

3 PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

3.1 Esferas de justiça e princípios internos de distribuição

Em *Spheres of Justice*, Michael Walzer enumera, de modo exemplificativo, diversos bens que concebemos, criamos e distribuímos entre nós, visto que a sociedade humana é uma comunidade distributiva: a segurança e a previdência, o dinheiro e as mercadorias, os cargos públicos, o trabalho duro, o tempo livre, a educação, o parentesco e o amor, a graça divina, a consideração social e o poder político.¹ De acordo com Walzer, como vimos no primeiro capítulo, a esta multiplicidade de bens corresponde uma multiplicidade de processos, de agentes e de critérios distributivos, o que torna necessário o estudo dos bens e das distribuições em épocas e lugares diversos. Nunca houve um meio universal de trocas, assim como nunca existiu um centro único de decisões controlando a totalidade das distribuições e nem um grupo único de agentes tomando decisões. Da mesma forma, nunca existiu um critério único que permitisse realizar todas as distribuições. Os particularismos da história e da

¹ Esta lista refere-se às principais categorias de bens distribuídos no âmbito das democracias liberais contemporâneas (e, especialmente, nos Estados Unidos da América), o que significa dizer que não têm validade universal. Esclarecendo e aprofundando tal ponto, David Miller leciona: “Each community creates its own social goods – their significance depends upon the way they are conceived by the members of that particular society. The roster of such goods will differ from place to place. In *Spheres* Walzer sees the following as the main categories of goods in contemporary liberal societies: security and welfare, money and commodities, office (i.e. positions of employment), hard work, free time, education, kinship and love, divine grace, recognition (i.e. marks of esteem, public honours, and so forth), political power. Most of these goods are likely to have analogues in other societies, but typically the analogues won’t carry precisely the same meanings as the good do with us. Much of Walzer’s study is concerned with such contrasts, comparing, for example, the modern idea of vacation with the Roman idea of the public holiday, or the old Chinese criteria for entry to the civil service with contemporary debates about appointment to public office. The point of these comparisons is to highlight what is specific about our own understanding of various goods – and by extension to reveal what we believe about their distribution.” Este raciocínio nos leva a concluir, acrescenta David Miller, que o significado social de cada bem determina o seu critério de distribuição. Conhecendo o significado socialmente compartilhado do bem saberemos a maneira justa de distribuí-lo. De acordo com a lógica walzeriana, conclui David Miller, discordâncias acerca do critério distributivo simplesmente refletem discordâncias em relação ao próprio significado social do bem. Neste caso, uma vez fixado o significado do bem, a questão distributiva estará automaticamente solucionada. David Miller, *Introduction*, op. cit., pp. 4 e 5.

cultura levam o autor a concluir que os bens sociais devem ser distribuídos com fundamento em razões diferentes, de acordo com processos diferentes e por agentes diversos.

Os bens, de acordo com Michael Walzer, não têm uma natureza ou essência: são bens sociais com significados históricos. Quando os significados sociais dos bens são diferentes, conforme assinalado no capítulo anterior, as distribuições devem ser autônomas. Sendo assim, cada bem social (ou conjunto de bens) configura uma esfera² distributiva na qual apenas alguns critérios de distribuição são legítimos (por exemplo, a necessidade na esfera da saúde, o consentimento na esfera do poder político, etc.).

Três critérios ou princípios distributivos – livre troca, merecimento e necessidade – que satisfazem ao denominado princípio ilimitado ou princípio distributivo aberto, reproduzido no primeiro capítulo, são comumente citados como sendo critérios gerais de distribuição. Isto, todavia, não é verdade, o que significa dizer que livre troca, merecimento e necessidade, embora possuam verdadeira força, nos revelam parte da história, mas não a história toda.³

Conforme assinala Ubiratan Borges de Macedo, a livre troca, responsável pela criação de um mercado no qual todos os bens podem ser convertidos em outros bens através do instrumento neutro do dinheiro, apresenta limitações como critério distributivo geral, pois existem zonas inteiras obstruídas ao dinheiro. O merecimento, por sua vez, também é insuficiente como critério geral de distribuição, visto que, por um lado, não há um processo distributivo centralizado, ou seja, um agente central distribuindo recompensas e punições por toda a sociedade, e, por outro, existem problemas técnicos para aferi-lo. Além disso, tal critério é inaplicável em diversas zonas, uma vez que não serve para distribuir

² Esclarecendo o sentido metafórico do termo “esferas”, Walzer escreve: “‘Spheres’ is a metaphor; I can’t provide a diagram nor decide upon a definitive number (my own list was never meant to be exhaustive). There isn’t one social good to each sphere, or one sphere for each good. Efforts to construct a systematic account along these lines quickly produce nonsense – so quickly that even minimally generous critics ought to notice that I neither offer nor endorse any such account. Consider the easy example of food, which answers, as it were, to very different descriptions (from which different distributions follow) in a time of extreme scarcity and in time of plenty, or at one and the same time for very poor people and for affluent people. Hence soup kitchens and food stamps on the one hand and the grocery store on the other: needs communally provided and commodities available on the market”. Michael Walzer, “Response”, in *Pluralism, Justice and Equality*, op. cit., p. 282.

³ Ver Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 37.

poder político, amor, influência, obras de arte, etc.⁴ Para Walzer, o merecimento “é uma pretensão sólida, mas que exige um juízo difícil e só em condições muito especiais dá lugar a distribuições específicas”.⁵

A necessidade, por fim, também não pode ser vislumbrada como um critério distributivo geral. Trata-se, como acentua Ubiratan Borges de Macedo, de um critério plausível para a alocação de alguns bens, contudo é manifesta a sua insuficiência “como critério alocativo geral fora da esfera onde tem significado.”⁶ Walzer explicita que o referido critério não tem qualquer utilidade para distribuir poder político, consideração e fama, veleiros, livros raros, etc. A famosa máxima distributiva de Marx – a cada um de acordo com as suas necessidades – é uma proposta plausível, porém totalmente incompleta. A necessidade, em síntese, dá ensejo a uma esfera distributiva autônoma, na qual ela própria configura o princípio distributivo.⁷ Após constatar a insuficiência da livre troca, do merecimento e da necessidade como critérios gerais de distribuição, Michael Walzer conclui que “qualquer critério, qualquer que seja a sua força, se ajusta à regra geral [leia-se, ao princípio distributivo aberto] na sua própria esfera e não em qualquer outro lado. O resultado da regra é o seguinte: bens diferentes para grupos diferentes de homens e mulheres, por razões diferentes e de acordo com processos diferentes. E perceber isto bem, ou mais ou menos bem, é como que traçar o quadro completo do universo social.”⁸

Em *Spheres of Justice*, a abordagem propriamente dita de cada uma das esferas de justiça com seus princípios internos de distribuição é precedida pelo exame do pertencimento ou qualidade de membro (*membership*), uma vez que a comunidade política é o cenário da discussão relativa à justiça distributiva. No que concerne à cidadania ou ao pertencimento a uma comunidade no seio da qual as esferas distributivas são estabelecidas, Ubiratan Borges de Macedo esclarece: “Não é automático o ingresso numa comunidade, não basta estar nela. Podemos ser estrangeiros, residentes ou em trânsito, ou sendo nacionais ter perdido direitos políticos ou pertencer a uma minoria privada de alguns direitos políticos e até

⁴ Cf. Ubiratan Borges de Macedo, *Democracia e Direitos Humanos ...*, op. cit., p. 74.

⁵ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 40.

⁶ Ubiratan Borges de Macedo, *Democracia e Direitos Humanos ...*, op. cit., p. 74.

⁷ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 40 e 41.

⁸ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 41. Acerca da insuficiência – na qualidade de sistemas distributivos completos – dos três critérios examinados, ver também José Nedel, *A Teoria Ético – Política de John Rawls*, op. cit., pp. 101 e 102.

mesmo civis. O problema da justiça social no século XX começa, pois, com a discussão dos critérios e da justiça da atribuição da cidadania, pois a distribuição da renda, da propriedade, dos direitos trabalhistas e do poder político está pendente da solução que se der à cidadania.”⁹

De acordo com Michael Walzer, a comunidade política – embora não seja um universo distributivo auto-suficiente, pois somente o mundo poderia ser assim considerado – é o cenário apropriado para a realização da igualdade complexa, pois se encontra o mais próximo possível de um universo de significados compartilhados, visto que a língua, a história e a cultura produzem uma consciência coletiva. Para o autor, não apenas existe indubitavelmente uma partilha de sensibilidades e intuições entre os membros de uma comunidade histórica, como também o recurso a significados comuns é suficiente para o raciocínio em questões de moralidade.¹⁰ Outro motivo relevante para que a comunidade política seja vista como o cenário adequado para a apreciação da justiça distributiva¹¹ reside no fato de que a comunidade é em si mesma um bem a ser distribuído, podendo, inclusive, ser considerada como o bem mais importante.¹² Sintetizando o entendimento de que a comunidade política é o cenário da justiça distributiva e a vinculação a uma comunidade é o primeiro bem a ser distribuído, Walzer escreve:

O conceito de justiça distributiva pressupõe um universo limitado em cujo interior têm lugar as distribuições: um grupo de pessoas empenhadas em dividir, trocar e compartilhar bens sociais, começando por elas mesmas. Esse universo (...) é a comunidade política, cujos membros distribuem poder uns aos outros,

⁹ Ubiratan Borges de Macedo, *Democracia e Direitos Humanos ...*, op. cit., p. 75. Parece-nos que é possível examinar a “qualidade de membro” tanto como um pressuposto das esferas de justiça como quanto uma esfera de justiça em si mesma. Talvez o próprio Walzer não seja muito claro a esse respeito, embora no segundo capítulo de *Spheres* (especificamente no item intitulado “Qualidade de membro e justiça”) se refira à “esfera da qualidade de membro”. Ver Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 73. Para um inequívoco enquadramento da “qualidade de membro” (ou vinculação à comunidade) no rol das esferas de justiça, ver José Nedel, *A Teoria Ética – Política de John Rawls*, op. cit., p. 103.

¹⁰ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 43.

¹¹ Examinando a possibilidade de uma alternativa à comunidade política como cenário da empreitada distributiva, Walzer conclui: “A única alternativa plausível à comunidade política é a própria Humanidade, a sociedade das nações, o mundo inteiro. Mas se tomássemos o mundo como cenário, teríamos de imaginar uma realidade que ainda não existe: uma comunidade que incluísse todos os homens e mulheres onde quer que se encontrassem. Teríamos de inventar um conjunto de significados comuns para essas pessoas e de evitar, se pudéssemos, a imposição dos nossos próprios valores. E teríamos de pedir aos membros dessa comunidade hipotética (ou aos seus hipotéticos representantes) que acordassem entre eles nas combinações e padrões distributivos a considerar como justos”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 44.

¹² Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 44.

evitando, se puderem, partilhá-lo com quem quer que seja. Quando pensamos em justiça distributiva, estamos a pensar em cidades ou países independentes, capazes de compor os seus próprios padrões de divisão e troca, com justiça ou sem ela. Estamos a imaginar um grupo constituído e uma população fixa e, assim, negligenciamos a primeira e mais importante questão distributiva: como se constitui esse grupo?

Não pretendo com isso perguntar “Como se constituiu?” O que aqui me preocupa não são as origens históricas dos diferentes grupos e sim as decisões que tomam no presente relativamente às suas populações presentes e futuras. O bem primário que distribuimos uns aos outros é a qualidade de membro de uma comunidade humana. E o que fizermos com respeito à qualidade de membro irá estruturar todas as nossas outras opções distributivas: irá determinar com quem faremos essas opções, a quem exigiremos obediência e cobraremos impostos e a quem atribuiremos bens ou serviços.¹³

Segundo Walzer, há duas formas de igualdade simples no que diz respeito à qualidade de membro. Em primeiro lugar, podemos imaginar um mundo no qual ninguém fosse membro de nada. Neste caso – isto é, se todos os seres humanos fossem estranhos uns em relação aos outros – não existiria qualidade de membro para ser distribuída e teríamos um quadro de libertismo global. Em segundo lugar, ao contrário, podemos imaginar um mundo no qual todos os seres humanos pertencessem a um Estado global. Nesta situação – isto é, se todos fossem membros de um Estado global singular – a qualidade de membro já teria sido objeto de uma distribuição igualitária e estaríamos diante do quadro de uma espécie de socialismo global. Sob qualquer uma destas duas condições, a distribuição da qualidade de membro não poderia ser realizada, porque não existiria tal qualidade para ser distribuída ou porque a mesma adviria para todos em função do nascimento. No entanto, conclui o autor, enquanto membros e estranhos configurarem – como efetivamente acontece – grupos distintos, as decisões de admissão precisarão ser tomadas (sem que haja princípios universais regulando-as) e haverá seres humanos admitidos e rejeitados.¹⁴

De acordo com Michael Walzer, a teoria da justiça distributiva se inicia com a descrição dos direitos que decorrem da qualidade de membro, pois somente como membros de algo os indivíduos podem compatilhar os bens sociais proporcionados pela comunidade política.¹⁵ Portanto, a qualidade de membro “é

¹³ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 46.

¹⁴ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 48 e 49.

¹⁵ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 74.

¹⁶ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 75. Em síntese, pode-se afirmar: “A comunidade política a bem das providências, as providências a bem da comunidade: o processo funciona nos dois sentidos e é esta talvez a sua principal característica”.

importante devido àquilo que os membros de uma comunidade política devem uns aos outros e a mais ninguém, ou a mais ninguém na mesma medida. E o que devem antes de mais é a providência comunitária de segurança e previdência. Esta afirmação pode ser posta ao contrário: a providência comunitária é importante porque nos mostra o valor da qualidade de membro. Se não providenciássemos uns a favor dos outros, se não reconhecêssemos qualquer distinção entre membros e estranhos, não teríamos motivo para criar e manter comunidades políticas.”¹⁶

Para o autor de *Spheres of Justice*, os indivíduos se reúnem e subscrevem (ou ratificam) o contrato social com o intuito de prover suas necessidades, incluindo a necessidade da própria comunidade, pois somente sob a influência da cultura, da religião e da política as outras coisas das quais necessitamos se convertem em necessidades socialmente reconhecidas, assumindo uma forma histórica definida. O contrato social, prossegue Walzer, é um acordo que permite aos indivíduos tomarem uma decisão coletiva a respeito dos bens necessários a sua vida comum, de modo que possam provê-los entre si. Mais do que a simples ajuda mútua que poderiam dever a toda e qualquer pessoa (aos estranhos, por exemplo), os contratantes devem uns aos outros a provisão das coisas em função das quais se diferenciaram da Humanidade como um todo, formando uma comunidade específica.¹⁷ No entanto, como acentua Walzer, o contrato social por intermédio do qual os cidadãos estabelecem a amplitude da provisão mútua em nada se parece com o contrato rawlsiano:

Este contrato não é do gênero hipotético ou ideal tal como foi descrito por John Rawls. Homens e mulheres racionais, na condição original, destituídos de qualquer conhecimento especial da sua posição social e da sua percepção cultural, optariam provavelmente, como afirmou Rawls, por uma distribuição igual de todos e quaisquer bens de que lhes dissessem terem necessidade. Porém, esta fórmula não ajuda muito na determinação das opções que as pessoas farão ou fariam logo que soubessem quem são e onde estão. Num mundo de culturas especiais, concepções opostas do bem, recursos escassos e necessidades inapreensíveis, não pode haver uma fórmula única e universalmente aplicável. Não pode haver uma via única e universalmente aprovada que nos conduza de uma noção como, por exemplo, a de “justos quinhões” a uma lista que compreenda os bens a que esta noção se aplica. Justos quinhões de quê?¹⁸

¹⁷ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 75 e 76.

¹⁸ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 88. Com a intenção de fornecer uma noção mais precisa do contrato social, Michael Walzer acrescenta: “é um acordo, tendo por objeto a redistribuição dos recursos dos membros em conformidade com determinada concepção compartilhada das suas necessidades, sujeito a uma determinação política atual no tocante ao pormenor. Este contrato é um vínculo moral. Une fracos e fortes, afortunados e desafortunados e ricos e pobres, criando uma união que transcende todas as divergências de interesse e vai buscar a

Se, por um lado, constata Walzer, homens e mulheres reúnem-se devido ao fato de não poderem viver isoladamente, por outro, há de se reconhecer que podem viver comunitariamente de muitas e variadas formas. A sobrevivência e o bem-estar exigem um esforço comum, de modo que a esfera da segurança e da previdência “é tão antiga como a mais antiga comunidade humana”.¹⁹ Os sistemas comunitários de provisão, contudo, não possuem uma forma natural, o que significa dizer que concepções e experiências diversas acarretam diferentes modelos de provisão. Para o autor, embora existam “alguns bens de que se necessita imperiosamente, não há qualquer bem do qual, mal o vejamos, saibamos a posição face a todos os outros bens, e qual a porção dele que devemos uns aos outros. A natureza da necessidade não é evidente por si mesma.”²⁰

Michael Walzer assevera que todas as comunidades políticas, em tese, são estados sociais, o que significa dizer que satisfazem – ou tentam satisfazer, ou afirmam satisfazer – as necessidades socialmente reconhecidas de seus membros. Supostamente, todas as autoridades (em função dos deveres do cargo) se encontram empenhadas na provisão de segurança e previdência, da mesma forma como todos os indivíduos (em função dos deveres que decorrem do pertencimento) estão empenhados em arcar com os esforços necessários para garantir a provisão. No entanto, questões relativas à quantidade necessária de segurança e previdência, assim como às suas espécies e modos de distribuição, admitem variadas soluções, sendo estas adequadas ou não em relação a cada comunidade específica. Para Walzer, portanto, a atividade comunitária se estrutura com base em valores coletivos e escolhas políticas.²¹ De acordo com seu entendimento:

A justiça distributiva na esfera da segurança e da previdência tem um duplo significado: reporta-se, em primeiro lugar, ao reconhecimento da necessidade e, em segundo, ao reconhecimento da qualidade de membro. Os bens devem ser fornecidos aos membros necessitados por causa da sua necessidade, mas devem sê-lo também de modo a apoiar a sua posição de membros. Não se trata, porém,

sua força à história, à cultura, à religião, à língua, etc. As discussões sobre a provisão comunitária são, ao mais profundo nível, interpretações dessa união. Quanto mais estreita e compreensiva for, mais amplo será o reconhecimento das necessidades e maior a quantidade de bens sociais introduzidos na esfera da segurança e da previdência”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 91.

¹⁹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 76.

²⁰ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 76.

²¹ Ver Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 78-79 e 83-84.

aqui de membros poderem reivindicar um conjunto específico de bens. O direito à previdência só se fixa quando uma comunidade adota um determinado programa de provisão mútua. Num dado condicionalismo histórico, há fortes argumentos a favor da adoção de tal e tal programa. Porém, estes argumentos não se reportam aos direitos individuais e sim à natureza de uma comunidade política em especial. Não se violavam quaisquer direitos por os atenienses não atribuírem fundos públicos à educação das crianças. Talvez pensassem e talvez tivessem razão, que a vida pública da cidade já constituía educação suficiente.²²

Como se percebe, Walzer entende que somente a comunidade – com sua cultura, seu caráter e suas concepções comuns – pode estabelecer as carências que devem ser satisfeitas. A categoria das necessidades socialmente reconhecidas, conforme ressalta, não conhece limites, visto que a idéia que os indivíduos têm a respeito do que necessitam abrange não apenas a vida em si mesma como também a noção que possuem acerca da vida boa.²³ De acordo com este raciocínio, em suma, pode-se afirmar que “não é possível determinar a priori quais as necessidades que devem ser reconhecidas nem há qualquer meio de determinar a priori quais os níveis de provisão adequados.”²⁴

Ao examinar o tipo de provisão comunitária de segurança e previdência adequado no âmbito do estado social norte-americano, Michael Walzer afirma – embora não tenha a intenção de antecipar os resultados do debate democrático nem detalhar a extensão e as formas da provisão – que os cidadãos de uma moderna democracia industrial muito devem uns em relação aos outros, o que permite avaliar a capacidade crítica de três princípios (muito gerais e destinados a ser aplicados a um significativo conjunto de comunidades políticas) que defende, quais sejam: “que todas as comunidades políticas devem ter em conta as necessidades dos seus membros como eles coletivamente as concebem; que os bens a distribuir o devem ser de acordo com as necessidades; e que a distribuição deve reconhecer e apoiar a igualdade subjacente das posições de membro.”²⁵

²² Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 87. No que concerne ao direito de reivindicação dos membros, Walzer acrescenta: “O direito que os membros podem legitimamente reivindicar é de caráter mais geral. Nele se inclui, sem dúvida, uma certa versão do direito hobbesiano à vida, uma certa pretensão sobre os recursos comunitários, tendo em vista a subsistência básica. Nenhuma comunidade pode permitir que os seus membros morram de fome, havendo víveres disponíveis para os alimentar; nenhum governo pode pôr-se passivamente de fora numa altura dessas – não o pode fazer, se se afirmar como um governo de, por ou para a comunidade”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 88.

²³ Ver Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 88 e 91.

²⁴ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 98.

²⁵ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 92. Estes princípios, acrescenta Walzer, provavelmente não se aplicariam no âmbito de uma comunidade política hierarquicamente organizada, como é o caso da Índia, onde a distribuição dos frutos da colheita se faz de acordo

No entendimento de Walzer, os Estados Unidos – país no qual os princípios acima adquirem uma força considerável em razão da abundância da comunidade e da compreensão acerca das necessidades individuais – têm, contraditoriamente, um péssimo sistema de provisão comunitária, de modo que “o modelo de provisão vigente não está a altura das exigências inerentes à esfera da segurança e da previdência e a opinião comum dos cidadãos aponta para um modelo mais complexo.”²⁶

No que diz respeito especificamente ao campo da assistência médica, constata-se nos Estados Unidos da atualidade um evidente distanciamento entre as práticas institucionais efetivas e as crenças comunitariamente compartilhadas, na medida em que existe “uma maior correlação entre as consultas médicas e hospitalares e a classe social do que entre aquelas e o grau ou incidência da doença”.²⁷ Se a assistência médica fosse um luxo, não haveria problema no fato de os americanos de classe média e alta, ao contrário do que ocorre com os pobres, frequentemente terem um médico particular lhes prestando constante assistência. Mas a situação muda de figura a partir do momento em que a assistência médica é vista como uma necessidade socialmente reconhecida. Conforme esclarece Gisele Cittadino, Walzer entende que “o povo americano partilha da idéia de que a assistência médica é um bem muito importante para que seja distribuído de acordo com a capacidade de pagamento das pessoas que dele necessitam. Há, neste caso, uma violação do significado social do bem e dos seus critérios de distribuição”.²⁸ Pode-se acrescentar, de acordo ainda com Gisele Cittadino, que a compra de assistência médica através do dinheiro configura o

com a casta e não com as necessidades. Mais adiante, o autor sugere que os três princípios mencionados poderiam ser resumidos “numa versão revista da famosa máxima de Marx: de cada um, segundo a sua capacidade (ou os seus recursos); a cada um, segundo as suas necessidades socialmente reconhecidas”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 98.

²⁶ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 92.

²⁷ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 96.

²⁸ Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op. cit., p. 126. Ver Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 96 e 97.

²⁹ Cf. Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op. cit., p. 126.

³⁰ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 96.

