pretendeu se afastar daquilo que chamou heteronomia, aproximando-se do que denominou de autonomia. Vejamos o conceito do que ele denomina heteronomia e porque ele considerava insatisfatória essa proposta:

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objectos, o resultado é então sempre heteronomia. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objecto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela. Esta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa porque quero qualquer outra coisa (KANT, 2007, p. 86).

E, então, Kant conclui, ao adotar uma postura em favor da autonomia (razão prática), que

Ao contrário, o imperativo moral, e portanto categórico, diz: devo agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa. Por exemplo, aquele diz: não devo mentir, se quero continuar a ser honrado; este, // porém, diz: não devo mentir, ainda que o mentir me não trouxesse a menor vergonha. O último, portanto, tem que abstrair de todo o objecto, até ao ponto de este não ter nenhuma influência sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma mera administradora de interesse alheio, mas que demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema. Assim eu devo, por exemplo, procurar fomentar a felicidade alheia, não como se eu tivesse qual quer interesse na sua existência (quer por inclinação imediata, quer, indirectamente, por qualquer satisfação obtida pela razão), mas somente porque a máxima que exclua essa felicidade não pode estar incluída num só e mesmo querer como lei universal (KANT, 2007, p. 86-87).

### 1.2.2 O projeto de Rawls e a sua preocupação com a imparcialidade

Além da proposta kantiana, outro exemplo de justiça como imparcialidade se encontra presente no projeto de Rawls. Nesse contexto, convém destacar que a preocupação do pensamento rawlsiano com a imparcialidade, ao tratar de questões de justiça, é um traço de sua filiação a Kant. Entretanto, a despeito da marcante inspiração kantiana, Rawls formulou uma caracterização específica para sua proposta de justiça como equidade.

Para entender esse traço de distinção entre Rawls e Kant, como demonstrou Sandel, no pensamento deste último, ao afirmar que o agir moral do homem deve ser realizada acima das influências heterônomas e de suas condições naturais e sociais, conclui-se que se deve agir conforme uma lei moral dada apenas pela razão prática. Assim, as circunstâncias de deliberação sobre a justiça, na perspectiva kantiana, devem estar presentes num plano meramente ideal e abstrato, sem elementos empíricos, de modo que, para Kant, no debate sobre a justiça, não seriam admissíveis aquelas circunstâncias presentes na sociedade que tornam a justiça necessária, como o exemplo da escassez de recursos, trazida por Hume (SANDEL, 2000).

Já o pensamento de Rawls, apesar de também estar situado na justiça como imparcialidade, assim como o de Kant, considera que a visão puramente kantiana não serviria de fundamento à justiça humana, pois somente seria aplicada a indivíduos apartados das reais circunstâncias humanas, o que seria desconsiderar a própria natureza humana destes. Dessa forma, o que Rawls pretende, com sua teoria da justiça como equidade, é afastar as contingências capazes de diferenciar os indivíduos entre si e que possam influir, de modo indesejável, nas deliberações sobre a justiça, cujos princípios deveriam ser aplicados a seres humanos da vida real, e não a seres desconectados do mundo.

Ainda ressaltando a distinção substancial entre as teorias da justiça como vantagem mútua e como imparcialidade, Brian Barry formulou uma argumentação em que sustenta, no que se refere à obtenção de um resultado satisfatório em uma situação em que haja conflitos entre duas ou mais partes envolvidas, com interesses incompatíveis, que as teorias da justiça como imparcialidade oferecem melhor resposta do que as teorias da justiça como vantagem mútua. Segundo o autor, enquanto a teoria da justiça como vantagem mútua somente é defendida pelas partes na proporção em que possam ser favorecidas, já que elas rejeitariam uma determinada regra que lhes seja desfavorável diretamente, a teoria da imparcialidade traz em si o dever moral de que o acordo pode prevalecer ainda sobre o maior interesse pessoal de alguma parte eventualmente desfavorecida em uma determinada circunstância (BARRY, 2001).

Exposta a opinião de Brian Barry, convém destacar uma controvérsia sobre o

enquadramento da justiça como equidade nessa divisão entre as duas espécies de teorias da justiça. Rawls (2011, p. 19-20), em *O Liberalismo Político*, manifestou-se expressamente sobre esse ponto, afirmando que

[...] A ideia de reciprocidade situa-se entre a ideia de imparcialidade, que é natureza altruísta (ser motivado pelo bem geral), e a ideia de benefício mútuo, entendendo-a no sentido de que cada um deve se beneficiar à situação atual ou em relação à situação futura esperada, considerando-se as coisas como são. Da forma como essa noção é entendida na justiça como equidade, a reciprocidade é uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social no qual todos se beneficiam, quando se avalia isso em relação a um padrão de referência apropriado de igualdade que seja definido para esse mundo. Isso traz à tona a consideração ulterior de que a reciprocidade é uma relação entre cidadãos em uma sociedade bem-ordenada (§ 6), que se expressa pela concepção política e pública de justiça dessa sociedade. Daí que os dois princípios de justiça, incluindo o princípio de diferença, com sua referência implícita a uma divisão igual como padrão de comparação, expressam uma ideia de reciprocidade entre os cidadãos. Por fim, essas observações deixam claro que a ideia de reciprocidade não é a de benefício mútuo. [...].

Em nota, Rawls disse que “Barry pensa que a justiça como equidade oscila de forma indecisa entre a imparcialidade e o benefício mútuo, enquanto Gibbard acha que ela se encontra entre essas duas concepções, na ideia de reciprocidade. Acredito que Gibbard está correto”. Assim, o próprio Rawls, em *Liberalismo Político*, acredita que a sua teoria da justiça como equidade está situada entre as duas concepções de justiça traçadas por Barry.

A despeito da opinião de Rawls de que sua teoria conjuga os aspectos referentes à racionalidade das vantagens mútuas e à consideração moral de imparcialidade, para Barry, a justiça como equidade seria uma teoria da justiça como imparcialidade.

Observamos que, para Barry, ou uma teoria de justiça se fundamenta na questão da racionalidade da vantagem mútua ou ela se fundamenta, primordialmente, em considerações razoáveis de imparcialidade. Um desses aspectos, para ele, deve preponderar, e a escolha repercutirá sobre a condução da teoria de justiça a elaborar, enquadrando o projeto rawlsiano como sendo da segunda modalidade, mesmo tendo o próprio Rawls se manifestado em sentido diverso.

De tudo quanto exposto, extrai-se que o conceito de justiça como reciprocidade possui, de forma indissociável, os seguintes aspectos: 1) um aspecto de racionalidade; 2) um traço de considerações morais; e; 3) um traço social. Uma teoria centrada em somente um dos dois primeiros enquadra-se, respectivamente, nas correntes teóricas da justiça como vantagem mútua e da imparcialidade.

Ao que parece, Rawls realmente pretendeu conjugar, na sua teoria da justiça como equidade, os três aspectos mencionados, assim como a ênfase dada à reciprocidade tornou-se

mais explícita em *Liberalismo Político*, tal como já transcrito acima, mas agora também ressaltando a preocupação com a estabilidade democrática:

Vários aspectos relativos à ideia de reciprocidade introduzida [...] precisam ser comentada. Um deles é a ideia de que reciprocidade situa-se entre a ideia de imparcialidade, que é de natureza altruísta (ser motivado pelo bem geral), e a ideia de benefício mútuo, entendendo-a no sentido de que cada um deve se beneficiar em relação à situação futura esperada, considerando-se as coisas como são. Da forma como essa noção é entendida na justiça como equidade, a reciprocidade é uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social no qual todos se beneficiam, quando se avalia isso em relação a um padrão de referência apropriado de igualdade que seja definido para esse mundo. Isso traz à tona a consideração ulterior de que a reciprocidade é uma relação entre cidadãos em uma sociedade bem-ordenada (§ 6), que se expressa pela concepção política e pública dessa sociedade (RAWLS, 2011, p. 19-20).

Postos os argumentos, observa-se que a justiça como equidade ora é encarada como um tipo de justiça como imparcialidade ora como um tipo de justiça como reciprocidade. Seja qual for a posição que se adote, o fato é que a imparcialidade é uma preocupação constante na justiça como equidade, tanto em *Uma Teoria da Justiça* quanto em *O Liberalismo Político*.

O que fica evidente da preocupação de Rawls, com considerações morais de imparcialidade nas duas obras, é uma ligação dessa preocupação com o procedimentalismo pretensamente puro adotado por ele. Ao rejeitar o procedimentalismo perfeito, rejeitou também a imposição prévia de uma concepção particular de bem às partes hipotéticas da *posição original*, cujo conceito será tratado mais adiante.

Com isso, Rawls pretendeu evitar a postura arbitrária de imposições parciais e de natureza substantiva que refletiriam, de modo decisivo, no resultado da deliberação efetuada na *posição original*. Dessa forma, a procura de resultados, tais como perseguidos pela justiça procedimental pura, requer a consideração e a adoção de elementos construtivos e recursos teóricos capazes de tornar viável a imparcialidade da discussão sobre a escolha dos princípios de justiça.

A opção por uma justiça procedimental pura pretende assegurar tanto a autonomia individual quanto a imparcialidade de consideração dos diversos interesses individuais. Portanto, um ponto de correlação entre a opção por um procedimentalismo puro é o fato de que a teoria da justiça como equidade poder ser encarada como um projeto de liberalismo deontológico.

### 1.2.3. Reconhecimento do fato do pluralismo e o projeto deontológico de justiça

Rawls reconhece que qualquer sociedade democrática se compõe de uma pluralidade de indivíduos, em que cada um defende sua própria concepção de bem, seus próprios objetivos e seus interesses pessoais. Desse modo, ele se identificou com a proposta de liberalismo deontológico, ao sustentar que o justo tem primazia em relação ao bem, ou, dito de outra maneira, ao defender a prioridade da justiça sobre outros ideais morais e políticos, tidos como prioritários para doutrinas teleológicas.

Do modo assim proposto, o liberalismo deontológico imprime prioridade à justiça de duas formas. Em primeiro lugar, pela primazia moral da justiça, de modo que nenhum outro valor político ou social se sobreponha a ela, de maneira que os direitos individuais não podem ser mitigados em nome de qualquer outro bem ou finalidade. Em segundo lugar, o justo é anterior ao bem não apenas no sentido de reivindicar precedência, mas igualmente no sentido de que os princípios de justiça sejam elaborados independentemente da concepção de bem. Essa proposta traz duas vantagens: 1) a prioridade fundamental da justiça a torna capaz de se justificar independentemente dos valores particulares; e 2) os princípios de justiça não derivam de uma referência particular de bem. Com efeito, para estabelecer uma primazia moral não coercitiva à justiça, seus princípios devem derivar de algo diverso das múltiplas concepções particulares de bem adotadas pelos indivíduos integrantes de uma sociedade.

Para Sandel, há três pontos considerados essenciais em *Uma Teoria Justiça*, presentes em toda a obra de Rawls, e que tornam possível enquadrá-la “como uma proposta de liberalismo deontológico” (SANDEL, 2000, p. 31). O primeiro é a absoluta prioridade moral da justiça, que é expressamente declarada por Rawls como a primeira das instituições sociais, como a verdade o é para os sistema de pensamentos (RAWLS, 2016). O segundo ponto é a prioridade fundacional da justiça, encarada como antecedente e prioritária em relação ao bem, diversamente das doutrinas teleológicas, que consideram a prioridade do bem sobre o justo. O último ponto é a regulação da sociedade com base no que é fundamental na personalidade humana, ou, em outros termos, os indivíduos encarados como pessoas morais são, essencialmente, quem escolhem autonomamente seus fins, de forma que a sociedade deve se organizar respeitando essa característica da personalidade sobre qualquer outro modo.

Considerando o enquadramento da teoria da justiça de Rawls como um projeto de liberalismo deontológico, convém avançarmos para a defesa indireta da autonomia. Tomando por base a distinção elaborada por G. E. Moore entre duas dimensões que não se confundem entre si – a dimensão das coisas que existem por seu próprio valor (o bem) e a dimensão das

ações que deveriam ser realizadas (o justo) -, temos a diferença principal entre as diversas correntes filosóficas, referente ao manejos dessas duas ordens distintas (OLIVEIRA, 2015). As teorias deontológicas defendem a primazia do justo sobre o bem, enquanto que, para as teorias teleológicas, o justo decorre do bem.

Ademais, há outras diferenças entre essas duas correntes éticas que merecem destaque. As teorias teleológicas defendem a ideia de um bem supremo, no sentido de um fim fundamental ou de um *télos*, sendo o justo definido como o que maximiza esse fim último. Exemplificando, escolhe-se um bem como a felicidade ou o prazer e, uma vez escolhido esse bem primário, o justo se restringe ao que simplesmente pode viabilizar a concretização daquela concepção de bem dominante, rejeitando-se a primazia daquele sobre este.

Em contrapartida, as teorias deontológicas, como a de Kant, defendem a primazia do justo sobre o bem, assim como da liberdade dos indivíduos sobre princípios empíricos ou heterônomos, a exemplo da felicidade. Assim, sob o ponto de vista do liberalismo deontológico, a justiça não é simplesmente um instrumento para implementação de uma concepção particular de bem, posto que aquela possui um valor intrínseco, como um imperativo categórico que pode nos servir de princípio motivador a agirmos de modo justo. Portanto, a capacidade de agirmos de forma justa expressa a nossa concepção de pessoas como seres autônomos e merecedores de igual respeito.

Tal defesa indireta da autonomia faz surgir o questionamento de que, se Rawls defendeu, em *Uma Teoria da Justiça*, o respeito à autonomia individual, não estaria dando primazia a esta como um bem sobre o justo? Samuel Freeman enfrentou essa questão de forma mais pormenorizada, repercutindo no próprio mérito do procedimentalismo puro.

Antes de prosseguir importa ressaltar, em síntese, que, no § 64 de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls fez uso de uma concepção de bem como racionalidade que era, de acordo com ele, “puramente formal” ou “fraca”. Assim, a concepção de bem empregada seria fraca o bastante para não significar a escolha de um bem específico propriamente falando, de forma a não descaracterizar a natureza deontológica do liberalismo rawlsiano. Nesse diapasão:

A definição do bem é puramente formal. Simplesmente declara que o bem da pessoa é definido pelo plano racional de vida que ele escolheria com racionalidade deliberativa dentre a classe máxima de planos. Embora a ideia de racionalidade deliberativa e os princípios de escolha racional dependam de conceitos de complexidade considerável, ainda não podemos deduzir somente da definição de planos racionais que tipos de fins esses projetos têm probabilidade de incentivar [...] (RAWLS, 2016, p. 524-525).

Feitas essas ressalvas previamente e considerando a teoria “puramente formal” de bem,

Rawls fez uso do princípio aristotélico:

Voltando-nos agora para o nosso tema em pauta, recordemos que o Princípio Aristotélico é o seguinte: permanecendo constantes as demais condições, os seres humanos desfrutam do exercício de suas capacidades realizadas (suas capacidades inatas ou adquiridas), e esse desfrute aumenta quanto mais a capacidade se realiza, ou quanto maior for sua complexidade. A ideia intuitiva neste caso é que os seres humanos têm mais prazer em fazer algo quando se tornam mais proficientes em tal atividade, e das duas atividades que realizam com a perícia, preferem a que exija um repertório maior de discriminações mais complicadas e sutis. [...] Se quisermos descobrir nosso próprio estilo, é inevitável seguir nosso talento natural e as lições das nossas experiências passadas. [...].

O princípio aristotélico é um princípio de motivação. Trata de muitos dos nossos desejos principais e explica por que preferimos fazer algumas coisas e não outras, exercendo constante influência sobre o fluxo das nossas atividades. Ademais, expressa uma lei psicológica que rege as mudanças de padrão nos nossos desejos [...]. (RAWLS, 2016, p. 526-528).

Nesse sentido, “o papel do Princípio Aristotélico na teoria do bem é que ele formula um fato psicológico profundo que, em conjunto com outros fatores gerais e a concepção de plano racional, explica nossos juízos ponderados de valor” (RAWLS, 2016, p. 534).

Demonstrado o uso do princípio aristotélico, a ideia agora é que, dentre as nossas capacidades humanas mais elevadas, está a capacidade de um senso de justiça, que engloba a possibilidade de compreender, aplicar e agir a partir dos princípios de justiça e de acordo com eles. Essa primazia da justiça sobre o bem, presente na teoria rawlsiana, portanto, pode ser entendida, do ponto de vista de uma pessoa racional e moral, como a capacidade de um senso de justiça que prevalece, como interesse primário ou regulador, sobre todos os demais fins ou objetivos. Essa primazia, todavia, pode suscitar duas objeções, para Samuel Freeman.

A primeira das objeções pode ser assim entendida: apesar de as pessoas possuírem as mesmas capacidades naturais, estas podem existir em graus variáveis em cada pessoa. Portanto, baseando-se no princípio aristotélico, o que se conclui daí é que seria racional alguns indivíduos desenvolverem algumas capacidades mais elevadas e, assim, não se haveria como garantir que a capacidade para a justiça deveria ocupar um lugar de prioridade nos planos racionais de todas as pessoas.

A segunda das objeções complementa a primeira. Não haveria como garantir que a capacidade para a justiça fosse a máxima reguladora de todos os demais propósitos, podendo, ainda, de acordo com o princípio aristotélico, um indivíduo escolher um outro valor ou virtude como máximo regulador dos seus outros objetivos, em detrimento inclusive da própria justiça quando em conflito com seu fim supremo.

Assim, como explicou Freeman, em relação à posição de Rawls, o senso de justiça

pertenceria à natureza humana no seguinte sentido: em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls considerou a postura kantiana de que as pessoas são livres, iguais e racionais e se consideram publicamente com tais em uma sociedade bem-ordenada. Todavia, diversamente de Kant, para Rawls, a circunstância de ser racional, livre e igual equivale à sua personalidade moral, que se caracteriza por duas capacidades: 1) a capacidade para a concepção de bem, que se expressa por meio de um plano racional de vida, e 2) a capacidade para um senso de justiça, um desejo regulador de agir conforme certos princípios do justo (RAWLS, 2016).

Tais aptidões são centrais para a razão humana. Dessa forma:

A ideia de Rawls é que, do ponto de vista prático, ao agirmos como agentes racionais e morais, nós consideramos a nós mesmos e aos outros como agentes livres, capazes de determinar nossas ações, ajustando os nossos desejos, e moldando os nossos fins, tudo de acordo com as exigências dos princípios morais e racionais: “uma vez que vemos as pessoas como capazes de dominar e ajustar as suas necessidades e desejos, elas são consideradas responsáveis por fazê-lo” [...] Além disso, não vemos nossas vidas como uma questão de acaso, simplesmente imposta a nós por nossas situações. Em vez disso, dentro dos limites das circunstâncias que enfrentamos, normalmente vemos nossas ações e vidas como sob controle. É em virtude das capacidades para a personalidade moral que somos capazes de decidir quais fins e atividades devemos perseguir, e podemos tomar esses fins em um plano de vida coerente e cooperativo que está de acordo com os princípios da escolha racional e com os princípios de justiça (FREEMAN, 2007 *apud* OLIVEIRA, 2015, p. 96).

Portanto, em resposta à primeira objeção, pode-se concluir que realizar a natureza de um ser humano significa agir de acordo com o senso de justiça e a partir deste. Ilustrativamente, imagine-se que indivíduos que desenvolveram seu senso de justiça, mas não suas aptidões para outros objetivos: eles podem não ser capazes de desenvolver atividades que exijam essas aptidões, mas, como seres responsáveis e beneficiários da participação social, podem, mesmo assim, viver em uma sociedade bem-ordenada e se engajarem em outros propósitos. Agora, imagine-se outra situação diversa: indivíduos que desenvolveram essas aptidões para outros fins, mas não suas capacidades morais para o senso de justiça e para capacidades racionais. Estes podem ser considerados inaptos para uma vida social plena, excluindo eles próprios dos benefícios da sociedade cooperativa e regulada por princípios razoáveis de justiça.

Passando agora para a segunda objeção, ainda que se considere a justiça como um bem, por que ela deveria regular todos os demais valores e objetivos? Exemplificando, suponha-se alguém moralmente motivado por um senso de justiça e que decide deliberar acerca do peso que dará a esta em sua estrutura de vida. Além de ser uma pessoa justa, ela também busca ser bem sucedida profissionalmente, constituir família, possuir uma religiosidade e desenvolver algum talento artístico ou cultural. Estes são os fins primários que caracterizam seu plano de vida. Assim, o que acontece se, depois de uma análise completa, ela decide conferir a mesma



importância ao senso de justiça dada aos demais fins?

Se as pessoas normalmente agissem dessa forma e essa atitude fosse conhecida de público, “as pessoas não veriam as ações dos outros conforme os parâmetros de uma sociedade bem-ordenada” (FREEMAN, 2007 *apud* OLIVEIRA, 2015, p. 98). Isso ocasionaria nos indivíduos a ausência da motivação de agir de maneira razoável, prejudicando a estabilidade social. Em última análise, isso implica defender que é contrário à razão valorizar o senso de justiça em detrimento de outros propósitos em perspectivas semelhantes e puramente ordinárias. Com efeito, é necessário demonstrar que é racional conferir ao senso de justiça um *status* de primeira ordem nos planos racionais.

Uma pista para assinalar essa primazia conferida ao senso de justiça é estabelecer o conteúdo das aspirações de um certo tipo de indivíduo, de maneira que parte desse conteúdo é que os desejos de estatura mais elevada de uma pessoa conformem-se ao ideal do que ela pretende ser. Estabelecido o conteúdo das aspirações de viver por um ideal, alguém jamais pode realizá-lo colocando-o no mesmo patamar dos outros ideais de importância meramente secundária.

Observa-se, assim, que, para Rawls, o desejo de agir a partir de princípios de justiça não é considerado heterônomo. Para ele, agir dando primazia à justiça é a própria forma de expressão da liberdade humana em face das contingências e do acaso. Desse modo, tal desejo é completamente diverso dos demais, já que até sua consecução difere daquela como ocorrem os outros desejos:

[...] Mas o desejo de expressar nossa natureza de seres racionais livres e iguais só pode se realizar quando agimos com base nos princípios do direito e da justiça atribuindo-lhes prioridade máxima. Essa é uma consequência da condição da finalidade: já que esses princípios são reguladores, o desejo de agir com base neles só se satisfaz na medida em que tal desejo é igualmente regulador no tocante a outros desejos. É agir com base nessa precedência que expressa a nossa liberdade em relação à contingência e à casualidade. [...] Esse sentimento não se realiza se for comprometido e equilibrado contra outros objetivos na forma de apenas um desejo dentre os outros. É um desejo de se comportar de determinada maneira acima de tudo, um empenho que contém em si sua própria prioridade. Podem-se alcançar outros objetivos por intermédio de um plano que dê espaço para cada um deles, já que é possível satisfazê-los independentemente do lugar de cada qual na ordenação. Mas não é esse o caso do senso de direito e justiça e, portanto, agir de forma injusta é sempre passível de despertar sentimentos de culpa e vergonha, que são as emoções suscitadas pela derrota dos nossos sentimentos morais reguladores [...] (RAWLS, 2016, p. 708-709).