³¹ O autor acentua que “o que fazemos ao declarar que este ou aquele bem é necessário é bloquear ou restringir a sua livre troca. Também bloqueamos quaisquer outros processos distributivos que não tenham em conta a necessidade: eleição popular, competição meritocrática, favoritismo pessoal ou familiar, etc. O mercado é, porém, pelo menos atualmente nos Estados Unidos, o principal concorrente da esfera da segurança e da previdência e é também o objeto principal de apropriação por parte do Estado Social. Os bens necessários não podem ser deixados ao arbítrio nem distribuídos de acordo com os interesses de um qualquer grupo poderoso de proprietários ou profissionais”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 97.

rompimento da autonomia de uma esfera distributiva, com a conseqüente violação do significado social de um bem e de seu critério distributivo.²⁹

Michael Walzer, portanto, questiona violentamente o sistema norte-americano de livre-iniciativa no domínio da assistência médica. Considera que enquanto este sistema existir, a riqueza predominará neste setor da esfera da provisão comunitária de segurança e previdência, sendo os indivíduos assistidos não de acordo com as suas necessidades, mas em função de suas possibilidades de pagamento.³⁰ Para Walzer, em síntese, a existência nos Estados Unidos de um serviço nacional de saúde completo é um imperativo da justiça. A assistência médica – uma vez que pertence à esfera da necessidade e não à esfera do mercado – deve ser distribuída em razão da necessidade de assistência e não da possibilidade de pagamento.³¹

A próxima esfera distributiva examinada por Michael Walzer é a esfera do dinheiro e das mercadorias. No que concerne ao dinheiro, duas questões fundamentais podem ser levantadas: “o que pode comprar?” e “como é distribuído?”, devendo-se enfatizar que só é possível analisar razoavelmente a distribuição do dinheiro após se descrever não apenas a esfera na qual atua como também a finalidade desta atuação.³²

Embora o preço e o valor algumas vezes coincidam, assinala Walzer, freqüentemente o dinheiro não pode representar o valor: as conversões são feitas, porém, algo se perde em meio ao processo. Conseqüentemente, só é possível comprar e vender universalmente se os valores reais forem desprezados, pois, do contrário, ou seja, se verdadeiramente levarmos em conta os valores, haverá coisas especiais que não poderemos comprar nem vender, o que implica reconhecer que “a universalidade abstrata do dinheiro é enfraquecida e limitada pela criação de valores a que se não pode facilmente pôr um preço ou a que não queremos pôr um preço”.³³

Uma pesquisa empírica, assegura Walzer, nos permite verificar quais são os valores – embora estes sejam objeto de freqüente discussão - insuscetíveis de

³² Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 102.

³³ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 104.

³⁴ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 104. Nas palavras de Gisele Cittadino: “As sociedades democráticas contemporâneas, e a sociedade norte-americana em particular, criaram determinados valores aos quais não se pode atribuir nenhum preço. Segundo Walzer, por mais controvertidos que possam ser, é possível, empiricamente, identificar certos intercâmbios obstruídos. Em outras palavras, as sociedades democráticas definem aquilo que o dinheiro não pode comprar (...)”. Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op. cit., p. 126.

serem expressados em termos monetários, ou, em outras palavras, quais são as trocas monetárias bloqueadas e proibidas, isto é, convencionalmente censuradas e tidas como inadmissíveis.³⁴ O autor tem a intenção de apresentar, em *Spheres of Justice*, a série completa das trocas bloqueadas (intercâmbios obstruídos) nos Estados Unidos da atualidade. Embora exista a hipótese de alguma categoria essencial ter sido omitida, a lista de intercâmbios obstruídos se pretende longa e exaustiva, evidenciando que se o dinheiro paga todas as coisas, muitas vezes o faz violando seus significados sociais.³⁵ A seguir reproduzimos, de acordo com o relato walzeriano, o elenco das trocas bloqueadas, que cumprem a importante finalidade de estabelecer limites ao predomínio da riqueza³⁶:

a) Seres humanos não podem ser comprados ou vendidos, de forma que a venda de escravos (incluindo a nossa própria venda na qualidade de escravo) se encontra proibida. A liberdade pessoal também não pode ser objeto de compra e venda, embora não esteja a salvo de recrutamento ou prisão.

b) O poder político e a influência não podem ser comprados ou vendidos. Assim como os cidadãos em relação aos seus votos, as autoridades não podem negociar as suas decisões. O suborno constitui uma operação ilegal.

c) A justiça penal não está à venda, o que significa, em primeiro lugar, que juízes e jurados não podem ser subornados e, em segundo lugar, que os serviços dos advogados de defesa constituem matéria de provisão comunitária.

d) As liberdades de expressão, imprensa, religião e reunião independem de pagamento em dinheiro, sendo garantidas a todos os cidadãos.

e) Os direitos ao casamento e à procriação não se encontram à venda. Os cidadãos, estando limitados a um cônjuge, não podem adquirir uma licença de poligamia e, se porventura houver alguma limitação ao número de filhos, não é possível admitir que tal restrição venha a ser objeto de negociação no âmbito do mercado.

f) O direito a abandonar a comunidade política não é objeto de compra e venda. Embora o Estado moderno invista nos cidadãos (o que lhe poderia conferir legitimidade para exigir a restituição de parte do investimento antes de permitir a emigração), estes podem argumentar – depreciando os benefícios da cidadania,

³⁵ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 106 e 109.

³⁶ Para uma leitura mais detalhada acerca das trocas bloqueadas examinadas pelo autor, ver Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 106 à 109.

porém captando habilmente o seu caráter consensual – que, como não haviam pedido a educação ou a assistência médica que receberam, nada devem em contrapartida. Conseqüentemente, o melhor é deixá-los livres para partir, desde que estejam quites com as obrigações (o serviço militar, por exemplo) que devem ser cumpridas pelos jovens que ainda não se converteram em cidadãos plenos.

g) Isenções – quer se refiram ao serviço militar, à obrigação de participar em júris ou a qualquer forma de trabalho comunitariamente imposto – não podem ser vendidas pelo governo nem compradas pelos cidadãos.

h) Os cargos políticos, assim como a posição profissional, não podem ser comprados. A compra dos primeiros configuraria uma espécie de simonia: a riqueza material, por si só, não revela capacidade para administrar os serviços que a comunidade política fornece aos seus membros. Por sua vez, a posição profissional, na medida em que é regulamentada pela comunidade, também não pode ser comprada, afinal, devemos ter certeza da qualificação dos médicos, advogados, etc.

i) Os serviços sociais básicos – como, por exemplo, a proteção policial e a educação primária e secundária – só podem ser comprados na medida em que excederem a parcela mínima, insuscetível de compra, que deve ser garantida para cada cidadão. Obedecendo a esta lógica, os comerciantes podem contratar seguranças caso desejem obter um nível de proteção superior àquele que a comunidade política está disposta a financiar. Analogamente, os pais podem matricular seus filhos em estabelecimentos privados de ensino ou contratar professores particulares para reforçar o aprendizado. Contudo, o mercado de serviços estará sujeito a restrições, caso distorça o caráter ou diminua o valor da provisão comunitária.

j) As trocas desesperadas ou “negócios de último recurso” (trades of last resort), embora o significado do desespero esteja sempre aberto à discussão, são proibidas. Os trabalhadores, na disputa pelos empregos, não podem abrir mão do salário mínimo, da jornada de trabalho de oito horas por dia, etc., o que significa dizer que os empregos só podem ser leiloados obedecendo a certos limites. Estamos diante de uma restrição à liberdade do mercado estabelecida em função de uma determinada concepção comunitária acerca da liberdade individual.

l) Os prêmios e as distinções, sejam públicos ou privados, não se encontram à venda. O bom nome, ao contrário da celebridade, não está à venda.

m) A graça divina é insuscetível de compra. A venda de indulgências é inadmissível.

n) O amor e a amizade, levando-se em conta a concepção compartilhada a respeito do que significam, não podem ser comprados. Trata-se de uma venda bloqueada em decorrência da moral e da sensibilidade comuns, e não propriamente da lei.

o) Por fim, de acordo com o relato walzeriano, existe um amplo leque de vendas criminosas proibidas: assassinos não podem vender os seus serviços, não se pode vender drogas, bens roubados, produtos adulterados, informações vitais para a segurança do Estado, etc. Há ainda vendas polêmicas (armas, automóveis inseguros, remédios com determinados efeitos colaterais e assim por diante), que nos revelam o quanto a esfera do dinheiro e das mercadorias está sujeita a uma contínua redefinição.

Estabelecido – de acordo com a interpretação de Walzer – o rol dos intercâmbios obstruídos, é necessário mencionar o que o dinheiro pode comprar e como é distribuído. O dinheiro, nas palavras do autor de *Spheres of Justice*, tem como funções servir como medida de equivalência e como meio de troca. O mercado, que está aberto a todos aqueles que nele queiram ingressar, é o locus no qual desempenha as referidas funções. O dinheiro pode comprar “todos aqueles objetos, mercadorias, produtos e serviços, para além do que é comunitariamente fornecido, que os indivíduos acham úteis ou aprazíveis e constituem a existência normal nos bazares, lojas e entrepostos comerciais”³⁷; esta, portanto, é a esfera na qual atua. No que concerne à distribuição, pode-se dizer, lembrando que o significado social do bem determina seu critério de justa distribuição, que o dinheiro (assim como as mercadorias) deve ser distribuído de acordo com o critério da livre troca no mercado, isto é, de acordo com o êxito nos negócios.³⁸

A terceira esfera distributiva examinada por Michael Walzer (considerando-se a “qualidade de membro” como um pressuposto à discussão das esferas e não como uma esfera propriamente dita) é a dos cargos públicos. Para o autor “um cargo público é uma posição pela qual se interessa a comunidade política no seu todo, escolhendo a pessoa que vai ocupá-la ou regulamentando o

³⁷ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 110.

³⁸ Cf. David Miller, *Introduction*, op.cit., p.5.

processo de escolha”.³⁹ A distribuição dos cargos, acrescenta, não pode ficar submetida à discricionariedade de indivíduos ou pequenos grupos, sendo fundamental o controle sobre as nomeações. Os cargos, portanto, não podem ser vendidos no mercado, assim como não podem ser apropriados por particulares ou cedidos entre os familiares.⁴⁰

No mundo ocidental, o conceito de cargo público se desenvolveu inicialmente no seio da Igreja Cristã, a fim de combater o nepotismo e a simonia existentes na época em que os particulares controlavam a distribuição dos cargos religiosos. Num segundo momento, os defensores de um funcionalismo público secularizaram a idéia de cargo público, introduzindo-a no âmbito do Estado. Assim como ocorrera com o serviço de Deus, escreve Walzer, o serviço da comunidade política também se transformou, através de um lento processo, no ofício de pessoas qualificadas. Por fim, a idéia de cargo público tem sido gradualmente estendida para o âmbito da sociedade civil. Conforme explica o autor:

Presentemente, a qualidade de membro da maior parte das profissões tornou-se “oficial”, na medida em que o Estado controla os processos de autorização e participa na imposição de padrões para a prática profissional. Efetivamente, todo e qualquer emprego para o qual se exija um diploma acadêmico, é como que um cargo público, uma vez que o Estado controla o reconhecimento das instituições acadêmicas, dirigindo-as frequentemente ele próprio. Pelo menos em princípio, as classificações e licenciaturas não estão à venda. Talvez seja a pressão do mercado que obriga os patrões a exigir diplomas (cada vez mais adiantados); porém, no processo da seleção acadêmica, dos estágios e dos exames, os padrões praticados não são simplesmente os do mercado, estando nisso ativamente interessados os agentes do Estado.⁴¹

Em *Spheres of Justice*, Michael Walzer questiona duas espécies de igualdade simples no que diz respeito à esfera dos cargos públicos: o serviço civil universal e o radicalismo populista. De acordo com o primeiro, todos os empregos

³⁹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 133.

⁴⁰ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.133. Walzer observa que nas sociedades que Max Weber denominou de patrimoniais “até mesmo posições no aparelho de Estado eram detidas como propriedade de indivíduos poderosos e passadas de pais para filhos. Não eram necessárias nomeações; o filho sucedia no cargo como na terra e embora o soberano pudesse reivindicar o direito de reconhecer o título, não podia discuti-lo. Atualmente, o mercado é a principal alternativa ao sistema dos cargos e os detentores do poder do mercado ou os seus representantes autorizados – diretores de pessoal, capatazes, etc. – são as principais alternativas às autoridades constituídas. Porém, a distribuição das posições e lugares no mercado vem sendo cada vez mais submetida à regulamentação política”.

⁴¹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 134. Convém explicitar que nos Estados Unidos a idéia de cargo foi implantada nas três dimensões mencionadas: Igreja, Estado e sociedade civil.

constituem cargos, devendo ser distribuídos por razões meritocráticas (as carreiras abertas aos talentos, conforme o lema revolucionário francês). O importante é democratizar o processo de escolha dos titulares dos cargos, em consideração ao princípio da igualdade de oportunidades. De acordo com o segundo, por sua vez, todos os cidadãos são convertidos em detentores de cargos. O importante é fazer a distribuição dos cargos ao acaso, por intermédio de sorteio, rotação, etc. No entendimento de Walzer, um serviço civil universal nada mais é do que uma vasta e intrincada hierarquia, na qual predomina uma mistura de virtudes intelectuais e burocráticas. Ademais, “limitar-se-ia a substituir o predomínio do poder privado pelo predomínio do poder estatal – e, portanto, pelo poder do talento ou da instrução ou de qualquer outra qualificação que as autoridades públicas pensassem ser necessária ao desempenho de cargos”.⁴² Por outro lado, a participação de todos os cidadãos em todos os aspectos da atividade social e política – tal como preconizada pelo radicalismo populista – só é viável em sociedades economicamente simples, além de pequenas e homogêneas. Como sugere Walzer, a desvalorização do saber leva ao predomínio da ideologia, ou seja, quando “o desempenho de cargos públicos se universaliza, igualmente se desvaloriza, ficando aberto o caminho à tirania do conselheiro político e do comissário”⁴³. Acrescente-se a isto o fato de que é muito difícil universalizar cargos que exigem uma grande capacitação ou qualidades especiais de chefia: nem todo indivíduo pode ser médico, engenheiro-chefe em uma fábrica, etc.

Michael Walzer defende, em contraposição às duas espécies de igualdade simples examinadas, um conjunto mais complexo de arranjos sociais e econômicos. Conforme entende, é necessário estabelecer uma distinção (que irá variar de cultura para cultura) entre os processos de seleção que devem efetivamente ser controlados pela comunidade política, por serem relativos aos cargos públicos, e aqueles processos que, sendo relativos aos empregos, podem ficar submetidos aos particulares e organismos colegiados. Portanto, nem todos os empregos devem ser convertidos em cargos, e somente estes últimos têm sua distribuição não apenas vinculada à comunidade política, como também baseada no critério da qualificação. O importante, revela Walzer, não é quebrar o

⁴² Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 138.

⁴³ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 137

monopólio que as pessoas qualificadas exercem na esfera dos cargos, mas sim estabelecer limites às suas prerrogativas. Desse modo:

Sejam quais forem as qualificações que optemos por exigir – o conhecimento do latim ou a capacidade para passar num exame, fazer uma conferência ou elaborar cálculos de perdas e ganhos –, devemos batalhar para que aquelas [qualificações] se não convertam em argumentos a favor de reivindicações tirânicas de poder e privilégios. Os detentores de cargos devem manter-se estritamente amarrados aos objetivos destes. Assim como exigimos contenção, também exigimos humildade. Se ambas forem convenientemente entendidas e obrigatoriamente praticadas, o pensamento igualitário preocupar-se-á menos com a distribuição de cargos do que o que atualmente acontece.⁴⁴

De acordo com a conclusão de Michael Walzer, embora o controle político das atividades e dos empregos essenciais ao bem-estar comunitário assim como a defesa da justa igualdade de oportunidades forneçam boas razões para a expansão dos cargos, na verdade não exigem a imposição de um serviço civil universal, mas apenas “a eliminação ou a redução do arbítrio privado (individual ou de grupo), no que se refere a certas espécies de empregos”.⁴⁵ A instituição de um serviço civil universal, assegura o autor, exigiria uma guerra contra o pluralismo democrático e a complexidade ou, mais genericamente, contra o pluralismo e a complexidade presentes em qualquer sociedade.⁴⁶

Em *Spheres of Justice*, o exame da esfera dos cargos públicos é procedido pelo exame da esfera do trabalho duro. O trabalho duro (*hard work*) não se confunde com o trabalho exigente ou árduo (*demanding or strenuous work*). Neste último sentido do termo, esclarece Michael Walzer, podemos trabalhar duramente

⁴⁴ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 138

⁴⁵ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 161.

⁴⁶ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 164. Aos que perguntam se não estaríamos diante de uma guerra justa, em prol da “igualdade de oportunidades”, Walzer responde que esta “é um padrão para distribuição de alguns empregos, mas não de todos os empregos. É o mais adequada (sic) possível aos sistemas centralizados, profissionalizados e burocratizados e a sua prática tende provavelmente a fomentar esses sistemas. Aqui são necessários o controle comunitário e a qualificação individual e o princípio essencial é o da ‘justiça’. E aqui temos de suportar o domínio da maioria e, por conseguinte, das autoridades públicas e a autoridade de homens e mulheres qualificados. Porém, obviamente, há empregos desejáveis que estão fora daqueles sistemas e que são justamente (ou não injustamente) controlados por pessoas privadas ou por grupos e que não têm de ser distribuídos ‘justamente’. A existência de tais empregos abre caminho a um tipo de êxito para o qual as pessoas não têm de se qualificar – na verdade, nem se podem qualificar – estabelecendo assim limites à autoridade dos qualificados. Há áreas da vida social e econômica onde a sua autoridade não prevalece. As fronteiras exatas destas áreas serão sempre problemáticas, mas a sua realidade não o é de modo algum. Distinguimo-las do serviço civil porque o modelo das relações humanas no seu interior é melhor do que seria se o não fizéssemos – melhor, quer dizer, atenta determinada concepção das boas relações humanas”. A igualdade complexa na esfera dos cargos públicos, portanto, se por um lado exige que as carreiras estejam abertas aos talentos, por outro impõe limites às prerrogativas dos indivíduos talentosos.

ou arduamente na grande maioria dos cargos e dos empregos (pensemos no escritor que trabalha duramente na elaboração de seu livro). A esfera do trabalho duro, no entanto, diz respeito aos trabalhos irritantes, desagradáveis, amargos e difíceis de suportar: trabalhos que as pessoas, diante de opções minimamente atraentes, certamente não escolheriam. Este gênero de trabalho, acrescenta Walzer, constitui “um bem negativo e arrasta normalmente consigo outros bens negativos: pobreza, insegurança, falta de saúde, perigo físico, desonra e degradação. E, todavia, é um trabalho socialmente necessário; tem de ser feito, o que quer dizer que é preciso encontrar quem o faça”.⁴⁷

De acordo com a síntese de José Nedel, o trabalho duro se apresenta sob as formas de trabalho perigoso ou arriscado (carreira militar, trabalho nas minas, etc.), trabalho extenuante ou exaustivo (construção de estradas, trabalho de limpeza e lavagem nas cozinhas, etc.) e trabalho sujo (coleta de lixo, limpeza de sanitários, etc.).⁴⁸ Conforme assinala Walzer, a solução convencional para o problema do trabalho duro (visto que, como fora afirmado, sendo socialmente necessário deve ser realizado) obedece a uma equação simples, de acordo com a qual é distribuído entre os indivíduos degradados, isto é, entre os escravos, os estrangeiros residentes e os trabalhadores – hóspedes, todos eles intrusos, ou então, alternativamente, entre nativos que, nesta situação, se convertem em estrangeiros de dentro, como, por exemplo, os intocáveis indianos e os negros norte-americanos após a emancipação. É necessário ainda lembrar que em um grande número de sociedades “as mulheres têm constituído o grupo mais importante de estrangeiros de ‘dentro’, fazendo o trabalho desprezado pelos homens e libertando estes, não só para atividades econômicas compensadoras, mas também para o exercício da cidadania e para a política. Efetivamente, o trabalho doméstico que as mulheres tradicionalmente têm vindo a fazer – cozinhar, limpar, cuidar dos doentes e dos velhos – constitui uma parte substancial da economia dos nossos dias, sendo para ele recrutados estrangeiros (e entre estes, sobretudo mulheres)”.⁴⁹

⁴⁷ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 166

⁴⁸ Cf. José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op.cit., p. 105.

⁴⁹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 166. Como ressalta o autor, a solução convencional para o problema do trabalho duro baseia-se no entendimento cruel segundo o qual os bens negativos devem ser alocados para indivíduos negativos.

Segundo Walzer, há duas formas de igualdade simples na esfera do trabalho duro. A primeira vincula-se ao velho sonho de que ninguém precisará realizá-lo, ou seja, o trabalho duro será abolido através da substituição de homens e mulheres por máquinas. Esta solução, assevera Walzer, sempre foi irrealista, entre outros motivos pelo fato de que a automação nunca constituiu uma alternativa real em diversas ocupações humanas que exigem um trabalho duro. A segunda forma de igualdade simples requer que o trabalho duro seja compartilhado ou rotativamente distribuído entre os cidadãos. Com exceção dos presos – pois deve ficar claro que não se trata de um estigma ou de uma condenação –, todos devem realizá-lo, para que assim um exército de cidadãos possa tomar o lugar do exército de reserva do proletariado. Esta proposta, reconhece Walzer, tem os seus atrativos, contudo, não pode ser defendida em todos os setores do trabalho duro (o trabalho nas minas de carvão, por exemplo, é insuscetível de ser compartilhado ou rotativamente exercido). Uma vez afastados os argumentos que remetem à idéia de igualdade simples, Michael Walzer propõe formas mais complexas de distribuição dos bens negativos, de modo a que estes venham a ser repartidos não apenas entre os indivíduos mas também entre as esferas distributivas, o que significa dizer que alguns podem ser comprados e vendidos no mercado, outros devem ser compartilhados (assim como são compartilhados os custos da provisão comunitária), etc.⁵⁰ Ao contrário do que ocorre com os bens positivos, os bens negativos não têm um destino adequado. Consequentemente, conclui Walzer, não há solução fácil, elegante ou plenamente satisfatória para o problema do trabalho duro:

Poderemos compartilhar (e modificar parcialmente) o trabalho duro através de uma forma qualquer de serviço nacional; poderemos remunerá-lo com dinheiro ou com lazer; poderemos torná-lo mais vantajoso, aliando-o a outros tipos de atividade (política, diretiva e profissional por sua natureza). Poderemos recrutar, revezar, cooperar e compensar; poderemos reorganizar o trabalho e retificar os seus nomes. Poderemos fazer tudo isso que não aboliremos o trabalho duro nem a classe dos que trabalham duramente. A primeira espécie de abolicionismo é (...) impossível e a segunda não faria mais do que acrescentar a coerção à dureza. As medidas que propus são, na melhor das hipóteses, parciais e incompletas. Têm um objetivo adequado a um bem negativo: uma distribuição do trabalho duro que não corrompa as esferas distributivas às quais se sobrepõe, levando a pobreza para a esfera do dinheiro, o aviltamento para a esfera da honra, a fraqueza e a resignação para a esfera do poder. Banir o predomínio negativo; é este o propósito da negociação coletiva, da gestão cooperativa, do conflito profissional

⁵⁰ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp. 167 e 168.

e da retificação dos nomes: a política do trabalho duro. Os resultados desta política são imprecisos, mas seguramente diferentes de época para época e de lugar para lugar, condicionados por hierarquias previamente estabelecidas e por concepções sociais. Serão, porém, também condicionados pela solidariedade, pela competência e pela energia dos próprios trabalhadores.⁵¹

O tempo livre (lazer) é a quinta esfera abordada por Michael Walzer. Constitui, conseqüentemente, uma questão essencial de justiça distributiva. Para o autor, todavia, o tempo livre – ao contrário do dinheiro, dos cargos públicos, da educação e do poder político – não é um bem perigoso, pois além de não poder ser convertido facilmente em outros bens, não pode ser utilizado com o intuito de dominar outras distribuições.⁵² O tempo livre pode se manifestar de variadas formas, quais sejam: férias, feriados (dias festivos), fins de semana e tempo livre após o trabalho (fins de tarde).⁵³

A igualdade simples no âmbito da presente esfera exige que todos tenham exatamente a mesma porção de tempo livre. Walzer, porém, rejeita tal solução, afirmando que “uma considerável variação é não só possível como desejável, atentos os vários tipos de trabalho que as pessoas fazem”.⁵⁴ De acordo com a lógica walzeriana, ao que parece, a igualdade complexa na esfera do tempo livre requer apenas que os indivíduos não sejam privados das formas de descanso fundamentais ao seu tempo e lugar, usufruindo de férias (embora não das mesmas férias) caso estas possuam um significado essencial e participando dos festivais que configuram uma vida comum. O tempo livre, portanto, não apresenta uma estrutura moralmente obrigatória singular. Neste sentido, escreve Walzer, o “que é moralmente obrigatório é que a sua estrutura, seja ela qual for, não venha a ser distorcida por aquilo a que Marx chamava ‘os esbulhos’ do capital, ou pelo malogro da provisão comunitária quando a provisão é reclamada, ou pela exclusão dos escravos, estrangeiros e párias. Uma vez libertado destas distorções, o tempo livre será experimentado e gozado pelos membros de uma sociedade livre de todas

⁵¹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 182.

⁵² Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 183. Walzer observa que em seu sentido mais comum o termo lazer – tendo por essência a idéia de ociosidade - designa o oposto de trabalho. Alternativamente, porém, lazer – não significando ociosidade – se contrapõe apenas a trabalho obrigatório, fruto de uma imposição da natureza, do mercado, do capataz, do patrão, etc. Portanto, há “uma maneira livre de trabalhar (ao ritmo de cada um) e gêneros de trabalho compatíveis com uma vida de lazer”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.184.

⁵³ Ver José Nedel, *A Teoria Ético – Política de John Rawls*, op.cit., p.105 e Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 183.

⁵⁴ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 187.

aquelas diferentes formas que, individual ou coletivamente, forem capazes de inventar.”⁵⁵

A esfera da educação, de acordo com Michael Walzer, abrange um conjunto de bens sociais – escolas, professores e conhecimentos – que, por serem concebidos independentemente dos outros bens, exigem processos distributivos próprios ou autônomos.⁵⁶ A educação, afirma o autor, é um programa de sobrevivência social, na medida em que expressa o nosso profundo desejo de permanência diante do tempo. Por isto, toda sociedade humana educa suas crianças, ou seja, seus membros novos e futuros. As escolas não apenas preenchem um espaço intermediário entre a família e a sociedade como também preenchem um tempo intermediário entre a infância e a idade adulta. Não é verdade, inclusive, que sempre e obrigatoriamente reproduzam a realidade social com suas hierarquias estabelecidas, ideologias dominantes, etc. Caso fosse verdade, não haveria uma esfera independente com sua lógica interna e não teria sentido se falar em uma distribuição justa dos bens educacionais. As escolas, acredita Walzer, proporcionam um contexto fundamental para o desenvolvimento do espírito crítico e a formação de críticos sociais. A crítica social, portanto, é uma consequência da relativa autonomia das escolas em relação à própria sociedade.⁵⁷

A despeito disso, relata o autor de *Spheres of Justice*, a divisão mais simples e comum do conjunto das crianças para fins educativos tem obedecido à seguinte fórmula: educação mediata ou indireta (*mediated education*) para uma minoria privilegiada e educação direta (*direct education*) para o restante, o que demonstra que “as escolas têm sido, na sua maioria, instituições de elite, influenciadas pelo nascimento e pelo sangue ou pela riqueza, o sexo ou a posição

⁵⁵ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 194.

⁵⁶ Cf. Michel Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 196. Aprofundando seu raciocínio, Walzer escreve: “Os lugares de professor, o destino dos alunos, a autoridade nas escolas, as classes e promoções e os diferentes tipos e níveis de conhecimento, todos têm de ser distribuídos e os padrões distributivos não podem limitar-se a reproduzir os padrões econômicos e a ordem política, pois os bens em causa são de natureza diferente. É claro que a educação favorece sempre um determinado modo de vida adulto e o apelo feito pela escola à sociedade, por uma concepção de justiça educativa a uma concepção de justiça social, é sempre legítimo. Mas ao fazer este apelo, devemos também atender à natureza especial da escola, à relação professor-aluno e, em geral, à disciplina intelectual. A autonomia relativa é função do que for o processo educativo e dos bens sociais que este implica, logo que deixa de ser direto e imediato”. Cabe esclarecer que o processo educativo é direto e imediato quando não há escolas e os próprios pais instruem os filhos para a realização de seus futuros ofícios.

⁵⁷ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp. 195 e 196.

hierárquica e influenciando, por sua vez, os cargos religiosos e políticos”.⁵⁸ Esta realidade, contudo, pouco tem a ver com o caráter interno da escola, de modo que (exceto na Índia descrita pelo geógrafo e navegador Silax, onde existe um abismo a separar os reis dos súditos) nenhuma criança deve ser excluída da comunidade fechada (*enclosed community*) na qual as doutrinas (incluindo a doutrina do governo) são ensinadas. Como bem sintetiza Walzer, quando as escolas são exclusivas (*exclusive*) – o que significa dizer que não atendem a todas as crianças – isto se deve ao fato, não de serem escolas, mas de terem sido apoderadas por uma elite social.⁵⁹

Nos Estados democráticos as escolas devem ser inclusivas (*inclusive schools*), ou seja, abertas a todas as crianças, para que os futuros cidadãos possam ser preparados para a vida política, afinal, escreve Walzer, se “existe um conjunto de conhecimentos que os cidadãos devem apreender (ou julgam que devem apreender) de modo a desempenharem o seu papel, terão de ir para a escola e terão todos de o fazer.”⁶⁰ A igualdade simples dos estudantes, prossegue o autor, está vinculada com a igualdade simples dos cidadãos; sendo assim, se em relação aos últimos a cada pessoa corresponde um voto, em relação aos primeiros, a cada criança corresponde um lugar no sistema educativo. A igualdade simples determina a política da escola democrática, de maneira que é possível conceber a “qualidade educativa como uma forma de provisão de previdência no âmbito da qual todas as crianças, concebidas como futuros cidadãos, têm a mesma necessidade de conhecimento, sendo o ideal da qualidade de membro mais bem servido se a todas forem ensinadas as mesmas coisas”.⁶¹ Para o autor, como a

⁵⁸ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 198.

⁵⁹ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 198 e 199. A referência que Walzer faz à Índia de Silax é retirada de Aristóteles, que em *A Política* afirma: “Visto que toda a sociedade política se compõe de homens que mandam e homens que obedecem, é preciso examinar se os chefes e os subordinados devem ser sempre os mesmos, ou se devem trocar de função. É evidente que a educação deve responder por essa grande divisão. Se houvesse, pois, entre uns e outros, tanta diferença como julgamos existir, de um lado entre os deuses e os heróis, e os homens do outro lado, primeiro na relação do corpo e depois na da alma, de modo que a superioridade dos chefes sobre os súditos fosse clara e incontestável, não se poderia negar que melhor seria que os mesmos homens mandassem sempre ou obedecessem.

Mas como não é fácil encontrar esses mortais privilegiados, e não sendo possível descobrir uma superioridade semelhante à que Silax atribui aos reis indianos sobre os seus súditos, vê-se claramente que, por muitas razões, devem todos os cidadãos mandar e obedecer alternadamente. A igualdade é a identidade de funções entre seres semelhantes, e é difícil ao Estado subsistir quando obra contra as leis da justiça”. Aristóteles, *A Política*, 15ª ed., tradução de Nestor Silveira Chaves, Ediouro, Rio de Janeiro, 1988, p. 90.

⁶⁰ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 199.

⁶¹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 199.

educação escolar fundamental está relacionada com a necessidade, não pode depender da capacidade econômica ou da posição social dos pais. Portanto, o critério para a justa distribuição da escolaridade básica é a necessidade (acrescida do interesse e da capacidade dos alunos para aprender), obedecendo à idéia de igualdade simples, embora a simplicidade não permaneça por muito tempo, visto que, uma vez entrando na escola, as crianças logo começam a se diferenciar.⁶² Em um parágrafo esclarecedor, Michael Walzer escreve:

A educação democrática começa pela igualdade simples: um trabalho comum para um fim comum. A educação é distribuída igualmente por todas as crianças ou, mais precisamente, todas as crianças são ajudadas a dominar o mesmo conjunto de conhecimentos. Isto não significa que todas sejam tratadas exatamente da mesma maneira. Os louvores são, por exemplo, copiosamente distribuídos nas escolas japonesas, mas não o são igualmente por todas as crianças. Algumas desempenham regularmente as funções de professores-alunos; outras são sempre alunos. As atrasadas e apáticas recebem provavelmente uma parcela desproporcionada da atenção do professor. O que as mantém juntas é a solidez da escola e a essência do programa.⁶³

A igualdade dos cidadãos, assegura Walzer, exige um ensino comum, cujo tempo de duração deve ser objeto de um debate democrático envolvendo a comunidade política. Fora do âmbito do ensino básico, contudo, a igualdade simples mostra-se totalmente inadequada. O ensino especializado, portanto, não pode ser distribuído com base nos mesmos critérios (necessidade, interesse e capacidade) que norteiam a distribuição da escolaridade obrigatória. Partindo do pressuposto de que a educação especializada é normalmente concebida como uma espécie de cargo, sendo aspirada por um considerável número de indivíduos interessados e capazes, Walzer conclui que os estudantes devem se qualificar para recebê-la, submetendo-se a um processo de seleção, o que significa dizer que a educação superior é um legítimo monopólio dos talentosos.⁶⁴

O parentesco e o amor – contrariando uma opinião freqüente segundo a qual os laços de parentesco e as relações sexuais estariam fora do alcance da justiça distributiva – constituem a sétima esfera distributiva analisada por Michael Walzer. Estamos diante, não de uma zona sagrada insuscetível de crítica filosófica, mas sim de uma esfera como qualquer outra, capaz de influenciar e ser

⁶² Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp. 199 e 200.

⁶³ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 203. Para um exame do ensino japonês, ver pp. 201 e 202.

⁶⁴ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp. 203 à 207. Ver também José Nedel, *A Teoria Ético- Política de John Rawls*, op.cit. pp. 106 e 107.

influenciada pelas demais. As fronteiras da esfera do parentesco e do amor, afirma Walzer, constantemente precisam ser defendidas contra intromissões tirânicas, como, por exemplo, a demanda por trabalho infantil em fábricas e minas, o aquartelamento de tropas em casas particulares, as “visitas” de agentes do Estado, etc. Em contrapartida, acrescenta o autor, muitas vezes outras esferas devem ser defendidas contra intromissões oriundas da esfera do parentesco e do amor, visto que o nepotismo e o favoritismo configuram atos de amor bloqueados na sociedade norte-americana, embora não obrigatoriamente em outras sociedades. De acordo com sua lição:

Na família e por meio da aliança de famílias, realizam-se importantes distribuições. Dotes, presentes, heranças, pensões de alimentos e ajuda mútua de muitos e variados tipos, todos estão sujeitos a regras de natureza convencional e que revelam concepções profundas, mas nunca permanentes. Mais importante do que isso, o próprio amor e também o casamento, a preocupação paternal e o respeito filial estão igualmente sujeitos e são igualmente reveladores. “Honra o teu pai e a tua mãe” é uma regra distributiva. Igualmente o é a máxima confuciana a respeito dos irmãos mais velhos. E igualmente o são os muitos preceitos que os antropólogos revelaram e que ligam as crianças, por exemplo, aos tios maternos ou as esposas às sogras. Também estas distribuições dependem de concepções culturais que mudam com o andar dos tempos. Se as pessoas amam e se casam livremente como é suposto fazerem, é devido ao significado que o amor e o casamento têm na nossa sociedade. E não somos inteiramente livres, apesar de uma série de lutas de libertação. O incesto continua proibido. (...) A poligamia é igualmente proibida. O casamento homossexual continua a não ser legalmente reconhecido e é politicamente controverso. A miscigenação acarreta sanções sociais, embora já não legais. Em cada um destes (muito diferentes) casos, a “libertação” seria um ato redistributivo, constituindo um novo sistema de compromissos, obrigações, responsabilidades e alianças.⁶⁵

Michael Walzer observa que o amor e o matrimônio, ao longo da história humana, têm sido regulamentados de modo muito mais detalhado do que são atualmente nos Estados Unidos. As regras de parentesco, com suas profundas variações, propiciam um banquete antropológico. A pergunta distributiva básica “quem com quem?” admite infindáveis formulações (Quem pode dormir com quem? Quem pode casar com quem? Quem vive com quem? Quem festeja com quem? Quem deve respeitar quem? Quem é responsável por quem?) e respostas, sendo que estas últimas configuram um complexo sistema de regras, cuja violação transforma os dirigentes ou príncipes que a perpetraram em tiranos, uma vez que,

⁶⁵ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 221.

acrescenta o autor, o predomínio do poder sobre o parentesco representa muito provavelmente o conceito mais profundo de tirania.⁶⁶

Conforme assinala Walzer, a abolição da família – tal como imaginada por Platão, em *A República*, no que concerne à sociedade dos guardiães – constitui a forma mais radical de igualdade simples na esfera do parentesco e do amor, traduzindo a absoluta primazia da comunidade política sobre os laços sangüíneos, visto que um parentesco universal nada mais é do que um parentesco inexistente.⁶⁷ Para Walzer, o importante – a fim de possibilitar o triunfo da igualdade complexa – é traçar as fronteiras não só entre a família e a política mas também entre a família e a economia, de modo a que a liberdade de escolha, embora não seja o único princípio distributivo na esfera do parentesco, seja o princípio distributivo do amor romântico.⁶⁸

A próxima esfera distributiva examinada por Michael Walzer é a esfera da graça divina.⁶⁹ Segundo Walzer, a graça nos fornece, no âmbito cultural do Ocidente democrático, um perfeito exemplo de esfera autônoma, na medida em que não pode ser comprada, herdada ou imposta, assim como não pode ser conquistada em decorrência da ocupação de um cargo ou da aprovação em um exame. Além do mais, não é objeto hoje em dia de provisão comunitária, embora no passado já o tenha sido. Em síntese, “a aspiração à graça (e, obviamente, a sua distribuição por um Deus onipotente) é necessariamente livre”.⁷⁰

⁶⁶ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.222.

⁶⁷ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp. 223 e 224. O autor de *Spheres of Justice* critica John Rawls pelo fato de este afirmar que, enquanto existir uma forma qualquer de estrutura familiar, o princípio da igualdade de oportunidades só poderá ser aplicado de modo imperfeito. Contudo, é preciso ressaltar que Rawls, como reconhece o próprio Walzer, não chega a se definir pelo abolicionismo, como se constata a partir da leitura da seguinte passagem de *A Theory of Justice*: “Deve a família ser abolida? Em si mesma, e desde que lhe seja atribuída alguma primazia, a idéia da igualdade de oportunidades inclina-se nessa direção. Mas, dentro do contexto da teoria da justiça, no seu conjunto, tal orientação torna-se menos imperiosa.” John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 387. Ver também p. 77. A respeito da crítica de Walzer, ver *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 223.

⁶⁸ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp. 227 e 228.

⁶⁹ Acerca da definição e da importância deste bem, o autor escreve: “A graça é o dom que se crê provir de um Deus misericordioso. Concede-a a quem Lhe apraz, aos que merecem (como se tal fosse reconhecido por um júri de anjos) ou aos que torna merecedores dela por razões que só Ele sabe. Nada sabemos, porém, sobre este dom. Na medida em que homens e mulheres acreditem estar salvos ou sejam julgados pelos outros como estando salvos, são destinatários de um bem social cuja distribuição é mediada por uma organização eclesiástica ou por uma doutrina religiosa. Este bem não está disponível em todas as culturas e sociedades e talvez nem na sua maior parte. Tem, contudo, sido tão importante na história do Ocidente que tenho que me ocupar dele aqui”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p.235.

⁷⁰ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 235.

Walzer nos lembra que John Locke, em sua Carta acerca da Tolerância, ao diferenciar as jurisdições do magistrado civil e de Deus (ou das autoridades religiosas), afirma a separação entre o Estado e a Igreja (leia-se: entre a esfera do poder político e a esfera da graça divina). Aproximadamente um século depois, continua Walzer, as idéias de Locke vão encontrar respaldo legal na primeira emenda (1791) à Constituição dos Estados Unidos da América (1787), na medida em que esta, rechaçando qualquer tentativa de provisão comunitária na esfera da graça divina, estabelece que o congresso não poderá legislar de forma a instituir uma religião ou a proibir o livre culto.⁷¹ Na interpretação do autor de *Spheres of Justice*, a primeira emenda é uma norma de igualdade complexa, pois não distribui a graça uniformemente (na verdade, sequer a distribui). Todavia, conclui, “o muro que ergue tem conseqüências distributivas profundas. Determina no campo religioso o sacerdócio de todos os crentes, ou seja, deixa a todos os crentes o encargo da própria salvação. Podem reconhecer a hierarquia eclesiástica que quiserem, mas o reconhecimento ou a rejeição são da sua inteira responsabilidade; não lhes é legalmente imposto nem é legalmente obrigatório. E aquele muro produz, no campo político, a igualdade entre crentes e não-crentes, santos e pessoas mundanas, salvos e réprobos: todos são igualmente cidadãos, possuindo o mesmo conjunto de direitos constitucionais. A política não domina a graça nem a graça a política.”⁷²

A penúltima esfera distributiva examinada por Michael Walzer é a esfera do reconhecimento ou da consideração social. Conforme escreve o professor de Princeton, um título – tendo-se em mente uma sociedade hierarquizada como, por exemplo, a da Europa feudal – é a denominação de uma posição social ligada ao nome de uma pessoa. Ao designarmos uma pessoa por seu título, a inserimos na ordem social, honrando-a ou desonrando-a, dependendo do lugar ocupado. Normalmente, os títulos proliferam “nas posições superiores onde assinalam nítidas distinções e revelam a intensidade e a importância da luta pela consideração social. As posições inferiores recebem títulos mais humildes e os

⁷¹ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp. 236 e 237. A redação integral da primeira emenda à Constituição dos Estados Unidos da América é a seguinte: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances”. *The Oxford Companion to the Supreme Court of the United States*, Kermit Hall (org.), New York, Oxford University Press, 1992, p. 960.

⁷² Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 237.

homens e mulheres da classe mais baixa não têm quaisquer títulos e são chamados pelos seus primeiros nomes ou por qualquer designação depreciativa ('escravo', 'rapaz', 'rapariga', etc.).⁷³ De acordo com Walzer, quando conhecemos os títulos de todas as pessoas (o que não é difícil nas sociedades hierarquizadas), estamos preparados para todos os encontros, pois conhecemos a ordem social, sabendo a quem nos devemos submeter e, em contrapartida, quem deve se submeter a nós. Numa sociedade hierarquizada, acrescenta, só é possível elogiar ou censurar os inferiores e os iguais, uma vez que o reconhecimento aos superiores deve ser incondicional, o que demonstra que a posição (rank) predomina sobre a consideração social ou reconhecimento.⁷⁴

Se a consideração social nas sociedades hierárquicas, prossegue Walzer, depende de preconceitos sociais (consagrados em denominações como escudeiro, dom, reverendo bispo, etc.) e não de juízos independentes, as revoluções democráticas da era moderna vão representar um ataque ao sistema de preconceitos sociais em sua totalidade, acarretando a substituição da hierarquia de títulos por um título único. Neste novo cenário, o título que, considerando-se a língua inglesa, passa a prevalecer, oriundo do escalão mais baixo da aristocracia ou da nobreza, é o de "master"/Mr. (em outros idiomas: monsieur, Herr, signor, señor, senhor, etc.), o que significa dizer que um título de honra, embora não da mais alta honra, foi transformado no título comum.⁷⁵ Em uma sociedade de senhores, as carreiras estão abertas aos talentos e todos podem almejar o reconhecimento. A igualdade dos títulos produz uma igualdade de esperanças, acarretando uma competição generalizada. Conforme escreve Walzer:

A luta pela honra que grassava entre os aristocratas e que desempenhou um papel tão importante no primeiro período da literatura moderna é hoje travada pelo homem comum. Não é, porém, a honra aristocrática que o homem comum

⁷³ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 240.

⁷⁴ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., pp. 240 e 241.

⁷⁵ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 242 e 243. Walzer chama a atenção para o fato de "não haver para as mulheres qualquer título comparável ao de Mr. para os homens. Mesmo após a revolução democrática, continuaram a ser chamadas por designações (como Miss ou Mrs.) que se reportam ao seu lugar na família e não na sociedade em geral. As mulheres eram 'classificadas' conforme o lugar da sua família e não se esperava que seguissem o seu próprio caminho. A invenção de Ms. é uma solução desesperada: uma abreviatura para a qual não existe a palavra correspondente. Em parte, a conclusão a que quero chegar aplica-se tanto às mulheres como aos homens, mas só em parte. A ausência de um título universal revela a permanente exclusão das mulheres – ou de muitas mulheres – do universo social, da esfera da consideração social tal como se encontra presentemente constituída". Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 243.

procura. À medida que a luta alastra, assim também o bem social em disputa se diversifica infinitamente, multiplicando-se os seus nomes. Honra, respeito, estigma, louvor, prestígio, posição, reputação, dignidade, categoria, atenção, admiração, valor, distinção, deferência, homenagem, apreciação, glória, fama, celebridade: estas palavras foram se acumulando ao longo dos tempos, tendo sido originalmente usadas em diferentes cenários sociais e com diferentes objetivos. Podemos, porém, aprender facilmente o seu elemento comum. Trata-se dos nomes dados a uma consideração social favorável, hoje largamente desprovidos de qualquer especificidade em termos de classe. Os seus antônimos significam, ou uma consideração desfavorável (desonra) ou uma não-consideração (desatenção).⁷⁶

A igualdade simples, afirma Walzer, não é possível no que concerne ao reconhecimento (o fato de os indivíduos serem tratados pelo mesmo título não significa que desfrutam do mesmo grau de consideração). Diferentemente das mercadorias e da riqueza, que podem ser redistribuídas, a consideração social é um bem extremamente complexo, dependente – abstraindo-se os casos de reconhecimento público e desonra pública – de atos individuais de respeito e desrespeito, bem como de atenção e desatenção⁷⁷. Segundo Walzer, não pode

⁷⁶ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op.cit., p. 243. Walzer acrescenta que assim como existem diversas formas de consideração, também existem diversos métodos para obtê-la, de modo que os concorrentes “especulam no mercado, intrigam contra os rivais que lhes estão perto e regateiam pequenos lucros: admiro-te se me admirares. Exercem poder, gastam dinheiro, ostentam bens, dão presentes, espalham mexericos, encenam proezas, tudo pela consideração social. E tendo feito tudo isto, voltam a fazê-lo, lendo os seus ganhos e perdas diários nos olhos dos outros como os corretores de bolsa nos jornais da manhã”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p.244.