Por fim, sob a perspectiva de Kant, Rawls (2016, p. 313) descreveu que “uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de sua ação são escolhidos por ela como a expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional, igual e livre”. Desse modo, “os princípios que norteiam suas ações não são adotados em razão de sua posição social ou de

seus dotes naturais; ou em vista do tipo específico de sociedade na qual ela vive ou das coisas específicas que venha a querer. Agir com base em tais princípios é agir de modo heterônomo” (RAWLS, 2016, p. 313).

Portanto, na teoria da justiça como equidade, agir priorizando o senso de justiça importa em se afastar de uma escolha heterônoma de princípios de justiça, possibilitando uma escolha autônoma, o que significa, sob a perspectiva de Rawls, a nossa almejada liberdade de dominação sobre as contingências e a casualidade. Nesse contexto, reputam-se respondidas as duas objeções feitas por Samuel Freeman à primazia da justiça. Em conclusão, pode-se afirmar que: a) a teoria rawlsiana optou por um projeto deontológico de justiça; b) disso resulta a prioridade do justo sobre o bem em *Uma Teoria da Justiça*; c) a natureza deontológica objetiva preservar, sob o ponto de vista de uma defesa indireta, a completa autonomia dos indivíduos; d) o respeito à autonomia não importa a imposição de uma concepção particular de bem sobre o conceito de justo; e e) a primazia da justiça respeita, dessa forma, a autonomia dos indivíduos, viabilizando, por parte destes, o próprio exercício da condição de seres racionais, iguais e livres.

#### 1.2.4. Ideias centrais da teoria da justiça como equidade

Toda a argumentação de Rawls em torno da elaboração de sua teoria da justiça como equidade é construída alicerçada em certos conceitos que a tornam consistente. Essa fundamentação contempla algumas ideais centrais, com as quais é possível compreender o pensamento rawlsiano. São elas: a *posição original*, o *véu de ignorância* e o *equilíbrio reflexivo*.

Em *Uma Teoria da Justiça*, a *posição original* pode ser entendida como o *status quo* inicial necessário à escolha de princípios de justiça que servirão de base à formação de consensos equitativos. Rawls claramente assinalou que uma concepção de justiça é preferível à outra, quando elaborada a partir de princípios escolhidos por pessoas racionais, cuja teoria chamou de justiça como equidade. Ele defendeu, a partir dessa perspectiva, que a questão da justificativa seria resolvida com a solução de um problema de deliberação.

Nesse sentido, pressupôs que a escolha dos princípios acontece em determinadas circunstâncias, pois o fim do método contratualista é realizar uma descrição da situação inicial que já contenha as restrições aceitas, das quais reputou razoáveis e geralmente aceitáveis as seguintes: a) nenhuma pessoa deve ser beneficiada ou prejudicada pela loteria natural ou pelas particularidades das contingências sociais nas quais se encontra inserida; b) não é possível a adaptação de princípios às condições de um caso particular; e c) inclinações e aspirações particulares e concepções pessoais de bem não devem influenciar os princípios escolhidos.

Exemplificando, Rawls cita que, se um homem soubesse que era rico, poderia considerar racional sustentar o princípio segundo o qual vários impostos destinados ao bem-estar social fossem injustos; enquanto que, se ele soubesse ser pobre, certamente proporia o princípio contrário (RAWLS, 2016).

Dessa forma, para representar as restrições desejáveis, imaginou uma situação em que todos careçam desse tipo de informação, excluindo-se o conhecimento dessas contingências que causam discórdia entre as pessoas e as levam a agirem segundo seus preconceitos. Assim, “chega-se ao véu de ignorância de maneira natural” (RAWLS, 2016, p. 23).

Para Rawls, também parece razoável supor que as partes na *posição original* sejam iguais, ou, em outras palavras, que todas têm iguais direitos no processo de deliberação dos princípios. O objetivo de tais condições é “representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas morais, como criaturas que têm uma concepção do próprio bem e estão capacitadas a ter um senso de justiça” (RAWLS, 2016, p. 23). Com isso concluiu ele que:

[...] Junto com o véu de ignorância, essas condições definem os princípios de justiça como aqueles que pessoas racionais interessadas em promover seus interesses aceitariam em condições de igualdade, quando não há ninguém que esteja em vantagem ou desvantagem em razão de contingências naturais ou sociais (RAWLS, 2016, p. 23).

Rawls ainda considerou outro aspecto na justificação de determinada definição da *posição original*. “Trata-se de verificar se os princípios que seriam escolhidos são compatíveis com nossas convicções ponderadas acerca da justiça ou as ampliam de maneira aceitável” (RAWLS, 2016, p. 23). Na busca da descrição mais adequada da situação inicial, parte-se de duas frentes:

[...] Começamos por descrevê-la de modo que represente as condições amplamente aceitas e de preferência fracas. Verificamos, então, se essas condições têm força suficiente para produzir um conjunto significativo de princípios. Em caso negativo, procuramos outras premissas igualmente razoáveis. Em caso afirmativo, porém, e se esses princípios forem compatíveis com nossas convicções ponderadas de justiça, então até este ponto tudo vai bem. Mas é possível que haja discrepâncias. Nesse caso, temos uma escolha. Podemos modificar a caracterização da situação inicial ou reformular nossos juízos atuais, pois até os juízos que consideramos pontos fixos provisórios estão sujeitos a reformulação (RAWLS, 2016, p. 24).

É aqui que surge o conceito de “equilíbrio reflexivo”. Para entendê-lo, transcrevo a argumentação utilização por Rawls na parte final do § 4 de *Uma Teoria da Justiça*:

[...] Com esses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais, outras vezes modificando nossos juízos para que se adaptem aos princípios, suponho que acabemos por encontrar uma descrição da situação inicial que

tanto expresse condições razoáveis como gere princípios que combinem com nossos juízos ponderados devidamente apurados e ajustados. Denomino esse estado de coisas equilíbrio reflexivo. É equilíbrio porque finalmente nossos princípios e juízos coincidem; e é reflexivo porque sabemos a quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as premissas que lhes deram origem [...] (RAWLS, 2016, p. 24-25).

O autor ressalta, entretanto, que esse equilíbrio não é obrigatoriamente estável, pois se sujeita a desestabilizar-se a partir do exame mais apurado das condições impostas à situação contratual e por situações particulares capazes de nos levar à reavaliação dos nossos juízos. Mas, ao menos, foi feito o possível para tornar coerentes e justificar nossas convicções quanto à justiça social, além de atingir uma concepção da *posição original* (RAWLS, 2016).

Disso resulta outra interpretação da *posição original*, que pode ser encarada como resultado de tal roteiro hipotético de deliberação, representando a tentativa de acomodação, em um único sistema, de tantos pressupostos filosóficos razoáveis impostos aos princípios quanto nossos juízos ponderados de justiça. Aqui também há a observação de que os princípios de justiça propostos não são verdades necessárias ou que derivam de tais verdades. Nas palavras de Rawls (2016, p. 25):

[...] Não se pode deduzir uma concepção de premissas axiomáticas ou de condições impostas a princípios; mais precisamente, a justificação de tal concepção é uma questão de corroboração mútua de muitas ponderações, do ajuste de todas as partes em uma visão coerente.

Nesse sentido, certos princípios se justificam por terem sido deliberados em uma situação inicial de igualdade, salientando-se que essa *posição original* é meramente hipotética e que as premissas inseridas na descrição da situação original são premissas aceitas por nós ou que, caso não as aceitemos, podemos nos convencer a aceitá-las, por meio de uma reflexão filosófica. Assim, uma forma de aceitar a ideia da *posição original* é considerá-la um recurso de exposição capaz de resumir o significado de todas essas condições e nos auxiliar a deduzir os seus efeitos (RAWLS, 2016).

Expostos os conceitos de *posição original* e de *equilíbrio reflexivo*, podemos passar para a ideia de *véu de ignorância*, que é, em síntese, um artifício mental, aplicado à *posição original*, sobre a qual as partes deliberem sobre os princípios de justiça sem que conheçam que posição social efetivamente ocuparão. Para entendermos a importância desse artifício, precisamos observar as transações reais entre seres reais racionais: como cada indivíduo conhece das aptidões e talentos de que dispõe, além dos benefícios que sua posição social confere, há, na celebração dos acordos, uma determinada imposição de um poder de negociação dos mais privilegiados sobre aqueles menos privilegiados. Como forma de corrigir essa distorção nesses

acordos celebrados entre pessoas mais favorecidas e pessoas menos favorecidas, Rawls idealizou um contrato hipotético equitativo no qual não fosse possível esse maior poder de negociação.

Para que se obtenha isso, algumas restrições devem se aplicar às partes desse contrato hipotético para garantir uma posição equitativa de deliberação, dentre as quais uma é justamente o desconhecimento das contingências naturais e sociais das partes envolvidas. A ausência de tais informações objetiva, assim, eliminar, nas deliberações e acordos a serem efetuados, muitas das concepções que racionalmente tendenciam para os interesses de alguns grupos específicos da sociedade, os quais naturalmente teriam um poder maior de negociação ou até de imposição, como exatamente acontece nas deliberações institucionais da vida social e do mundo político ou nos contratos celebrados entre os indivíduos, na realidade.

Verificamos, dessa forma, que o *véu da ignorância* se constitui em uma das restrições impostas às partes da *posição original*. Nessa situação hipotética, a deliberação das partes volta-se à escolha dos dois princípios de justiça de Rawls que regularão a estrutura básica da sociedade. Esse acordo seria obtido, como já referido, em uma situação de *equilíbrio reflexivo*. Com efeito, objetivando anular a consequência de contingências específicas que geram discórdia entre os indivíduos, inclinando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em benefício próprio, Rawls (2016, p. 166-167) presumiu que as partes presentes na *posição original* não conhecem as consequências que as diferentes alternativas podem ter sobre a situação de cada uma, obrigando-as a deliberar sobre os princípios somente com base em ponderações gerais:

Presume-se, então, que as partes não conhecem certas particularidades. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é seu lugar na sociedade, classe nem *status social*; além disso, ninguém conhece a própria sorte na distribuição dos dotes e das capacidades naturais, sua inteligência e força, e assim por diante. Ninguém conhece também a própria concepção do bem, as particularidades de seu projeto racional de vida, nem mesmo as características especiais de sua psicologia, como sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Além do mais, presumo que as partes não conhecem as circunstâncias de sua própria sociedade. Isto é, não conhecem a posição econômica ou política, nem o nível de civilização e cultura que essa sociedade conseguiu alcançar. As pessoas na posição original não sabem a que geração pertencem. [...].

Na medida do possível, então, os únicos fatos específicos que as partes conhecem é que a sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça e a qualquer consequência que decorra disso. Presume-se, porém, que conhecem os fatos genéricos acerca da sociedade humana. Elas entendem os assuntos políticos e os princípios da teoria econômica; conhecem a base da organização social e as leis da psicologia humana. De fato, presume-se que as partes conhecem quaisquer fatos genéricos que afetem a escolha dos princípios de justiça. Não há limites impostos às informações genéricas, ou seja, sobre as leis e as teorias gerais, uma vez que as concepções da justiça devem adaptar-se às características dos sistemas de cooperação social que devem reger, e não há motivo para excluir esses fatos.

Assim, Rawls considera essenciais as restrições impostas a determinadas informações na *posição original*, chegando a afirmar que, sem elas, não conseguiríamos elaborar qualquer teoria da justiça. Ele sustenta que haveríamos de nos contentar com uma fórmula imprecisa em que a justiça seria aquilo com o qual concordaríamos, sem poder comentar talvez nada sobre o teor do próprio acordo, de modo que as restrições formais do conceito de justo, aplicadas diretamente aos princípios não atendem aos fins por ele pretendidos. O *véu de ignorância* permite a escolha unânime de uma concepção de justiça em particular. Sem essas restrições impostas ao conhecimento das partes envolvidas, a questão da deliberação na posição original se tornaria insolúvel, a ponto de, mesmo que houvesse uma solução teórica, não haveria condições momentâneas de descobri-la (RAWLS, 2016).

### 1.3 Os princípios da justiça

Compreendidos os conceitos de *posição original*, *véu da ignorância* e *equilíbrio reflexivo*, é possível analisar os princípios de justiça, que, segundo Rawls, seriam escolhidos por seres racionais, livres e iguais. Para ele, os princípios têm como objetivo servir de sustentação à estrutura básica da sociedade, a organização das mais importantes instituições sociais num esquema único de cooperação (RAWLS, 2016). Tais princípios devem regular a atribuição de direitos e obrigações dentro dessas instituições, definindo a distribuição apropriada das vantagens e encargos da vida em sociedade. Rawls ressalta que é preciso, no entanto, distinguir os princípios de justiça para instituições e os princípios que se aplicam a pessoas e aos atos delas em certas circunstâncias, cujos objetos devem ser debatidos em separado (RAWLS, 2016). Nas palavras do autor:

Por instituição, entendo um sistema público de normas que define cargos e funções com seus direitos e deveres, poderes e imunidades etc. Essas normas especificam que certas formas de ação são permissíveis e outras, proibidas; e estipulam certas penalidades e defesas, e assim por diante, quando ocorrem transgressões. Como exemplos de instituições ou, de forma mais geral, de práticas sociais, podemos citar jogos e ritos, julgamentos e parlamentos, mercados e sistemas de propriedades. Podemos considerar as instituições de duas maneiras: em primeiro lugar, como um objeto abstrato, ou seja, como uma forma possível de conduta expressa por um sistema de normas; e, em segundo lugar, como a efetivação dos atos especificados por essas leis no pensamento e na conduta de certas pessoas em determinado momento e lugar [...] (RAWLS, 2016, p. 66).

Quando afirma que a instituição, e, assim, a estrutura básica da sociedade, significa um sistema público de normas, o autor pretendeu dizer que todos nela envolvidos saberiam se essas normas e sua participação nas atividades definidas por elas fossem resultado de um acordo.

Dito de outra forma, o indivíduo que participa da instituição conhece o que as normas exigem dele e dos outros, bem como sabe que os outros indivíduos conhecem que ele sabe disso, e assim em diante. Logo, é nesse sentido que os princípios de justiça devem ser aplicados a arranjos sociais tidos como públicos.

Ao serem conhecidas apenas por quem pertença a um segmento de uma instituição, podemos supor que há uma compreensão de que esses indivíduos podem elaborar normas para si mesmos, desde que estas sejam destinadas a atingir objetivos amplamente aceitos e que outros indivíduos não sejam prejudicados por elas. O conhecimento geral das normas da instituição assegura que aquelas pessoas nela envolvidas possam saber que limites de condutas esperar umas das outras e quais as atividades permitidas. Daí Rawls presumir que os princípios de justiça são escolhidos sob a compreensão de que vem a ser públicos (TJ, § 23), como condição natural em uma teoria contratualista.

Também é possível distinguir entre uma única norma (ou grupo de normas), uma instituição (ou parte central dela) e a estrutura básica da sociedade. O objetivo de se fazer isso é reconhecer que uma ou algumas normas de um arranjo social podem ser justas, conquanto a instituição não seja. De igual modo, a instituição pode ser injusta sem que o seja todo o sistema social. Além disso, é crível que o sistema social possa ser injusto, apesar de nenhuma de suas instituições o ser separadamente. A injustiça é o resultado da forma como são combinadas em um mesmo sistema. Tais diferenças são bastante lógicas, expressando simplesmente o fato de que, na avaliação das instituições, estas podem ser analisadas em um contexto mais ou menos amplo. Vale ressaltar que existem instituições às quais não se aplica geralmente o conceito de justiça.

Todavia, o interesse da proposta rawlsiana é tão somente a estrutura básica da sociedade e suas mais importantes instituições, e, dessa forma, apenas os casos normais de justiça social. Imaginemos, assim, a existência de uma determinada estrutura básica. Suas normas seguem uma certa concepção de justiça. Podemos não aceitar seus princípios ou considerá-los injustos, mas são princípios da justiça na medida em, que nesse sistema social, desempenham a tarefa da justiça: atribuem direitos e deveres fundamentais, além de definir a divisão dos benefícios e encargos que decorrem da cooperação social. Vamos supor ainda que essa concepção de justiça possui ampla aceitação social e que as instituições possuem uma administração imparcial e coerente por parte de magistrados e outras autoridades. A essa administração imparcial e coerente das leis e das instituições, quaisquer que sejam seus princípios fundamentais, é possível chamar de justiça formal. Se acreditamos que a justiça sempre se expressa por algum tipo de igualdade, então a justiça formal pressupõe que, em sua administração, as instituições e

as leis sejam aplicadas de maneira igual àqueles que pertencem às classes por elas definidas.

Todavia, tratar casos similares de forma similar não significa garantia alguma de justiça substantiva. Isso vai depender dos princípios que regulam a estrutura básica. Apesar disso, a justiça formal elimina alguns tipos principais de injustiças, pois, se presumimos que as instituições são razoavelmente justas, então, é essencial que as autoridades sejam imparciais, não se deixando influenciar por considerações particulares, econômicas ou de outro gênero ao lidar com certos casos. A justiça formal, no caso das instituições jurídicas, é tão somente um âmbito do Estado de Direito, que assegura e socorre expectativas legítimas. Além disso, ainda que tenhamos leis e instituições injustas, é sempre preferível que sejam aplicadas com constância, pois, quem se sujeita a elas, ao menos sabe o que é esperado de si e pode se proteger, enquanto há injustiça bem maior se os já prejudicados forem tratados arbitrariamente em determinados casos, para os quais as leis lhe trariam alguma segurança. Em regra, de tudo quanto exposto, o que se pode afirmar é que a força da obediência ao sistema, pretendida pela justiça formal, depende diretamente da justiça substantiva e da possibilidade de reformar as instituições.

O desejo de respeitar as leis de modo imparcial e constante, de tratar situações similares de forma similar e de aceitar os efeitos da aplicação de normas públicas possui uma relação estreita com a vontade, ou ao menos com a disposição, de reconhecer os direitos e as liberdades das demais pessoas e de dividir, com equidade, as vantagens e encargos da cooperação social. Um desejo geralmente está associado ao outro. Embora plausível essa argumentação, só cabe seu exame apropriado quando identificados os princípios mais razoáveis de justiça substantiva e em que condições se pode afirmá-los e viver segundo eles. Somente após compreendido o conteúdo desses princípios e que fundamento possuem na razão e ações humanas, talvez seja possível decidir se há vinculação entre a justiça formal e a justiça substantiva.

### 1.3.1. Dois princípios de justiça

Na posição original, a escolha dos princípios da justiça pelos sujeitos representativos estaria protegida dos interesses individualistas ou das influências de ordem econômica, familiar ou similares. Dessa maneira, a primeira formulação dos dois princípios proposta por Rawls é a seguinte:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.



Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos (RAWLS, 2016, p. 73).

Como já mencionado, esses princípios são aplicados à estrutura básica da sociedade, regulam a atribuição de direitos e obrigações e regem a distribuição dos benefícios sociais e econômicos. Sua formulação considera, para os fins da teoria da justiça, que se possa pressupor que a estrutura social se constitua de duas partes mais ou menos diversas: cada princípio se aplica a uma delas. Dessa maneira, de um lado, temos os aspectos da estrutura social que estabelecem e asseguram as mesmas liberdades fundamentais, e, de outro, os aspectos que definem e especificam as desigualdades econômicas.

Nesse sentido, embora seja impossível relacionar a totalidade das liberdades, Rawls elenca algumas liberdades fundamentais que considera mais relevantes, dentre as quais se destacam: a liberdade política (direito ao exercício do sufrágio e ao exercício de cargo público); a liberdade de reunião e expressão; a liberdade de consciência e de pensamento; a proteção à integridade física e psicológica da pessoa; o direito à propriedade individual e a garantia contra a prisão e detenção arbitrárias, conforme o conceito de Estado de Direito. O primeiro princípio assegura que essas liberdades devem ser iguais (RAWLS, 2016).

Já o segundo princípio, por seu turno, destina-se, à primeira vista, distribuição de renda e riqueza. Não obstante a distribuição de renda e riqueza não necessite ser igualitária, deve beneficiar a todos e, simultaneamente, deve assegurar que os cargos de autoridade e responsabilidade sejam acessíveis a todos. Esse princípio é aplicado mantendo-se abertos os cargos e, após, dispondo as desigualdades econômicas e sociais de forma que todos possam ser favorecidos.

Para Rawls (2016, p. 74-75), há uma ordem serial de prioridade nesses princípios:

Esses princípios devem estar dispostos em uma ordem serial, o primeiro sendo prioritário do segundo. Essa ordenação significa que as violações das iguais liberdades fundamentais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens sociais e econômicas. Essas liberdades têm um âmbito principal de aplicação, dentro do qual só é possível limitá-las ou comprometê-las quando entram em conflito com outras liberdades fundamentais. [...] Por fim, com relação ao segundo princípio, a distribuição de renda e riqueza, e de cargos de autoridade e responsabilidade, deve ser compatível tanto com as liberdades fundamentais quanto com a igualdade de oportunidades.

A circunstância de que os dois princípios são aplicados a instituições tem determinadas consequências. Primeiramente, os direitos e liberdades fundamentais a que se relacionam esses princípios são aqueles definidos pelas normas públicas da estrutura básica. São os direitos e

obrigações estabelecidos pelas principais instituições da sociedade que decidem se as pessoas são ou não livres. A liberdade é um padrão de convivência definido por formas sociais. O primeiro princípio pressupõe apenas que determinados tipos de normas, aquelas que estabelecem as liberdades fundamentais, sejam aplicadas de forma igual a todos e permitam a mais abrangente liberdade compatível com um sistema de liberdades semelhante para todos. A única restrição às liberdades fundamentais permitida é exclusivamente como forma de evitar que interfiram umas com as outras.

O segundo princípio requer que todos sejam beneficiados das desigualdades permitidas na estrutura básica. Isso implica dizer que deve ser razoável para cada sujeito representativo importante definido por essa estrutura, quando cada um a considera um empreendimento bem-sucedido, preferir suas perspectivas com a desigualdade a suas perspectivas sem esta. Não se admite que diferenças de renda ou em cargos de autoridade e responsabilidade se justifiquem com fundamento na argumentação de que as desvantagens dos que se acham em uma posição são compensadas pelas vantagens maiores a outros que se acham em posição diversa, tampouco as violações à liberdade podem ser compensadas dessa forma.