⁷⁷ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 245 e 246. Mais adiante, estabelecendo uma distinção entre “reconhecimento simples” e “modalidades mais complexas de reconhecimento”, Walzer admite que “talvez um respeito mínimo seja (...) característica comum da sociedade de senhores. Poderemos distinguir com proveito aquilo a que chamamos consideração social simples das formas mais complexas de consideração como isto ou aquilo. A consideração simples é hoje uma exigência moral: temos de reconhecer que todas as pessoas com quem nos relacionamos são, pelo menos em potência, destinatários de honra e admiração, concorrentes ou mesmo ameaças. A frase ‘Trate-me por senhor’ aposta numa reivindicação, não de um determinado grau de honra, mas sim da possibilidade de honra. Eis aqui alguém que não conhecemos e que nos surge pela frente sem sinais distintos de nascimento e categoria. Apesar disso, não podemos pô-lo fora do jogo. É pelo menos digno da nossa apreciação e somos vulneráveis à sua”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 248. Ver também José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op. cit., p. 109.

⁷⁸ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 246. Se a igualdade de oportunidades foi alcançada em alguma sociedade real, é uma questão difícil de responder.

⁷⁹ José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op. cit., p. 109. Walzer explicita que a posição social (status) predomina sobre o reconhecimento, o que é “muito diferente do domínio da posição hierárquica, mas ainda não é a livre avaliação de uma pessoa por outra. A livre avaliação exigiria a desagregação dos bens sociais e a autonomia relativa da honra”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 247.

⁸⁰ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 249. As honras públicas, acrescenta, correm o risco de ser ineficazes, quando não se submetem aos padrões dos particulares, sendo importante assinalar, contudo, que os indivíduos “estabelecem padrões mais exigentes para a consideração que lhes é concedida do que para aquela que concedem”.

existir igualdade de resultados na luta pela consideração social, embora possa existir, como promete a sociedade de senhores, igualdade de oportunidades⁷⁸. Todavia, como esclarece José Nedel, a igualdade de oportunidades “não garante que os reconhecimentos se distribuam a indivíduos verdadeiramente dignos de recebê-los: eles nem sempre são sinceros, por causa da competição geral e da influência de outros bens, como a riqueza e o poder”⁷⁹.

Após examinar a consideração social ou reconhecimento como se estivéssemos diante de um sistema de livre iniciativa (ao que parece, o reconhecimento deveria ser distribuído livremente, não de acordo com a posição social ou status, mas sim de acordo com as qualidades de reputação), Michel Walzer aborda o denominado reconhecimento público, visto que “paralelamente às distribuições individuais, há uma variedade de distribuições coletivas, menções honrosas e coroas de louros.”⁸⁰

O merecimento é o critério essencial para a distribuição do reconhecimento público, sendo esta realizada por autoridades públicas, associações privadas, fundações e comissões. Porém, escreve Walzer, para que seja aceito e reiterado pelos particulares, o reconhecimento público deve estar sujeito a um critério objetivo, advindo daí o fato de ser distribuído por júris, cujos membros emitem um veredito acerca das qualidades dos destinatários da honraria, e não uma mera opinião. Os julgamentos efetuados pelos júris, portanto, não são livres, mas determinados por provas e regras. Dessa forma, conclui o autor, quando a Igreja e o Estado designam, respectivamente, seus santos e heróis, as perguntas (O milagre ocorreu? O ato de coragem foi praticado?) devem ser respondidas através de um “sim” ou de um “não”.⁸¹

⁸¹ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 249 e 250. Em um parágrafo de destacada importância, Walzer, após explicitar o papel desempenhado pelo merecimento na distribuição dos bens sociais, critica a visão dos filósofos igualitários – e de John Rawls em especial – acerca deste critério distributivo: “O merecimento tem pouca influência na distribuição dos bens sociais. Mesmo nos casos dos cargos públicos e da educação, o seu papel é indireto e muito reduzido. No tocante à qualidade de membro, à previdência, à riqueza, ao trabalho duro, ao lazer, ao amor de família e ao poder político, a sua influência é nula (e relativamente à graça divina, não sabemos que influência tem). A desqualificação do merecimento não resulta, porém, do fato de o adjetivo merecedor não caracterizar com precisão os indivíduos de ambos os sexos, pois efetivamente realiza essa caracterização precisa. Os defensores da igualdade têm-se frequentemente sentido compelidos a negar a realidade do merecimento. Aqueles a quem chamamos merecedores – afirmam – são simplesmente pessoas com sorte. Tendo nascido com certas aptidões, educados por pais amantes, exigentes ou estimulantes, encontram-se mais tarde a viver, por mero acaso, num tempo e lugar em que essas suas especiais aptidões, tão cuidadosamente estimuladas, são também apreciadas. É que não podem, por isso, reclamar qualquer crédito; no melhor sentido, não são responsáveis pelos seus êxitos. Mesmo o esforço que

A última esfera distributiva examinada por Michael Walzer é a esfera do poder político. Para o autor, a soberania ou autoridade política, embora não esgote o tema do poder, representa sua mais expressiva e perigosa forma. Isto se deve ao fato de que o poder político, além de ser um bem social em si mesmo, regula o acesso às várias esferas distributivas (incluindo o acesso à própria esfera do poder político). A soberania, portanto, na qualidade de poder estatal, constitui um fator essencial para a realização da justiça distributiva, na medida em que protege as fronteiras dentro das quais cada bem social é distribuído e utilizado. Se, por um lado, o poder político nos protege contra o despotismo, por outro, ele mesmo pode se converter em poder tirânico, daí resultando que deva ser, simultaneamente, defendido e restringido.⁸²

fizeram e a penosa aprendizagem a que se submeteram, não provam a existência de qualquer mérito pessoal, pois a capacidade de esforço ou de sacrifício é, como todas as suas outras capacidades, apenas um dom arbitrário da natureza ou da educação. Este argumento é, porém, estranho, pois embora o seu objetivo seja o de nos deixar perante pessoas com iguais direitos, é difícil admitir que nos deixe perante pessoas no sentido integral do termo. Como poderemos conceber estes homens e mulheres se opinarmos no sentido de que as suas capacidades e êxitos são acessórios acidentais, como se fossem chapéus e casacos que por acaso trouxessem vestidos? Que idéia farão, efetivamente, de si mesmos? As formas reflexas da consideração social, a autoconfiança e o amor-próprio, o que de mais importante possuímos (...), devem aparecer desprovidos de sentidos àqueles cujas qualidades não são, na sua totalidade, mais do que fruto de uma loteria”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 250. A tese rawlsiana de acordo com a qual não merecemos os nossos talentos naturais é explicitada na seguinte passagem de *A Theory of Justice*: “... não é correto defender que os sujeitos que possuam maiores talentos naturais e uma maneira de ser que lhes permita desenvolvê-los têm direito a um sistema de cooperação que lhes possibilite obter ainda maiores vantagens por formas que não contribuam para o benefício de outros. Não merecemos o lugar que ocupamos na distribuição dos talentos naturais, tal como não merecemos a nossa posição inicial na sociedade; é também discutível que mereçamos o modo de ser que nos permite cultivar as nossas capacidades; tal modo de ser depende em boa parte de se beneficiar de condições familiares e sociais durante a infância para as quais não podemos reivindicar qualquer crédito. A noção de merecimento não se aplica aqui”. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 97.

⁸² Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 269. Ver também José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op. cit., p. 109.

⁸³ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 269 e 270. Se, em tese, acrescenta Walzer, os dirigentes políticos atuam no interesse e em nome dos cidadãos, é preciso lembrar, contudo, que na maior parte dos países e na maior parte do tempo, atuam, na realidade, como “agentes dos maridos e pais, das famílias aristocráticas, dos possuidores de licenciaturas ou dos capitalistas. O poder do Estado é colonizado pela riqueza, pelo talento, pelo sangue ou pelo sexo e uma vez colonizado, raramente é limitado. Por outro lado, o poder do Estado é imperialista em si mesmo; os seus agentes são déspotas por direito próprio. Não fiscalizam as esferas de distribuição, mas invadem-nas; não defendem os propósitos sociais, mas desprezam-nos. Esta é a mais evidente das formas de despotismo (...). As conotações imediatas da palavra déspota são políticas; o seu sentido pejorativo deriva de séculos de opressão praticada por chefes e reis e, mais recentemente, por generais e ditadores. Ao longo da maior parte da história da Humanidade, a esfera da política tem-se baseado no modelo absolutista em que o poder é monopolizado por uma única pessoa cujas energias são, na sua totalidade, aplicadas em torná-lo dominante não só dentro dos limites, mas também para além deles, em todas as esferas distributivas.” Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 270.

Conforme assinala Walzer, compete aos agentes da soberania (os dirigentes políticos), no exercício de suas prerrogativas oficiais, a realização de um vasto rol de tarefas: abolir títulos hereditários, reconhecer os heróis, pagar a acusação e a defesa de criminosos, vigiar o muro que separa a Igreja do Estado, regulamentar a autoridade dos pais, ministrar o casamento civil e fixar pensões alimentícias em casos de separação ou divórcio, definir a competência das escolas e exigir a frequência das crianças, declarar e extinguir feriados públicos, decidir o modo de recrutamento do exército, garantir a probidade do serviço público e dos exames profissionais, obstruir as trocas ilegítimas, redistribuir a riqueza, facilitar a organização de sindicatos, determinar a amplitude e a natureza da provisão comunitária, aceitar e rejeitar pedidos de cidadania e, por fim, submetendo-se aos limites constitucionais, restringir o seu próprio poder.⁸³

Michael Walzer assegura que grandes esforços intelectuais e políticos têm sido dispendidos com o intuito de limitar o emprego e a conversibilidade do poder, o que requer uma definição dos intercâmbios obstruídos na esfera política. Para o autor de *Spheres of Justice*, da mesma forma como existem coisas que o dinheiro não pode comprar, configurando as denominadas trocas bloqueadas, existem coisas que as autoridades públicas (os representantes da soberania) não podem fazer, configurando os chamados bloqueios ao exercício do poder. Quando as autoridades públicas ignoram tais bloqueios, não estão exercendo o poder político na sua verdadeira acepção, mas apenas se utilizando da força, que nada mais é do que a utilização do poder com violação de seu significado social. Walzer vê no governo limitado – assim como nos intercâmbios obstruídos – um meio fundamental para a obtenção da igualdade complexa. Os limites ao exercício do poder soberano, conseqüentemente, devem ser concebidos não apenas em termos de liberdade, como se faz comumente, mas também em termos de igualdade. Afinal, acrescenta o autor, a arrogância das autoridades, além de ameaçar a liberdade, representa uma afronta à igualdade, na medida em que subordina todos os grupos de homens e mulheres (pais; membros da Igreja; professores e estudantes; trabalhadores, profissionais e titulares de cargos; compradores e vendedores; cidadãos) ao grupo daqueles que detêm e exercem o poder estatal⁸⁴. A exemplo do que anteriormente

⁸⁴ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 270 à 272.

⁸⁵ Para uma abordagem mais detalhada do rol de bloqueios ao exercício do poder, ver Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp. 270 e 271.

havíamos feito em relação às trocas bloqueadas, reproduzimos a seguir, com base no relato walzeriano e tendo em mente os Estados Unidos da atualidade, a lista aproximada⁸⁵ dos bloqueios ao exercício do poder (blocked uses of power):

a) A soberania, antes de mais nada, não abrange a escravização, o que significa dizer que as autoridades públicas – a não ser em decorrência de procedimentos acordados pelos próprios súditos ou por seus representantes e obedecendo a razões provenientes das concepções comuns a respeito da justiça penal, do serviço militar, etc. – não têm permissão para se apoderar dos súditos, obrigando-os a trabalhar, prendendo-os, matando-os, etc.

b) Aos funcionários estatais é vedado controlar os casamentos dos súditos, interferir em suas relações familiares ou regular a educação doméstica das crianças. Tampouco lhes é permitido – a não ser em decorrência de um processo – apreender bens pessoais dos súditos.

c) As autoridades públicas devem respeitar as noções compartilhadas de culpa e inocência. Não podem corromper o sistema de justiça penal, fazer da punição uma forma de repressão política e estabelecer penas cruéis.

d) Às autoridades públicas não é permitido vender o poder político ou leiloar decisões.

e) Devido ao fato de que todos os súditos cidadãos são iguais perante a lei, as autoridades públicas não podem discriminar grupos raciais, étnicos ou religiosos, assim como, exceto em decorrência de um processo criminal, degradar ou humilhar os indivíduos. Pelo mesmo motivo, as autoridades públicas não podem impedir o acesso de qualquer pessoa aos bens que são objeto de provisão comunitária.

f) Não é permitido às autoridades públicas – partindo-se do pressuposto de que a esfera do dinheiro e das mercadorias esteja convenientemente delimitada – interferir na livre troca e nas doações operadas no âmbito da referida esfera. A propriedade privada não pode ser objeto de tributação ou expropriação arbitrárias.

g) Aos funcionários estatais é vedado controlar a vida religiosa dos súditos, assim como tentar intervir na distribuição da graça divina.

h) As autoridades públicas – embora tenham a prerrogativa de legislar a respeito dos currículos acadêmicos – não podem interferir na liberdade acadêmica dos professores.

i) Por fim, não é permitido às autoridades públicas regular ou censurar, no âmbito de qualquer esfera, discussões acerca do significado dos bens sociais e das fronteiras distributivas adequadas. Consequentemente, as autoridades públicas devem garantir as liberdades civis (liberdade de expressão, liberdade de imprensa, liberdade de reunião, etc.).

De acordo com Michael Walzer, o fundamento do poder político democrático é o consentimento dos cidadãos, e não a propriedade, a especialização, a sabedoria religiosa, etc., o que equivale a dizer que o consentimento - nas democracias liberais ocidentais - é o critério para a justa distribuição do poder político. A concepção democrática do poder, portanto, requer que este seja “possuído, ou pelo menos controlado, por aqueles que mais diretamente lhe sentem os efeitos.”⁸⁶

Rechaçada a pertinência de qualquer espécie de igualdade simples na esfera política (por exemplo: a escolha das autoridades públicas por intermédio de um sorteio), Walzer assegura que a atividade política democrática é um monopólio legítimo dos políticos⁸⁷. Para o autor, a democracia não exige igualdade de poder, mas apenas igualdade de direitos, o que o leva a concluir que a igualdade complexa na esfera política não está relacionada à existência de um poder partilhado, mas sim ao fato de que todos os cidadãos têm oportunidades de acesso ao poder, sendo cada qual um político em potencial.⁸⁸

⁸⁶ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 272. Explicitando o modo como concebe a democracia, Walzer escreve: “Os cidadãos devem governar-se a si próprios. ‘Democracia’ é o nome deste governo, mas aquele termo não exprime nada que se pareça com um sistema único e nem a democracia é o mesmo que a igualdade simples. Na verdade, o governo nunca pode limitar-se a ser igualitário, pois a um dado momento, alguém ou algum grupo vai ter de decidir esta ou aquela questão e de impor seguidamente a decisão e outro alguém ou algum outro grupo vai ter de aceitar essa mesma decisão e sujeitar-se à sua imposição. A democracia é uma forma de atribuição do poder e de legitimação do seu uso, ou melhor, é a forma política de distribuir o poder. Toda e qualquer razão extrínseca está excluída. O que conta é a discussão entre os cidadãos. A democracia encoraja a palavra, a persuasão, a habilidade retórica. De um ponto de vista ideal, o cidadão que produzir os argumentos mais persuasivos, que dizer, os argumentos que realmente convençam o maior número de cidadãos, consegue o que pretende. Não pode, porém, usar a força nem fazer valer a sua posição nem distribuir dinheiro; deve falar sobre as questões em causa. E todos os outros cidadãos devem igualmente usar da palavra, ou, pelo menos, ter oportunidade de o fazer. Não é, porém, apenas a participação que produz o governo democrático. Igualmente importante é aquilo a que poderíamos chamar o império da argumentação. Os cidadãos trazem ao fórum os seus argumentos e mais nada. Todos os bens de natureza não-política têm de ser depositados no exterior: armas e carteiras, títulos e graus académicos”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 289.

⁸⁷ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 290. Para o autor, “o poder ‘pertence’ à persuasão e, por isso, os políticos não são déspotas desde que o seu poder seja convenientemente limitado e a sua persuasão não seja constituída pela ‘linguagem do dinheiro’ ou por deferência para com o nascimento e a linhagem”. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 291.

⁸⁸ Cf. Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., pp.293 e 294.

A análise das diversas esferas de justiça com seus princípios internos de distribuição, assim como a crítica ao predomínio do dinheiro, levam Michael Walzer a concluir que – nos Estados Unidos da atualidade – os arranjos institucionais mais adequados para assegurar a igualdade complexa são aqueles próprios a um socialismo democrático descentralizado, ou seja, “um Estado Social forte dirigido, pelo menos em parte, por autoridades locais e amadoras, um mercado limitado, um serviço civil aberto e desmistificado, escolas públicas independentes, partilha do trabalho duro e dos tempos livres, proteção da vida religiosa e familiar, um sistema de reconhecimento e descrédito públicos liberto de toda e qualquer consideração de posição ou classe social, controle operário das empresas e fábricas e uma política de partidos, movimentos, comícios e debates públicos”.⁸⁹

3.2

Construtivismo ético e princípios racional-dedutivos de distribuição

Na terceira conferência (terceiro capítulo) de *O Liberalismo Político*, intitulada *O Construtivismo Político*, John Rawls discute sua concepção de construtivismo político, contrastando-a, em primeiro lugar, com o intuicionismo racional (enquanto forma de realismo moral), e, em segundo lugar, com o construtivismo moral de Kant (o que evidencia que o construtivismo político da justiça como imparcialidade não se confunde com o construtivismo moral). Passemos ao exame dos referidos contrastes.

No glossário que preparou para *Justiça e Democracia* (*Justice et Démocratie*, no original francês: coletânea de sete artigos rawlsianos, abrangendo o período 1978-1989), Catherine Audard nos ensina que uma característica fundamental de uma doutrina construtivista, como a teoria da justiça como imparcialidade, reside no fato de que ela não afirma - a fim de evitar a heteronomia – a existência de fatos morais independentes e anteriores, em relação

⁸⁹ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, op. cit., p. 301. É preciso ressaltar, acrescenta Walzer, que “instituições desta espécie são de pouca utilidade se não forem ocupadas por homens e mulheres que se sintam à vontade no seu seio e estejam preparados para as defender. O fato de a igualdade complexa exigir uma defesa enérgica – defesa essa que começa quando essa igualdade está ainda em desenvolvimento – pode constituir um argumento contra ela. É, contudo, também um argumento contra a liberdade. O preço de ambas é a vigilância permanente”.

aos quais os seus princípios seriam uma aproximação. Pelo contrário, conclui a autora, em uma doutrina construtivista como a teoria da justiça como imparcialidade, os princípios da justiça são “o resultado de uma construção que expressa a concepção que têm de si mesmos e da sociedade os cidadãos autônomos de uma democracia.”⁹⁰ Miguel Angel Rodilla, por sua vez, assevera que no âmbito de uma teoria construtivista os princípios morais corretos devem ser entendidos como o resultado de um procedimento de construção (no qual uma determinada forma de conceber as pessoas e suas relações com a sociedade se faz presente). Recordando o velho dilema socrático exposto no Eutífron, de Platão (o que é piedoso é aprovado pelos deuses pelo fato de ser piedoso, ou é piedoso por ser aprovado pelos deuses?), Miguel Rodilla enfatiza que, para o construtivismo, os princípios morais corretos seriam aqueles acordados pelas partes na posição original, sendo corretos exatamente pelo fato de serem acordados, não se admitindo assim o raciocínio segundo o qual os referidos princípios seriam acordados em virtude do fato de estarem corretos a partir de um padrão moral previamente estabelecido. Para o construtivismo, portanto, não existe, fora do procedimento de construção, qualquer critério capaz de avaliar os acordos.⁹¹ O

⁹⁰ Catherine Audard, “Glossário”, in *Justiça e Democracia*, tradução de Irene Paternot, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 375.

⁹¹ Cf. Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, op.cit., pp. XVII e XVIII. O dilema socrático encontra-se em Platão, *Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1996, p. 44. Em *The Cambridge Companion to Rawls*, Onora O’Neill observa que o termo construtivo (constructive) é geralmente utilizado pelos defensores de concepções anti-realistas, cabendo lembrar que as concepções realistas (realist positions) sustentam que determinados fatos ou propriedades são característicos do mundo, o que significa dizer que não precisam ser construídos a partir de outros elementos. Cf. Onora O’Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, in *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (org.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 347. Os construtivistas éticos, prossegue a diretora do Newnham College, diferentemente dos realistas morais, não acreditam que haja propriedades ou fatos morais passíveis de serem descobertos ou intuídos a fim de fundamentar a ética. É o caso de Rawls, que nega (em *Themes in Kant’s Moral Philosophy*, de 1989) que os princípios éticos fundamentais possam ser considerados verdadeiros ou falsos em decorrência de uma ordem moral de valores concebida anterior e independentemente de nossas concepções acerca da pessoa e da sociedade. Se existisse a possibilidade de se conhecer uma ordem moral de valores independente, conclui a mencionada autora, o realismo moral poderia ser aceito e as concepções éticas construtivistas se tornariam redundantes. Por fim, com o intuito de situar o construtivismo em meio às posições antirealistas, Onora O’Neill assevera: “Antirealism comes in many forms in ethical and political theory, and much of it is not constructivist. Constructivisms are distinctive among antirealist ethical positions, not only in claiming that ethical principles or claims may be seen as the constructions of human agents but in two further respects. They also claim that constructive ethical reasoning can be practical – it can establish practical prescriptions or recommendations which can be used to guide action – and that it can justify those prescriptions or recommendations: objectivity in ethics is not illusory. Ethical constructivists reject not only those nonrealist positions which give up on the entire project of justifications (e. g., emotivism) but also those which deploy severely restricted conceptions of justification which are too weak to support strong claims about objectivity in ethics (e. g., relativism, communitarianism, social constructionism applied to ethical beliefs).”

próprio Rawls, no início da terceira conferência de *O Liberalismo Político*, esclarece:

O construtivismo político é uma visão relativa à estrutura e conteúdo de uma concepção política. Afirma ele que, depois de obtido o equilíbrio reflexivo, se isso vier a acontecer, os princípios de justiça política (o conteúdo) podem ser representados como o resultado de um certo procedimento de construção (a estrutura). Nesse procedimento, modelado de acordo com a posição original (...), os agentes racionais, enquanto representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. Esse procedimento, assim conjecturamos, sintetiza todos os requisitos relevantes da razão prática e mostra como os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também elas idéias da razão prática.⁹²

Em seguida, explicitando a importância do construtivismo político, John Rawls escreve:

A enorme importância de uma concepção política construtivista está em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação a seus valores políticos fundamentais. O motivo pelo qual uma concepção desse tipo pode ser o foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes é que ela desenvolve os princípios de justiça a partir das idéias públicas e compartilhadas da sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e de cidadãos como livres e iguais, utilizando os princípios de sua razão prática comum. Ao seguir esses princípios de justiça, os cidadãos demonstram ser autônomos, em termos políticos, e de uma forma compatível com suas doutrinas abrangentes e razoáveis.⁹³

Em sua *Ética*, William Frankena define o intuicionismo como a doutrina metaética de acordo com a qual nossos princípios básicos e juízos de valor são intuitivos ou auto-evidentes, de forma que não precisam ser justificados por qualquer espécie de argumento lógico ou psicológico⁹⁴. Miguel Angel Rodilla observa que o intuicionismo defende a tese de que nossos juízos éticos podem ser racionalmente justificados com base em princípios e valores objetivos. Do ponto de vista intuicionista, acrescenta Rodilla, os princípios e valores morais

Constructivist approaches to ethics are therefore distinctive and ambitious. They hold that, although realist underpinnings are unobtainable, (some) objective, action-guiding ethical prescriptions can be justified. The challenge is to see whether and how this combination of ambitions can be sustained". Onora O'Neill, *Constructivism in Rawls and Kant*, op. cit., p.348.