As desigualdades são admitidas, assim, como constitutivas da sociedade. Todavia, são tratadas com critérios:

[...] A estrutura básica deve permitir desigualdades organizacionais e econômicas, desde que melhorem a situação de todos, inclusive a dos menos privilegiados, e essas desigualdades devem ser compatíveis com a liberdade igual e com a igualdade equitativa de oportunidades [...] (RAWLS, 2011, p. 334).

A distribuição de renda e riqueza deve também contemplar a solidariedade entre as gerações, ou seja, as pessoas de gerações diferentes devem ter responsabilidade umas com as outras. Exemplificando, a geração atual não pode agir de forma arbitrária ou ilimitada porque as próximas gerações também são portadoras de direitos. A forma absoluta de agir, seja de um indivíduo, seja de um grupo ou de uma sociedade, afronta os princípios da justiça, sobretudo a solidariedade entre as gerações, assim como o acesso aos cargos públicos não se coaduna com qualquer tipo de discriminação, seja de qual natureza for.

A sociedade é compreendida como um sistema cooperativo entre gerações. Como forma de viabilizar essa perspectiva, torna-se imprescindível prever um justo princípio de poupança que garanta que uma geração receba da outra uma quantidade equitativa, favorecendo os que nascerem posteriormente. Cada geração traz uma significativa parcela de realizações que asseguram a preservação de uma sociedade justa.

### 1.3.2 Restrição ao conceito de justo

Ao tratar das restrições formais ao conceito de justo, no § 23 de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls afirma que, para que os princípios de justiça cumpram sua missão, a de definir direitos e obrigações fundamentais e determinar a divisão de benefícios, há uma série de exigências suficientemente naturais (RAWLS, 2016). Ele as classifica em cinco tópicos:

Em primeiro lugar, os princípios devem ser gerais. Isto é, deve ser possível formulá-los sem o uso daquilo que nossa instituição reconheceria como nomes próprios ou descrições definidas disfarçadas. Assim, os predicados usados em sua formulação devem expressar relações e propriedades gerais. [...] Uma vez que as partes não têm informações específicas sobre si mesmas e a sua situação, não podem identificar a si mesmas. Mesmo que uma pessoa conseguisse convencer as outras a concordarem, não saberiam como formular os princípios em benefício próprio. As partes são, de fato, obrigadas a ater-se a princípios gerais, entendendo-se aqui a ideia de maneira intuitiva (RAWLS, 2016, p. 159).

Para Rawls, a razoabilidade dessa exigência reside, parcialmente, na circunstância de que princípios fundamentais devem servir como carta pública de uma sociedade bem-ordenada. Sendo incondicionais, sempre são aplicados (no âmbito das circunstâncias da justiça) e seu conhecimento deve ser acessível às pessoas de todas as gerações. Dessa forma, compreender esses princípios não exige a ciência de particularidades contingentes nem, certamente, a referência a indivíduos ou associações (RAWLS, 2016).

Prosseguindo na classificação rawlsiana:

Em segundo lugar, os princípios devem ser de aplicação universal. Devem aplicar-se a todos, pois todos são pessoas morais. Assim, suponho que cada qual possa entender esses princípios e os usar em suas deliberações. [...] Devem-se escolher os princípios em vista das consequências decorrentes de sua aceitação por todos (RAWLS, 2016, p. 160).

Rawls salienta que a generalidade e a universalidade são condições diversas. Exemplificativamente, o egoísmo na ditadura de primeira pessoa (todos devem servir aos meus interesses) atende à segunda condição, mas não à primeira. Não obstante todos possam agir conforme esse princípio, e as consequências não possam ser todas ruins, a depender dos interesses do tirano, o pronome pessoal viola a condição da generalidade. Igualmente, princípios gerais podem não ser universais. Podem ser elaborados para ser aplicados a um grupo restrito de indivíduos. É certo que, durante a vida, os indivíduos assumem obrigações e deveres que lhe são peculiares. Todavia, esses deveres e obrigações são consequências de princípios fundamentais aplicados a todos como pessoas morais; a dedução dessas condições tem um

fundamento comum (RAWLS, 2016.).

Continuando a explicação sobre as características dos princípios da justiça, Rawls (2016, p. 161-164) explica que

A terceira condição é a da publicidade, que decorre naturalmente de uma perspectiva contratualista. As partes admitem que estão escolhendo os princípios de uma concepção pública de justiça. Presume que todos saberão acerca desses princípios tudo o que saberiam se sua aceitação resultasse de um acordo. Assim, o conhecimento geral de sua aceitação universal deve ter consequências desejáveis e sustentar a estabilidade da cooperação social. A diferença entre essa condição e a da universalidade é que esta última nos leva a avaliar os princípios com base na suposição de que são regular e conscientemente seguidos por todos. Mas é possível que todos entendam e sigam um princípio e que, no entanto, esse fato não seja amplamente conhecido ou explicitamente reconhecido. O sentido da condição de publicidade é fazer com que as partes analisem as concepções de justiça concebendo-as como constituições morais da vida social publicamente reconhecidas e plenamente efetivas. [...].

Uma outra condição é que a concepção do justo deve impor uma ordenação às reivindicações conflitantes. Essa exigência nasce diretamente do papel que os princípios de tal concepção têm de ajustar exigências conflitantes. [...] É claramente desejável que a concepção de justiça seja completa, ou seja, capaz de ordenar todas as reivindicações que surjam (ou que, na prática, têm uma probabilidade de surgir). E a ordenação deve, em geral, ser transitiva: se, por exemplo, um primeiro arranjo da estrutura básica for considerado mais justo que um segundo, e o segundo mais justo que um terceiro, então o primeiro deve ser mais justo que o terceiro. [...].

A quinta e última condição é a finalidade. As partes devem avaliar o sistema de princípios como última instância de apelação da razão prática. [...] O esquema completo é definitivo no sentido de que, quando o curso do raciocínio prático que define chega a uma conclusão, a questão está resolvida. As reivindicações de arranjos sociais já existentes e de interesse próprio já foram devidamente levadas em conta. Não podemos considerá-la uma segunda vez no final só porque não gostamos do resultado.

Para o filósofo, essas condições impostas às concepções do justo podem ser resumidas da seguinte forma: “a concepção do justo é um conjunto de princípios, gerais na forma e universais na aplicação, que deve ser publicamente reconhecido como última instância de apelação para a ordenação das reivindicações conflitantes de pessoas morais” (RAWLS, 2016, p. 164).

#### 1.4 Estrutura básica da sociedade

Desde o início do Capítulo I de *Uma Teoria da Justiça* (§ 2), Rawls deixa claro que o tema que pretende tratar é o da justiça social. Assim, para ele, o principal objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, entendida como a forma pela qual as mais importantes instituições sociais são articuladas em um sistema único, distribuem direitos e obrigações fundamentais e moldam a divisão das vantagens que decorrem da cooperação social. Dessa

maneira, a constituição política de um Estado, a proteção jurídica à propriedade privada dos meios de produção, a forma de organização da economia e a natureza da família são alguns exemplos de instituições sociais relevantes. O primeiro objetivo da teoria consiste em elaborar uma concepção cujos princípios iniciais forneçam respostas razoáveis para tratar as questões clássicas e familiares de justiça social que se relacionem a essas instituições mais importantes. Tais questões constituem os dados para os quais a teoria busca explicação.

A estrutura básica é o objeto principal da justiça pelo fato de que suas consequências são profundas e estão inicialmente presentes. A ideia aqui é ela compreende diversas posições sociais e que os indivíduos nascidos em condições distintas têm perspectivas diferentes de vida, impostas, parcialmente, tanto pelo sistema político quanto pelas contingências econômicas e sociais. Portanto, as instituições sociais favorecem determinados pontos de partida em detrimento de outros, aprofundando as desigualdades. Além de gerais, alcançam as oportunidades iniciais de vida, não podendo ser justificadas com base na ideia de mérito. São a essas desigualdades, possivelmente inevitáveis em qualquer sociedade, que primeiro devem ser aplicados os princípios da justiça social. A justiça de um arranjo social depende, essencialmente, da atribuição de direitos e obrigações fundamentais, bem como das oportunidades econômicas e condições sociais dos diferentes segmentos da sociedade.

Iniciaremos por analisar várias considerações capazes de nos levar a enxergar a estrutura básica como o objeto principal da justiça, ao menos sob uma perspectiva de uma teoria kantiana do contrato social.

A primeira é a seguinte: imaginemos que iniciamos com a ideia de que as contingências sociais e as relações interpessoais deveriam desenvolver-se, com o passar do tempo, conforme acordos livres que tivessem sido obtidos de modo equitativo e fossem completamente obedecidos. Já, de início, precisamos de uma interpretação quando as contingências sociais são equitativas e os acordos livres. Ademais, apesar dessas contingências terem sido equitativas em uma ocasião prévia, os resultados acumulados de vários acordos isolados e, em si mesmos, completamente equitativos, juntamente com certas tendências sociais e determinadas circunstâncias históricas, certamente, modificarão as relações e oportunidades dos indivíduos, de forma que as condições para celebração de pactos livres e equitativos não mais observem. Exceto se a estrutura básica for regulada e ajustada de maneira apropriada, um arranjo social inicialmente equitativo terminará por deixar de sê-lo, por mais equitativas e livres que as transações pareçam quando consideradas de *per si*.

A segunda consideração é que o fato de que creiam, com fundadas razões, que estão agindo de maneira justa e obedecendo às normas que regulam os acordos não é bastante para

preservação da justiça de base. Esta é uma questão relevante, ainda que óbvia. Isso porque somos levados a imaginar que a lei e o poder político são necessários apenas em face da propensão das pessoas a agirem injustamente. Mas, ao contrário, a tendência é a erosão da justiça de base ainda quando as pessoas agem de maneira justa. Destarte, precisamos de instituições especiais para garantir a preservação da justiça de base e de uma concepção especial de justiça para definir como essas instituições devem ser estruturadas.

A consideração precedente pressupõe, em terceiro lugar, que não haja normas possíveis de impor às pessoas e que possam evitar a corrosão da justiça de base. Isso porque as normas que se aplicam a acordos são, afinal, diretivas práticas e públicas, e não demasiadamente complexas para que possam ser aplicadas corretamente. As pessoas e as associações não possuem condições de compreender as consequências de suas atitudes particulares do ponto de vista coletivo, nem se espera que prevejam desdobramentos futuros que possam moldar e modificar as tendências do presente. Rawls observa que não tem sentido impor aos pais a obrigação de ajustar sua herança àquilo que imaginam como efeitos da totalidade das heranças sobre a geração subsequente, muitos menos sobre as gerações seguintes (RAWLS, 2011).

Por fim, a última consideração expressa a ideia de uma divisão do trabalho entre duas espécies de normas sociais e aos diversos arranjos institucionais através dos quais se realizam essas normas. A estrutura básica abrange, inicialmente, as instituições definidoras do pano de fundo da sociedade e inclui ainda as disposições que ajustam e compensam, continuamente, as tendências de afastamento da justiça de base, como as de tributação da renda e da herança, que têm por fim uma melhor distribuição da propriedade. Elas são feitas de modo que deixem livres as pessoas e as associações para atingirem seus objetivos particulares e sem que estejam presos a restrições em excesso.

Em resumo, iniciamos pela estrutura básica e procuramos compreender como ela deve fazer os ajustes necessários para manter a justiça de base. O que se busca é, então, uma divisão institucional de trabalho entre a estrutura básica e as normas aplicadas a pessoas e associações e que elas devem cumprir em suas transações particulares. Caso essa divisão de trabalho possa ser implementada, as pessoas e as associações estarão livres para atingirem seus objetivos dentro dos quadros da estrutura básica, com a garantia de saber que, de outro lado do arranjo social, estão sendo realizadas as correções adequadas para manter a justiça de base.

As condições até aqui analisadas caracterizam a situação objetiva das pessoas umas em face das outras. Mas, quando essa natureza e os interesses são próprias delas? Uma teoria da justiça deve levar em consideração a formação dos objetivos e desejos dos indivíduos, e fazer isso está na estrutura mais ampla de pensamento à luz da qual deve ser compreendida uma

concepção de justiça.

É consenso que a forma institucional da sociedade afeta seus integrantes e condiciona, em larga medida, o tipo de indivíduos que aspiram ser, bem como o que são. A estrutura da sociedade igualmente limita de diversas maneiras os objetivos e perspectivas das pessoas, pois elas verão em parte a si próprias e, com total razão, conforme a posição ocupada nessa estrutura, e levarão em consideração os meios e oportunidades que poderão contar na realidade. De forma geral, a estrutura básica da sociedade modela a maneira de produção e reprodução do sistema social, ao longo dos anos, de uma determinada forma de cultura compartilhada por indivíduos que possuem determinadas concepções de bem.

Mais do que isso, os talentos e as aptidões das pessoas não podem ser vistas como dons naturais fixos. Mesmo quando desenvolvidos, é certo que há nisso um componente genético relevante. Todavia, essas aptidões e talentos não podem ser completamente realizados alheios às condições sociais e, mesmo quando materializados, sempre o fazem de uma dentre várias opções possíveis. Aptidões naturais desenvolvidas são uma pequena seleção natural das possibilidades que poderiam ser realizadas. Dentre os fatores que afetam a realização das aptidões naturais estão atitudes sociais de motivação e apoio e a existência de instituições voltadas para o seu treinamento e prática. Destarte, não apenas nossos fins últimos e expectativas quanto a nós mesmos, mas igualmente nossos talentos e aptidões naturais materializados refletem, em grande parte, nossa história pessoal e as oportunidades que a posição social que ocupamos nos proporcionou. Não teríamos condições de conhecer o que seríamos se tudo houvesse ocorrido de maneira diversa.

O caráter das desigualdades de expectativas de vida pode ser compreendido quando comparadas com outras desigualdades. Rawls nos fornece o exemplo de uma universidade na qual existem três níveis de carreira docente, em que todos os docentes permanecem o mesmo tempo, recebendo a mesma remuneração. Apesar de haver desigualdades de nível e de remuneração em uma determinada ocasião, não existem desigualdades de expectativas de vida entre os professores. O mesmo raciocínio pode ser aplicado no caso dos membros de uma associação que optam por um sistema de rodízio no exercício de certas funções de maior privilégio ou de maior remuneração, porque envolvem maiores responsabilidades. Se, nesse caso, o sistema for imaginado de tal forma que, salvo por acidente, morte e outras circunstâncias similares, todos desempenhem essas funções durante o mesmo intervalo de tempo, também não haverá desigualdades de expectativas de vida (RAWLS, 2011).

## 1.5 Sociedade bem-ordenada

Para Rawls, afirmar que uma sociedade é bem-ordenada, representa três coisas: primeiro, é que se trata de uma sociedade em que cada membro aceita e sabe que todos os outros também aceitam, efetivamente, os mesmos princípios de justiça; segundo, é que se reconhece publicamente que a estrutura básica da sociedade – entendida como as mais importantes instituições políticas e sociais e a forma como se articulam em um sistema único de cooperação – implementa aqueles princípios; e, terceiro, que seus membros possuem um senso de justiça que geralmente é efetivo e, em razão disso, em regra, agem de acordo com as instituições básicas da sociedade, que são consideradas justas por eles. Em uma sociedade assim, um ponto de vista comum é estabelecido pela concepção publicamente reconhecida de justiça, a partir do qual se torna possível estabelecer as demandas feitas pelos cidadãos à sociedade (RAWLS, 2011).

Dizer que uma sociedade bem-ordenada se rege por uma concepção pública de justiça implica que seus integrantes possuem um forte desejo e em regra efetivo de agir segundo o que exigem os princípios da justiça. Uma vez que uma sociedade bem-ordenada resiste ao tempo, deve-se presumir que sua concepção de justiça seja estável, ou, dito de outra forma, que, quando as instituições são justas, os participantes desses arranjos institucionais adquirem o respectivo senso de justiça e pretendem contribuir para sua preservação. A esse respeito, Rawls (2016, p. 151) assevera que “a estabilidade da concepção depende de um equilíbrio de motivações: o senso de justiça que cultiva e os objetivos que incentiva devem normalmente ter preponderância sobre as propensões à injustiça”. Assim, a avaliação da estabilidade de uma concepção de justiça e, conseqüentemente, da sociedade que define, deve se basear na força relativa dessas tendências antagônicas.

Embora se trate de um conceito extremamente idealizado, qualquer concepção de justiça que não se proponha a ordenar, de modo apropriado, uma democracia constitucional, é imprópria como uma concepção democrática. Isso ocorre geralmente em razão de duas ordens de fatores: a) o conteúdo dessa concepção, ao se tornar publicamente reconhecido, leva-a a derrotar os próprios fins, ou; b) porque uma concepção de justiça não consegue obter o apoio de indivíduos que professam doutrinas abrangentes razoáveis, ou, como veremos mais adiante, não consegue obter o apoio de um consenso sobreposto, o que é essencial para uma concepção política de justiça.

Os motivos do fracasso, segundo supõe Rawls (2011, p. 43-45), é que a cultura política de uma sociedade democrática se caracteriza por três fatos gerais:



O primeiro é que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes não são mera contingência histórica fadada a logo desaparecer, e sim um traço permanente da cultura pública da democracia. Sob as condições políticas e sociais asseguradas pelos direitos e liberdades fundamentais propiciados por instituições livres, a diversidade de doutrinas abrangentes que são conflitantes e irreconciliáveis – e, mais ainda, razoáveis – necessariamente vai se manifestar e persistir, se é que já não se manifesta.

Esse fato do pluralismo razoável tem de ser distinguido do fato do pluralismo como tal. [...] O que ocorre, mais precisamente, é que, entre as visões que se desenvolvem, há uma diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis. São as doutrinas que cidadãos razoáveis professam e com as quais o liberalismo político tem de lidar. Não são apenas o resultado de interesses pessoais ou de classe, ou da tendência compreensível que as pessoas têm de ver o mundo político de um ponto de vista restrito. Diversamente disso, essas doutrinas são em parte produto da razão prática livre sob uma estrutura de instituições livres. [...] Ao articularmos a concepção política de forma que possa, no segundo estágio, conquistar o apoio de doutrinas abrangentes razoáveis, o que fazemos não é tanto ajustar aquela concepção às forças brutas do mundo, e sim ajustá-la àquilo que se produz inevitavelmente da razão humana livre.

Um segundo fato geral, vinculado ao primeiro, é que uma visão compartilhada e persistente que tenha por objeto uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser preservada pelo uso opressivo do poder estatal. Se consideramos a sociedade política como uma comunidade que se mantém unida pela afirmação de uma única doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder estatal se faz necessário à comunidade política. [...] Uma sociedade unificada por uma variante razoável de utilitarismo, ou pelos liberalismos razoáveis de Kant ou de Mill, necessita igualmente das sanções do poder estatal para se manter. Denomino isso “o fato da opressão”.

Por fim, um terceiro fato geral é que um regime democrático duradouro e estável, que não seja dividido por confissões doutrinárias fratricidas e por classes sociais inimigas, tem de ser de modo livre e voluntário apoiado pelo menos por uma maioria de seus cidadãos politicamente ativos. Junto com o primeiro fato geral, isso significa que, para servir de base pública de justificação de um regime constitucional, uma concepção política de justiça deve se constituir em uma concepção que possa ser subscrita por doutrinas abrangentes razoáveis que são muito distintas e conflitantes entre si).

Como não há uma doutrina religiosa, filosófica ou moral razoável professada pela totalidade dos indivíduos, a concepção de justiça adotada por uma sociedade bem-ordenada deve se limitar àquilo que Rawls (2011, p. 45) denominou de “o domínio do político” e seus valores. Para que a ideia de uma sociedade bem-ordenada seja formulada de acordo com essa limitação, o filósofo supõe que as visões globais dos indivíduos são compostas de duas partes: “pode-se entender uma destas partes como a concepção política de justiça publicamente reconhecida, ou como coincidente com ela; a outra parte é uma doutrina (inteira ou parcialmente) abrangente à qual a concepção política se articula de alguma forma” (RAWLS, 2011, p. 45).

Uma sociedade pode ser bem-ordenada por uma concepção política de justiça desde que os indivíduos que professam doutrinas abrangentes razoáveis, mas que conflitam entre si, componham um consenso sobreposto, ou em outros termos, que subscrevam aquela concepção de justiça como a que fornece o teor dos seus julgamentos políticos quando relacionados às instituições básicas, e, desde que, também, as doutrinas abrangentes que não sejam razoáveis

não conquistem uma aceitação suficientemente capaz de abalar os fundamentos principais da justiça da sociedade. Tais condições não acarretam a exigência utópica de que todos os indivíduos adotem uma única doutrina abrangente, mas, sim, apenas como proposto pelo liberalismo político, a mesma concepção pública de justiça (RAWLS, 2011).

Rawls faz questão de afirmar que uma sociedade bem-ordenada não é uma comunidade nem, em termos gerais, uma associação. Para ele, uma sociedade bem-ordenada, com sua concepção política de justiça, não pode de forma alguma ser imaginada como uma associação, não tendo o direito, como em regra estas têm, de oferecer termos distintos a seus componentes, como no caso dos seus membros originários, segundo o valor da contribuição de cada um ao total ou para as finalidades daqueles que já a integram.

Se isso é possível no caso das associações, é porque já se assegura, tanto aos futuros integrantes quanto aos já filiados, a condição de membros livres e iguais, e as instituições de fundo proporcionam os meios que asseguram alternativas que lhes sejam permitidas. Tampouco uma sociedade bem-ordenada pode ser considerada uma comunidade, porquanto isso significaria negligenciar o alcance restrito de sua razão pública baseada em uma concepção política de justiça.

Esclarecidos esses pontos, retornamos aos requisitos tratados no primeiro parágrafo, para que, segundo Rawls (2011, p. 52), “a sociedade se torne um sistema equitativo e estável de cooperação entre cidadãos livres e iguais, profundamente divididos pelas doutrinas abrangentes e razoáveis que professam”. Primeiro é que a estrutura básica da sociedade seja regida por uma concepção política de justiça; segundo, que essa concepção possa resultar de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis; e, por fim, que o debate público sobre elementos constitucionais fundamentais e questões de justiça básica seja conduzido com amparo na concepção política de justiça. Isso, de maneira bem sucinta, resume o que caracteriza o liberalismo político rawlsiano e o modo pelo qual ele compreende a ideia de democracia constitucional.