⁹² John Rawls, *O Liberalismo Político*, tradução de Dinah de Abreu Azevedo, São Paulo, Ática, 2000, p.134.

⁹³ John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.135. Para um exame da evolução do construtivismo rawlsiano, ver Onora O'Neill, *Constructivism in Rawls and Kant*, op.cit., pp. 349 à 353.

⁹⁴ Cf. William Frankena, *Ética*, op.cit, p. 122.

fundamentais são como entidades pertencentes a um mundo moral independente, sendo por nós objetivamente captados, através de uma certa faculdade de intuição moral.⁹⁵ Conforme sintetiza W. D. Hudson, em *A Century of Moral Philosophy*, o intuicionismo é a concepção que afirma que os seres humanos possuem uma faculdade, isto é, uma consciência, que os permite, diretamente, discernir entre o que é moralmente certo ou errado, assim como bom ou mau. É preciso ressaltar, no entanto, que os intuicionistas nem sempre concordam a respeito da natureza da referida faculdade.⁹⁶ Em uma Teoria da Justiça, John Rawls explicita a forma como concebe o intuicionismo nos seguintes termos:

A minha concepção do intuicionismo é algo mais ampla do que a que é corrente: interpreto-o como a doutrina que afirma que há um grupo irreduzível de princípios primordiais que temos de comparar entre si, determinando, refletidamente, o mais justo equilíbrio entre eles. Uma vez atingido um certo nível de generalidade, o intuicionismo defende que não há um critério construtivo de parâmetro superior para determinar a relevância adequada dos diversos princípios da justiça concorrentes. Ainda que a complexidade dos fatos morais exija diversos princípios distintos, não há um padrão único para os avaliar ou lhes atribuir uma ponderação. Assim, as teorias intuicionistas têm duas características: em primeiro lugar, consistem numa pluralidade de primeiros princípios que podem entrar em conflito no fornecimento de diretivas em situações concretas; em segundo lugar, não incluem qualquer método explícito, quaisquer regras de

⁹⁵ Cf. Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, op.cit, p. XVII.

⁹⁶ Cf. W.D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, London, Lutterworth Press, 1980, p. 1. Acerca do desacordo existente entre os intuicionistas no que concerne à natureza da consciência moral, W. D. Hudson leciona: “In the seventeenth and eighteenth centuries there was a great deal of debate amongst intuitionists as to whether conscience should be conceived as a kind of sense or an aspect of reason. Some, like the third Earl of Shaftesbury (1671-1713) and Francis Hutcheson (1694-1746), were of the former opinion. Under the influence of Locke’s empiricist epistemology, according to which the ultimate constituents of our knowledge are simple ideas of sensation, they inferred that the faculty which apprehends the moral properties of actions or states of affairs must be some sort of sense; just as all we know about the physical world comes to us through the perceptions of our physical sense, so, they thought, all we know about right and wrong, good and evil, must come to us through the intuitions of a moral sense. Other intuitionists, such as Ralph Cudworth (1617-88), Samuel Clarke (1675-1729), John Balguy (1686-1748) and Richard Price (1723-1791) took the view that the moral faculty is reason. Influenced by Cartesian philosophy, according to which the ultimate constituents of our knowledge are clear and distinct ideas supplied by the understanding, they concluded that conscience must be reason in its intuitive aspect; just as the equality of two angles, made by a right line, standing at any angle upon another, to two right angles is a new, simple mathematical idea supplied by the understanding, so, they claimed, the rightness of an act which e. g. fulfils a promise must be a new simple moral idea supplied by the understanding.” W. D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, op.cit., p. 1. É preciso acrescentar que alguns intuicionistas, como o Bispo Joseph Butler (1692-1752) e Thomas Reid (1710-1796), defenderam a idéia de que a consciência moral é formada tanto pela razão como pelo sentido. Estariamos diante, portanto, de uma terceira forma de intuicionismo. Cf. W. D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, op. cit., pp. 2 e 3; e Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, op. cit., pp. 14 e 15. Para uma análise do que poderia ser designado como neo-intuicionismo contemporâneo – uma vez que o intuicionismo não se esgota com o intuicionismo clássico – ver W. D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, pp. 170 e segs. Por fim, para uma re-avaliação aprofundada do intuicionismo, pode-se consultar *Ethical Intuitionism*, Philip Stratton – Lake (org.), Oxford, Oxford University Press, 2002.

prioridade para a ponderação destes princípios: devemos simplesmente estabelecer um equilíbrio através da intuição, através do que nos parece mais próximo do justo. Ou então, se se reconhece a existência de regras de prioridade, estas são consideradas triviais, não fornecendo um auxílio útil para atingir uma decisão.⁹⁷

O traço diferencial do intuicionismo, assegura Rawls, reside na importância que confere ao recurso às nossas capacidades intuitivas não orientadas por critérios éticos identificáveis e construtivos. O intuicionismo, portanto, nega a existência de qualquer solução válida e explícita para o problema da prioridade entre princípios morais concorrentes⁹⁸. Em *O Liberalismo Político* – a exemplo do que já fizera no artigo *O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral*, publicado em 1980, sendo que neste o cotejo se dava entre construtivismo kantiano e intuicionismo racional – John Rawls examina quatro características similares que revelam o contraste existente entre o construtivismo político da justiça como imparcialidade e o intuicionismo racional enquanto forma de realismo moral tal como encontrado na tradição inglesa representada por Samuel Clarke, Richard Price, Henry Sidgwick, William David Ross, etc., o que evidencia que, no entendimento rawlsiano, a melhor maneira de se entender o construtivismo político é exatamente diferenciando-o do intuicionismo.⁹⁹

Em primeiro lugar, no âmbito do intuicionismo racional, os princípios e juízos morais fundamentais, quando corretos, escreve Rawls, constituem afirmações verdadeiras acerca de uma ordem independente de valores morais, ordem esta que não depende nem pode ser explicada pela atividade mental humana, incluindo a atividade da razão.¹⁰⁰ Por sua vez, no âmbito do construtivismo político, conforme assevera Rawls, os princípios de justiça política são o resultado de um procedimento de construção, no qual os agentes racionais – desempenhando seu papel de representantes dos cidadãos e estando sujeitos a

⁹⁷ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p. 48. Mais adiante, o professor de filosofia moral em Harvard assevera que “a única forma de contestar o intuicionismo é pôr em relevo os critérios éticos evidentes que justificam a ponderação que, nos nossos juízos refletidos, julgamos apropriado dar à pluralidade de princípios. A refutação do intuicionismo consiste em apresentar o tipo de critérios construtivos que se alega não existirem”. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 53.

⁹⁸ Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 53.

⁹⁹ Para comprovar este raciocínio, ver John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 139; John Rawls, *Justiça e Democracia* (Catherine Audard org.), op.cit., pp. 115 e 116; e Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, op. cit., p. XVII.

¹⁰⁰ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 136. Ver também Nythamar de Oliveira, Rawls, op. cit., p.27.

condições razoáveis – selecionam os princípios de justiça reguladores da estrutura básica da sociedade.¹⁰¹

O segundo contraste decorre do fato de que, de acordo com o intuicionismo racional, os princípios morais fundamentais são conhecidos por intermédio da razão teórica¹⁰², enquanto que para o construtivismo político o procedimento de construção dos princípios é baseado essencialmente na razão prática e não na teórica, embora esta última não esteja excluída, na medida em que desempenha o papel de dar forma às crenças e ao conhecimento dos agentes racionais que intervêm no processo de construção.¹⁰³

Como terceira característica diferenciadora tem-se a concepção de pessoa. O intuicionismo racional, segundo a interpretação rawlsiana, não pressupõe uma concepção complexa de pessoa, exigindo apenas a idéia do eu como entidade cognoscente, a fim de obter um conhecimento intuitivo dos princípios morais fundamentais.¹⁰⁴ Se uma concepção limitada da pessoa satisfaz ao intuicionismo racional, o construtivismo político, inversamente, requer uma concepção bastante complexa da pessoa (com suas duas faculdades morais, isto é, a capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem) e da sociedade

¹⁰¹ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 138. Ver também Nythamar de Oliveira, Rawls, op. cit., p. 28.

¹⁰² Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 136. Acerca da razão teórica ou especulativa, Danilo Marcondes e Hilton Japiassú nos ensinam que se trata, em Kant, “da faculdade dos princípios a priori, que em sua função crítica tem o papel de estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento”. Hilton Japiassú e Danilo Marcondes, *Dicionário Básico de Filosofia*, op. cit., p. 209. Em *The Cambridge Dictionary of Philosophy* lê-se que a razão teórica, em seu sentido tradicional, é uma “faculty or capacity whose province is theoretical knowledge or inquiry; more broadly, the faculty concerned with ascertaining truth of any kind. (...) Theoretical reason is traditionally distinguished from practical reason, a faculty exercised in determining guides to good conduct and in deliberating about proper courses of action. Aristotle contrasts it, as well, with productive reason, which is concerned with ‘making’: shipbuilding, sculpting, healing, and the like.

Kant distinguishes theoretical reason not only from practical reason but also (sometimes) from the faculty of understanding, in which the categories originate. Theoretical reason, possessed of its own a priori concepts (‘ideas of reason’), regulates the activities of the understanding. It presupposes a systematic unity in nature, sets the goal for scientific inquiry, and determines the ‘criterion of empirical truth’ (Critique of Pure Reason). Theoretical reason, on Kant’s conception, seeks an explanatory ‘completeness’ and an ‘unconditionedness’ of being that transcend what is possible in experience.

Reason, as a faculty or capacity, may be regarded as a hybrid composed of theoretical and practical reason (broadly construed) or a unity having both theoretical and practical functions. Some commentators take Aristotle to embrace the former conception and Kant the latter.” Alfred R. Mele, “Theoretical Reason”, in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (ed.), New York, Cambridge University Press, 1997, p. 796.

¹⁰³ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.138. Ver também Nythamar de Oliveira, Rawls, op.cit., p. 28.

¹⁰⁴ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.,cit., p.137 e Nythamar de Oliveira, Rawls, op. cit., pp. 27 e 28.

(entendida como um sistema eqüitativo de cooperação social de uma geração à seguinte), para, escreve Rawls, dar forma e estrutura à sua construção.¹⁰⁵

A quarta característica diferenciadora está relacionada ao conceito de verdade. De acordo com Rawls, o intuicionismo racional se utiliza do conceito tradicional de verdade, na medida em que considera verdadeiros os juízos morais quando estes descrevem com precisão a ordem independente de valores morais (do contrário, tais juízos seriam falsos).¹⁰⁶ O construtivismo político, por seu turno, não se utiliza do conceito de verdade (e tampouco o nega). Ao invés disso define uma idéia do razoável, aplicando-a a vários objetos (concepções e princípios, juízos e fundamentos, pessoas e instituições). Conforme o entendimento de Rawls, o construtivismo político prescinde do conceito de verdade, entre outras razões, devido ao fato de que este conceito – inversamente ao que ocorre com a idéia do razoável – não possibilita um consenso sobreposto das doutrinas razoáveis.¹⁰⁷ Portanto, a razoabilidade, e não a verdade, é o padrão de correção do construtivismo político. Para o autor de *O Liberalismo Político*, a vantagem “de estar no âmbito do razoável, é que só pode haver uma doutrina abrangente e verdadeira, embora (...) existam muitas razoáveis. Depois de aceitarmos o fato de que o pluralismo razoável é uma condição permanente da cultura pública sob instituições livres, a idéia do razoável é mais adequada como parte da base de justificação pública de um regime constitucional do que a idéia de verdade moral. Defender uma concepção política como verdadeira e, somente por isso, considerá-la o único fundamento adequado da razão pública é uma atitude de exclusão e até de sectarismo, que, com certeza, fomentará a divisão política”.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.,cit., p.138 e Nythamar de Oliveira, Rawls, op. cit., p.28.

¹⁰⁶ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.,cit., p.137 e Nythamar de Oliveira, Rawls, op. cit., p 28.

¹⁰⁷ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.,cit., p.139. No que se refere à compreensão do razoável, Rawls esclarece: “para nossas finalidades aqui, o conteúdo do razoável é especificado pelo conteúdo de uma concepção política razoável. A idéia do razoável em si é definida em parte, novamente para nossas finalidades, pelos dois aspectos do ser razoável das pessoas (...): sua disposição para propor e agir de acordo com os termos eqüitativos de cooperação social entre iguais e seu reconhecimento e disposição para aceitar as conseqüências dos limites do juízo. Acrescentemos a isso os princípios da razão prática e as concepções de sociedade e pessoa nos quais se baseia a concepção política. Entendemos essa idéia compreendendo os dois aspectos da razoabilidade das pessoas, como eles entram no procedimento de construção e por quê. Decidimos se toda a concepção é aceitável verificando se podemos endossá-la depois de cuidadosa reflexão”.

¹⁰⁸ John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 176. Examinadas as quatro características análogas que revelam o contraste existente entre o construtivismo político e o intuicionismo

Estabelecido o contraste do construtivismo político da justiça como imparcialidade com o intuicionismo racional enquanto forma de realismo moral, abordemos as diferenças entre o construtivismo político de Rawls e o construtivismo moral de Kant. Onora O’Neill entende que, embora nem todos os comentadores de Kant pensem assim, há bons motivos para concordar com Rawls quando ele caracteriza o método ético kantiano como construtivista.¹⁰⁹ De acordo com o entendimento de Rawls, um traço essencial do construtivismo moral kantiano reside no fato de que os princípios fundamentais de direito e justiça (the first principles of right and justice) devem ser vistos como o resultado de um procedimento de construção – o procedimento do imperativo categórico -, cuja forma e estrutura refletem as duas faculdades de nossa razão prática (a razoabilidade e a racionalidade, usando a linguagem rawlsiana) e nossa condição de pessoas morais livres e iguais.¹¹⁰ No âmbito do construtivismo moral kantiano,

racional enquanto forma de realismo moral, é preciso esclarecer dois pontos. Primeiramente, assinala Rawls em decorrência do fato de que o construtivismo tenta não se opor às doutrinas abrangentes, é fundamental para o liberalismo político que sua concepção construtivista não contrarie o intuicionismo racional. Assim, por exemplo, o construtivismo político – com o intuito de ser coerente com o intuicionismo racional – não afirma que o procedimento de construção fabrica ou produz a ordem de valores morais, visto que o intuicionismo entende que tal ordem é independente e se constitui a si própria. Em segundo lugar, acrescenta Rawls, tanto o construtivismo como o intuicionismo racional dependem da idéia de equilíbrio reflexivo, pois do contrário: (a) o intuicionismo racional não poderia fazer com que suas percepções e intuições se sustentassem mutuamente, assim como não poderia verificar sua interpretação da ordem de valores morais em contraposição aos nossos julgamentos bem ponderados; e (b) o construtivismo não poderia comprovar a formulação do seu procedimento, verificando se as conclusões alcançadas se adequam aos julgamentos bem ponderados. Ver John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., pp. 140 e 141. Mais adiante, voltaremos ao tema do equilíbrio reflexivo, aprofundando-o.

¹⁰⁹ Primeiramente, argumenta O’Neill, pode-se dizer que Kant combina o anti-realismo com a pretensão de identificar princípios morais objetivos e uma abordagem construtivista se ajustaria a seus propósitos. Em segundo lugar, há momentos nos quais Kant explicitamente recorre a procedimentos construtivistas (por exemplo, ao tratar da justificação da razão teórica e do raciocínio matemático). Por fim, conclui a autora, é possível se admitir que a concepção kantiana acerca da fundamentação da ética é ainda mais radicalmente construtivista do que aquela proposta por Rawls. Cf. Onora O’Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, op.cit., p.354. Cotejando as duas formas de construtivismo, O’Neill assevera: “Constructivism for Kant, as for Rawls, begins with the thought that a plurality of diverse beings lacking antecedent coordination or knowledge of an independent order of moral values must construct ethical principles by which they are to live. But Kant takes a more radical view of this lack of coordination: he does not presuppose any determinate social or political structures, not even the nexus of fellow citizens within a bounded, democratic society. Kant’s constructivism therefore begins with weaker assumptions than Rawls relies on; it begins simply with the thought that a plurality of agents lacks antecedent principles of coordination, and aims to built an account of reason, of ethics, and specifically of justice on this basis. He thinks of human beings as doers before they become reasoners or citizens”. Onora O’Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, op.cit., p.362.

¹¹⁰ Cf. John Rawls, *Collected Papers* (Samuel Freeman, ed), op.cit., p. 512 e John Rawls, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, tradução de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2001, p.255. Na segunda lição dedicada a Kant, ao tratar das características dos agentes morais ideais, Rawls enfatiza que o filósofo alemão “usa vernünftig para expressar una concepción completa de la razón que abarca los términos ‘razonable’ y ‘racional’ tal como nosotros a menudo

portanto, o que se constrói – através de um procedimento elaborado por agentes racionais submetidos a várias restrições razoáveis – é o conteúdo da lei moral, ou seja, a totalidade dos imperativos categóricos particulares que superam a prova do procedimento do imperativo categórico. É preciso ressaltar, no entanto, que o procedimento do imperativo categórico (CI-procedure) em si mesmo não é construído, mas simplesmente posto (*laid out*).¹¹¹ Conforme a interpretação de Nythamar de Oliveira, o construtivismo moral kantiano e o construtivismo político rawlsiano se diferenciam nos seguintes pontos:

(1) enquanto o construtivismo moral de Kant reivindica pretensões de validade como uma ‘doutrina abrangente’, o construtivismo político de Rawls apenas representa um modelo teórico capaz de estabelecer um consenso mínimo necessário para que diferentes doutrinas morais, filosóficas e religiosas possam coexistir em uma sociedade democrático-liberal, numa concepção razoável de pluralismo;

(2) Rawls procura, assim, diferenciar seu conceito de autonomia política do conceito kantiano de autonomia: este desempenha um papel regulador, viabilizando a autoconstituição de valores morais e políticos pelos princípios da razão prática, ao passo que aquele apenas representa a ordem de valores políticos embasados nesses mesmos princípios e inseparáveis de concepções políticas da sociedade e da pessoa;

(3) assim como Kant, Rawls mantém que os princípios da razão prática originam-se na consciência moral; ao contrário de Kant, concepções metafísicas – tais como o idealismo transcendental – não desempenham nenhum papel de fundamentação no estabelecimento de concepções básicas de personalidade (faculdades de um senso de justiça e concepções do bem) e sociedade (associação de pessoas em cooperação social equitativa);

(4) enquanto a filosofia de Kant pode ser tomada como uma apologia da racionalidade (coerência e unidade da razão nos seus usos teórico e prático, tese dos dois mundos opondo e compatibilizando natureza e liberdade), a teoria da justiça como equidade apenas desvela o fundamento público da justificação em questões de justiça política, dado o pluralismo razoável.¹¹²

los usamos. (...) El uso que hace Kant de vernünftig varía, mas, cuando lo aplica a personas, cubre normalmente tanto lo razonable como lo racional”. John Rawls, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, op.cit., p.181.

¹¹¹ Cf. John Rawls, *Collected Papers* (Samuel Freeman, ed.), op.cit., pp.513 e 514; John Rawls, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, op.cit., pp. 257 e 258; Nythamar de Oliveira, *Tractatus Ethico-Politicus: Genealogia do Ethos Moderno*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999, pp. 185 e 186; e José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op.cit., p.85. Onora O’Neill assinala que a distinção que “Rawls draws (...) between Kant’s constructive use of the CI [imperativo categórico] to establish ethical principles and the merely coherentist justification of CI itself parallels his own strategy in Theory of Justice, where the principles of justice are constructed using OP [posição original], but OP itself receives only a coherentist justification”. Onora O’Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, op.cit., p.357.

¹¹² Nythamar de Oliveira, Rawls, op.cit., p.29. Para uma abordagem algo mais pormenorizada das diferenças existentes entre o construtivismo moral kantiano e o construtivismo político da justiça como imparcialidade, ver John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.,cit., pp. 144 à 147.

No caso do construtivismo político da justiça como imparcialidade, o que se constrói, esclarece John Rawls, é o próprio conteúdo da concepção política de justiça, ou seja, os princípios de justiça selecionados pelas partes na posição original. A posição original em si, contudo, não é construída, mas simplesmente posta: parte-se da idéia fundamental da sociedade como um sistema justo de cooperação entre cidadãos razoáveis e racionais, considerados como livres e iguais, e, em seguida, desenha-se um procedimento que expõe as condições razoáveis a serem impostas às partes que, na qualidade de representantes racionais, devem selecionar os princípios públicos de justiça para a estrutura básica da sociedade¹¹³. Nem tudo é construído, conclui Rawls, de forma que precisamos dispor de algum material para iniciar nossa construção. De acordo com esta lógica, acrescenta o autor, os princípios substantivos que determinam o conteúdo do direito e da justiça políticos são construídos, mas o procedimento em si é simplesmente posto a partir das concepções fundamentais da sociedade e da pessoa, dos princípios da razão prática e do papel público de uma concepção política da justiça¹¹⁴. Em uma passagem que sintetiza com clareza o significado do construtivismo político da teoria da justiça como imparcialidade – diferenciando-o tanto do intuicionismo racional como do construtivismo moral kantiano - , Stephen Mulhall e Adam Swift observam que através do método denominado de construtivismo político, John Rawls concebe

the principles of political justice as the outcome of a procedure of construction - one in which certain basic, purely political conceptions of the person and of society are utilized to generate a conception of a just constitutional regime that might then be used to guide our political endeavours. Unlike theorists whom he labels 'rational intuitionists', he does not assume that the principles of justice that emerge from this procedure form part of an independently existing order of moral principles and values, or that human beings cognize them by a species of perception or intuition (supplemented by theoretical reflection). Neither, however, does the political constructivist deny these rational intuitionist claims, or assert views that imply their falsity. In particular, political constructivism does not assume, as does what Rawls calls 'Kantian moral constructivism', that moral (including political) principles and values are actually constituted or created by the exercise of human practical reason. Political constructivism restricts itself to purely political principles, and assumes only that they can be represented or regarded as if they were the outcome of a procedure of construction. It therefore

¹¹³ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.148.

¹¹⁴ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p. 150.

neither denies nor asserts that these principles are in reality constituted by human beings and their rational capacities.¹¹⁵

Conforme assevera Fernando Vallespín, o método construtivista permite a Rawls descrever uma certa concepção de pessoa (de acordo com a qual as pessoas são livres e iguais, além de serem capazes de atuar de modo razoável e racional) e derivar desta concepção – por intermédio exatamente de um processo de construção – os princípios de justiça que se aplicam à estrutura básica da sociedade. A posição original, acrescenta Vallespín, é o elemento mediador entre a concepção da pessoa e os princípios da justiça.¹¹⁶ A posição original, portanto, conecta a concepção de pessoa (assim como a concepção de cooperação social que lhe é afim) com princípios específicos de justiça que estabelecem os termos justos da cooperação social.¹¹⁷

¹¹⁵ Stephen Mulhall e Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, op.cit., p.180. Para Mulhall e Swift, enfim, Rawls “adopts political constructivism because it is a method of political theorizing whose authority does not depend upon our accepting a particular, controversial metaphysical doctrine about the nature of moral and political values.”