## CAPÍTULO II - PRINCÍPIO DA DIFERENÇA NA TEORIA DA JUSTIÇA

### 2.1 Uma visão geral sobre justiça distributiva

Segundo a classificação de Elster, há três espécies de bens que interessam a uma teoria da justiça distributiva: a) bens passíveis de distribuição, a exemplo da renda, da riqueza e do acesso a oportunidades e a provisão de serviços; b) bens que não são passíveis de distribuição direta, mas cuja distribuição daqueles os afeta, como o conhecimento e o autorrespeito; e c) bens que não são afetados pela distribuição de outros bens, a exemplo das aptidões físicas e mentais de cada indivíduo (ELSTER, 1992 *apud* VITA, 2007, p. 234). Interessa à teoria da justiça como equidade, defendida por Rawls, as duas primeiras espécies de bens. Para ele, as “bases sociais” do autorrespeito, entendida como o mais relevante bem primário, têm origem na realização dos dois princípios de justiça pela estrutura básica da sociedade. De acordo com Álvaro de Vita, a argumentação seria, resumidamente, a seguinte:

[...] A prioridade das liberdades fundamentais tem o sentido de exprimir, na estrutura básica da sociedade, o respeito mútuo que os cidadãos devem ter pelas formas de vida e pelas concepções de bem uns dos outros. Desde que essas formas de vida e concepções de bem não sejam incompatíveis com os princípios de justiça, as instituições de uma sociedade liberal justa não podem se fundar em julgamentos sobre o valor das atividades e objetivos nos quais os indivíduos se empenhem ou das associações e comunidades das quais façam parte (VITA, 2007, p. 235).

Dito de outra forma, importa destacar que a justificação do princípio de diferença igualmente se apoia, de maneira significativa, no intuito de possibilitar as condições institucionais necessárias para que cada pessoa possa desenvolver seu próprio sentido do valor dos objetivos particulares, o que está nos fundamentos da ideia do autorrespeito. A distribuição equitativa da primeira categoria de bens referida acima funciona apenas como instrumento para a realização do valor principal do autorrespeito.

Rawls sugere como razoável que as pessoas aceitem abrir mão de uma parte dos privilégios que obteriam explorando as circunstâncias naturais e sociais que as beneficiam, porque, desse modo, demonstrariam seu respeito pelos que se encontram na extremidade de baixo. E apenas quando os arranjos institucionais básicos possibilitam efetivamente o autorrespeito dos que mais têm a perder com eles, podem os mais favorecidos esperar, voluntariamente, a cooperação dos menos favorecidos.

Quanto a esse ponto, incide a maior objeção de Nozick à justiça distributiva de Rawls:

Sem dúvida, o princípio de diferença apresenta termos com base nos quais os que não são tão bem dotados se dispõem a cooperar. (Que termos melhores poderiam propor para si próprios?) Mas será isto um acordo justo com base no qual *os menos bem dotados* possam esperar a cooperação *voluntária* dos outros? A respeito da existência de ganhos da cooperação social, a situação é simétrica. Os mais bem dotados ganham por cooperar com os menos bem dotados e os menos bem dotados ganham por cooperar com os mais bem dotados. No entanto, o princípio de diferença não é neutro entre os mais e os menos bem dotados. De onde vem a assimetria? (NOZICK, 2009, p. 239).

Ao analisar a construção do seu segundo princípio, Rawls aponta três diferentes interpretações mais importantes, que são as seguintes: a) o sistema de liberdade natural; b) a igualdade liberal; e c) a igualdade democrática. Embora possam ser entendidos como princípios rivais, a pretensão de Rawls é integrá-los em uma interpretação única de justiça que atribua a importância merecida a cada uma dessas interpretações. Para tanto, supõe-se que o primeiro princípio de justiça, de igual liberdade para todos, esteja atendido.

Para o sistema de liberdade natural, a estrutura básica que atenda ao princípio da eficiência, em que os cargos estejam abertos aos que estão capacitados e dispostos a lutar por eles, conduzirá à justa distribuição. Nas palavras de Rawls (2016, p. 87):

No sistema da liberdade natural, a distribuição inicial é regulada pelos arranjos implícitos na concepção das carreiras abertas aos talentos (conforme definida anteriormente). Esses arranjos pressupõem um ambiente de liberdade igual (conforme especificado pelo primeiro princípio) e uma economia de livre mercado. Requerem uma igualdade formal de oportunidades na qual todos tenham pelo menos os mesmos direitos de acesso a todas as posições sociais privilegiadas. Porém, como não há empenho para preservar uma igualdade, ou similaridade, de condições sociais, exceto à medida que isso for necessário para preservar as instituições de base necessárias, a distribuição inicial de recursos em qualquer período de tempo sofrerá forte influência de contingências naturais e sociais. A distribuição existente de renda e riqueza, digamos, é o resultado cumulativo das distribuições anteriores dos dotes naturais – isto é, dos talentos e das capacidades naturais –, conforme foram cultivados ou deixados de lado, e seu uso foi favorecido ou preterido, ao longo do tempo, por circunstâncias sociais e contingências sociais fortuitas tais como o acaso e a boa sorte. Intuitivamente, a injustiça mais evidente do sistema da liberdade natural é permitir que as parcelas distributivas recebam uma influência indevida desses fatores tão arbitrários de um ponto de vista moral.

Em última análise, adotando-se esse sistema para regular as desigualdades econômicas e sociais, as parcelas distributivas serão fortemente influenciadas pela sorte e pelas contingências sociais, o que, na perspectiva de Rawls, representa uma evidente injustiça. Já o sistema de interpretação liberal, na tentativa de corrigir isso, acrescenta ao sistema de liberdade natural a condição de igualdade equitativa de oportunidades, garantindo que as carreiras não estejam disponíveis somente no sentido formal, mas que todos tenham as mesmas condições de alcançá-las.

Tal sistema pretende fazer isso por meio da exigência de que aqueles que tenham aptidões e habilidades semelhantes tenham as mesmas oportunidades de vida. De uma forma mais específica, pressupondo-se uma distribuição de dotes naturais, os que possuem o mesmo nível de talento e aptidão, assim como a mesma disponibilidade de usá-los, devem ter as mesmas chances de sucesso, independentemente da posição que ocupem na escala social. Sendo assim, evitar uma excessiva concentração de renda e de riqueza, assegurar oportunidades iguais de acesso à educação e cultura e de qualificações para todos são requisitos mínimos que se apresentam a uma estrutura básica que adote o sistema da igualdade liberal.

Para Álvaro de Vita (2007), em uma apertada síntese, pode-se afirmar que a igualdade liberal, tal como exposta, impede, como arbitrários do ponto de vista moral, todos os fatores do ambiente que influenciam as perspectivas de vida de um indivíduo, a exemplo da classe social e do “*background*” social e cultural. Segundo o autor, a posição social de um indivíduo não deveria interferir, para uma concepção liberal justa, sobre a parte que lhe toca das vantagens da cooperação social. Todavia, uma vez que há diferenças de classe, torna-se muito difícil assegurar, de forma plena, o mesmo ponto de partida a todos. Ainda que criado um tributo confiscatório sobre as heranças, os benefícios sociais e culturais resultantes da desigualdade de classe seriam transmitidas para as gerações seguintes e daí adviriam oportunidades desiguais de conseguir as qualificações mais valorizadas, o que, sob a perspectiva da justiça distributiva, torna-se mais relevante do que a riqueza herdada para criar a desigualdade social.

Rawls (2016) esclarece, porém, que, apesar da concepção liberal ser preferível ao sistema de liberdade natural, intuitivamente, ainda apresenta deficiências, seja porque que a distribuição da riqueza e da renda esteja determinada pela distribuição natural de capacidades e talentos, seja porque a disposição de fazer esforço e, então, ser merecedor, no sentido vulgar do termo, esteja condicionada a contingências sociais e familiares afortunada, o que parece também moralmente arbitrário.

Para Vita (2007), sob o prisma do liberalismo igualitário, a desigualdade baseada em talento e qualificação pode ser considerada ainda mais repugnante que as desigualdades de renda e de riqueza de *per se*. Diferentemente da posse de riqueza dos meios de produção e imobiliária, o talento e a qualificação são recursos inerentes a cada indivíduo. Por essa razão, é muito comum os mais habilidosos e qualificados alegarem que se apropriam de parcelas distributivas maiores porque isso decorre de seus atributos pessoais, sendo um passo a se considerar, pelo lado deles, que são “merecedores” dessas vantagens como recompensa pelos seus talentos e qualificações superiores e, do lado contrário, que o insucesso é resultado de um valor intrínseco inferior.

Assim, uma meritocracia, em termos equitativos, pressupõe uma completa neutralização de todas as condições do ambiente capazes de afetar as oportunidades de adquirir as qualificações mais valorizadas, o que é bastante difícil de ocorrer de forma plena. Se, por exemplo, considerarmos a garantia de oportunidades igualitárias de educação, a questão não se restringe aos efeitos das condições sociais e culturais da família no desenvolvimento escolar das crianças, mas este também é influenciado, em grande parte, pelas demais crianças da escola, resultando daí que a influência que os pais exercem sobre a prole será multiplicada pela possibilidade de que as outras crianças possuam pais em condições semelhantes.

Uma verdadeira meritocracia, para se tornar efetiva, exigiria uma política de distribuição de vagas por sorteio nas escolas, além da vedação à existência de escolas privadas. Dito de outro modo, a partir de certo ponto, o esforço de neutralização das condições ambientais colidiria com os interesses dos pais em oferecer o melhor possível a sua prole, e é tal preocupação que permite a produção, pelas condições ambientais ora tratadas, dos efeitos sociais mais importantes.

Nesse aspecto, qualquer forma de liberalismo digna de respeito se coloca diante do desafio de acomodar dois tipos de razões morais para agir. As instituições políticas têm por função igualar os pontos de partida pelos simples fato de que a vida de cada indivíduo tem um valor igual. Mas, além de apoiarem essas instituições, só haveria uma autêntica meritocracia se as pessoas pudessem ser impedidas de agir baseadas em razões e interesses pessoais.

É partir da compreensão das dificuldades para a realização de uma meritocracia equitativa que somos capazes de entender por que Rawls defendia ser necessário dar um salto adiante da igualdade liberal de oportunidades na direção do que ele chama de “igualdade (ou concepção) democrática”. Em resumo, não havendo como neutralizar completamente os efeitos das contingências sociais sobre as condições em que os talentos são exercidos, assim como a distribuição destes deve ser vista como moralmente arbitrária, e, por esse motivo, não oferece uma base aceitável para a distribuição de parcelas distributivas, tais considerações nos conduzem ao componente crucial da “concepção democrática”.

Assim, para Rawls, pouco importar determinar quais desses dois fatores têm maior peso para gerar as desigualdades, visto que não se pode dissociar um do outro e ambos são igualmente arbitrários do ponto de vista moral. Cumpre observar que, embora não sejam as diferenças naturais de talentos capazes de gerar as desigualdades, no sentido em que isso interessa a uma teoria da justiça social, o que está em discussão aqui são instituições sociais que valorizam certos talentos e recompensam seus portadores de maneira desigual na distribuição de bens primários.

De tudo quanto o exposto, chegamos à conclusão de que a chamada igualdade democrática é a interpretação escolhida por Rawls para elaboração de sua justiça como equidade, interpretação esta que se alcança através da combinação do princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio de diferença, do qual trataremos no próximo subtópico.

## 2.2 Princípio de diferença

De acordo com o princípio de diferença, apenas se consideram legítimas, do ponto de vista moral, as desigualdades sociais e econômicas fixadas para melhorar a situação dos que se encontram na posição inferior da escala de parcelas distributivas. Na visão de Rawls (2016, p. 91), “o princípio de diferença é, então, uma concepção fortemente igualitária no sentido de que, se não houver uma distribuição que melhore a situação de ambas as pessoas (limitando-nos ao caso de duas pessoas, para simplificar), deve-se preferir a distribuição igualitária”.

Daí o segundo princípio procurar reduzir os efeitos das contingências sociais e do acaso natural. Ademais, o princípio de diferença não tem o objetivo de abolir os dotes naturais e a capacidade produtiva das pessoas. O que ele visa precisamente é tirar o maior proveito possível deles para melhorar a condição dos que se encontram em posição social mais desfavorável. Nesse sentido, o filósofo argumenta que

[...] O princípio de diferença representa, com efeito, um acordo no sentido de se considerar a distribuição dos talentos naturais em certos aspectos como um bem comum, e no sentido de compartilhar os benefícios econômicos e sociais maiores propiciados pelas complementaridades dessa distribuição. Os que foram favorecidos pela natureza, quem quer que sejam, só podem beneficiar-se de sua boa sorte em condições que melhorem a situação dos menos afortunados. Os naturalmente favorecidos não devem beneficiar-se apenas por serem mais talentosos, mas somente para cobrir os custos de educação e treinamento dos menos favorecidos e para que usem seus talentos de maneira que ajudem os menos favorecidos. Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Porém é claro que isso não é motivo para ignorar, muito menos eliminar, essas diferenças. Pelo contrário, pode-se organizar a estrutura básica de forma que essas contingências funcionem para o bem dos menos afortunados [...] (RAWLS, 2016, p. 121-122).

Dessa forma, se temos o desejo de configurar o arranjo social de sorte que ninguém seja beneficiado ou prejudicado de acordo com o lugar que ocupe na distribuição arbitrária dos talentos naturais ou de sua posição social, sem dar ou receber alguma compensação em troca, somos levados ao princípio de diferença.

Uma outra questão é que o princípio de diferença representa uma expressão de reciprocidade, de benefício mútuo. Em princípio, entretanto, pode-se argumentar que ele está

inclinado em prol dos que estão em pior situação. Para examinar esse ponto, Rawls supõe, para simplificar, haver apenas dois grupos na sociedade, um deles mais afortunado que o outro de forma significativa:

[...] Sujeita às restrições usuais (definidas pela prioridade do primeiro princípio e pela igualdade equitativa de oportunidades), a sociedade poderia elevar ao máximo as expectativas de qualquer um dos grupos, mas não de ambos, já que podemos maximizar apenas um objetivo de cada vez. Parece claro que a sociedade não deve fazer o melhor possível por aqueles inicialmente mais favorecidos; portanto, se rejeitarmos o princípio de diferença, devemos preferir elevar ao máximo alguma média ponderada das duas expectativas. Mas, se dermos algum peso aos mais afortunados, atribuiremos um valor intrínseco aos ganhos que os mais favorecidos obtiveram graças às contingências naturais e sociais. [...] Assim, os mais favorecidos, quando analisam o problema partindo de uma perspectiva geral, reconhecem que o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória; reconhecem também que só podem esperar a cooperação voluntária de todos se as condições do esquema forem razoáveis. Portanto, consideram-se já compensados, por assim dizer, pelas vantagens às quais ninguém (inclusive eles mesmos) tinha direito prévio. Por isso, abandonam a ideia de maximizar uma média ponderada e consideram o princípio de diferença uma base equitativa para regular a estrutura básica (RAWLS, 2016, p. 123).

Por outro lado, para os que se encontram em situação mais desfavorável é preferível um arranjo institucional que assegure uma parte, em termos absolutos, de bens primários para todos, a outro em que uma igualdade de resultados é garantida à custa da redução das expectativas de todas as pessoas. É esse argumento que permite a defesa do princípio de diferença em lugar de uma igualdade estrita na distribuição de bens primários. Quando está em questão um arranjo institucional para uma convivência em termos reciprocamente aceitáveis, o que importa não é quanto cada qual possui de renda, riqueza e bens de produção, mas, sim, examinar se a parcela de recursos que toca a cada um é capaz de assegurar as bases sociais do autorrespeito.

Rawls (2016), mesmo admitindo que disparidades muito elevadas, ainda que pareçam atender ao princípio de diferença, possam gerar um sentimento de “inveja desculpável”, acredita que uma estrutura básica que atenda os princípios de justiça não permitiria a existência de disparidades relativamente excessivas.

Uma última questão é quanto ao alcance da redistribuição exigida pelo princípio de diferença. O primeiro ponto a ser levado em conta, nesse aspecto, é que uma consideração igual e imparcial pelo bem-estar de todas as pessoas pressupõe mais do que a exigência de assegurar um mínimo social digno a cada um. Os que estão na posição mais desfavorável ainda poderiam recusar um arranjo institucional em que suas expectativas de vida fossem sacrificadas para assegurar vantagens muito superiores ao mínimo para os mais privilegiados.

Álvaro de Vita (2007), com base na teoria da justiça como equidade, sustenta que o



parâmetro para avaliar esses sacrifícios é uma distribuição igual da totalidade de bens primários. Qualquer distanciamento quanto a essa distribuição deve poder ser justificado aos que ficarão com uma parcela menor de bens primários na situação nova.

### 2.3 Bens primários

O objetivo de uma concepção política de justiça deve incluir uma compreensão do que deve ser reconhecido publicamente como necessidades dos indivíduos e, portanto, como vantajosos para todos os membros de uma sociedade.

A questão a ser enfrentada é, diante da existência de concepções abrangentes, como ser possível chegar a uma compreensão pública do que deve ser considerado como reivindicações adequadas? A dificuldade reside no fato de que o Estado, por meio de suas instituições básicas, não pode agir para promover nenhuma das concepções acerca do significado do valor ou do objetivo da existência humana, tal como pretendem as diversas doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes, sob pena de conferir um caráter sectário à sociedade política. Para obter uma ideia compartilhada do bem dos indivíduos que seja destinada a fins políticos, torna-se necessária uma concepção política independente de qualquer doutrina abrangente particular, capaz de ser objeto do que Rawls denomina de um “consenso sobreposto”.

Para Rawls (2016), duas coisas bastam para que os indivíduos professem uma ideia compartilhada de vantagem racional: a) que todos aceitem a mesma concepção de si próprios como pessoas livres e iguais; e b) que suas concepções de bem, por mais divergentes que sejam entre si, pressuponham, para serem professadas, aproximadamente os mesmos bens primários, ou seja, iguais direitos, liberdades e oportunidades fundamentais, e os mesmos instrumentos, como a renda e a riqueza, tudo alicerçado pelas mesmas bases do autorrespeito. Esses são os bens que os indivíduos precisam como pessoas livres e iguais e as reivindicações sobre esses bens são, assim, adequadas.

Desse modo, têm-se os seguintes bens primários: a) direitos e liberdades fundamentais, que incluem a liberdade política, liberdade de expressão e de reunião e a liberdade de pensamento e de consciência; b) liberdade de movimento e de livre escolha de ocupação, dado um conjunto de diversas oportunidades; c) aptidões e prerrogativas de posições e cargos de responsabilidade nas instituições da estrutura básica; d) renda e riqueza; e e) bases sociais do autorrespeito.

Os das quatro primeiras categorias abrangem, em especial, características de instituições. Já as bases sociais do autorrespeito são definidas pela estrutura e pelo conteúdo de

instituições justas, juntamente com o reconhecimento público dos princípios de justiça.

Importante observar que na letra “a)” acima se encontra a relação das “liberdades básicas iguais”, tais como garantidas pelo primeiro princípio de justiça, ao passo que a letra “b)” corresponde à segunda parte do segundo princípio (igualdade equitativa de oportunidades), que, conforme a regra de prioridade de Rawls, tem primazia sobre a primeira parte do mesmo princípio. Os únicos bens primários em que se aceitam eventuais desigualdades em sua distribuição são os correspondentes às letras “c)”, “d)” e “e)” da relação, desde que, obviamente, essas desigualdades contribuam para a melhoria da situação dos que estão na situação mais desfavorável, conforme o princípio de diferença.

Como abordado no subtópico 1.3, os bens primários estão relacionados aos dois princípios de justiça escolhidos pelas partes na posição original. A aplicação teórica dos princípios de justiça à estrutura básica resultaria, assim, na primazia das liberdades básicas, seguida da igualdade equitativa de oportunidades e, por fim, na distribuição dos demais bens primários, de acordo com o princípio de diferença.

Já no 1.2.3, vimos que, para Rawls (2016), a circunstância de ser racional, livre e igual corresponde à personalidade moral da pessoa, que se caracteriza por duas capacidades: 1) a capacidade para a concepção de bem, que se expressa por meio de um plano racional de vida; e 2) a capacidade para um senso de justiça, um desejo regulador de agir conforme certos princípios do justo. Cada indivíduo é encarado assim como uma pessoa moral movida por dois interesses de ordem superior, que se corporificam nas duas capacidades. Somente dessa forma Rawls acredita que pessoas podem de fato cooperar mutuamente. Destarte, o conceito de bens primários está correlacionado ao de pessoa, que, ligados pelos dois princípios de justiça, expressam a ideia de cooperação social em uma sociedade bem-ordenada.

#### 2.4 Críticas comunitaristas ao modelo de justiça como equidade

O comunitarismo surgiu como movimento político-filosófico, em reação ao predomínio do liberalismo, notadamente no mundo anglo-saxão, pelos idos dos anos 1980. Para os comunitaristas, uma teoria da justiça deveria levar em consideração, em vez de princípios abstratos, os valores reais da comunidade política; não uma política baseada somente na garantia de direitos fundamentais individuais, mas, principalmente, nas avaliações sobre o bem comum da comunidade política.

De acordo com Nythamar de Oliveira (2014, p. 396), o debate liberal-comunitarista atualmente se desenvolve em três níveis: 1) no nível jurídico-político, que enfoca a relação entre

as estruturas estatais e as estruturas culturais, a exemplo das religiosas, étnicas ou das chamadas minorias; 2) no nível ético-moral, que diz respeito à relação de valores e deveres, isto é, em que medida as concepções de bem são capazes de justificar princípios sobre o que é justo, em oposição ao pensamento rawlsiano da prioridade do justo sobre o bem; e, por fim; 3) no nível da psicologia moral e social, caracterizando-se como um debate acerca da natureza do eu (*self*).

Tem-se compreendido o comunitarismo, a partir da crítica de Sandel ao liberalismo, como uma reformulação teórico-política da ideia republicana de comunidade como fundamento racional de sociabilidade intrínseca a uma teoria da justiça, em contrapartida à ideia de autonomia individual. A crítica de Sandel e MacIntyre à suposta neutralidade do liberalismo deontológico procura demonstrar que nossa identidade (social, cultural, étnica) é, na realidade, constituída por fins que não foram selecionados por indivíduos isolados, mas descobertos através do contexto social em que estamos inseridos – por isso a fórmula do eu situado em oposição ao eu isolado.

Segundo Nythamar de Oliveira (2014, p. 398-399), é possível identificar três características essenciais, de modo a distinguir a especificidade teórico-política de teorias comunitaristas da justiça:

- (1) Toda comunidade (*community*) pressupõe uma ideia de bem comum, seja através de interesses ou fins comuns, seja através de valores ou qualidades comuns, capazes de assegurar a coesão e integração de um grupo social qualquer – associações voluntárias, comunidades, estamentos, corporações. [...].
- (2) Sentimentos morais não podem ser adequadamente expressos em termos individuais, o que inviabilizaria a articulação deontológica entre uma justificação transcendental ou procedimental e uma aplicação moral empírica. [...].
- (3) A mediação se faz necessária para darmos conta das interrelações entre indivíduos e sociedade, da intersubjetividade de toda relação humana e da própria individuação através da socialização. [...] Essas três características fundamentais permitem diferenciar e integrar aspectos sociopolíticos, ético-morais e psicológicos da crítica comunitarista ao liberalismo, com importantes implicações para o direito, a linguagem e as diferentes áreas de pesquisa filosófica. [...] Em nossa abordagem específica da filosofia social e política, temos aqui uma verdadeira confluência de problemas correlatos, como atestam as concepções iluministas de democracia, liberdade e igualdade, culminando com as revoluções do século XVIII e a formação do Estado moderno. Hans-Georg Flickinger tem sistematicamente argumentado, de forma assaz convincente, que modelos liberais tendem a privilegiar as ideais de liberdade e igualdade em detrimento da solidariedade [...].

Para MacIntyre (1991), é importante levar em consideração que o projeto de inaugurar uma espécie de ordem social, em que os indivíduos possam emancipar-se da tradição, por meio do recurso a normas genuinamente universais e independentes desta, não foi nem é somente de filósofos, mas, sim, um projeto da sociedade moderna liberal e individualista, e, segundo o autor, os motivos mais convincentes para crermos que a esperança de universalidade racional e

independente da tradição é ilusória decorre da história desse projeto. Pois, durante o curso da história, o liberalismo, que iniciou como um apelo a possíveis princípios de racionalidade compartilhada, em oposição ao que era considerada a tirania da tradição, acabou por se transformar em tradição, cujas continuidades são em parte definidas pela interminabilidade do debate desses princípios, interminabilidade esta que, se de início era um grave equívoco a ser remediado o mais breve possível, tornou-se, para alguns liberais, uma espécie de virtude (MACINTYRE, 1991).

Dessa forma, em seu nascedouro, o projeto liberal consistia em estabelecer um esquema político, legal e econômico em que o fato de aderir ao mesmo conjunto de princípios racionalmente justificáveis tornaria os indivíduos, que têm concepções amplamente diversas e conflitantes entre si, capazes de conviverem em harmonia dentro da mesma sociedade e assumindo as mesmas posições políticas e relações econômicas. Todos os indivíduos devem ser igualmente livres para viverem conforme qualquer concepção de bem que lhes aprouver, decorrente de qualquer tradição que ele possa ter escolhido, exceto se essa concepção de bem importe que a vida do restante da comunidade deve ser reformulada segundo ela. Essa particularidade, conseqüentemente, significa não somente que o individualismo liberal tem sua própria concepção ampla de bem, a qual se empenha em impor política, legal, social e culturalmente sempre que possível, mas também que, ao fazê-lo, seu respeito a concepções antagônicas do bem, na esfera pública, fica seriamente limitado.

Podemos, assim, traçar um paralelo entre essa compreensão da relação entre os indivíduos, nos campos social e político, e o mercado, instituição dominante em uma economia liberal. No mercado, os indivíduos apenas têm voz na medida em que dispõem dos instrumentos de barganha com os que podem lhe fornecer o que precisam. Igualmente na esfera social e política, as preferências individuais têm importância para outros somente à medida que a satisfação delas leva a satisfazerem suas próprias preferências. Assim, em uma sociedade liberal, aqueles que não possuem meios para barganhar estão em desvantagem.

No projeto liberal, as regras de justiça distributiva visam tanto impor limites ao processo de negociação – de sorte a assegurar o acesso aos de que, de outra maneira, estariam em desvantagem – quanto garantir que os indivíduos tenham liberdade de expressão e, dentro desses limites, exercerem suas preferências.

Frequentemente, ocorre de as preferências individuais e de grupos de indivíduos diferentes entrarem em confronto. E, nessa cultura liberal, a necessidade de uma concepção de justiça importa na necessidade de um conjunto de princípios reguladores, por meios dos quais a cooperação na implementação dessas preferências possa, à medida do possível, ser obtida, e

tomadas as decisões quanto à prioridade dos tipos de preferência. Assim, conforme os padrões dessa cultura, as regras de justiça se justificam por meio do recurso à racionalidade, de modo que alguém pode ser inteiramente racional sem ser justo. Logo, para que uma pessoa seja racional, não é preciso que se disponha de ocupar-se com a justiça, entendida como tal.

Desse modo, de acordo com a crítica formulada por MacIntyre (1991, p. 370):

O liberalismo, portanto, fornece uma concepção específica da ordem justa, que é intimamente integrada à concepção do raciocínio prático exigida pelas transações públicas conduzidas nos termos estabelecidos por uma comunidade política liberal. Os princípios que informam tal raciocínio prático e a teoria e a prática da justiça nesta comunidade não são neutros com relação a teoria rivais e conflitantes do bem humano. [...] O supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos.

E continua:

Portanto, o liberalismo, enquanto inicialmente rejeita as asserções de qualquer teoria suprema do bem, na verdade expressa uma teoria desse tipo. Além disso, o liberalismo não pode oferecer nenhum argumento decisivo a favor de sua concepção do bem humano a não ser através do recurso a premissas que coletivamente já pressupõem essa teoria. Os pontos de partida da teorização liberal não são nunca neutros no que se refere às concepções do bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais. [...] Como outras tradições, o liberalismo tem seus próprios padrões de justificação racional internos. Como outras tradições, o liberalismo tem seu conjunto de textos autorizativos e suas disputas sobre a sua interpretação. Como outras tradições, o liberalismo se expressa socialmente através de um tipo particular de hierarquia. Pois, numa sociedade na qual as preferências, seja no mercado, na política ou na vida privada, recebem o lugar que têm numa ordem liberal, detêm o poder aqueles que são capazes de determinar quais devem ser alternativas entre escolhas disponíveis [...] (MACINTYRE, 1991, p. 371).

Em conclusão, para os comunitaristas, somente haveria a possibilidade de normas e regras para as instituições sociais a partir do exame da tradição da comunidade e da moral efetivada por esta para a identificação de valores passíveis de aceitação por todos os seus membros.

Resumidamente, para Denis Coitinho Silveira (2007, p. 170), as principais críticas dos comunitaristas à teoria da justiça como equidade podem ser classificadas em cinco teses que questionam certos aspectos do pensamento liberal, a saber:

[...] 1) Opera com uma concepção abstrata de pessoa que é consequência do modelo de representação da posição original sob o véu da ignorância; 2) utiliza princípios universais (deontológicos) com a pretensão de aplicação em todas as sociedades, criando uma supremacia dos direitos individuais em relação aos direitos coletivos; 3) não possui uma teoria da sociedade em função de seu contratualismo, trazendo como consequência uma atomização do social, em que a pessoa é considerada átomo

isolado; 4) utiliza a ideia de um Estado neutro em relação aos valores morais, garantindo apenas a autonomia privada (liberdade dos modernos) e não a autonomia pública (liberdade dos antigos), estando circunscrita a um subjetivismo ético liberal; 5) é uma teoria deontológica e procedimental, que utiliza uma concepção ética antiperfeccionista, estabelecendo uma prioridade absoluta do justo em relação ao bem.

## 2.5 Resposta de Rawls aos comunitaristas

Em *O Liberalismo Político*, encontramos uma reação de Rawls às críticas comunitaristas, tentando corrigir algumas questões internas à justiça como equidade, que são: a) o suposto *déficit* de realidade em relação às condições de estabilidade de uma sociedade justa e a não separação entre a sua teoria da justiça das doutrinas morais abrangentes; e b) a objeção comunitarista de que a justiça como equidade permanece alheia quanto às particularidades dos indivíduos e à diversidade de formas de vida.

Rawls, para responder a essas objeções e apesar das modificações feitas em sua teoria da justiça, prossegue identificando a prioridade da justiça sobre o bem e a neutralidade estatal perante as diversas concepções de bem como traços marcantes de uma concepção política de justiça. Essa é maneira exclusiva, segundo ele, de organização da convivência política justa e estável de sociedades caracterizadas pelo pluralismo razoável de doutrinas abrangentes. Nesse sentido, o desafio que se apresenta é o de obter uma base comum de justificação de doutrinas morais, religiosas e filosóficas razoáveis que reúna, de forma concomitante, tanto as condições de aceitação racional quanto as de concordância fática.

Assim, de uma parte, o fundamento comum de justificação pública e de elaboração do acordo sobre problemas políticos fundamentais deve ser buscada além das diferentes concepções de bem, e, de outra parte, apenas é possível procurá-la a partir destas, já que os indivíduos não estão dispostos a abrirem mão das cosmovisões de mundo que configuram suas identidades e formas de vida. Em tais circunstâncias, uma teoria da justiça conseguirá trazer princípios capazes de ser compartilhados pelos indivíduos como base comum de um acordo político à proporção que conseguir obter um equilíbrio entre as exigências de universalidade e particulares de cada uma das diversas concepções abrangentes. Essa é a ideia presente no conceito de consenso sobreposto.

Como forma de preencher as exigências do contexto de justificação, Rawls realiza algumas alterações na maneira de interpretação da justiça como equidade. Embora mantenha o artifício de representação da *posição original* de escolha sob o *véu de ignorância*, como o método do *equilíbrio reflexivo*, de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls, em *O Liberalismo Político*,

volta-se mais para o método do equilíbrio reflexivo e o uso público da razão como elementos de fundamentação dos princípios de justiça. Consequentemente, os princípios de justiça passam a ser justificados a partir de uma razão prática que reconstrói os ideais implícitos na eticidade política presentes nas instituições das sociedades democráticas, e que confia na capacidade dos indivíduos de obterem um ponto de equilíbrio entre esses ideais e os princípios de justiça.

Embora não haja uma distinção muito nítida, Rawls mantém, lado a lado, a aceitação racional dos princípios de justiça da pretensão de sua concordância fática. Isso porque não se compreende o acordo sobre princípios de justiça como simples *modus vivendi* entre as diversas doutrinas abrangentes, como se fosse o resultado de um compromisso entre elas. Embora não seja metafísica, a concepção pública de justiça continua sendo moral, de modo a ser reconhecida e aceita por razões morais decorrentes do uso público da razão. Nesse sentido, qualquer princípio, norma ou valor que deseje uma aceitação geral deve se apoiar em razões com as quais todos possam concordar ou, ao menos, não ser razoavelmente rejeitadas por ninguém. O procedimento do uso público da razão é a instância capaz de garantir a validade das afirmações normativas, como também gerar sua concordância.

Dessa forma, a reconstrução proposta por Rawls das ideias intuitivas subjacentes aos princípios de justiça tem uma pretensão universalista, além de um valor descritivo para a cultura democrática liberal, decorrente da própria razão prática. Como podemos observar, um dos pontos principais da obra de Rawls diz respeito à relação entre o justo e o bem. E a questão a ser colocada é em relação à possibilidade de a justiça como equidade se valer das ideias do bem sem fazer considerações sobre a verdade desta ou daquela concepção abrangente, de forma incompatível com o liberalismo político. Rawls (2011, p. 247) procura responder a essa questão da seguinte forma:

Primeiro, a prioridade do justo significa (em seu sentido geral) que as ideias do bem utilizadas devem ser políticas (§ 1.2), de maneira que não necessitamos recorrer a concepções abrangentes do bem, mas apenas a ideias moldadas para se acomodarem dentro da concepção política. Segundo, a prioridade do justo significa (em seu sentido particular) que os princípios de justiça estabelecem limites a formas permissíveis de vida (§ 1.2). As demandas que os cidadãos fazem para realizar fins que transgridem esses limites não tem nenhum peso. A prioridade do justo confere aos princípios de justiça uma estrita precedência nas deliberações dos cidadãos e limita sua liberdade de promover certas formas de vida. Essa prioridade caracteriza a estrutura e o conteúdo da justiça como equidade e aquilo que esta concepção considera como boas razões na deliberação dos cidadãos.

Uma segunda questão que se apresenta é que, exceto se recorrermos a alguma perspectiva além do político, como se torna possível dizer quando as formas de vida são

merecedoras de um pleno comprometimento dos indivíduos ou assegurar que uma sociedade possui espaço suficiente para elas? Se a justiça como equidade não tem como garantir, de um ponto de vista mais geral, que as diversas concepções abrangentes permitidas são de concordância plena, então como proceder?

Quanto a esse ponto Rawls invoca a ideia de um consenso sobreposto e afirma que, se uma concepção política é reciprocamente reconhecida por indivíduos razoáveis e racionais que seguem as doutrinas abrangentes razoáveis que compõem um consenso sobreposto, esse fato por si só corrobora que suas instituições permitem espaço suficiente para formas de vida capazes do comprometimento dedicado dos cidadãos (RAWLS, 2011).



## CAPÍTULO III - O PRINCÍPIO DA FRATERNIDADE

### 3.1 A fraternidade: conceito e marco histórico.

De acordo com o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, o vocábulo *fraternidade* é um substantivo feminino que denota a ideia de: “1. Parentesco de irmãos. 2. Amor ao próximo. 3. Harmonia, concórdia” (FERREIRA, 2001, p. 333).

Por seu turno, o verbo “fraternizar” vem da união das expressões *fraterno* + *izar* e possui três significados, a saber: “1. Unir com amizade estreita, fraterna. 2. Comungar nas mesmas ideias. 3. Unir-se como irmãos” (*Idem*).

Com efeito, se empregarmos a expressão *Fraternidade* à sociedade, temos que ela nos inspira reflexões no sentido que deriva do vocábulo *irmão* para além das relações privadas. Nas palavras de Ildete Regina Vale da Silva:

- 1 – ninguém, nenhuma pessoa humana é irmão de si próprio; se irmão, é sempre irmão de outra(o), isso se constitui um fato, uma realidade social reconhecida e uma relação estabelecida;
- 2 – naturalmente, os irmãos não podem ser escolhidos, mas podem ser reconhecidos: isso se constitui um fato, uma realidade social que pode ser reconhecida e uma relação de reciprocidade que pode ser estabelecida;
- 3 – outro(s) irmão(s) existem, independentemente de ser(em) meu(s) irmão(s), ou seja, independentemente de que eu o(s) reconheça como irmão(s): isso também é um fato, uma realidade social que deve ser reconhecida e uma relação de sociabilidade que deve ser estabelecida (SILVA, 2015, p. 130).

E arremata:

É, então, o pertencimento à espécie humana o primeiro vínculo comum e a primeira identidade que se estabelece entre pessoas humanas, no reconhecimento de si pela relação do sentido da existência da outra pessoa humana. [...] (SILVA, 2015, p. 131).

O termo *fraterno* suscita esse sentido relacional para a organização da ordem social e da convivência política.

Para Antonio Baggio, a tríade francesa – Liberdade, Igualdade e Fraternidade – constitui um marco teórico de especial relevância (BAGGIO, 2009, p. 09), representando uma síntese política e cultural do universalismo político moderno. A compreensão dessa tríade perpassa, necessariamente, pelo fato da fraternidade ter sido esquecida do contexto político do mundo ocidental.

Baggio explica que, se considerarmos as várias disciplinas que têm a política como objeto de estudo, a ideia de Fraternidade não surge nos ensinamentos consolidados (BAGGIO,

2009. p. 09). Isso se deve em grande parte, muito provavelmente, à ausência de uma tradição de estudos de aprofundamento da fraternidade na política. Enquanto os princípios da liberdade e da igualdade, que ao lado da fraternidade, compõem a famosa tríade da Revolução Francesa de 1789, tiveram um desenvolvimento notável a partir de então, que os levaram a transformarem-se no patamar de categorias políticas propriamente ditas, a ponto de se tornarem presentes nas constituições de vários estados, o mesmo não ocorreu, todavia, com a fraternidade.

Segundo o citado autor, apesar de não se poder atribuir à Revolução Francesa a paternidade histórica da tríade, podemos admitir que, somente a partir dela “é que os dois princípios (liberdade e igualdade) se tornam constitutivos da ordem política e se impõem” (BAGGIO, 2009, p. 10). Já a Fraternidade, somente aos poucos, foi se incorporando à conhecida tríade, pois

A Revolução de 1789 destacou, inicialmente, apenas o primeiro princípio da trilogia, a liberdade. E esta nem era, quando começaram a surgir os lemas, o ponto de referência de todos que queriam mudar a situação vigente. [...] Depois de 1789, os franceses foram aprendendo aos poucos a se sentirem livres; mas, enquanto durou a monarquia, não se sentiam, de forma alguma, iguais. Até o golpe de Estado de 10 de agosto de 1792, que derrubou Luís XVI, vigorava um regime censitário, que conferia o direito de voto somente à metade da população, relegando a outra metade à condição de subclasse de cidadãos [...].

Somente com o juramento cívico decretado em agosto de 1792 é que a igualdade é oficialmente posta ao lado da liberdade: Juro que serei fiel à Nação e manterei a Liberdade e Igualdade, ou morrerei em sua defesa”. [...].

Contudo, tratou-se de um costume, não de uma obrigação; jamais houve lei que impusesse a divisa da igualdade e da liberdade – nem qualquer outra – no território nacional, nem por parte da Constituinte, nem do Legislativo, nem tampouco da Convenção.

O termo fraternidade, com seus adjetivos, já tinha notável circulação em 1790, embora variassem os conteúdos que lhe eram atribuídos. A ideia predominante era a de uma fraternidade que vinculasse todos os franceses, ou seja, que caracterizasse as relações entre os cidadãos. Era entendida prevalentemente como sentimento patriótico e não estava desprovida de marcados elementos de ambiguidade, num período em que a Revolução estava iniciando os conflitos que ensanguentariam suas classes [...] (BAGGIO, 2008. p. 25-27).

Relata o mencionado autor que, em 1790, os distritos de Paris, por meio de bandeiras, expressavam os princípios - dentre eles, a fraternidade - que sintetizavam a Revolução. Segundo ele, consta-se que, nesse mesmo ano, a expressão Fraternidade é mencionada pela Constituição na forma de juramento dos deputados eleitos para a Federação, que deveriam prometer “permanecer unidos a todos os franceses pelos laços indissolúveis da fraternidade”.

Em 14 de Julho daquele ano, por ocasião da Festa da Federação, surge o primeiro relato do aparecimento da fraternidade ao lado dos outros dois princípios da trilogia, através da descrição de soldados se abraçando e prometendo liberdade, igualdade e fraternidade. E, em 05

de Dezembro de 1790, Robespierre, em seu discurso sobre a organização das guardas nacionais, apresentou um projeto de decreto, cujo Art. 16 descrevia o emblema dos guardas: “Eles carregarão no peito estas palavras bordadas: 'O povo francês' e acima: 'Liberdade, Igualdade, Fraternidade'. Essas mesmas palavras serão inscritas em suas bandeiras, que trarão as três cores da Nação” (BAGGIO, 2008, p. 25-28).

Além de presente nos discursos, a Fraternidade também estava presente nos movimentos que sacudiam a política revolucionária, as chamadas *Sociétés Populaires*. Tais sociedades acabaram se tornando responsáveis por desempenhar um papel político na elaboração da democracia e da república, porquanto, através da Fraternidade, era possível reunir segmentos sociais até então separados, desenvolvendo: a) a ideia de sufrágio universal; b) instrução cívica e política do povo; c) vigilância e denúncia contra funcionários públicos; d) revolução linguística, substituindo as expressões “vós” por “tu” e “senhor” por “irmão”; e) uma ideia mais ampla de cidadania, de natureza universal, antes limitada aos cidadãos ativos; e f) o reconhecimento dos empregados domésticos como homens (BAGGIO, 2008, p. 30-31).

A partir dessas sementes lançadas pelas “sociedades fraternas”, o povo passou a atuar como novo sujeito político, de forma mais ampla e plural do que a burguesia, que identificava a Nação como ela própria.

Como podemos observar, a definição de povo e a superação das diferenças censitárias que se tornaram o alicerce do processo de redemocratização, entre os anos de 1790 e 1791, foram sustentadas pelo ideal de fraternidade, que foi buscado junto às sociedades populares.

### 3.2 A Fraternidade como categoria política

Durante o cenário da Revolução Francesa, a fraternidade enquanto princípio teve dois papéis diversos que se sucederam: unir e, depois, dividir. Conforme Baggio:

O fato é que, no decorrer da Revolução, a fraternidade desempenhou claramente dois papéis sucessivos: o primeiro, o de unir, ou seja, de dar à nova nação uma idéia-força em torno da qual esta poderia se constituir; o segundo, o de dividir, à medida que se explicitavam duas diferentes interpretações suas (BAGGIO, 2008, p. 33).

A sua vinculação conceitual aos ideais cristãos foi um dos fatores que acabaram por enfraquecer a fraternidade como dimensão política, não sendo esta, todavia, a única razão pela qual tenha sido ela abandonada, já que os demais princípios da trilogia foram inseridos no continente europeu em grande medida pelo cristianismo, chegando mesmo a influenciar outras revoluções no Novo Mundo, a exemplo da Revolução Norte-Americana.

Outra razão para o enfraquecimento da fraternidade como expressão política teria sido o fato de que, para os iluministas, a ideia de universalidade fraterna enfraquecia a união patriótica, devendo ser aplicada aos concidadãos e limitada às fronteiras nacionais. Uma grande provação história da fraternidade no exterior, para Baggio, foi o que ocorreu no Haiti. Cuida-se do desafio feito à França por seus escravos: a Revolução negava aos negros o direito à aplicação, na Colônia, dos mesmos princípios que valiam na Metrópole (2008, p. 41).

A Declaração dos Direitos do Homem, em seu primeiro artigo, lema da Revolução Francesa, em 1789, proclamava que todos os homens nascem livres e eram iguais perante a lei. No Haiti, à interpretação de *todos*, incluía-se também os negros.

A revolução na mãe-pátria havia, naturalmente, suscitado muita agitação na colônia. De um lado, os grandes proprietários brancos temiam possíveis decisões de Paris em favor dos escravos; do outro, os mulatos livres, também eles proprietários, aspiravam usufruir dos direitos políticos e ter voz ativa nas Assembléias (*sic*) coloniais, das quais eram excluídos. Nem uns nem outros tinham a menor intenção de libertar os escravos (BAGGIO, 2008, p. 45).

As bases fundamentais da economia francesa, ao longo do Século XVIII, eram o tráfico de negros e a economia escravagista. Mas não apenas os interesses econômicos impediam que a Revolução estendesse as discussões sobre a escravidão nas colônias. Havia também o fator cultural, pois mesmo aqueles que, dentre uma minoria, queriam abolir a escravatura, praticamente todos acreditavam em uma inferioridade natural do povo africano. A Revolução Francesa de 1789 foi incapaz de universalizar seus princípios porque encarava a humanidade sob uma perspectiva unicamente eurocêntrica do homem.