¹¹⁶ Cf. Fernando Vallespín, “El Neocontractualismo: John Rawls”, op.cit., p. 584. No que concerne à distinção entre o racional e o razoável, Fernando Vallespín esclarece: “La distinción es (...) clásica en toda la filosofía moral y aparece normalmente definida en el contraste entre lo bueno y lo justo. Por racional se entiende aquella acción dirigida a la satisfacción de los deseos o los fines de un agente; lo que en la terminología weberiana equivaldría a la razón instrumental o teleológica; los intereses o los fines de los otros entran en consideración únicamente como factores que pueden afectar a la promoción de mi propio interés, de lo que es ‘bueno’ para mi y me obligan a adaptar determinadas ‘estrategias’ en orden a poder realizarlo más efectivamente. Por razonable se entiende, por el contrario, el reconocimiento del ejercicio de los fines propios a la luz de los fines moralmente justificados de los otros; incluye consideraciones sobre un determinado tipo de fines morales: supone que el agente está dispuesto a gobernar sus acciones por un principio de equidad desde el que él y los demás puedan razonar en común”.

¹¹⁷ Ver John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.359. De forma detalhada, Rawls explica: “A conexão entre essas duas concepções filosóficas e os princípios específicos de justiça é estabelecida pela posição original da seguinte maneira: nesta posição, as partes são descritas como representantes racionalmente autônomos de cidadãos da sociedade. Como tais representantes, as partes devem fazer o melhor que puderem por aqueles que representam, sujeitas às restrições da posição original. Por exemplo: as partes situam-se simetricamente umas em relação às outras e, nesse sentido, são iguais; e o que chamei de ‘véu de ignorância’ significa que as partes não conhecem a posição social, ou a concepção do bem (seus objetivos e vínculos particulares), ou as capacidades e propensões psicológicas realizadas, e muito mais, das pessoas que representam. Como já observei, as partes devem concordar com certos princípios de justiça, selecionando-os de uma pequena lista de alternativas dada pela tradição da filosofia moral e política. O acordo das partes sobre certos princípios específicos estabelece uma conexão entre esses princípios e a concepção da pessoa representada pela posição original. Dessa forma, o conteúdo dos termos equitativos de cooperação para pessoas assim concebidas é determinado.” É necessário ressaltar que enquanto os cidadãos, na qualidade de pessoas livres e iguais, possuem autonomia política plena, as partes na posição original, ou seja, os representantes dos cidadãos, possuem apenas uma autonomia racional ou artificial. De acordo com a lição de Gisele Cittadino, a mencionada autonomia racional ou artificial “permite que as partes, na posição original, definam uma concepção política de justiça que possa ser aceita, em uma sociedade democrática, por cidadãos livres e iguais, mas que estão comprometidos com diferentes doutrinas compreensivas razoáveis. Em outras palavras, princípios de justiça que especificam os termos justos da cooperação social, frente ao ‘fato do pluralismo’, não podem ser definidos por partes portadoras de autonomia política

Em *O Liberalismo Político*, John Rawls afirma que a idéia da posição original é introduzida na teoria da justiça como imparcialidade para que se possa descobrir – considerando-se a sociedade um sistema justo de cooperação entre cidadãos livres e iguais – qual é a concepção de justiça que estabelece os princípios mais adequados para a efetivação da liberdade e da igualdade.¹¹⁸ A posição original, assinala Rawls, é um ponto de vista distanciado a partir do qual se pode atingir um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais. É um procedimento de representação que nos fornece um padrão das condições imparciais sob as quais os representantes de pessoas livres e iguais devem especificar os termos da cooperação social no âmbito da estrutura básica da sociedade.¹¹⁹ Rawls chama a atenção para o fato de que a posição original (que corresponde, na teoria da justiça como imparcialidade, ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social) não pode ser concebida, evidentemente, como uma situação histórica concreta, mas sim como uma situação meramente hipotética que nos conduz a uma determinada concepção de justiça.¹²⁰ A posição original, conforme a síntese de Nythamar de Oliveira, é “a situação hipotética na qual as partes contratantes (representando pessoas racionais e morais, isto é, livres e iguais) escolhem, sob um ‘véu de ignorância’ (veil of ignorance), os princípios de justiça que devem governar a ‘estrutura básica da sociedade’ (basic structure of society).”¹²¹

plena. Daí a necessidade do véu de ignorância que (...) se constitui na primeira e provavelmente na mais fundamental garantia da imparcialidade da concepção política de justiça. Entretanto, apesar das restrições impostas pelo véu da ignorância, Rawls deixa claro que as partes estão obrigadas a levar em conta o fato de que os cidadãos que elas representam são plenamente autônomos, inclusive no sentido de que estão dispostos a respeitar os interesses dos demais cidadãos e não apenas os seus próprios”. Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op. cit., p.100. Acerca do véu da ignorância e das restrições por ele impostas, falaremos a seguir. A diferença entre autonomia plena e autonomia racional é exposta por Rawls nos seguintes termos: “a autonomia racional consiste em agir exclusivamente em função de nossa capacidade de sermos racionais e da concepção específica do bem que temos em qualquer momento dado. A autonomia plena inclui essa capacidade de ser racional, mas também a capacidade de promover nossa concepção do bem de formas compatíveis com o respeito aos termos equitativos de cooperação social, isto é, os princípios de justiça”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit, p.360.

¹¹⁸ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p. 65.

¹¹⁹ Cf. John Rawls, “A Teoria da Justiça como Equidade: Uma Teoria Política, e Não Metafísica”, in John Rawls, *Justiça e Democracia* (Catherine Audard, org.), tradução de Irene Paternot, São Paulo, Martins Fontes, 2000, pp.219 e 222.

¹²⁰ Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.33.

¹²¹ Nythamar de Oliveira, Rawls, op.cit., p. 14. A estrutura básica da sociedade, acrescenta Nythamar de Oliveira, traduz “o modo pelo qual as instituições sociais, econômicas e políticas (constituição política, economia, sistema jurídico, formas de propriedade) se estruturam sistematicamente para atribuir direitos e deveres aos cidadãos, determinando suas possíveis formas de vida (projetos e metas individuais, idéias do bem, senso de justiça)”. De acordo com as palavras

Carlos Santiago Nino nos lembra que Rawls imagina a situação fictícia da posição original com o intuito de facilitar a visualização das condições que são relevantes para o processo de eleição dos princípios de justiça que servirão para valorar as instituições fundamentais da sociedade. De acordo com o professor de Introdução ao Direito da Universidade de Buenos Aires, o recurso à posição original não apenas representa uma elaboração do conceito kantiano de autonomia (isto é, da idéia segundo a qual os princípios morais são aqueles que agentes racionais, livres e iguais, se dão a si mesmos, sem levar em conta os ditames de alguma autoridade ou as imposições de seus próprios desejos ou inclinações) como também reflete a idéia do denominado ponto de vista moral (isto é, a idéia segundo a qual existe um ponto de vista peculiar ao discurso moral, que consiste em formular princípios gerais e respeitá-los, não admitindo exceções que nos favoreçam, além de universalizar os referidos princípios e, de forma igualitária, levar em conta os interesses de todos os indivíduos).¹²²

Ao discorrer sobre o método empregado por John Rawls em *A Theory of Justice*, Ronald Dworkin observa que Rawls sugere que, quando estamos preocupados com as questões básicas de justiça, desejosos de saber que princípios governariam a estrutura básica de uma sociedade justa, devemos nos contar um conto de fadas, ou seja, devemos imaginar um congresso de homens e mulheres, não pertencentes a qualquer sociedade particular, que se reuniram com o intuito de escolher regras fundamentais para uma sociedade em formação. Estas pessoas, prossegue Dworkin, embora possuam identidades, debilidades, forças e interesses específicos, sofrem de um grave tipo de amnésia, de modo que não sabem quem são (desconhecem se são velhos ou moços, homens ou mulheres, brancos ou negros, talentosos ou não) e ignoram suas próprias crenças a respeito da vida boa.

do próprio Rawls, a estrutura básica da sociedade – que é o objeto primeiro da justiça - é entendida “como a maneira pela qual as principais instituições sociais se encaixam num sistema, e a forma pela qual essas instituições distribuem os direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios gerados pela cooperação social. Desse modo, a constituição política, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a organização da economia, assim como a natureza da família, são todas parte da estrutura básica”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.309.

¹²² Cf. Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., pp.410 e 411. Santiago Nino assegura que Rawls, em sua teoria normativa de justiça, seguiu a idéia do ponto de vista moral “al construir una situación hipotética – que llama ‘posición originaria’ – de modo tal que los principios aceptados por quienes estuvieran en tal situación serían los verdaderos principios de justicia. Estar en la posición originaria de Rawls es equivalente a la adopción libre y consciente del punto de vista moral de que hablan Baier e Frankena”. Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p.373. Para um resumo das teses de Kurt Baier e William Frankena, ver pp.371 à 373.

Os referidos indivíduos, conclui Dworkin, apesar de separados – por intermédio de um véu de ignorância – de suas próprias personalidades, devem se por de acordo acerca de princípios de justiça.¹²³

De acordo com Rawls, como se vê, as partes contratantes, na posição original, encontram-se ao abrigo de um véu de ignorância. Consequentemente, desconhecem o lugar que ocupam na sociedade, sua posição de classe ou status social, sua sorte na distribuição de talentos e capacidades naturais (inteligência e força, por exemplo), sua concepção do bem, suas características psicológicas especiais (como, por exemplo, a aversão ao risco e a tendência para o otimismo ou pessimismo), as circunstâncias particulares da sua própria sociedade (a situação política e econômica, assim como o nível de civilização e cultura) e a geração a qual pertencem.¹²⁴ Em contrapartida, as partes não ignoram os fatos gerais da sociedade humana. Sendo assim, não apenas compreendem os assuntos políticos e os princípios da teoria econômica, como também conhecem as bases da organização social e as leis da psicologia humana. Em suma, as partes, na posição original, conhecem os fatos gerais que interferem na escolha dos princípios de justiça. Além disso, as partes têm ainda conhecimento do fato concreto de que sua sociedade está submetida ao contexto da justiça (circumstances of justice) e às suas implicações.¹²⁵

¹²³ Cf. Ronald Dworkin, *Filosofia y Política. Diálogo con Ronald Dworkin*, op.cit., pp. 259 e 260. É interessante ressaltar, como faz Gisele Cittadino, que “Dworkin equipara a posição original a um conto de fadas (...)”. Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, op.cit., pp.99.

¹²⁴ Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.121. Ver também Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’ Agnol e Delamar Volpato Dutra, *Ética*, op. cit., p.82. Segundo Rawls, é necessário excluir certas informações “caso se queira que ninguém tenha alguma vantagem ou desvantagem pelas contingências naturais ou pelo acaso social na adoção dos princípios. De outro modo, os parceiros disporiam de trunfos disparatados nas negociações, os quais afetariam o acordo concluído. A posição original representaria os parceiros não unicamente como pessoas morais, livres e iguais, mas como pessoas afetadas pelo acaso social e pelas contingências naturais. Por isso esse gênero de limitações de informação é necessário a fim de fazer imperar a equidade nos relacionamentos entre os parceiros, tratando-os como pessoas livres e iguais, e para garantir que é nessa capacidade que os parceiros chegam a um acordo sobre os princípios básicos da justiça social”. John Rawls, *O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral*, in *Justiça e Democracia* (Catherine Audard, org.), tradução de Irene Paternot, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p.57.

¹²⁵ Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p.121. Catherine Audard nos ensina que o contexto da justiça (circumstances of justice) foi descrito por David Hume, em seu *Tratado da Natureza Humana*, como “o conjunto das condições que obrigam as sociedades humanas a estabelecer regras de justiça, ou seja, por um lado, as condições objetivas de igualdade e de relativa escassez de recursos e, por outro lado, as condições subjetivas constituídas pelos conflitos de interesses”. Catherine Audard, *Glossário*, op.cit., p.375. Em *Uma Teoria da Justiça*, sintetizando seu pensamento, Rawls observa que “o contexto da justiça se verifica sempre que são formuladas exigências concorrentes que incidem sobre a divisão das vantagens sociais [contexto subjetivo] em condições de escassez moderada [contexto objetivo]. Se este contexto não se verificar, não haverá condições para o exercício da virtude da justiça, da mesma forma que, na

Carlos Santiago Nino acentua que as partes na posição original – embora desconheçam sua concepção do bem, visto que ignoram totalmente seus planos de vida – sabem que existem determinados bens primários, ou seja, certos bens que todo indivíduo racional almeja, independentemente de seu plano de vida.¹²⁶ Os bens primários, de acordo com Rawls, são as condições sociais e os meios necessários para que os cidadãos tenham a possibilidade de se desenvolver adequadamente, exercer suas duas faculdades morais e realizar suas concepções do bem. São coisas que os indivíduos necessitam, não como seres humanos alheios a qualquer concepção normativa, mas enquanto cidadãos, devendo-se acrescentar que tais necessidades são especificadas por uma concepção política e não por uma doutrina moral abrangente¹²⁷. Rawls apresenta uma lista básica de bens primários dividida em cinco categorias: (a) os direitos e liberdades fundamentais (liberdade de pensamento, liberdade de consciência, etc.), entendidos como condições institucionais que são imprescindíveis para o desenvolvimento e o exercício pleno das duas faculdades morais; (b) a liberdade de movimento e a livre escolha de ocupação em um contexto de variadas oportunidades, que possibilitam a busca de objetivos diversos, passíveis de revisão e alteração; (c) os poderes e as prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade no âmbito das instituições políticas e econômicas da estrutura básica da sociedade; (d) a renda e a riqueza, entendidas como meios necessários para a realização de um grande número de objetivos; e, por fim, (e) as bases sociais do auto-respeito, ou seja, aqueles aspectos das instituições básicas considerados essenciais para que os cidadãos tenham noção do seu valor enquanto pessoas e se tornem capazes de realizar os seus objetivos com autoconfiança.¹²⁸

Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra nos esclarecem que os princípios de justiça a serem escolhidos na posição original

ausência de ameaças à vida ou à integridade, não haverá lugar para a manifestação da coragem física”. John Rawls, *Uma Teoria a Justiça*, op.cit., p.115.

¹²⁶ Cf. Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p.412.

¹²⁷ Cf. John Rawls, *Justiça como Equidade*, op.cit., pp.81 e 124.

¹²⁸ Cf. John Rawls, *Justiça como Equidade*, op.cit., pp.82 e 83. Ver também John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.228. Rawls entende que a idéia subjacente à introdução dos bens primários consiste em “encontrar uma base pública praticável de comparações interpessoais baseada nas características objetivas das circunstâncias sociais dos cidadãos que são passíveis de exame, tudo isso dado o contexto do pluralismo razoável. Desde que sejam tomadas as devidas precauções, podemos, se necessário, ampliar a lista e incluir outros bens como, por exemplo, tempo para o lazer e até mesmo certos estados mentais como a libertação da dor física”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.229.

estão limitados não somente pelo véu de ignorância, como também por restrições formais, válidas tanto para princípios de justiça como para princípios éticos em geral. Tais restrições (restrições formais ao conceito de justo) são: a generalidade, a universalidade, a publicidade, a ordenação e a definitividade.¹²⁹

A generalidade significa que deve ser possível formular os princípios sem recorrer a nomes próprios ou a descrições demasiadamente particulares. Um princípio como, por exemplo, “todos têm de satisfazer os interesses de Péricles” viola a condição de generalidade.¹³⁰ A universalidade, por sua vez, significa que os princípios são aplicáveis a todos os agentes morais. Nesse sentido, cada pessoa pode compreender os princípios e utilizá-los em suas apreciações. Princípios insuscetíveis de valer para todos devem ser excluídos.¹³¹ A terceira restrição formal ao conceito do justo é a publicidade. A justiça como imparcialidade exige que os princípios fundamentais de justiça política sejam públicos, ou seja, conhecidos por todos.¹³² A ordenação de reivindicações conflitantes constitui a

¹²⁹ Cf. Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra, *Ética*, op.cit., pp.82 e 83. Em um comentário esclarecedor, Paul Ricoeur assinala que os constrangimentos formais do conceito de justo são “os limites válidos para a escolha de qualquer princípio ético e não somente para os da justiça”. Paul Ricoeur, *O Justo ou a Essência da Justiça*, op.cit., p.69. Os constrangimentos formais, portanto, são limites para a escolha de princípios. Este é o ponto que gostaríamos de ressaltar. Acerca da enumeração das condições formais (restrições formais), a fim de se utilizar uma terminologia correta, ver também John Rawls, *The Independence of Moral Theory*, op.cit., p.292 e John Rawls, *La Independencia de la Teoria Moral*, op.cit., p.127.

¹³⁰ Ver Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra, *Ética*, op.cit., p.83; John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., pp.117 e 118; John Rawls, *Justiça como Equidade*, op.cit., p.121; e Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p.412.

¹³¹ Ver Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra, *Ética*, op.cit., p.83; John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.118; John Rawls, *Justiça como Equidade*, op.cit., p.121; e Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p.412.

¹³² Cf. John Rawls, *Justiça como Equidade*, op.cit., p.121. Ver também Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p.412 e Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra, *Ética*, op.cit., p.83. Em *A Theory of Justice*, Rawls assinala que o objetivo da condição de publicidade “está em fazer as partes avaliar as concepções da justiça como constituições morais para a vida social publicamente reconhecidas e plenamente eficazes. A condição da publicidade está claramente implícita na doutrina kantiana dos imperativos categóricos, na medida em que nos exige que atuem de acordo com princípios que desejaríamos, racionalmente, aplicar como lei a um reino de fins, isto é, uma comunidade ética que possuísse tais princípios morais como regra pública”. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p. 118. Paul Ricoeur considera a publicidade como o mais importante dentre todos os limites para a escolha de princípios. O filósofo francês assinala que se a justiça como imparcialidade, uma vez que todos os parceiros devem ter as mesmas informações, exige a publicidade da apresentação das alternativas (as várias opções possíveis de princípios) e dos argumentos, o utilitarismo, ao contrário, “não tolera essa espécie de transparência, na medida em que o princípio sacrificial que implica deve permanecer oculto e não ser tornado público”. Paul Ricoeur, *O Justo ou a Essência da Justiça*, op.cit., p.69. O princípio sacrificial do utilitarismo admite a imposição de sacrifícios a um pequeno número de pessoas, desde que tais sacrifícios sejam compensados por um aumento das vantagens usufruídas pela maioria dos indivíduos. Neste sentido, ver Jean-Pierre Dupuy, *Ética e Filosofia da Ação*, tradução de Ana Rabaça, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, p.39 e John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.44.

quarta restrição formal ao conceito do justo. Significa que os princípios devem ser capazes de estabelecer uma ordenação entre pretensões concorrentes, ou seja, devem ordenar, com base na justiça, as reivindicações dos cidadãos, impedindo assim uma ordenação baseada na força ou na esperteza dos indivíduos.¹³³ A última restrição do justo é a definitividade ou o caráter definitivo dos princípios. Em decorrência desta restrição, o sistema de princípios de justiça deve ser considerado pelas partes como a instância suprema da razão prática, o que equivale a dizer que, em qualquer controvérsia, os princípios escolhidos representam o último tribunal de apelação das partes¹³⁴ O exame das cinco condições formais que os princípios devem cumprir – como acabamos de ver, os princípios devem ser gerais, universais, públicos, completos e irrecorríveis (definitivos) – permite a Rawls afirmar que “uma concepção do justo é um conjunto de princípios, gerais na sua formulação e de aplicação universal, que deve ser publicamente reconhecido como instância suprema nas questões de ordenação das exigências conflituais de sujeitos morais.”¹³⁵

A posição original, escreve Rawls, é caracterizada por um elevado grau de justiça procedimental pura (pure procedural justice), o que significa que quaisquer que sejam os princípios escolhidos pelas partes, eles serão justos. A idéia da posição original, portanto, é estabelecer um procedimento equitativo de modo a que os princípios selecionados sejam necessariamente justos.¹³⁶ A noção de justiça procedimental pura, como o próprio Rawls reconhece¹³⁷, é mais facilmente compreendida quando confrontada com as noções de justiça procedimental perfeita e justiça procedimental imperfeita. Sendo assim, cabe esclarecer os dois últimos conceitos para, em seguida, retornar ao primeiro.

¹³³ Ver Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p.412; Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra, *Ética*, op.cit., p.83; e John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.119.

¹³⁴ Ver John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.119; Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p.412; e Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra, *Ética*, op.cit., p.83.

¹³⁵ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.120. Para a enumeração das condições formais que os princípios devem cumprir, ver Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p.412. Para o uso do termo “irrecorríveis”, ver José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op.cit., p.62.

¹³⁶ Cf. John Rawls, *Justiça e Democracia*, op.cit., p.58 e John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.121. José Nedel observa que a “justiça política, que transfere a equidade das condições do acordo para os princípios, acaba sendo puramente procedimental, resultado de uma construção”. José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op.cit., p.56.

¹³⁷ Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.85.

A justiça procedimental perfeita (justiça processual perfeita) é caracterizada, em primeiro lugar, pelo fato de existir um critério independente, e previamente estabelecido, do que é justo ou equitativo, e, em segundo lugar, pelo fato de ser possível criar um procedimento que assegura a obtenção do resultado justo (levando-se em conta o mencionado critério). Em síntese, na justiça procedimental perfeita “temos um padrão independente para decidir qual o resultado justo, bem como um procedimento que nos garante a obtenção de tal resultado”.¹³⁸ A justiça procedimental imperfeita, por sua vez, tem por característica, nas palavras de Rawls, o fato de que, embora exista um critério independente para o resultado justo ou correto, não há qualquer procedimento prático capaz de assegurar o atingimento de tal resultado.¹³⁹

Como já havíamos esboçado, a justiça procedimental pura caracteriza-se fundamentalmente, segundo Rawls, pela ausência de um critério independente de justiça, de forma que o justo é definido pelo resultado do procedimento, qualquer que seja este resultado. O recurso à justiça procedimental pura na posição original significa que as partes, em suas deliberações racionais, não estão obrigadas a aplicar qualquer princípio de justiça estabelecido previamente, o que equivale a dizer que “não existe instância exterior à perspectiva própria dos parceiros que os limite em nome de princípios anteriores e independentes para julgar as questões de justiça que se podem apresentar para eles enquanto membros de uma determinada sociedade.”¹⁴⁰

De acordo com Rawls, as partes na posição original, situadas ao abrigo do véu de ignorância, escolheriam – com o intuito de assegurar a realização dos valores de liberdade e igualdade – os seguintes princípios de justiça para governar a estrutura básica da sociedade:

¹³⁸ John Rawls, *Uma Teoria de Justiça* op.cit., p.86. Ver também John Rawls, *Justiça e Democracia*, op.cit., p.58. Para ilustrar a justiça procedimental perfeita Rawls dá o seguinte exemplo: “Um bolo deve ser dividido entre um grupo de pessoas: admitindo que a divisão equitativa é a que dá a todos uma parte igual, qual o processo, se é que existe, que dará tal resultado? Deixando de lado os aspectos técnicos, a solução óbvia está em pedir a um dos participantes que divida a bolo mas que seja o último a servir-se, fazendo-o todos os outros antes dele. Ele dividirá a bolo em partes iguais, que é a forma de assegurar para si a maior porção possível”. John Rawls, *Uma Teoria de Justiça*, op.cit., p.86.

¹³⁹ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.86. O processo criminal nos fornece um exemplo de justiça procedimental imperfeita, na medida em que somente infratores de fato devem ser considerados culpados, mas existe a possibilidade de erros judiciais, acarretando a condenação de um inocente ou a absolvição de um culpado. Ver John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.86 e John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p. 117 (nota 25).

¹⁴⁰ John Rawls, *Justiça e Democracia*, op.cit., p.59. Ver também John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., pp.117 e 118.

Primeiro: Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido [princípio da liberdade].

Segundo: As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades [princípio da igualdade de oportunidades]; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade [princípio da diferença].¹⁴¹

Como se pode notar, os dois princípios de justiça se desdobram em três: o princípio da liberdade, o princípio da igualdade de oportunidades e o princípio da diferença¹⁴². Há entre os princípios uma ordem léxica, de modo que o primeiro tem prioridade sobre o segundo. Por seu turno, no interior do segundo princípio (que se desdobra em 2a e 2b), o princípio da igualdade de oportunidades tem prioridade sobre o princípio da diferença.¹⁴³

¹⁴¹ John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.47. Na oitava conferência de *O Liberalismo Político*, intitulada As Liberdades Fundamentais e sua Prioridade, os princípios de justiça são formulados de uma maneira ligeiramente diferente: “(a) Toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos. (b) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.345. A esse respeito, Victoria Camps observa que os dois princípios de justiça, que são reproduzidos em quase todos os escritos de Rawls, tem recebido formulações diversas por parte do autor. As variações, contudo, são muito pequenas e a essência da proposta é sempre a mesma. Cf. Victoria Camps, “Introducción”, in John Rawls, *Sobre las Libertades*, Barcelona, Paidós, 1996, p.12 (nota 1).

¹⁴² Para a idéia de dois princípios que, de fato, se desdobram em três, ver Victoria Camps, “Introducción”, op.cit., p.12. Em *O Liberalismo Político*, Rawls assinala que o primeiro princípio de justiça pode ser precedido (lexicamente falando) por um princípio que determine a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, pelo menos na medida em que tal satisfação seja necessária para que os cidadãos possam compreender e exercer os direitos e liberdades tutelados pelo primeiro princípio. Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.49. José Nedel chama a atenção para o fato de que a lista rawlsiana de princípios – considerando-se o princípio do mínimo essencial (mínimo social) – aumenta para três ou até mesmo quatro, caso se considere o desdobramento do segundo princípio (2a e 2b). José Nedel, *A Teoria Ética Política de John Rawls*, op.cit., p.63. Em que pese a relevância destas considerações, via de regra vamos nos referir – como faz o próprio Rawls – a dois princípios, sem, contudo, esquecer o desdobramento que ocorre no seio do segundo.

¹⁴³ Rawls esclarece, em *Uma Teoria da Justiça*, que a ordenação serial ou lexical “exige que se satisfaça o primeiro princípio representado antes de se passar para o segundo, o segundo antes de se analisar o terceiro, e assim sucessivamente. Um (...) princípio não é aplicado antes que aqueles que o antecedem sejam inteiramente satisfeitos, salvo se estes últimos não forem eles próprios aplicáveis. Assim, uma ordenação serial evita inteiramente a necessidade de proceder à ponderação de princípios; os que primeiro estão representados na ordenação têm, digamos, um peso absoluto relativamente aos seguintes, e vigoram sem exceção”. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.55. A ordenação hierárquica dos princípios, leciona José Nedel, “impõe a distribuição igual das liberdades fundamentais (primeiro princípio – o da igualdade de tratamento)

O princípio da liberdade (ou princípio da igual liberdade), conforme assinala Nythamar de Oliveira, exige a aplicação imparcial das liberdades fundamentais a todos os indivíduos.¹⁴⁴ Os direitos e as liberdades fundamentais iguais mencionados no primeiro princípio são especificados por intermédio de uma lista que abrange a liberdade política, a liberdade de pensamento e de consciência, a liberdade de expressão, a liberdade de reunião, as liberdades da pessoa (integridade pessoal: física e psicológica), a proteção contra a prisão arbitrária, o direito à propriedade privada dos bens pessoais (mas não dos bens de produção), etc.¹⁴⁵ O princípio da liberdade, escreve Rawls, atribui às liberdades fundamentais uma posição especial, no sentido de que elas possuem um peso absoluto em face das razões do bem comum e dos valores perfeccionistas. A prioridade das liberdades fundamentais, contudo, não é violada quando tais liberdades são simplesmente reguladas, de forma a que possam não apenas se combinar em um sistema, mas também se adequar a certas condições sociais que garantam seu exercício duradouro.¹⁴⁶ A regulamentação das liberdades básicas, portanto, não se confunde com sua restrição. Esta última só pode ser admitida para salvaguardar uma ou mais liberdades, nas situações nas quais as próprias liberdades colidem entre si. Nesse sentido, Rawls leciona:

e das oportunidades de ascender a cargos e funções públicas (segundo princípio, primeira parte – o da igualdade de oportunidades). A repartição dos demais bens sócio-econômicos pode ser desigual, desde que a desigualdade favoreça todos ou, *rectius*, os menos aquinhoados (segundo princípio, segunda parte – princípio da diferença)”. José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op.cit., p.69.

¹⁴⁴ Cf. Nythamar de Oliveira, Rawls, op.cit., p.19.

¹⁴⁵ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.345; Justine Lacroix, *Communautarisme versus Libéralisme*, op.cit., p.45; e Nythamar de Oliveira, Rawls, op.cit., p.19. Segundo Rawls, “uma lista de liberdades básicas pode ser elaborada de duas formas. Uma é histórica: pesquisamos as constituições dos Estados democráticos e fazemos uma lista das liberdades normalmente protegidas, e examinamos o papel dessas liberdades naquelas constituições que tenham funcionado bem. Embora esse tipo de informação não esteja disponível para as partes na posição original, está disponível para nós – para você e para mim, que estamos elaborando a justiça como equidade – e, por isso, esse conhecimento histórico pode influenciar o conteúdo dos princípios de justiça que permitimos às partes como alternativas. Uma segunda forma é considerar que liberdades são condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e para o exercício pleno das duas capacidades da personalidade moral ao longo de toda a vida. Fazer isso conecta as liberdades fundamentais com a concepção de pessoa utilizada na justiça como equidade”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.346.

¹⁴⁶ Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., pp. 348 à 350. Para um exemplo de regulação, mas não de restrição, das liberdades, lembremos que certas regras de ordem são imprescindíveis para regular a livre discussão. Se as pessoas falarem todas ao mesmo tempo, a liberdade de expressão não poderá atingir sua finalidade. Consequentemente, as regulamentações necessárias não se confundem com restrições ao conteúdo do discurso. Cf. John Rawls, *O Liberalismo Político*, p.350.

Como as várias liberdades fundamentais estão fadadas a conflitar umas com as outras, as regras institucionais que definem essas liberdades devem ser ajustadas de modo que se encaixem num sistema coerente de liberdades. A prioridade da liberdade implica, na prática, que uma liberdade fundamental só pode ser limitada ou negada em nome de outra ou de outras liberdades fundamentais, e nunca (...) por razões de bem-estar geral ou de valores perfeccionistas. (...) Como as liberdades fundamentais podem ser limitadas quando entram em choque entre si, nenhuma delas é absoluta, assim como não é absoluta a exigência de que, no sistema ajustado de forma definitiva, todas as liberdades fundamentais sejam igualmente oferecidas (seja o que for que isso signifique). O que queremos dizer é que, seja qual for a maneira usada para ajustar essas liberdades entre si, a fim de que haja um sistema coerente, esse sistema deve ser garantido igualmente a todos os cidadãos.¹⁴⁷

O segundo princípio de justiça, conforme acentua José Nedel, vincula-se aos interesses materiais, regendo a distribuição dos bens primários sócio-econômicos (poder, posição social, riqueza, etc.) Desdobra-se, com já fora dito, em dois (com base nas condições às quais as desigualdades são submetidas): o princípio da igualdade de oportunidades e o princípio da diferença.¹⁴⁸

O princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades (primeira parte do segundo princípio, conforme as formulações presentes em o Liberalismo Político), pontifica John Rawls, não deve ser confundido com a noção segundo a qual as carreiras profissionais devem estar abertas aos talentos de cada indivíduo. Consequentemente, não é válida a afirmação de que a aplicação deste princípio conduziria a uma sociedade meritocrática.¹⁴⁹ A igualdade eqüitativa de oportunidades, reconhece Rawls, representa uma noção não somente complexa como também pouco nítida, introduzida para corrigir as falhas da igualdade formal de oportunidades (a idéia das carreiras abertas aos talentos) no sistema da liberdade natural. A igualdade eqüitativa de oportunidades, conclui, exige que os cargos públicos e as posições sociais estejam abertos no sentido formal e que, fundamentalmente, todos tenham uma eqüitativa oportunidade de ter acesso a eles.¹⁵⁰

¹⁴⁷ John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.349. Ver também Justine Lacroix, *Communautarisme versus Libéralisme*, op.cit., p.45.

¹⁴⁸ Cf. José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op.cit., p.65.

¹⁴⁹ Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., pp.84 e 85.

¹⁵⁰ Cf. John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op.cit., p.61. Comentando o princípio da igualdade de oportunidades, Justine Lacroix afirma que “une société rawlsienne accordera peut-être aux personnes dynamiques et talentueuses un revenu plus élevé que la moyenne, mais seulement si cela bénéficie à tous les membres de la collectivité. Les individus n’ont droit à une plus grande part des ressources que s’ils peuvent démontrer que cette inégalité bénéficie à ceux dont la part est moins importante”. Justine Lacroix, *Communautarisme versus Libéralisme*, op.cit., p.46.

O princípio da diferença (segunda parte do segundo princípio) manda beneficiar os membros menos favorecidos da sociedade. Se Bryan Magee¹⁵¹ chama a atenção para as estranhezas deste princípio – observando, em primeiro lugar, que nunca existiu uma sociedade que opere em conformidade com o seu conteúdo e, em segundo lugar, que ele vai de encontro às nossas intuições, visto que não pensamos assim naturalmente -, Ronald Dworkin¹⁵², diferentemente, assinala que o princípio em questão é bastante atrativo, em função da idéia de solidariedade que o caracteriza.

Tendo em mente que os dois princípios de justiça avaliam a estrutura básica da sociedade a partir do modo como ela regula a distribuição dos bens primários entre os cidadãos, John Rawls explicita que em uma sociedade bem ordenada (isto é, uma sociedade na qual estão garantidas todas as liberdades básicas dos cidadãos, assim como suas oportunidades eqüitativas) os menos favorecidos são aqueles indivíduos que pertencem à classe de renda com as mais baixas expectativas. Afirmar que as desigualdades de renda e riqueza devem ser dispostas de maneira a elevar ao máximo os benefícios dos menos favorecidos, prossegue Rawls, significa que precisamos comparar os esquemas de cooperação social e verificar a posição dos menos favorecidos em cada um deles, para que assim possamos escolher o esquema no qual os menos favorecidos estejam em melhor situação do que estariam em qualquer outro esquema.¹⁵³ Em *O Liberalismo Político*, John Rawls escreve:

Como as partes se consideram pessoas assim [pessoas morais livres e iguais], o ponto de partida óbvio para elas é supor que todos os bens primários sociais, incluindo renda e riqueza, deveriam ser iguais: todos deveriam ter uma parcela igual. Mas precisam levar em conta os requisitos organizacionais e a eficiência econômica. É por isso que não é razoável parar na divisão igual. A estrutura básica deve permitir desigualdades organizacionais e econômicas, desde que estas melhorem a situação de todos, inclusive a dos menos privilegiados, e desde que essas desigualdades sejam compatíveis com a liberdade igual e a igualdade eqüitativa de oportunidades. Como o ponto de partida é a divisão igual, os que menos se beneficiam têm, por assim dizer, um poder de veto. E, desse modo, as partes chegam ao princípio de diferença. Aqui, uma divisão igual é aceita como o ponto de partida porque reflete a situação das pessoas quando elas são representadas como pessoas morais livres e iguais. Entre essas pessoas, é preciso que aquelas que ganharam mais que as outras o tenham feito de maneira a melhorar a situação daquelas que ganharam menos. Essas considerações

¹⁵¹ Cf. Bryan Magee, *Filosofia y Política. Diálogo con Ronald Dworkin*, op.cit., p.261.

¹⁵² Cf. Ronald Dworkin, *Filosofia y Política. Diálogo con Ronald Dworkin*, op.cit., p.261.

¹⁵³ Cf. John Rawls, *Justiça como Eqüidade. Uma Reformulação*, op.cit., pp.83 e 84.

intuitivas indicam porque o princípio de diferença é o critério apropriado para governar as desigualdades sociais e econômicas.¹⁵⁴

Carlos Santiago Nino observa que Rawls desenvolve uma complexa e dispersa argumentação para demonstrar que as partes na posição original elegeriam seus dois princípios de justiça e a regra de prioridade em detrimento de outros princípios, com especial referência aos princípios utilitaristas. Seu argumento principal, prossegue Santiago Nino, baseia-se na suposição de que os participantes da posição original, em sua escolha, recorreriam a uma regra de racionalidade para decidir em condições de incerteza. Estamos nos referindo ao princípio denominado de **maximin**. Esta regra de racionalidade estabelece que em situações de incerteza, como é o caso da posição original, é racional eleger o curso de ação cuja pior alternativa seja a menos má, quando confrontada com as piores alternativas dos outros cursos de ação. Acrescenta Nino que, segundo Rawls, seres racionais e auto-interessados recorreriam ao **maximin** pelo fato de este

¹⁵⁴ John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.335. Mais adiante, Rawls refuta a tese de que o princípio de diferença exigiria constantes correções de distribuições específicas, além de interferências arbitrárias nas negociações privadas: “O princípio de diferença aplica-se, por exemplo, à tributação da renda e de propriedade, à política fiscal e econômica. Aplica-se ao sistema proclamado de direito público e normas legais, e não a transformações ou distribuições específicas, nem a decisões de indivíduos e associações, mas ao contexto institucional no qual essas transações e decisões acontecem. Não há interferências de surpresa ou imprevisíveis nas expectativas e aquisições dos cidadãos. Os títulos de propriedade são conquistados e respeitados em conformidade com o sistema público de normas. Os impostos e restrições são todos, em princípio, previsíveis, e as posses devem ser adquiridas com a condição, conhecida por todos, de que certas transferências e redistribuições serão feitas. A objeção de que o princípio de diferença impõe correções contínuas de distribuições específicas, assim como interferências arbitrárias nas transações privadas, baseia-se num mal-entendido”. John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., p.336. Justificando a escolha do princípio de diferença em detrimento de um princípio de igualitarismo estrito, France Farago leciona: “O princípio de diferença expressa a idéia de reciprocidade. É um princípio que visa a vantagem mútua com a idéia reguladora em que os menos favorecidos em termos econômicos devem ser mantidos como lexicalmente prioritários em relação a todos os outros parceiros. Se há dois princípios, um igualitário, e o outro que reintroduz a legitimidade da desigualdade sob certas condições, é porque a parte de cada um depende da riqueza a ser dividida, a qual depende, por sua vez, do sistema que permite produzi-la, o qual já depende da divisão das tarefas... Em um sistema em que a igualdade seria pensada da maneira aritmética, a produtividade, por sua parte, não sendo estimulada pelas motivações de melhoria, poderia ser tão baixa que até mesmo os menos favorecidos seriam lesados. Existem limites em que a transferência social se torna contraprodutiva e é incapaz de induzir o desenvolvimento verdadeiro. É por isso que o princípio de diferença é colocado: ele considera a eficiência econômica e as exigências da organização do trabalho e da tecnologia e legítima a flexibilidade diferencial que permite uma otimização da criatividade social na qual os efeitos benéficos são suscetíveis de refletir sobre todos e sobre cada um e, primeiro e prioritariamente, sobre os mais desfavorecidos”. France Farago, *A Justiça*, tradução de Maria José Pontieri, Barueri, Manole, 2004, p.259. Ao examinar a contraposição do princípio de diferença em relação às teses igualitaristas estritas, José Nedel, por sua vez, enfatiza que “a equidade não exclui desigualdades, desde que estas militem em benefício de todos (formulação provisória do princípio), ou, rectius, dos menos favorecidos (formulação definitiva), respeitada a rigorosa igualdade de oportunidades para os concorrentes”. José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op.cit., p.66.

representar o princípio de prudência adequado nas situações nas quais se desconhece as probabilidades das diferentes alternativas. Na visão de Rawls, o **maximin** leva as partes a preferirem seus dois princípios e a regra de prioridade em detrimento de quaisquer outros princípios, principalmente os de cunho utilitarista, pois a prioridade da liberdade e o princípio de diferença asseguram a todos um mínimo muito superior ao mínimo das demais alternativas. É preciso lembrar que a situação pior sob a égide de um princípio utilitarista pode ser verdadeiramente catastrófica, pois a ética utilitarista admite o sacrifício de alguns indivíduos, se isto for necessário para maximizar o bem da sociedade.¹⁵⁵ Nas palavras de Carlos Santiago Nino:

La prioridad de la libertad garantiza que nadie pueda ser privado de sus derechos básicos, en aras de un supuesto beneficio colectivo, si esa privación no es aceptable para él y no le es compensada con la ampliación de otras libertades de que él puede gozar. El principio de diferencia hace que la posición social y económica peor no pueda ser muy mala, pues las únicas desigualdades que, según él, son admisibles son aquellas necesarias para incentivar una mayor producción que tenga como resultado que los menos favorecidos estén mejor que en una situación de estricta igualdad (la postulación de que los participantes en la posición originaria no son envidiosos sino solo auto-interesados permite que ellos elijan este principio, ya que no les importa que otros estén mejor que ellos si, gracias a eso, ellos están mejor que en una situación de igualdad).¹⁵⁶

De acordo com o entendimento de John Rawls – como anteriormente assinalado – o construtivismo político apóia-se na idéia do equilíbrio reflexivo (equilíbrio ponderado), pois do contrário não poderia submeter o resultado do seu procedimento (leia-se: os dois princípios) a uma prova, a fim de verificar se as conclusões alcançadas se coadunam com os nossos juízos refletidos. No âmbito do construtivismo político, acrescenta Rawls, um juízo será considerado correto se resultar de um procedimento de construção razoável e racional, além de

¹⁵⁵ Cf. Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., pp.413 e 414. Referimo-nos à expressão “regra de prioridade” (no singular) em respeito ao texto de Santiago Nino, pois o professor de Introdução ao Direito da Universidade de Buenos Aires menciona apenas a prioridade do primeiro princípio em relação ao segundo, não examinando, portanto, a regra de prioridade que vigora no interior do segundo princípio. France Farago esclarece que na literatura econômica “chama-se **maximin** o argumento segundo o qual o estado mais justo do ponto de vista econômico e social é aquele que, de todos os estados possíveis, torna máxima a posição do societário mais desfavorecido. Esse critério de classificação ou de avaliação é chamado **maximin**, pois trata-se de maximizar a situação minimizada. Trata-se de fazer com que, de algum modo, na divisão social, a menor parte seja a maior parte possível”. France Farago, *A Justiça*, op.cit., p.260. A regra **maximin**, conforme sintetiza Fernando Vallespín, implica a maximização do mínimo, ou, de outra forma, a minimização do prejuízo decorrente do fato de se ocupar a posição mais desfavorável. Cf. Fernando Vallespín, “El Neocontractualismo: John Rawls”, op.cit., p.588.

¹⁵⁶ Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p.414.

corretamente formulado e seguido.¹⁵⁷ Fernando Vallespín esclarece que podemos deduzir alguns princípios vagos e gerais a partir das idéias e representações ordinárias que temos acerca da justiça. Estes princípios podem ser confrontados com os princípios escolhidos na posição original. Tal confrontação, conclui Vallespín, constitui um processo contínuo de ajuste e reajuste até que se alcance uma perfeita harmonia entre todos os princípios, daí resultando o equilíbrio reflexivo¹⁵⁸. O equilíbrio reflexivo, escreve Monique Canto-Sperber, é uma forma de negociação entre as nossas convicções ponderadas e os princípios de justiça, o que equivale a dizer que convicções e princípios – por intermédio do método do equilíbrio reflexivo – se adaptam uns aos outros¹⁵⁹. Carlos Santiago Nino, em *Ética y Derechos Humanos*, assinala que o equilíbrio reflexivo nos permite, por um lado, rechaçar ou modificar os princípios de justiça que não dão conta de nossas convicções intuitivas mais firmes e, por outro, abandonar todas as convicções insuscetíveis de justificação com base em princípios de justiça plausíveis.¹⁶⁰ Acerca do ajustamento mútuo entre convicção e teoria proporcionado pelo equilíbrio reflexivo, Olinto Pegoraro leciona:

Cria-se um vaivém entre a experiência ordinária da justiça (our considered judgements) e os dois princípios universais. Segundo J. Rawls, nossas convicções ponderadas exprimem o consenso público sobre a justiça admitido com base na tradição e na experiência da comunidade. Estas convicções podem estar mescladas de incoerências, marcadas por lacunas e mesmo por contradições, mas, confrontadas com os princípios universais da justiça como equidade, ganham coerência, precisão e consistência. Por seu turno, os princípios universais, mirando-se na experiência histórica, ganham elasticidade e facilidade de

¹⁵⁷ Ver John Rawls, *O Liberalismo Político*, op.cit., pp. 140 e 141. Na definição De Catherine Audard, os juízos refletidos ou julgamentos bem ponderados (considered judgments) são “os julgamentos de valor aos quais chegamos com base em nossa reflexão amadurecida e aos quais nos parece impossível dever renunciar”. Catherine Audard, “Glossário”, op.cit., p.378. Segundo Rawls, “fazemos juízos políticos refletidos em todos os níveis de generalidade, de juízos específicos sobre as ações singulares de indivíduos a juízos sobre a justiça e injustiça de determinadas instituições e políticas sociais, terminando com juízos sobre convicções extremamente gerais.(...)”

A teoria da justiça como equidade considera todos os nossos juízos, seja qual for o seu nível de generalidade – um juízo específico ou uma convicção geral de alto nível -, como passíveis de terem para nós, enquanto seres razoáveis e racionais, certa razoabilidade intrínseca. Mas como nossas mentes são divididas e nossos juízos entram em conflito com os das outras pessoas, alguns desses juízos talvez tenham de ser revistos, suspensos ou retratados, para que se possa atingir o objetivo prático de obter um acordo razoável no tocante à justiça política”. John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op.cit., p.42. Para um exame detalhado da compatibilidade existente entre “construtivismo” e “coerência em equilíbrio reflexivo”, ver Miguel Angel Rodilla, “Presentación”, op.cit., pp. XVIII à XX.

¹⁵⁸ Cf. Fernando Vallespín, *El Neocontractualismo: John Rawls*, op.cit., p.591.

¹⁵⁹ Cf. Monique Canto-Sperber, *La Philosophie Morale Britannique*, op.cit., pp. 74 e 75.

¹⁶⁰ Cf. Carlos Santiago Nino, *Ética y Derechos Humanos*, Barcelona, Ariel, 1989, p.105.

adaptação às atuais condições de uma sociedade democrática. Há portanto uma correção recíproca e um mútuo esclarecimento entre os dois pólos, princípios e convicções.¹⁶¹

Os princípios de justiça são adotados e aplicados ao longo de uma seqüência de quatro etapas (estágios), através das quais ocorre um gradual levantamento do véu de ignorância¹⁶². Na primeira etapa, isto é, na posição original, as partes, sob um véu de ignorância espesso ou completo, adotam os princípios de justiça¹⁶³. A segunda etapa é a convenção constituinte. As partes devem não somente decidir acerca da justiça das diversas formas políticas, como também escolher uma constituição. O primeiro princípio de justiça aplica-se a esta etapa, o que significa dizer que as normas constitucionais devem implementar o princípio da liberdade. Neste estágio, as partes (os participantes da convenção) não possuem informações sobre indivíduos particulares (desconhecem sua posição social, sua concepção do bem, seus talentos naturais); no entanto, conhecem os fatos relevantes relacionados à sociedade, tais como nível de desenvolvimento econômico, recursos naturais, cultura política, etc. Além disso, conhecem os princípios da teoria social.¹⁶⁴

A seguir vem a etapa legislativa, na qual as leis são promulgadas, devendo respeitar os princípios de justiça e os limites constitucionais. Rawls assinala que o segundo princípio intervém nesta etapa, obrigando as políticas econômicas e sociais a se direcionarem para a maximização das expectativas dos menos favorecidos, sem prejuízo da igualdade equitativa de oportunidades e da manutenção das liberdades iguais. Na etapa legislativa, o legislador representativo têm conhecimento dos fatos gerais, mas ignora dados particulares a respeito de si

¹⁶¹ Olinto Pegoraro, *Ética é Justiça*, Vozes, Petrópolis, 1995, p. 76. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls analisa a expressão “equilíbrio reflexivo”: “Trata-se de uma forma de equilíbrio porque, finalmente, as nossas posições sobre a justiça estão de acordo com os nossos princípios; e é refletido [reflexivo] uma vez que conhecemos os princípios aos quais as nossas posições se conformam e as premissas para a sua derivação”. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.39. A esclarecedora idéia de um “ajustamento mútuo entre convicção e teoria” foi retirada de Paul Ricoeur, *O Justo ou a Essência da Justiça*, op.cit., p.82.