Baggio entende que a luta pelo fim da escravidão no Haiti é um exemplo claro de que não há como concluir um projeto de universalismo moderno somente pela conquista da liberdade e da igualdade:

Para levar a termo o projeto da modernidade deve-se reconhecer o outro homem não só como igual abstratamente, mas aceitá-lo em sua especificidade, ou seja, reconhecer o igual na diferença. O Haiti é o testemunho vivo de que a liberdade e a igualdade, sem essa fraternidade, podem voltar-se numa situação contrária e que só a fraternidade permite que se alcance o humano [...] (BAGGIO, 2008, p. 52).

Para o autor, o caso do Haiti representa, de forma singular, o papel que a fraternidade, frequentemente, exerceu no surgimento dos estados, quando a liberdade e a igualdade ainda não existiam e os indivíduos lutavam sem medir sacrifícios, cuja causa dependia, exclusivamente, da fraternidade entre eles (BAGGIO, 2008).

Passada a Idade Moderna, tanto as sociedades liberais, erigidas sob o manto da liberdade

de seus cidadãos, quanto os estados ditos socialistas, que se formaram sob a bandeira de defesa da igualdade, pouca ou nenhuma importância atribuíram ao ideal de fraternidade.

As experiências históricas de tentativa de realização da igualdade sacrificando a liberdade, ou de desconsideração da igualdade em nome da liberdade, revelam o que equívoco foi a construção de uma nova ordem política sem a inclusão da fraternidade. O que se viu a partir daí foi que o modelo liberal não conseguiu dar conta das demandas por liberdade, já que, sob o pretexto de defendê-la, produziu uma série de problemas de ordem social, como também o chamado socialismo real, em nome da igualdade, acabou por suprimir muitas das liberdades básicas dos seus cidadãos.

Seja como for, o certo é que, durante o contexto do processo revolucionário de 1789, pela primeira vez na História, a fraternidade surgiu como princípio universal de natureza política. Antes disso, evidentemente que a fraternidade já existia como ideia e *práxis*, mas ainda profundamente ligada ao caráter teológico do termo, notadamente cristão. É por meio da fraternidade cristã que se dera corpo a instituições e práticas que, posteriormente, várias sociedades democráticas adotariam como direitos da cidadania, ao lado da liberdade e da igualdade.

Assim, antes que a liberdade e a igualdade se notabilizassem como princípios e iniciassem a chamada era dos direitos dos cidadãos, a fraternidade era vivenciada em lugar daquelas que ainda não haviam conquistado o espaço público. É, a partir da Revolução de 1789, que aqueles dois princípios se impõem, tornando-se constitutivos da nova ordem política. Igualmente, desde então, a fraternidade revolucionária que daí se segue já não pode ser igual àquela que os cristãos – séculos antes – haviam praticado. Por isso, a trilogia intenta introduzir um mundo novo, em que se questiona inclusive a forma como o cristianismo entendia a fraternidade. Permaneceram em cena a liberdade e a igualdade – que se tornaram “autênticas categorias políticas, capazes de se manifestarem tanto como princípios constitucionais quanto como idéias-força de movimentos políticos” (BAGGIO, 2008, p. 8) – passando a representarem as sínteses extremas de dois sistemas político-econômicos que se rivalizariam pelos dois séculos seguintes. Portanto, além da fraternidade, também a liberdade e a igualdade traduzem, nessa tríade, um significado até então inédito e original. Os três princípios, em conjunto, propiciam um dinamismo de relações gerador de significados antes inexplorados, que a História não conseguiria manter unidos, desaparecendo nos conflitos entre seus elementos, mas que ousou delinear as balizas de uma nova época para a humanidade, saindo da cena pública quase que imediatamente após o seu anúncio.

A limitação do pensamento, sob a influência de fatores socioculturais e econômicos,

acabou por dificultar a compreensão da fraternidade como princípio em uma perspectiva política. Diante desse contexto, o grande valor, nos dias atuais, em se reportar a esse precedente histórico, consiste justamente no fato de que os princípios da liberdade e da igualdade são incompletos sem a fraternidade.

Nesse cenário de globalização, surge a possibilidade de nova proposição da tríade, igualmente, a partir do estudo da fraternidade em uma perspectiva política, em face do conteúdo teórico de enorme relevância para a humanidade que contém a trilogia. Assim, quais novos elementos seriam capazes de olhar, atualmente, para esse marco histórico e outra vez trazer ao debate do estudo da política o tema da fraternidade? Segundo Baggio, é possível indicar duas ordens de fenômenos, que se remetem reciprocamente:

*Uma primeira ordem de motivos* está no fato de que, nos últimos anos, a fraternidade vem surgindo como exigência da própria política, sobretudo a partir da constatação de que a realização dos outros dois princípios que tomamos como referência, a liberdade e a igualdade, ficou incompleta ou mesmo fracassou. A título de exemplo, chamo a atenção para duas tipologias de fracasso ou de limitação na realização desses princípios:

a) Em primeiro lugar, a tipologia “externa”, ou seja, que concerne às relações entre as regiões geopolíticas e econômicas em que o Planeta se divide; nessa tipologia das relações entre os Hemisférios Norte e Sul, nem quero tentar indicar a infinita variedade de exemplos possíveis; [...] Há algumas décadas, era pensamento corrente que esses conceitos correspondiam a delimitações geográficas precisas; hoje, no entanto, existem um Terceiro Mundo e um Quarto dentro do Primeiro e do Segundo, não compostos por imigrantes recentes e pobres, mas produzidos pela própria incerteza do sistema, ou seja, pela fragilidade que continua a acompanhar a realização dos princípios da liberdade e da igualdade.

b) Porém, é justamente na tipologia “interna” das sociedades mais industrializadas, nas quais a produção de bens (materiais e culturais) é exorbitante em relação às necessidades da população – diante do que seríamos levados a pensar que a liberdade e a igualdade foram satisfatoriamente realizadas -, que o problema se apresenta da maneira mais inesperada; essas sociedades continuam permeadas de amplas faixas de pobreza, denominadas de diferentes maneiras por vários estudiosos. [...] (BAGGIO, 2009, p. 11-12 – grifo do autor).

E continua:

*Uma segunda ordem de motivos* que nos leva a considerar o tema da fraternidade está ligada ao fato de, nas últimas décadas, termos assistido a vários fenômenos em que o elemento fraterno – no sentido de uma fraternidade consciente, desejada e explicitada – desempenhou um papel político relevante. Limito-me a alguns exemplos:

a) experiências importantes de fraternidade caracterizaram algumas transições pacíficas (parte delas ainda em andamento e de modo algum definitivas) de regimes autoritários para regimes democráticos ou que se propõem tornarem-se democráticos. [...];

b) experiências de pacificação social também ocorreram em processos de transição política. Recordo os caso da África do Sul e de Ruanda. Desmond Tutu falou, em um de seus livros, de quanto era impossível à África do Sul, depois do *apartheid*, enfrentar todos os problemas relacionados à reparação de injustiças e a indenizações relativas ao período de segregação, usando os meios da legislação formal. Do ponto de vista econômico, o país não tinha condições de fazer isso; mas, ao mesmo tempo,

não podia suportar o impacto provocado, na opinião pública e na sociedade como um todo, pela lembrança que se ia fazendo, dia após dia e de maneira conflituosa e dilacerante com que esse tipo de recordação se dá nos tribunais, das infinitas violências cometidas nas décadas anteriores: essa maneira de recordar apenas multiplicaria a dor e a raiva, e impediria que a nova África do Sul recomeçasse [...]. Na África do Sul, como em Ruanda, ficou evidente que o renascimento de um país está ligado a uma dupla necessidade: a de encarar a verdade e a de perdoar;

c) experiências de fraternidade agem, ainda, como elemento reconstruidor das relações sociais em situações de emergência civil devidas a conflitos ou calamidades naturais;

d) enfim, o elemento fraterno desempenha um papel destacado nos processos de mediação e superação dos conflitos; [...] (BAGGIO, 2009, p. 11-19).

A essas duas ordens de motivos acima citadas, poderia se acrescentar outro elemento de extrema relevância, que seria o surgimento de movimentos e iniciativas que visam, de forma explícita, o aprofundamento e a propagação da fraternidade, encarada não somente como algo típico do âmbito das relações pessoais, mas também como princípio com influência política. Nas situações mais importantes, a fraternidade, entendida como um princípio de base religiosa, traça conteúdo de natureza universal e os apresenta de modo racional e compartilhável no espaço público (BAGGIO, 2009).

Somente a partir da retomada da trilogia que conseguiremos obter uma adequada fundamentação dos direitos humanos capaz de superar a indiferença social, bem como justificar a adoção de responsabilidade.

É certo que estudos sobre esse tema devem abordar não apenas a questão do esquecimento da fraternidade, mas também as interpretações redutivas que lhe atribuíram durante os últimos dois séculos, as quais serviram para criar uma espécie de desconfiança a respeito dela.

Exemplificativamente, a fraternidade foi vivenciada – e ainda o é – no âmbito de organizações ditas secretas, como a maçonaria, visando fortalecer sua própria rede de influência econômica e política.

Outra maneira deturpada de compreender a fraternidade é reduzindo-a a uma forma puramente individualista, com tendências nacionalistas ou de classes, prejudicando a construção de um significado que extrapole as relações particulares.

Tais interpretações da fraternidade na verdade são a sua própria negação, que somente possuem em comum o fato de serem excludentes, negando a dimensão universal do ideal de fraternidade, aplicando-se a sujeitos ou a grupos específicos, como a seita, a classe, a nação e a etnia. A universalidade fraterna, tal como foi compreendida, é assim, de algum modo, atribuída a um determinado sujeito, podendo produzir alguma espécie de desumanização dos adversários,

dos que não estão enquadrados no próprio esquema de salvação, levando, com isso, à sua autodestruição.

Assim, é necessário rever a dialética identidade/alteridade. Cada indivíduo nasce em determinado local, situado social e geograficamente, o que importa na assimilação do idioma, cultura e visão de mundo. Torna-se impossível renunciar a essa identidade originária que pertence à nossa condição humana. Ela é construída precisamente em um confronto de subjetividades entre nós e os outros. Mas esse confronto não pode desconhecer, na diversidade, nosso traço comum, isto é, nossa identidade.

Esta se constrói na relação dialética entre subjetividade e alteridade, podendo ser puramente negativa, em que o outro é visto como o diferente de mim. Enquanto permanecer nesse estágio, o outro será o inimigo que me traz hostilidade e de quem devo desconfiar. Essa dialética não se pode suprimir, porque se constitui em parte da construção da nossa identidade, o que não implica dizer que o outro deva ser encarado como o adversário, negando-lhe a condição humana comum a todos nós.

Como parte integrante do processo de reconhecimento social, tal dialética se aplica não apenas às nossas relações cotidianas individuais, como igualmente às relações entre classes, grupos, povos, estados e sociedades. Essa forma de desumanização do outro pode levar inclusive ao seu aniquilamento, como nos casos extremos do extermínio de judeus pelo nazismo e, atualmente, de jovens negros nas favelas brasileiras, ou, quando não, pode implicar na negação completa dos seus direitos humanos mais elementares, como na hipótese dos imigrantes asiáticos e africanos pela Comunidade Europeia e de muçulmanos e latino-americanos pelo Governo dos Estados Unidos da América.

A única maneira de superar essa dialética negativa da alteridade é a promoção de uma dialética de intersubjetividade. Reconhecer o outro como a mim mesmo representa superar essa dialética puramente negativa da alteridade a caminho do reconhecimento comum de pertença, em razão da nossa humanidade. Reconhecer no outro o traço comum de nossa condição humana, partilhando das mesmas angústias, mesmos sentimentos, iguais expectativas de reconhecimento social e afetivo.

Assim, em uma época de globalização da humanidade caracterizada como sociedade de risco, a ideia de uma fraternidade universal pode obter um nível mais amplo de consenso, quando o que está em discussão é a própria sobrevivência humana.

Em conclusão, para Baggio, é possível a fraternidade se tornar intrínseca ao próprio processo político, e não lhe ser estranha nem a ele aplicada como algo externo, se se realizarem ao menos duas condições:



*A primeira:* a fraternidade passa a fazer parte constitutiva do critério de decisão política, contribuindo para determinar, junto com a liberdade e a igualdade, o método e os conteúdos da própria política;

*a segunda:* consegue influir no modo como são interpretadas as outras duas categorias políticas, a liberdade e a igualdade. Deve-se, de fato, garantir uma interação dinâmica entre os três princípios, sem deixar de lado nenhum deles, em todas as esferas públicas: a política econômica (decisões sobre investimentos, distribuição dos recursos), o legislativo e o judiciário (equilíbrio dos direitos entre pessoas, entre pessoas e comunidades, entre comunidades) e o internacional (para responder às exigências das relações entre os Estados, bem como para enfrentar os problemas de dimensão continental e planetária) (BAGGIO, 2008. p. 23 – grifos do autor).

Diante dos riscos à sobrevivência humana, restam-nos duas alternativas: o retorno ao estado de natureza de todos contra todos, ou reconhecermos que estamos na mesma situação e procuramos saídas que possam a todos salvar. Se a História não nos permite apostar no êxito da segunda alternativa, tampouco permite que cruzemos os braços.

A fraternidade é capaz de fundamentar o ideal de construção de uma comunidade universal, unida pelos diferentes, em que os povos possam viver em paz entre si, sem se submeterem a um tirano, mas respeitando suas próprias identidades. E, justamente aqui, a fraternidade se torna subversiva. Talvez essa a razão pela qual seja ela recusada como uma categoria política.

### 3.3 Fraternidade e solidariedade

Tão grave quanto o esquecimento do princípio da fraternidade é a tentativa de sua substituição pela solidariedade.

Silva (2015) destaca que, a partir do final do Século XIX, houve uma tentativa de substituir a fraternidade pela solidariedade, que continuaria num movimento crescente. Essa tentativa ocorria porque o ideal de solidariedade, em uma primeira análise, apresentava muitas vantagens comparado à Fraternidade, e isso era facilmente compreendido porque aquela levava vantagens em relação a esta em três aspectos: 1) é uma expressão com aparência científica, ou seja, explicaria bem a grande lógica da relação humana e social de modo científico; 2) a solidariedade não representaria, em nenhum momento, sentimentos de amor, de afetividade, de subjetividade, não se podendo falar em Fraternidade em uma humanidade dominada pelo individualismo e egoísmo dos mais fortes; e 3) por ser a solidariedade muito mais adequada à jurisdicionalização, facilitando a sua promoção como princípio inspirador das leis, posto existir uma procedência jurídica no próprio vocábulo.

Nesse sentido, a palavra Fraternidade, outrora tão importante à democracia de 1848, passou a significar tão somente um sentimento, sem qualquer utilidade às gerações posteriores,

que, ansiosas de uma ciência objetiva e positivista, necessitavam de uma expressão que representasse a natureza científica da lei moral. A solidariedade, assim, respondia perfeitamente a essa necessidade e, pouco a pouco, foi reunindo e adequando a maior parte das ideias morais, de acordo com o ideal presente.

Em resumo, com o advento do positivismo e das ciências, a resistência em reconhecer a fraternidade como um dos princípios do universalismo político ocorreu pelo entendimento de que seria mais adequada sua substituição pela solidariedade, no intuito de afastar o caráter religioso e metafísico da expressão.

Silva (2015) explica que, além dessa tentativa frustrada, os argumentos utilizados para substituição eram muito frágeis e limitados por três razões: primeiro, por haver uma tentativa de redução dos elementos conceituais do termo Fraternidade, unicamente, à expressão do sentimento, o que não serve, todavia, para enfraquecer a palavra na dimensão política, mas, ao contrário, é necessária, sobretudo, se a sociedade estiver dominada pelo egoísmo; segundo, por considerar um equívoco a utilização da expressão Fraternidade, porque não leva em conta o sentido da presença desta na composição da tríade, como elo que possibilita a relação de interdependência entre os princípios da Liberdade e da Igualdade; terceiro, porque a ideia de que a solidariedade seria uma palavra que representava melhor a interdependência entre as pessoas seria precipitada, podendo ser confrontada, perfeitamente, pelo conhecimento da Fraternidade.

Assim, também não são lineares os caminhos percorridos pela solidariedade, que, tanto quanto a Fraternidade, conheceu toda a sorte e rejeição nos momentos críticos, como ocorreu na Europa ao longo dos Séculos XIX e XX. Uma das dúvidas que se coloca à solidariedade é no tocante à ausência de definição de que seja ela uma virtude que apareça em situações de crise, econômica ou política, ou como um sentimento republicano que deve acompanhar a todos em todas as ocasiões, correndo, dessa maneira, o risco de ser vista como remédio em vez de um princípio.

Esse risco se resolve no confronto direto com a fraternidade. Esta detém uma carga valorativa muito mais ampla que a solidariedade, respondendo, portanto, de melhor forma, à condição de princípio do universalismo político.

Na realidade, o fato de ser entendida como princípio não reduzirá os riscos da solidariedade continuar restrita à ideia de uma comunidade autorreferencial, assim como não será a passagem da fraternidade à solidariedade que substituirá a comunidade autorreferencial pela sociedade. O que a fraternidade proporcionará é justamente fornecer a condição para repensar a sociedade, concebendo um espaço público mundial capaz de oferecer uma

convivência pacífica, digna e sustentável para esse contexto de globalização contemporâneo.

Pizzolato (2008, p. 113) considera ser possível definir a fraternidade como “uma forma de solidariedade que se realiza entre 'iguais', ou seja, entre elementos que se colocam no mesmo plano”. Dessa forma, a fraternidade é identificada como aquela solidariedade chamada *horizontal*, ou seja, que nasce do auxílio mútuo prestado entre as pessoas e que se põe ao lado daquela outra espécie de solidariedade, relacionada à fraternidade de forma subsidiária, e que se denomina de *vertical*, que se baseia na intervenção direta do Estado em favor das necessidades. Em outros termos:

[...] A solidariedade vertical se expressa nas formas tradicionais de intervenção e ação do Estado social, ou seja, alude à ação direta dos poderes públicos com a intenção de reduzir as desigualdades sociais e permitir o pleno desenvolvimento da pessoa humana. A solidariedade horizontal, por sua vez, diz respeito a um princípio que pode ser deduzido da Constituição, o de um necessário “socorro mútuo” entre os próprios cidadãos, limitando o Estado a oferecer-se como fiador externo [...] (PIZZOLATO, 2008, p. 114).

Todavia, isso não significa de modo algum que a fraternidade na linha horizontal ocorra apenas por meio daquelas ações que se dão espontaneamente entre os indivíduos, sem a isso ser obrigados ou incentivados pela lei. Se assim ocorresse, essa espécie de auxílio mútuo teria apenas importância moral ou puramente factual, enquanto não fosse reconhecida como modo tutelado de solidariedade, ou, de qualquer maneira, impedida de transformar, por si só, significativamente, as relações sociais. Os tipos de solidariedade horizontal poderão, assim, incluir, as tarefas ou obrigações de socorro legalmente previstas, seja de natureza incentivadora, seja de natureza obrigatória, a cargo diretamente de determinados sujeitos.

Isso sugere que, de uma forma ou de outra, não é possível distinguir precisamente as formas de solidariedade horizontal e vertical, visto que o simples fato de haver uma normatização a ser respeitada importa, pelo Estado, a predisposição em se organizar no mínimo como órgão de controle ou sancionador. Assim, a intervenção direta do Estado é igualmente, em um sistema democrático e constitucional, uma maneira de institucionalizar a solidariedade “fraterna” entre os seus membros.

Portanto, concluímos que a fraternidade, enquanto princípio como categoria política, a despeito de sua tentativa de substituição pelo termo solidariedade, constitui um conceito bem mais amplo do que este, que geralmente é aplicado em situações esporádicas, pelas razões trazidas alhures.

### 3.4 Fraternidade: responsabilidade individual *versus* responsabilidade coletiva

O inquestionável reconhecimento histórico e cultural da fraternidade proporciona a ela a noção de valor universal, que tem no ser humano o agente construtor de sua própria dignidade. Desse modo, a fraternidade se apresenta como pressuposto de possibilidade comum para todas as formas democráticas de sociedades, nos diversos níveis de atuação da atividade humana, capaz de responder ao anseio de conjugação de unidade sinalizada pela trilogia: Liberdade, Igualdade e Fraternidade.

É justamente esse valor universal do termo Fraternidade que nos torna responsáveis pelo outro, na medida em que este é visto como alguém que, embora diferente, é igual na sua condição humana.

Nesse sentido, explica Domingo Ighina que

[...] De fato, o princípio da fraternidade permite supor um cidadão equivalente a outro, um cidadão capaz de assumir sua situação política em paridade com seu próximo, de tal modo que a *pólis* se torne algo que supere qualquer compartimento de casta ou de classe. Sobre esse princípio, explícito ou não, foram construídos os Estados nacionais modernos, ao logo do século XIX (IGHINA, 2009, p. 33 – grifo do autor).

Tanto a perspectiva liberal quanto a socialista fizeram a responsabilidade sobre o outro recair notadamente sobre o Estado: a primeira, assegurando que o estado garanta um mínimo de direitos a todos os indivíduos, sem se preocupar com a efetivação de outros direitos, na livre concorrência das forças econômicas e sociais; a segunda, oferecendo uma gama de direitos a serem defendidos, sobretudo os direitos econômicos e sociais, porém, muitas vezes sacrificando as liberdades individuais. Os próprios estados de bem-estar social, que se notabilizaram pelo esforço em conjugar as liberdades individuais com proteção social, entraram em crise pela excessiva delegação de poderes às autoridades estatais nas políticas públicas de aplicação dos direitos, principalmente porque prevaleceu o fato de os cidadãos terem pouca sensibilidade social (AQUINI, 2008).

Por seu turno, a fraternidade “responsabiliza” cada sujeito pelo outro, e via de consequência, pelo bem da comunidade, e busca promover soluções para a aplicação dos direitos básicos que não passam, precisamente, pela autoridade estatal, seja de que nível for. Como conseqüência, há uma valorização das instituições associativas e econômicas voltadas à ampliação das liberdades civis e políticas e, concomitantemente, à melhoria dos índices econômicos e sociais. Ainda como consequência disso, é possível melhorar o nível cultural,

educacional ou de geração de emprego e renda a partir do concurso de forças diferentes, responsabilmente fraternais, tanto no interior de cada comunidade a que pertencem os indivíduos quanto em escala global.

Tal abordagem é passível de refutação, por não definir claramente os sujeitos a quem compete a obrigação de aplicar os direitos supramencionados, tornando, portanto, essa discussão abstrata. A esse respeito, deve-se considerar que a tendência da fraternidade – ao contrário da solidariedade, em seus aspectos vertical ou horizontal – é ampliar a quantidade de sujeitos “responsáveis”, e nesse sentido, estimular que obrigações e compromissos sejam assumidos além do que é determinado pelas autoridades estatais, o que não exclui nem reduz a responsabilidade destas, que poderá ser essencialmente a de interferir de forma direta para aplicação do direito, ou preservando esse objetivo, ao predispor um cenário legislativo capaz de promover a ação de sujeitos não públicos. A fraternidade não deixa, assim, de definir os sujeitos convocados a aplicar e defender os direitos básicos, mas, em alguma medida, impede que essa definição conduza à redução do senso de responsabilidade naqueles indivíduos capazes de contribuir para a aplicação desses direitos (AQUINI, 2008).

Apesar de todos serem livres e iguais para traçar e buscar seus objetivos particulares, em uma sociedade justa e fraterna, existe o entendimento de que seus membros somente podem fazer reivindicações e atingir seus projetos pessoais que sejam compatíveis com os princípios públicos de justiça. Para tanto, os bens primários serão os instrumentos por meio dos quais os indivíduos poderão atingir seus objetivos. A responsabilidade de cada um surge, portanto, naquilo que as pessoas farão individualmente com a parte que lhe cabe esperar de bens primários e na parcela de responsabilidade pelos seus planos de vida.

Nesse sentido, Rawls aponta que, para uma “divisão social da responsabilidade”; se, em sua singularidade, os indivíduos são responsáveis por adaptar seus planos de vida ao quinhão de bens primários a que podem aspirar, coletivamente, devem aceitar a responsabilidade de respeitar os dois princípios de justiça.

### 3.5 Fraternidade e dever de cooperação

Como referido no item anterior, a perspectiva da fraternidade está intimamente relacionada à responsabilidade fraternal das autoridades estatais e dos sujeitos particulares. Na Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento – adotada pela Resolução nº 41/128, da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 04/12/1986 -, é evocado, de maneira explícita, o *dever de cooperação*, por parte dos Estados, que, combinado com o Artigo 10º da mesma Declaração,

impõe a estes executar medidas concretas que assegurem esse objetivo. Mesmo aqueles que negam a existência de um direito da cooperação e do desenvolvimento, concordam haver, no direito internacional, uma norma consuetudinária impondo um dever de cooperação. A divergência se observa no tocante à possibilidade de identificar um dever de realizar o desenvolvimento dos sujeitos e dos povos. A questão reside na natureza dos atos legislativos e em sua eficácia.

Na opinião de Marco Aquini, quanto à natureza do ato, a Declaração deve se considerar programática, mas que nem por isso deixa de fundamentar, em relação à eficácia, uma obrigação, por parte dos Estados subscritores, de cooperar, implementando medidas necessárias à aplicação do direito por meio de ações de naturezas diversas, em nível nacional e internacional (AQUINI, 2008,).

A fraternidade conduz ao crescimento potencial da quantidade de sujeitos a quem compete a responsabilidade pelo dever de cooperação. Além desse aspecto quantitativo, a fraternidade acrescenta elementos relevantes do ponto de vista qualitativo a um dos fatores característicos da cooperação: o ideal de parceria. A ideia de parceria pressupõe a igualdade entre os sujeitos engajados na cooperação, seja entre países, seja entre organizações não governamentais, companhias multinacionais e cooperativas locais. Tal igualdade se expressa primeiramente sob o aspecto formal, tanto nos espaços institucionais democráticos quanto no âmbito de acordos celebrados para a promoção de programas de desenvolvimento.

A fraternidade ajuda a contribuir, assim, para dar corpo a essa igualdade, visando superar não apenas a mera expressão da ajuda e da assistência, mas igualmente a própria perspectiva da solidariedade, que mantém diferenças de posição entre os sujeitos solidário e aquele a que se destina a solidariedade. Ela pretende compreender quem é o sujeito com o qual se busca cooperar, com todas as suas peculiaridades, dando atenção aos fatores do desenvolvimento global, não só econômicos, a que se devem propor tanto estados quanto pequenas comunidades. Para que isso ocorra, é necessário despojar-se das categorias e parâmetros de desenvolvimento, penetrando as categorias e parâmetros dos sujeitos com quem se propõe cooperar, de maneira que, a partir da relação fraternal que daí nasce, possam surgir carências e perspectivas que não eram observadas até então.

No dever de cooperação, a relação fraternal conduzirá para uma redefinição do percurso de desenvolvimento do sujeito institucional ou economicamente mais forte, visando, por exemplo, caminhos de desenvolvimento que considerem a sustentabilidade mundial e as responsabilidades a que ela conduz. Por outro lado, a fraternidade é aberta à relação com outros sujeitos, seja no âmbito multilateral seja no âmbito regional ou local. Nesse sentido, a

Declaração do Milênio propôs a construção de parcerias para o desenvolvimento como uma das metas estabelecidas, em 2000, pela Organização das Nações Unidas – ONU.

### 3.6 Fraternidade e sua interpretação por Rawls

Como vimos no item 2.1, Rawls sustenta que a concepção democrática não conduz a uma sociedade meritocrática. A ideia de acesso igual de cargos e posições a todos – estabelecido a partir de condições equitativas de oportunidades e ainda respeitando-se o princípio de diferença – acaba por desconstruir o fundamento de que, em uma sociedade cujas bases se assentam na igualdade democrática, o destino dos indivíduos dependeriam somente de si, os sucessos e insucessos de cada pessoa dependeriam exclusivamente do próprio mérito. Isso se torna patente quando observamos que o princípio de diferença exige que a sociedade forneça a merecida atenção aos menos talentosos e àqueles que ocupam as piores posições sociais, para contrabalançar as desigualdades decorrentes das condições socioeconômicas e da loteria natural.

Outro ponto relevante é que o princípio de diferença é um princípio de benefício recíproco, significando que os mais talentosos igualmente são beneficiados por ele. Isso é assim porque, para que todos tenham uma vida satisfatória, é preciso um esquema de cooperação social, que apenas será obtida de forma voluntária se as condições do acordo forem razoáveis. Segundo o pensamento de Rawls, ao reconhecerem que já foram beneficiados por fatores sociais e naturais vantajosos, os mais favorecidos concordariam que o princípio de diferença deva reger a estrutura básica da sociedade.

Dessa forma, Rawls não está recusando àqueles mais talentosos a recompensa por suas próprias aptidões naturais. A discussão concentra-se, todavia, nas regras que devem regular a estrutura básica da sociedade, e não em responder se um indivíduo possui ou não direito a seus próprios talentos.

Além do princípio de benefício recíproco, o princípio de diferença também encarna um elemento de fraternidade, na medida em que, em uma sociedade cuja estrutura básica seja regida pelo princípio de diferença, os mais privilegiados somente desejarão vantagens maiores se isso beneficiar os menos favorecidos. Para ilustrar, Rawls dá o exemplo da família, em que, geralmente, os seus membros não desejam obter vantagens às custas dos demais, mas somente se isso atender também aos interesses destes (RAWLS, 2016).

Todavia, para que o princípio de fraternidade seja estabelecido não é preciso que envolva laços de afeição e sentimentos, como no exemplo da família. De acordo com Rawls, se for

interpretado como um princípio que inclui os requisitos do princípio de diferença, o ideal de fraternidade é perfeitamente compatível com a política, pois as instituições que mais consideramos justas parecem atender às exigências daquele ideal, na medida em que as desigualdades admitidas por tais instituições contribuem para o bem-estar dos que estão em pior situação. Embora polêmica, essa questão demonstra que Rawls acredita ser razoável esperar que os indivíduos, inclusive os mais favorecidos, ajam segundo este princípio.

A discussão se estabelece em torno do seguinte ponto: uma vez permitida a distribuição desigual posterior de bens primários, algo que melhoraria a situação de todos, por que, estabelecida a desigualdade, os mais favorecidos abririam mão de arranjos institucionais que lhe assegurassem benefícios maiores que aqueles advindos de instituições reguladas pelo princípio de diferença? O princípio de fraternidade seria capaz de responder essa questão? Rawls argumenta que

[...] Os indivíduos, em seu papel de cidadãos com pleno entendimento do teor dos princípios de justiça, podem ter motivação para agir segundo esses princípios em razão, em grande medida, de seus laços com determinadas pessoas ou de um apego à sua própria sociedade. Uma vez aceita uma moralidade de princípios, porém, as atitudes morais não mais se vinculam somente com o bem-estar e a aprovação de determinados indivíduos e grupos, e sim são modeladas por uma concepção do justo escolhida independentemente dessas contingências. Nossas convicções morais exibem independência das circunstâncias acidentais do nosso mundo, sendo o significado dessa independência dado pela descrição da posição original e sua interpretação kantiana (RAWLS, 2016, p. 586).

Mesmo assim, o raciocínio que parte da igualdade, como referência de um padrão de comparação, e chega ao princípio de diferença, utiliza-se de incentivos materiais, necessários para cobrir gastos com treinamento e educação e estimular os mais talentosos, com vistas a assegurar a eficiência da economia. Mas em uma sociedade justa, por que incentivos são necessários, em vez de todos trabalharem altruisticamente buscando a igualdade?

Entretanto, para Rawls, a cooperação social, que se baseia na concepção de igualdade democrática, situa-se na ideia de reciprocidade, e não na ideia de altruísmo. Em uma sociedade bem-ordenada, a reciprocidade dos indivíduos é manifestada por meio da instituição de uma concepção política de justiça publicamente reconhecida, estabelecida sobre termos equitativos de cooperação. Para Rawls (2016, p. 630), “ao fazer justiça para quem pode retribuir com justiça, realiza-se o princípio da reciprocidade em seu nível mais alto”.

Com efeito, temos que a justiça como equidade rawlsiana consegue contemplar os três princípios clássicos da trilogia moderna: a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Nas palavras do autor:



[...] A liberdade corresponde ao primeiro princípio; a igualdade, à ideia de igualdade contida no primeiro princípio juntamente com a igualdade equitativa de oportunidades; e a fraternidade, ao princípio da diferença. Desse modo encontramos um lugar para a concepção de fraternidade na interpretação democrática dos dois princípios, e percebemos que essa concepção impõe uma exigência definida à estrutura fundamental da sociedade. Não devemos esquecer os outros aspectos da fraternidade, mas o princípio de diferença expressa seu significado fundamental do ponto de vista da justiça social (RAWLS, 2016, p. 127).

Dessa forma, a fraternidade, pela construção lógica do princípio de diferença, deixa de ser uma “concepção impraticável”, para se tornar um “padrão perfeitamente aceitável”, desde que dentro da concepção democrática.

## CAPÍTULO IV – PARCELAS DISTRIBUTIVAS: BREVES CONSIDERAÇÕES EM “UMA TEORIA DA JUSTIÇA”

### 4.1 O conceito de justiça em economia política

Ao dedicar um capítulo a esse tema, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls destaca que sua finalidade é verificar como os princípios de justiça podem servir como parte de uma doutrina de economia política. Para ele, uma doutrina de economia política deve incluir uma concepção de bem público baseada em uma concepção de justiça. Deve servir de bússola aos cidadãos ao analisar as questões da política econômica e social (RAWLS, 2016).

O efeito cumulativo da política econômica e social é o de especificar a estrutura básica. Ademais, o sistema social corporifica os anseios e as aspirações que os indivíduos venham a ter. Influem sobre o tipo de pessoas que eles aspiram ser, como também sobre o tipo que efetivamente são. A forma como as pessoas trabalham conjuntamente no presente para satisfazerem seus anseios atuais influencia os anseios que terão depois, ou seja, o tipo de pessoas que se tornarão.

A teoria da justiça, de fato, pressupõe uma teoria do bem, mas impõe limites amplos que não prejudicam a escolha do tipo de pessoa que os indivíduos almejam ser. Após deduzidos os princípios de justiça, a doutrina contratualista realmente fixa limites à concepção de bem, os quais derivam da primazia da justiça sobre a eficiência, como também da prioridade da liberdade sobre as vantagens econômicas e sociais. Pois, como observa Rawls, no § 6 de *Uma Teoria da Justiça*, tais prioridades significam que não há nenhum valor em satisfazer as aspirações de coisas que são intrinsecamente injustas, ou as aspirações que não podem ser atendidas sem violar arranjos justos, devendo o sistema social desestimulá-los (RAWLS, 2016).

Também, um sistema justo deve ser autossustentável, ou seja, organizado de forma que inspire em seus membros a intenção real de agir de acordo com as normas desse sistema, por razões de justiça. Dessa forma, a exigência de estabilidade e a condição de desestimular aspirações incompatíveis com os princípios de justiça impõem às instituições que não bastam a estas ser justas apenas, mas igualmente estruturadas a fomentar a virtude da justiça entre seus membros. Nesse contexto, uma parte do ideal de pessoa que os arranjos econômicos e sociais devem respeitar são definidos pelos princípios de justiça.

Disso resulta que a justiça como equidade não está ao bel-prazer de desejos e necessidades existentes. O objetivo de longo prazo da sociedade é decidido em suas linhas principais, independentemente de interesses e necessidades específicas dos seus atuais

integrantes. Uma concepção ideal de justiça é definida pelo fato de que as instituições devem incentivar a virtude da justiça e desestimular aspirações que com ela não se coadunem.

O ponto nevrálgico é que, a despeito das características individualistas da justiça como equidade, os princípios de justiça não são dependentes de desejos existentes nem tampouco das circunstâncias sociais presentes. Como sustenta Rawls, a *posição original* é caracterizada de tal forma que a unanimidade se torna possível e as deliberações de qualquer indivíduo são típicas de todos eles. Ademais, o mesmo vale para os juízos ponderados dos membros de uma sociedade bem-ordenada regida efetivamente pelos princípios de justiça. Todos têm um senso de justiça semelhante e, quanto a isso, uma sociedade bem-ordenada é homogênea. A esse consenso moral recorre o debate político (RAWLS, 2016).

É possível imaginar que a unanimidade é peculiar da filosofia política do idealismo. Na forma como ela é empregada pela visão contratualista, não existe nada caracteristicamente idealista na unanimidade. Essa condição é inerente à concepção procedimental da posição original, representando um limite que se impõe a argumentos. Assim, ela molda o teor da teoria da justiça, os princípios que devem concordar com nossos juízos razoáveis. Outra semelhança com o idealismo é que a justiça como equidade reserva uma tarefa central ao valor da comunidade e a forma de explicá-lo depende da interpretação kantiana.

A esse respeito, na Terceira Parte de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls discute sobre o assunto. A ideia principal é que pretendemos interpretar os valores sociais, o bem intrínseco de atividades institucionais, comunitárias e associativas por meio de uma concepção de justiça cuja base teórica é individualista. Por razões de clareza, dentre outras, Rawls sugere que não convém levar em consideração um conceito indefinido de comunidade ou imaginar a sociedade como um todo orgânico com existência própria, diversa da existência de todos os seus integrantes em suas relações recíprocas, como também superior a ela. Portanto, a concepção contratualista da *posição original* é formulada em primeiro lugar. A partir dela, por mais individualista que pareça ser, devemos explicar o valor da comunidade, sem o que a teoria da justiça não terá sucesso (RAWLS, 2016).

#### 4.2 Algumas considerações sobre os sistemas econômicos

Apesar de o tema envolver uma teoria da justiça, e não economia, interessa-nos determinados problemas morais de economia política. Esta se ocupa em grande parte do setor público e da melhor forma que devem ter as instituições básicas responsáveis pela regulação das atividades econômicas, dos tributos, dos direitos patrimoniais, da estrutura dos mercados e

assim por diante. O sistema econômico regula o que é produzido e por quais meios, quem o recebe e a contraprestação paga por isso, bem assim a importância dos recursos reservados à poupança e à produção de bens públicos. Do ponto de vista ideal, todas essas questões deveriam ser enfrentadas de forma a atender os princípios de justiça, mas não sem antes indagar se isso seria possível e quais exigências específicas destes.

De início, vale diferenciar entre dois aspectos do setor público, sem o que a distinção entre economias capitalista e socialista não restará clara. O primeiro aspecto está relacionado à propriedade dos meios de produção, tendo em vista que o tamanho do setor público no socialismo é muito maior quando comparado a uma economia de propriedade privada, em que o número de empresas desse setor é, geralmente, restrito a casos especiais, como serviços públicos e transportes. Outro aspecto é a proporção dos recursos destinados aos bens públicos, cujos traços característicos são a indivisibilidade e a natureza pública. Isto é, há um grande número de pessoas, um público, por assim dizer, que pretende uma quantidade maior ou menor de determinado bem, mas só poderão consegui-lo se cada um o conseguir na mesma proporção.

A quantidade produzida não pode ser dividida de forma igual ao que ocorre aos bens privados, em que estes são adquiridos pelos indivíduos de acordo com suas preferências e possibilidades econômicas. Existem várias espécies de bens públicos, dependendo do seu grau de indivisibilidade e da natureza do bem público em questão. A hipótese mais pura de bem público é aquela de um bem completamente indivisível para toda a coletividade. Exemplo clássico é a defesa de um país contra uma ataque estrangeiro. Todos os indivíduos devem receber esse bem em igual quantidade, não se podendo outorgar uma proteção variável conforme as aspirações de cada um. Nesses casos, a consequência da indivisibilidade e da natureza pública é que o provimento dos bens públicos deve ser garantido pelo processo político, e não pelo mercado. Tanto a quantidade a ser produzida como o seu subsídio devem ser previstos por lei. Como não há a questão da distribuição, já que todos os indivíduos recebem idêntica quantidade, os gastos de distribuição são nulos.

Outra consideração sobre os bens públicos é a de que a quantidade de recursos sociais destinada à sua produção é diversa da questão da propriedade pública dos meios de produção, não havendo uma relação necessária entre elas. Uma grande parcela da renda nacional pode ser alocada para essa finalidade numa economia de propriedade privada, assim como uma pequena pode ser alocada em uma sociedade socialista, e vice-versa. Havendo o consenso político para alocação e financiamento desses bens, o Estado tanto pode adquiri-los do setor privado como de empresas públicas.

Finalmente, uma das peculiaridades básicas de cada regime é a utilização do mercado

para deliberar sobre o índice de poupança e a forma dos investimentos, como também sobre o quinhão da riqueza nacional reservado à preservação do bem-estar das próximas gerações e a evitar que danos irremediáveis os atinjam. Dentre as diversas possibilidades, o índice de poupança pode ser fixado por decisão coletiva, enquanto a orientação dos investimentos compete em grande medida às empresas que concorrem pelos capitais. Tanto na economia de propriedade privada quanto na socialista pode existir enorme preocupação em prevenir prejuízos irremediáveis e em preservar os recursos naturais e do meio ambiente, mas qualquer delas pode fracassar em relação a esse ponto.

Para Rawls, uma vantagem mais significativa do sistema de mercados é que, oferecidas as instituições básicas corretas, ele se compatibiliza com um sistema de iguais liberdades e de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 2016). Os indivíduos podem livremente escolher carreiras e posições, não havendo razão alguma para um controle centralizado e coercitivo da força laboral. Ademais, um sistema de mercados tem a vantagem de descentralizar o poder econômico. Independentemente de ser as empresas públicas ou privadas ou comandadas por empresários ou pessoas escolhidas pelos trabalhadores, elas consideram como dados os preços de produtos e insumos e se planejam em razão deles.

Destarte, quando os mercados são realmente competitivos, as empresas não se empenham em travar uma guerra de preços ou outras modalidades de competição por poder de mercado. Seguindo decisões políticas escolhidas de forma democrática, o Estado rege o ambiente econômico por meio de determinados fatores que lhe compete controlar, a exemplo da soma total de investimentos, da taxação dos juros, do número de moedas em circulação etc., não sendo necessário um planejamento direto mais amplo. As empresas e os consumidores são livres para decidirem de modo independente, obedecidas apenas as normas gerais da economia.

Na sequência, Rawls afirma que é necessário reconhecer que as instituições de mercado existem tanto nos sistemas de propriedade privada quanto nos socialistas e diferenciar entre as funções alocativas e de distribuição (RAWLS, 2016). No regime socialista, a função de distribuição fica bastante limitada, tendo em vista a natureza pública dos meios de produção e dos recursos naturais, enquanto que o regime de propriedade privada utiliza os preços, em graus diversos, para ambas as funções.

Rawls destaca não haver possibilidade de determinar antecipadamente quais dos dois sistemas e de suas variantes atenderá, de forma melhor, às exigências da justiça, sustentado inexistir uma solução geral para essa questão, o que dependerá, de maneira significativa, das tradições, das instituições, das forças sociais, como também das circunstâncias históricas peculiares de cada Estado (RAWLS, 2016).

A teoria da justiça não se ocupa dessas questões, podendo ela traçar o perfil de um sistema econômico justo que permita muitas variações. A decisão política, em qualquer situação específica, dependerá de qual variante tem maiores possibilidades de oferecer o melhor resultado prático.

### 4.3 Instituições para uma igualdade democrática

Uma vez compreendida a vinculação do princípio de diferença ao princípio da fraternidade e como este se torna uma concepção praticável dentro da interpretação democrática, as questões que daí se seguem dizem respeito a como assegurar a realização, da melhor maneira possível, dos princípios de justiça de Rawls, no que pertine às parcelas distributivas. Nesse sentido, que sistemas econômicos seriam compatíveis com um sistema que garantisse igual liberdade e uma igualdade equitativa de oportunidades a todos, como também com os requisitos de parcelas distributivas equitativas?

Rawls começa afirmando que o sistema social deve ser estruturado de modo a assegurar uma justa distribuição, independentemente do que possa ocorrer, e para que isso aconteça, é preciso que os processos econômico e social se situem dentro de um esquema de instituições políticas e jurídicas adequadas, sem o qual a justiça de fundo estará ausente (RAWLS, 2016).

Primeiramente, Rawls (2016) pressupõe que a estrutura básica seja regida por uma constituição justa que seja capaz de garantir as liberdades de consciência e a de pensamento e suficiente para assegurar o valor equitativo da liberdade política. Igualmente, o filósofo pressupõe que exista uma equitativa igualdade de oportunidades, em lugar de uma igualdade formal de oportunidades. Isso significa dizer que o Estado deva garantir iguais oportunidades de educação e cultura, seja através do subsídio de escolas privadas, seja por meio de um sistema público de ensino, assim como nas atividades econômicas e na livre escolha de ocupação, o que se obtém mediante a fiscalização da conduta de empresas e associações particulares, impedindo a criação de obstáculos capazes de dificultar o acesso às posições mais elevadas. Finalmente, o Estado deve assegurar um mínimo existencial, seja através de programas de benefícios sociais ou de amparo aos enfermos e desempregados, seja por intermédio de instrumentos como a progressiva complementação da renda.

Após estabelecer essas premissas, Rawls divide o Estado em quatro setores ou funções que não coincidem com a organização do Estado, mas sim compreendidas como funções diferentes. Por exemplo, a função de alocação é responsável por manter o sistema de preços em condições competitivas e evitar um poder excessivo de mercado. Com esse objetivo, a ele cabe

também a identificação e correção, por meio de tributos e subsídios adequados, bem como por modificações no sistema dos direitos de propriedade, dos desvios da regra de eficiência, quando os preços forem incapazes de exprimir os benefícios e gastos sociais.

A função de estabilização, por sua vez, tem por fim garantir, tanto quanto possível, que aqueles buscam emprego possam obtê-lo, bem como a liberdade de escolha de ocupação e de acesso ao crédito. Ambos os setores, de forma conjunta, têm o objetivo de promover a eficiência geral da economia de mercado.

Já o setor de transferência deve garantir o mínimo social. A ideia principal é que essa função atribuí às necessidades um peso apropriado em relação às demais reivindicações. Um sistema de competição de preços não considera as necessidades e, por isso, não poder ser o instrumento exclusivo de distribuição. Os mercados garantem a liberdade de escolha de ocupação e conduzem a uma eficiente utilização de recursos e uma alocação de produtos entre os consumidores. Enquanto os mercados ponderam as regras referentes a salários e à renda, a função de transferência assegura um certo nível de bem-estar social e atende às expectativas da necessidade.

Finalmente, a função de distribuição tem por fim a preservação de uma justiça aproximada nas parcelas distributivas através da tributação e dos ajustes aos direitos patrimoniais. Temos dois fatores distintivos dessa função. Primeiramente, fixando impostos sobre heranças e doações e impondo restrições ao direito de herança. Essa tributação não tem por objetivo aumentar a receita governamental, mas sim corrigir, de maneira gradual e constante, a distribuição de riqueza e evitar concentrações de poder que se estabeleçam em detrimento do valor equitativo da liberdade política e da igualdade equitativa de oportunidades.

Assim, o direito de herança é permitido, desde que as desigualdades que daí resultam tragam benefícios aos que estão em pior situação e se compatibilizem com a liberdade e com a igualdade equitativa de oportunidades. Como já exposto, esta última corresponde a um determinado conjunto de instituições que garanta oportunidades iguais de educação e cultura para indivíduos de aspirações semelhantes e capaz de manter cargos e posições abertos a todos, de acordo com os talentos e esforços razoavelmente relacionados com obrigações e tarefas respectivas. São justamente tais instituições que estão ameaçadas quando as desigualdades de fortuna ultrapassam determinado limite e, de igual maneira, a liberdade política tende a perder importância e apenas existir do ponto de vista formal. A tributação e as normas do setor de distribuição visam impedir que seja ultrapassado esse limite.

A segunda parte da função de distribuição consiste na arrecadação de receitas sociais para que o Estado seja capaz de fornecer os bens públicos e de realizar as transferências

necessárias à satisfação do princípio de diferença. A carga tributária deve ser repartida de maneira justa e tem por fim a criação de arranjos institucionais justos.

Ambas as partes da função de distribuição decorrem dos princípios de justiça. O imposto sobre a herança e, quando preciso, a tributação progressiva sobre a renda, como também a definição legal dos direitos patrimoniais devem garantir as instituições de igual liberdade em uma democracia de cidadãos-proprietários, além do valor equitativo dos direitos previstos por elas. A tributação sobre o consumo ou sobre os rendimentos devem servir de receita para os bens públicos, para a função de transferências e para a igualdade equitativa de oportunidades, de maneira a implantar o segundo princípio.

#### 4.4. Justiça intergeracional e o mínimo social

Saber se o sistema social por completo, isto é, se a economia baseada na concorrência cercada pelo conjunto adequado de instituições básicas, pode satisfazer os princípios de justiça, dependerá, em grande medida, do nível que deve ser fixado o mínimo social. Por seu turno, a fixação do mínimo social corresponde ao problema de saber até onde a geração atual está disposta a respeitar os direitos das gerações seguintes.

Em uma primeira análise, podemos imaginar que o princípio de diferença estabelece um mínimo muito elevado. Faz sentido pensarmos que a mais alta riqueza dos que estão em condições mais favoráveis seja reduzida até que todos venham a ter uma renda muito próxima. Mas essa é uma ideia falsa, apesar de valer em circunstâncias especiais. Na aplicação do princípio de diferença, a expectativa correta da qual se deve partir é a de que as perspectivas a longo prazo dos que estão em pior situação se estendam às futuras gerações, de modo que cada geração deve, não apenas manter os valores em cultura e civilização e preservar as instituições justas constituídas, mas igualmente reservar, a cada intervalo de tempo, uma quantidade adequada de capital. Tal poupança pode assumir a forma de investimento em meios de produção ou no saber e na educação. A partir de um princípio de poupança que nos diga a dimensão do investimento a fazer, o nível do mínimo social pode ser fixado.

A exigência da poupança não está relacionada à questão de que as gerações presentes poupem para que as gerações futuras sejam mais ricas. Essa exigência se relaciona à condição para plena realização de instituições e de igual liberdade para todos. Uma sociedade justa não tem uma relação necessária com um elevado nível de vida material. O que as pessoas procuram é um trabalho que faça sentido, em livre associação com outras, sendo que essas associações regulam as relações quem, entre si, criam uma estrutura de instituições básicas justas.



Consegue-se a poupança aceitando como uma decisão política as medidas adotadas para melhorar o padrão de vida das gerações seguintes menos favorecidas, renunciando, assim, os benefícios imediatos que são possíveis.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, tivemos como objetivo investigar em que medida o princípio de diferença resgata o princípio da fraternidade como categoria política no pensamento do filósofo John Rawls. Buscamos, dessa forma, fazer um exame dos princípios de justiça e, em particular, do princípio de diferença em *Uma Teoria da Justiça* (1971), recorrendo, de forma complementar, à obra *O Liberalismo Político* (1993).

O tema envolvendo a fraternidade à luz do princípio de diferença rawlsiano é, de certa maneira, algo que pode ainda ser considerado pouco explorado. Isso decorre talvez do fato de o próprio autor não ter assumido mais explicitamente a posição de que o princípio de diferença atende à ideia de fraternidade em sua dimensão política. Isso é comprovado também pela pouca bibliografia encontrada durante a pesquisa, aliado ao fato de que o próprio conceito de fraternidade e suas interrelações é trabalhado por autores, cuja parcela considerável remete à obra de Antonio Baggio.

Mesmo em meio a essas dificuldades, acreditamos que os objetivos inicialmente traçados com a pesquisa foram atingidos. Não que o posicionamento tomado por esta possa ser considerado em termos absolutos, contudo, é o que por ora se apresenta como mais coerente com as justificativas abordadas. Assim, diante de um campo aparentemente infértil em razão da indeterminação do tema, se os frutos obtidos ainda não foram os esperados, ao menos foram capazes de produzir sementes que, no futuro, poderão germinar, inclusive, no tocante a eventuais pesquisas que poderão subsidiar possíveis estudos sobre o assunto.

Portanto, com relação à questão inicial a respeito de se saber se o princípio de diferença de Rawls resgata o princípio de fraternidade como categoria política, podemos responder afirmativamente, uma vez que, para aquele primeiro princípio, as desigualdades admitidas por instituições justas somente o são na medida em que contribuem para o bem-estar dos menos favorecidos.

Nesse sentido, o princípio de fraternidade abandona sua natureza de concepção abrangente e, de acordo com a justiça como equidade, passa a assumir um caráter político, capaz de conduzir as normas de funcionamento da estrutura básica da sociedade que impedem benefícios excessivos que possibilitam enormes desigualdades, com a finalidade de assegurar uma igualdade equitativa de oportunidades a todos os indivíduos.

Nesta dissertação, em seu primeiro capítulo, procuramos apresentar a teoria da justiça como equidade, sua elaboração como alternativa ao utilitarismo, uma noção geral a respeito da

teoria rawlsiana, os princípios de justiça e os conceitos de estrutura básica e de sociedade bem-ordenada.

Rawls observa que, para o utilitarismo, o bem-estar social se mede pela quantidade da satisfação ou insatisfação dos cidadãos. Para ele, tal assertiva implica em um grave problema de ordem moral: as minorias podem restar prejudicadas pela decisão da maioria. Já na justiça como equidade, os cidadãos concordam previamente com um princípio de liberdade igual, sem ainda conhecer quais serão seus próprios objetivos. Aceitam, tacitamente, adaptar suas concepções particulares de bem às exigências dos princípios de justiça ou, ao menos, não reivindicar nada em condições de desrespeitá-los. Os princípios de justiça impõem, dessa forma, limites às concepções razoáveis de bem.

Por meio da sua teoria da justiça como equidade, Rawls possibilita uma fundamentação dos princípios de justiça que se aplicarão à estrutura básica, com vistas à formação de uma sociedade bem-ordenada, que significa aquela regulada por uma concepção pública de justiça.

No segundo capítulo, procuramos investigar a justiça distributiva em Rawls, desde uma ideia geral desta, passando pelo princípio de diferença e pelo conceito de bens primários, até a crítica comunitarista ao modelo rawlsiano e a resposta de Rawls a essas objeções.

O princípio de diferença considera legítimas apenas as desigualdades sociais e econômicas fixadas para melhorar a situação dos menos favorecidos, como forma de reduzir os efeitos das contingências naturais e sociais sobre estes. Em outras palavras, a justificação do princípio de diferença se apoia, significativamente, na intenção de possibilitar as condições institucionais necessárias a que cada indivíduo possa desenvolver seu próprio sentido de valor das pretensões particulares, o que está presente nas bases da noção do autorrespeito.

Desse modo, se temos a intenção de configurar o arranjo social de forma que ninguém seja beneficiado ou prejudicado em razão do lugar ocupado na distribuição aleatória dos talentos naturais ou de sua posição social, sem dar ou receber alguma compensação em contrapartida, somos levados ao princípio de diferença.

Outro ponto é que esse princípio significa uma expressão de reciprocidade, de benefício, embora, em princípio, seja possível argumentar que ele estaria inclinado em favor dos que se encontram em pior situação. Para analisar essa questão, Rawls supõe haver dois grupos apenas na sociedade, um dentre os quais mais afortunado significativamente que o outro e, partindo dessa premissa, sustenta que a sociedade, sujeita às restrições usuais, poderia elevar ao máximo as expectativas de quaisquer dos grupos, mas não de ambos, já que possível maximizar um objetivo por vez.

O filósofo assevera ainda que, se rejeitarmos o princípio de diferença, devemos preferir

maximizar alguma média ponderada de ambas as expectativas. Supondo ainda darmos algum peso aos mais afortunados, atribuiremos um valor intrínseco às vantagens que estes obtiveram em decorrência das contingências sociais e do acaso natural. Assim, os mais favorecidos, quando examinam a questão partindo de uma perspectiva geral, reconhecem que o bem-estar individual depende de um arranjo institucional sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória, bem como que apenas podem esperar a cooperação espontânea de todos os indivíduos se as condições do arranjo forem razoáveis, de modo que se consideram compensados, por assim dizer, pelos ganhos aos quais ninguém tinha direito previamente. Portanto, abandonam a intenção de maximizar uma média ponderada para considerar o princípio de diferença como uma base equitativa capaz de regular a estrutura básica da sociedade (RAWLS, 2016).

Por sua vez, para os que estão dentre os menos favorecidos, é preferível um esquema institucional que garanta uma parte, em termos absolutos, de bens primários a todas as pessoas, a outro em que uma igualdade estrita de resultados é assegurada mediante a redução das expectativas de todos. É um argumento em favor do princípio de diferença em vez de uma igualdade estrita na distribuição dos bens primários, de forma que, quando está em jogo um arranjo institucional para uma convivência em termos reciprocamente aceitáveis, o que interessa é analisar se a parcela de recurso que cabe a cada indivíduo é capaz de garantir as bases sociais do autorrespeito.

Com o intuito de demonstrar em que medida o princípio de diferença se vincula ao princípio de fraternidade, o terceiro capítulo da pesquisa procurou investigar o conceito e o marco histórico desse último princípio, sua dimensão política, sua diferença da solidariedade, sua relação com as responsabilidades individual e coletiva, seu fundamento com o dever de cooperação entre os estados, passando pela sua interpretação por Rawls.

Finalmente, o último capítulo buscou investigar o conceito de justiça em economia política, traçando algumas considerações a respeito dos sistemas econômicos, analisando as instituições para uma igualdade democrática, a justiça intergeracional e a definição de mínimo social, tudo segundo o pensamento de Rawls na obra *Uma Teoria da justiça*.

A importância da pesquisa do tema, objeto da investigação, mostra-se evidente diante do cenário atual, em meio a uma das maiores crises humanitárias da História, quando pessoas refugiadas e imigrantes de todas as partes do mundo deixam seus locais de origem para tentar a sorte em outras terras, buscando novas oportunidades de realizarem suas aspirações e desejos ou, tão somente, lutando por sua sobrevivência. Assim, é chegado o momento de a humanidade revisitar o princípio esquecido da trilogia revolucionária de 1789.

Em contrapartida e como reflexo desse quadro desolador, ressurgem, de forma

assustadora, toda sorte de movimentos xenófobos, com ideias inclusive adotadas em plataformas políticas de governos e partidos, que procuram atribuir ao outro, escolhido nesse caso como o estrangeiro, a causa da falência dos sistemas sociais e econômicos dos países de onde se originam esses grupos.

A humanidade já viveu, em passado não muito distante, primeiro através da escravidão, depois por meio da experiência do nazismo, esse triste cenário de aniquilamento do diferente, em que gerações inteiras acabaram levadas ao suplício em nome de interesses particulares, cujos resultados foram traumáticos, direta e indiretamente, para toda a espécie humana até os dias de hoje.

Além de acolher a todas essas pessoas como irmãs – fortemente marcadas pelo destino que a loteria natural ou as circunstâncias sociais reservaram a elas – é preciso reconhecê-las e respeitá-las em suas próprias identidades, sob pena de, não o fazendo, a própria existência humana se encontrar ameaçada, já que o número de desafortunados cresce exponencialmente a cada dia, gerando conflitos de proporções incalculáveis, com uma multidão de miseráveis que se desloca para outros países, buscando o mínimo necessário à sobrevivência.

Nesse contexto preocupante da contemporaneidade, talvez nunca foi tão premente a necessidade de voltarmos a falar de fraternidade, desta feita, compreendida em seu caráter universal, encarando o ser humano sem a distinção de classes, etnias ou castas que outrora fizeram da fraternidade um princípio restrito a pessoas ou grupos específicos.

Para além da fraternidade já praticada, desde as Idades Medieval e Moderna, pelas instituições religiosas, pelas organizações não governamentais ou no seio de associações secretas, precisamos voltar, urgentemente, a interpretá-la como uma categoria política, para que as sociedades possam enfim compreender que os princípios da liberdade e da igualdade não poderão se realizar de maneira efetiva sem estarem unidos e entrelaçados pelo princípio de fraternidade.

Há, cada vez mais, um número crescente de indivíduos que habitam, notadamente, nos países desenvolvidos economicamente, dispostos a renunciar, em troca de mais segurança, a uma parcela de sua própria liberdade. Além da liberdade, a igualdade começa também a ser substituída pela ideia de “paridade” no supérfluo, incentivada pelo consumismo desenfreado e pelos símbolos de pertencimento, que servem para esconder a profunda desigualdade nas oportunidades de escolha do essencial à vida.

Igualmente, a fraternidade passa, nos dias atuais, a ser trocada pela ideia de “rede”, entendida no sentido de expansão do eu, que substitui as relações humanas reais pelos relacionamentos virtuais da *Internet*, sem qualquer conexão com a realidade existente e,

consequentemente, com os problemas que dela decorrem. Dentre os vários aspectos dessa substituição, poderíamos destacar a passagem da percepção do conceito de pessoa de uma dimensão pública para uma dimensão meramente particular. Nesse sentido, voltar a atenção para os princípios da trilogia tradicional representa abrir-se a um projeto de transformação em direção à reconquista do espaço público.

Assim, a teoria da justiça como equidade de Rawls, nessa época de esquecimento da tríade – que, no passado, ousou legar ao mundo um novo ser humano – tem o condão de voltar nossa atenção para o reconhecimento público das liberdades fundamentais, assim como de uma igualdade equitativa de oportunidades. Dessa maneira, não devemos jamais esquecer que a liberdade representa um valor prioritário sobre qualquer outro, porque nem uma suposta igualdade estrita e, mais recentemente, a falsa ideia de segurança, podem a ela se sobrepor como bem irrenunciável e inegociável de cada pessoa.

Por outro lado, o ideal de uma igualdade equitativa de oportunidades não poder ser substituído por um pensamento de que as pessoas realizam seus desejos e aspirações apenas por meio de seu esforço próprio, sem levarmos em conta que as desigualdades de talentos e recompensas são profundamente influenciadas pelo acaso e pelas contingências sociais. Nesse sentido, o princípio de diferença de Rawls nos fornece um cabedal teórico capaz de reabilitar o ideal de fraternidade em sua dimensão política, apesar deste último geralmente envolver sentimentos de afeição que não podem ser exigidos de todos os membros da sociedade. A fraternidade, assim, deixa de ser uma categoria moral para voltar a ser adotada em seu sentido político, pela construção lógica do princípio de diferença, na medida em que as únicas desigualdades admitidas beneficiem os menos favorecidos.

Embora se possa argumentar que Rawls teria sido marcadamente normativista em sua teoria da justiça como equidade, não se pode perder de vista que a sua aplicação se destina à estrutura básica da sociedade e não aos indivíduos considerados em si mesmos, tornando-se plenamente racional acreditar na possibilidade de sua realização por meio de instituições escolhidas sob a inspiração dos dois princípios de justiça. A partir dessa escolha, poderíamos cogitar a elaboração de uma sociedade justa, capaz de realizar politicamente o princípio de fraternidade, de modo que todos os seus membros se vejam como irmãos dessa grande família humana, o que nos torna iguais, apesar de nossas plurais visões de mundo.

Por fim, por meio de sua teoria, Rawls faz do liberalismo uma doutrina política baseada no humanismo, em que os indivíduos são merecedores de respeito não somente por parte de outros indivíduos, mas de todas as instituições politicamente organizadas. Em um mundo dividido entre os que muito têm e uma imensa maioria que nada possui ou possui muito pouco,

torna-se importante o estudo de teorias que nos ajudam a compreender como o arranjo institucional pode melhorar a condição de vida dos que se encontram em pior situação, a fim de que novas ideias possam inspirar práticas políticas capazes de resolver os graves problemas que afligem grande parcela da humanidade, ainda envolta com a miséria e a fome, a despeito dos surpreendentes avanços tecnológicos produzidos nos últimos anos.

## REFERÊNCIAS

AQUINI, Marco. Fraternidade e direitos humanos. *In.*: BAGGIO, Antonio Maria. (Org.). **O princípio esquecido 1**: A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Tradução de Durval Cordas, Iolanda Gaspar e José Maria de Almeida. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2008.

BAGGIO, Antonio Maria. A redescoberta da fraternidade na época do "terceiro 1789". *In.*: \_\_\_\_\_. (Org.). **O princípio esquecido 1**: A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Tradução de Durval Cordas, Iolanda Gaspar e José Maria de Almeida. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2008.

\_\_\_\_\_. A ideia de fraternidade em duas Revoluções: Paris 1789 e Haiti 1791. *In.*: \_\_\_\_\_. (Org.). **O princípio esquecido 1**: A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Tradução de Durval Cordas, Iolanda Gaspar e José Maria de Almeida. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2008.

\_\_\_\_\_. Fraternidade e reflexão politológica contemporânea. *In.*: \_\_\_\_\_. (Org.). **O princípio esquecido 2**: Exigências, recursos e definições da fraternidade na política. Tradução de Durval Cordas e Luciano Menezes Reis. Vargem Grande Paulista, Cidade Nova, 2009.

\_\_\_\_\_. A inteligência fraterna. Democracia e participação na era dos fragmentos. *In.*: \_\_\_\_\_. (Org.). **O princípio esquecido 2**: Exigências, recursos e definições da fraternidade na política. Tradução de Durval Cordas e Luciano Menezes Reis. Vargem Grande Paulista, Cidade Nova, 2009.

BARRY, Brian. **Teorías de la justicia**. Tradução de Cecilia Hidalgo e Clara Lourido. Barcelona: Gedisa, 2001.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio século XXI escolar**: o minidicionário da língua portuguesa. 4 ed. Rev. ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FRANKENA, William K. **Ética**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

IGHINA, Domingo. "Unidos ou dominados": sobre uma leitura da fraternidade em função latino-americana. *In.*: BAGGIO, Marco Antonio. (Org.). **O princípio esquecido 2**: Exigências, recursos e definições da fraternidade na política. Tradução de Durval Cordas e Luciano Menezes Reis. Vargem Grande Paulista, Cidade Nova, 2009.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: Loyola, 1991.

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

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Tradução de Vitor Guerreiro. Revisão de



Pedro Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2009.

OLIVEIRA, Nythamar de. Revisitando a crítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e teoria crítica. **Síntese Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 41, 2014, p. 393-413.

OLIVEIRA, Pablo Camarço de. **Teoria da Justiça de John Rawls: tensão entre procedimentalismo puro (universalismo) e procedimentalismo perfeito (contextualismo)**. Curitiba: Juruá, 2015.

PIZZOLATO, Filippo. A fraternidade no ordenamento jurídico italiano. *In.*: BAGGIO, Antonio Maria. (Org.). **O princípio esquecido 1: A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas**. Tradução de Durval Cordas, Iolanda Gaspar e José Maria de Almeida. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2008.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução de Álvaro de Vita. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes (Coleção justiça e direito), 2011.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução de Álvaro de Vita. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes (Coleção justiça e direito), 2016.

SANDEL, Michael J. **El liberalismo y los limites de la justicia**. Tradução de Maria Luz Melon. Barcelona: Gedisa, 2000.

SILVA, Ildete Regina Vale da; BRANDÃO, Paulo de Tarso. **Constituição e fraternidade: o valor normativo do preâmbulo da Constituição**. Curitiba: Juruá, 2015.

SILVEIRA, D. C. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo, **Trans/Form/Ação**, n. 1, v. 30, 2007, p. 169-190.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes (Coleção justiça e direito), 2007.

ZAMBAM, Neuro José. **Introdução à teoria da justiça de John Rawls**. 2. Ed. Rio de Janeiro; Lumen Juris, 2016.