¹⁶² Ver John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op.cit., p.67 e Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p. 414. Rawls esclarece que “a seqüência das quatro etapas constitui um dispositivo para aplicar os princípios da justiça. Faz parte da teoria da justiça como equidade, não constituindo uma análise da forma como efetivamente decorrem as convenções e assembléias legislativas”. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.167.

¹⁶³ Ver John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op.cit., pp. 67 e 68 e Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis de Derecho*, op.cit., p.414.

¹⁶⁴ Ver John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.164; John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op.cit., p.68; José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op.cit., p.73; e Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis de Derecho*, op.cit., p.414.

próprio¹⁶⁵. A quarta e última etapa é a judicial. Neste estágio as regras, além de serem cumpridas pelos cidadãos em geral, são aplicadas aos casos concretos por juízes e autoridades administrativas. Todos passam a ter completo acesso aos fatos gerais e particulares. O véu de ignorância se dissipa, desaparecendo todos os limites ao conhecimento.¹⁶⁶

John Rawls entende, como já havíamos mencionado no primeiro capítulo, que os dois princípios de justiça escolhidos na posição original proporcionam – no âmbito de uma sociedade democrática – uma compreensão da liberdade e da igualdade mais adequada do que a proporcionada pelos princípios de justiça associados às doutrinas tradicionais do perfeccionismo e do utilitarismo.¹⁶⁷ Para finalizar o presente item de nosso estudo, vamos apontar a contraposição existente entre a teoria da justiça como imparcialidade e as teorias éticas mencionadas acima. Mas antes, uma diferenciação se faz necessária.

Os estudiosos da moralidade costumam dividir as teorias da obrigação moral ou teorias de ética normativa (isto é, teorias que pretendem estabelecer aquilo que é obrigatório fazer) em dois grupos: teorias teleológicas e teorias deontológicas. As teorias teleológicas - entre as quais se enquadram o perfeccionismo e o utilitarismo – dão primazia ao bem em relação ao moralmente correto, o que significa dizer que julgam as ações não em função de certas qualidades intrínsecas, mas sim levando em conta como elas e suas conseqüências contribuem para alcançar uma meta considerada valiosa ou maximizar certo estado de coisas intrinsecamente bom. Para uma concepção teleológica, escreve Jesus Martínez Garcia, um ato é considerado moralmente correto quando suas conseqüências maximizam determinado bem intrínseco previamente posto. Como o dever moral consiste na maximização do bem, satisfazendo da melhor forma possível uma meta ou finalidade, prossegue o autor, pode-se dizer que o bem é logicamente prioritário diante do correto ou da ação devida. O utilitarismo ilustra com perfeição o significado de uma teoria ética teleológica, conclui Martínez Garcia, na medida em que existe uma meta ou bem intrínseco (no caso, a maior

¹⁶⁵ Cf. Ver John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., pp. 165 e 166. Ver também Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis de Derecho*, op.cit., p.414 e José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op.cit., p.74.

¹⁶⁶ Ver John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p.166; John Rawls, *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*, op.cit., p.68; Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis de Derecho*, op.cit., p.414; e José Nedel, *A Teoria Ético-Política de John Rawls*, op.cit., pp. 74 e 75.

¹⁶⁷ John Rawls, *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 346. Além do perfeccionismo e do utilitarismo, Rawls ainda menciona o intuicionismo, que omitimos pelo fato de já ter sido por nós abordado.

felicidade geral ou a maximização da felicidade) e são considerados moralmente corretos os atos cujas conseqüências maximizam este bem.¹⁶⁸

As teorias deontológicas – entre as quais se situam, por exemplo, a justiça como imparcialidade rawlsiana e a ética do dever kantiana -, ao contrário das teleológicas, conferem primazia não ao bem, mas sim ao moralmente correto e julgam as ações por suas qualidades intrínsecas. Para as teorias deontológicas, leciona Jesus Martinez Garcia, não existem metas externas e a correção de uma ação deriva do fato de ser o cumprimento de um dever. É por este motivo que, nas referidas teorias, o dever é prioritário sobre a bondade ou o bem. No âmbito das teorias deontológicas, finaliza Martinez Garcia, o dever é determinado por uma qualidade intrínseca (como, por hipótese, derivar do imperativo categórico kantiano ou ser escolhido na posição original), e não pelas conseqüências dos atos, que, a princípio, são irrelevantes.¹⁶⁹

O perfeccionismo, sintetiza Catherine Audard, é a doutrina ética que sustenta o ponto de vista (como em Platão, Aristóteles, Nietzsche, etc.) segundo o qual certas concepções do bem são intrinsecamente superiores em relação às outras, merecendo assim que os interesses e os direitos de determinadas pessoas, em benefício do aperfeiçoamento da espécie humana, por elas se sacrifiquem.¹⁷⁰ Thomas Hurka diferencia perfeccionismo em sentido amplo de perfeccionismo em sentido estrito. Em sentido amplo, o perfeccionismo é uma teoria moral consequencialista vinculada a uma concepção objetiva do bem humano (o que equivale a dizer que, em primeiro lugar, a ação moralmente justa é caracterizada

¹⁶⁸ Cf. Jesus Martinez Garcia, *La Teoria de la Justicia en John Rawls*, op. cit., p. 50. Ver também Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op. cit., p. 383.

¹⁶⁹ Cf. Jesus Martinez Garcia, *La Teoria de la Justicia en John Rawls*, op. cit., p. 50. Ver também Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op. cit., p. 383. Em sua *Ética*, Adela Cortina e Emilio Martínez nos ensinam que a distinção entre éticas deontológicas e éticas teleológicas não é unívoca. Sendo assim, esclarecem Cortina e Martínez, de acordo com Charles Dunbar Broad, para quem o fundamento da distinção é a atenção às conseqüências, se entenderia por “teoría teleológica aquella para la que la corrección o incorrección de las acciones está siempre determinada por su tendencia a producir ciertas consecuencias que son intrínsecamente buenas o malas, mientras que la teoría deontológica consideraría que una acción será siempre correcta o incorrecta en tales circunstancias, fueran cuales fueran las consecuencias”. William Frankena, por sua vez, continuam Adela Cortina e Emilio Martínez, propõe uma distinção matizada (que será aceita por Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*), segundo a qual éticas teleológicas seriam “las que se ocupan en discernir qué es el bien no-moral antes de determinar el deber, y consideran como moralmente buena la maximización del bien no moral; mientras que serían éticas deontológicas las que marcan el ámbito del deber antes de ocuparse del bien, y sólo consideran bueno lo adecuado al deber”. Adela Cortina e Emilio Martínez, *Ética*, Madrid, Akal, 1996, p. 115. O entendimento de Rawls acerca do que seja uma teoria teleológica pode ser conferido em John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., pp. 42 e 43.

¹⁷⁰ Cf. Catherine Audard, “Glossário”, op. cit., p. 380.

em termos do bem e, em segundo lugar, que o bem é concebido de forma objetiva, como saber, êxito, amizade, prazer estético, etc.). Para o perfeccionista, acrescenta o professor de filosofia da Universidade de Calgary, o bem “que uma ação justa busca desenvolver não é a felicidade, mas determinadas ‘perfeições’, determinadas ‘excelências’, ou ainda alguns aspectos do ‘aperfeiçoamento’ considerados como em si dotados de valor.”¹⁷¹ Em um sentido estrito, assinala Thomas Hurka, o perfeccionismo pode ser definido como uma teoria moral consequencialista vinculada a uma concepção objetiva do bem, estando este fundamentado em um ideal de aperfeiçoamento da natureza humana.¹⁷²

Em *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls examina duas variantes de perfeccionismo: na primeira, o princípio da perfeição constitui o princípio único de uma teoria teleológica, orientando a sociedade no sentido da maximização das realizações humanas nos campos da arte, da ciência e da cultura. Na interpretação rawlsiana, Nietzsche ilustra esta variante, em função do peso absoluto que por vezes confere à vida dos grandes homens, a ponto de afirmar que a humanidade deve se esforçar continuamente a fim de produzir homens excepcionais.¹⁷³ A segunda variante da concepção perfeccionista, que pode ser visualizada em Aristóteles, além de ser mais moderada, apresenta argumentos mais consistentes. Nesta variante, escreve Rawls, o princípio da perfeição é aceito apenas na qualidade de um padrão, entre vários outros, de uma teoria intuicionista, devendo, conseqüentemente, por intermédio do recurso à intuição, ser ponderado diante dos demais princípios. A medida do perfeccionismo desta concepção, acrescenta Rawls, dependerá do peso que for atribuído às exigências da excelência e da cultura: por exemplo, se “for defendido que, em si mesmas, as realizações dos gregos nos campos da filosofia, da ciência e da arte justificavam a velha prática da

¹⁷¹ Thomas Hurka, *Perfeccionismo*, tradução de Magda Lopes, *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, Volume 2, Monique Canto-Sperber (org.), São Leopoldo, Unisinos, 2003, p. 325.

¹⁷² Cf. Thomas Hurka, *Perfeccionismo*, op. cit., p. 325. Mais adiante, Thomas Hurka questiona a viabilidade do perfeccionismo em sentido estrito, observando que muitos filósofos contemporâneos duvidam que “alguma teoria verdadeira sobre a natureza humana possa servir de base para teses verossímeis sobre o bem. Considerando as crenças que Aristóteles, e até mesmo Marx, nutriam a propósito do homem, um ideal do desenvolvimento da natureza humana talvez tenha sido possível outrora. Mas os filósofos atuais respondem que os progressos recentes do conhecimento científico do homem tornam esse ideal insustentável; sabendo o que sabemos agora sobre a natureza humana, não podemos considerar seu desenvolvimento como bom. E, se é assim, o perfeccionismo no sentido estrito, não é mais uma escolha ética viável. Somente no seu primeiro sentido, mais amplo, o perfeccionismo é plausível – como teoria consequencialista que se associa a uma concepção objetiva do bem humano, mas não baseia essa concepção em teses relativas à natureza humana.” Thomas Hurka, *Perfeccionismo*, op. cit., p. 326.

¹⁷³ Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 255.

escravatura (partindo do princípio de que esta era necessária para que fossem alcançadas tais realizações), esta concepção será decerto altamente perfeccionista. As exigências da perfeição afastam as importantes exigências da liberdade.”¹⁷⁴ Rawls indaga (na quinquagésima seção de *Uma Teoria da Justiça*) se um padrão perfeccionista deveria ser adotado pelas partes na posição original. A questão é examinada, primeiramente, com base no que denomina de perfeccionismo estrito (perfeccionismo como uma teoria teleológica de princípio único) e, em segundo lugar, com base no que considera um perfeccionismo de forma intuicionista (ou uma forma intuicionista de perfeccionismo).¹⁷⁵ De um modo geral, conforme esclarece Jesus Martinez Garcia, John Rawls refuta o perfeccionismo devido ao fato de que o padrão de perfeição se impõe aprioristicamente e pode justificar cerceamentos à liberdade.¹⁷⁶ O perfeccionismo, portanto, em qualquer de suas variantes, não oferece uma base viável para a justiça social.¹⁷⁷

Por utilitarismo pode-se entender, de acordo com a definição de John Stuart Mill, a concepção que “propõe como fundamento da moral o princípio da utilidade, ou seja, o princípio de que as ações são moralmente boas na proporção

¹⁷⁴ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 255. Rawls denomina a primeira variante, na qual insere Nietzsche, de teoria perfeccionista estrita (strict perfectionist theory). A segunda variante, na qual Aristóteles é incluído, é caracterizada como perfeccionismo sob a forma intuicionista. A dicotomia rawlsiana, contudo, não se justapõe à dicotomia apresentada por Thomas Hurka, visto que os critérios de classificação utilizados pelos dois autores são diferentes.

¹⁷⁵ Para uma análise detalhada da referida indagação em face às duas variantes do perfeccionismo examinadas, ver John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., pp. 256 à 259.

¹⁷⁶ Cf. Jesus Martinez Garcia, *La Teoria de la Justicia em John Rawls*, op. cit., p. 52. Acerca do vínculo entre a imposição de um bem único e a perda da liberdade, Rawls (ao examinar o que denomina de perfeccionismo estrito) pontifica: “Embora os sujeitos na posição original não se preocupem com os interesses uns dos outros, sabem que possuem (ou podem possuir) certos interesses religiosos e morais, bem como outros fins culturais, que não podem pôr em perigo. Além disso, parte-se do princípio de que eles possuem diferentes concepções do bem e que pensam poder impor as exigências respectivas aos outros, a fim de prosseguir os seus próprios fins. As partes não partilham uma concepção do bem por referência à qual a fruição dos seus poderes, ou mesmo a satisfação dos seus desejos, possa ser avaliada. Não possuem um critério da perfeição escolhido por acordo que possa ser usado como princípio para optar entre instituições. Reconhecer tal padrão seria, com efeito, aceitar um princípio que pode levar a uma liberdade, religiosa ou outra, mais reduzida, senão mesmo a uma perda completa da liberdade para prosseguir muitos dos nossos objetivos espirituais. Se o padrão de excelência for razoavelmente claro, as partes não tem forma de saber se as suas pretensões não virão a ser sacrificadas perante o objetivo social mais elevado da maximização da perfeição. Assim, aparentemente, o único compromisso que as partes na posição original podem alcançar é o de que todos devem ter a maior liberdade possível, que seja compatível com uma liberdade idêntica para os outros. Não podem pôr a sua liberdade em risco, ao autorizarem que seja um padrão de valor a definir aquilo que deve ser maximizado por um princípio teleológico da justiça.” John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 256. Acerca ainda da relação entre busca de um padrão de excelência e ameaça às liberdades, ver Carlos Alberto Pereira das Neves Bolonha, *Introdução ao Estudo de A Theory of Justice de John Rawls*, Dissertação de Mestrado, Departamento de Direito da PUC-Rio, 1994, p. 16.

¹⁷⁷ Neste sentido, ver John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 259.

da felicidade que produzem para o maior número de pessoas”¹⁷⁸. Compreendendo felicidade como prazer e ausência de dor, e infelicidade como dor e privação de prazer, a doutrina utilitarista aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como sendo o fundamento da moral e sustenta que as ações são corretas quando tendem a promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir a infelicidade¹⁷⁹.

Como observa Carlos Santiago Nino, o utilitarismo (ao contrário, por exemplo, do tomismo) não é uma doutrina que tenha sido elaborada por um grande mestre e depois articulada, explicada e aplicada a novas circunstâncias por respeitosos discípulos. Embora, prossegue o jusfilósofo argentino, o utilitarismo tenha seus grandes fundadores – Jeremy Bentham (1748 – 1832) e John Stuart Mill (1806 – 1873) -, os filósofos que os seguiram na defesa desta concepção moral apresentam tantas divergências não só entre si, mas também em relação aos próprios fundadores, que se torna difícil oferecer uma caracterização geral do utilitarismo compatível com todas as variações existentes. No entanto, todas as concepções tidas como utilitaristas partilham o caráter consequencialista desta doutrina. De acordo com Santiago Nino:

Esto quiere decir que, según esta concepción las acciones no tienen valor moral en sí mismas sino en relación a la bondad o maldad de sus consecuencias. La bondad o maldad de los efectos de los actos está, a su vez, determinada por la medida en que ellos inciden en la materialización de ciertos estados de cosas que se consideran intrínsecamente buenos o malos. Hay que distinguir, entonces, entre esos estados de cosas que son en sí mismos buenos (o malos) y los estados de cosas que sólo lo son instrumentalmente, o sea como medios para materializar lo que es bueno (o malo) en forma intrínseca.¹⁸⁰

Em função das divergências convém enumerar algumas das várias formas assumidas pelo movimento utilitarista, isto é, enumerar algumas espécies de utilitarismo:¹⁸¹

¹⁷⁸ Ver Antonio Gomes Penna, *Introdução à Filosofia da Moral*, Rio de Janeiro, Imago, 1999, p. 63.

¹⁷⁹ Vide John Stuart Mill, *O Utilitarismo*, São Paulo, Iluminuras, 2000, p. 30.

¹⁸⁰ Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p. 391.

¹⁸¹ Ver Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., pp. 392 à 397 e Antonio Gomes Penna, *Introdução à Filosofia Moral*, op.cit., pp. 63 e 64. Ver também Giuliano Pontara, Utilitarismo, in *Dicionário de Política*, Norberto Bobbio et alii, Brasília, Universidade de Brasília, 1986, pp. 1277 à 1280.



Para o utilitarismo egoísta as ações se mostram centradas no próprio agente, enquanto no utilitarismo universalista as ações estão centradas nos outros. Essa classificação, portanto, leva em conta “si las consecuencias que pueden hacer a una acción buena o mala son las que afectan sólo al propio agente, por un lado, o a toda la humanidad o a todo los seres sensibles, por otro lado”.¹⁸²

O utilitarismo hedonista, sustentado por Bentham, toma como bem intrínseco somente ao prazer, embora entendido em seu sentido amplo, enquanto o utilitarismo idealista, defendido por Moore, é aquele segundo o qual se deve considerar como bem intrínseco o conhecimento, a existência de coisas belas, etc...

O utilitarismo de atos é aquele para o qual o princípio de utilidade se aplica diretamente a cada ato individual, de modo que “en cada caso, para establecer si una acción es moralmente correcta, debe determinarse si todos sus efectos

¹⁸² Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p. 392.

incrementan más que disminuyen el bienestar general”¹⁸³. Essa constitui a versão tradicional do utilitarismo, e foi definida, por exemplo, por Bentham, Sidgwick e Moore. O utilitarismo de regras, por sua vez, centra-se na obediência de normas, o que significa dizer que nossa obrigação moral é agir de acordo com a norma cuja aplicação produz o maior bem.

O utilitarismo positivo prescreve a promoção da felicidade ou do bem-estar. O utilitarismo negativo, do qual Popper se aproxima, entende que nossa obrigação moral consiste em minimizar a dor ou o sofrimento. Discute-se, todavia, se esses dois tipos de utilitarismo podem efetivamente ser distinguidos, visto que há ações que podem ser descritas tanto como promovendo a felicidade como minimizando o sofrimento.

O utilitarismo clássico sustenta que nossa obrigação moral consiste em maximizar a felicidade total, ou seja, o bem intrínseco “es la felicidad general entendida como suma total de placeres y satisfacciones”¹⁸⁴. O utilitarismo médio, ao contrário, considera nossa única obrigação moral a maximização da média de felicidade. Sendo assim, a felicidade geral deve ser determinada dividindo-se a felicidade total pelo número de pessoas, o que permite obter uma utilidade média. Se imaginarmos “dos sociedades, una con un millón de personas contentas y otra con dos millones de personas igualmente contentas, el utilitarista clásico preferirá la segunda sociedad mientras que, para el utilitarista del promedio, ambas sociedades tendrán igual valor”¹⁸⁵.

Deixando de lado as divergências existentes, que nos remetem ao problema das várias espécies de utilitarismo, pode-se afirmar que a forma standard de utilitarismo é consequencialista, universalista e hedonista. Não só os fundadores, como a maioria dos filósofos que defendem idéias utilitaristas enquadram-se nessa posição.¹⁸⁶

¹⁸³ Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p. 395.

¹⁸⁴ Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p. 396.

¹⁸⁵ Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p. 396.

¹⁸⁶ Ver Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., p. 392. Em seu *Diccionario de Filosofia*, Nicola Abbagnano enumera cinco aspectos essenciais do utilitarismo: “1º. Em primeiro lugar, o U. é a tentativa de transformar a ética em ciência positiva da conduta humana, ciência que Bentham queria tornar “exata como a matemática”. Essa característica faz do U. um aspecto fundamental do movimento positivista, ao mesmo tempo que lhe garante um lugar importante na história da ética. 2º. Por conseguinte, o U. substitui a consideração do fim, derivado da natureza metafísica do homem, pela consideração dos móveis que levam o homem a agir. Nisto, liga-se à tradição hedonista, que vê no prazer o único móvel a que o homem ou, em geral, o ser vivo, obedece. Nesse aspecto, assim como no precedente, o U. foi tratado sobretudo por

O desafio de Rawls ao utilitarismo se manifesta já nas páginas iniciais de *Uma Teoria da Justiça* e, a rigor, permeia todo esse grandioso tratado de filosofia moral. No prefácio, Rawls afirma:

Talvez a melhor forma de explicar o meu objetivo ao escrever este livro seja a seguinte. Para a maior parte da moderna filosofia moral, a teoria sistemática dominante tem sido o utilitarismo, sob qualquer das suas formas. Uma das razões para tal está no fato de o utilitarismo ter sido adotado por uma longa linhagem de brilhantes autores, os quais construíram um corpus de pensamento que é, pelo seu objeto e sofisticação, verdadeiramente impressionante. Esquecemos por vezes que os grandes utilitaristas, Hume e Adam Smith, Bentham e Mill, eram teóricos da sociedade e economistas do mais alto nível; e que a doutrina moral por eles produzida foi moldada por forma a satisfazer as suas vastas áreas de interesse e a formar uma concepção de conjunto. Aqueles que os criticaram fizeram-no, muitas vezes, a partir de uma posição muito mais limitada. Apontaram os aspectos obscuros do princípio da utilidade e referiram a aparente incongruência entre muitas das suas implicações e os nossos sentimentos morais. Mas, segundo creio, não conseguiram construir uma concepção moral funcional e sistemática capaz de se lhes opor. O resultado é que, muitas vezes, somos obrigados a escolher entre o utilitarismo e o intuicionismo. Na maior parte dos casos, acabamos por escolher uma variante do princípio da utilidade, circunscrita e restringida por certas formas **ad hoc**, mediante o recurso a limitações intuicionistas. Tal concepção não é irracional e não é certo que consigamos fazer melhor. Mas tal não é razão para que não tentemos.¹⁸⁷

Antes de dar início ao exame dos princípios da justiça, John Rawls acentua que contrapõe a teoria da justiça como imparcialidade ao utilitarismo não somente por uma questão de comodidade de exposição, mas também porque a visão utilitarista, em todas as suas variantes, vem dominando há um bom tempo, apesar das dúvidas que provoca, a tradição filosófica anglo-americana. Este domínio provavelmente se explica, continua Rawls, devido ao fato de não ter sido proposta

Bentham. 3º. Reconhecimento do caráter supra-individual ou intrasubjetivo do prazer como móvel, de tal modo que o fim de qualquer atividade humana é “a maior felicidade possível, compartilhada pelo maior número de pessoas”: fórmula enunciada primeiramente por Cesare Beccaria e aceita por Bentham e por todos os utilitaristas ingleses. A aceitação dessa fórmula supõe a coincidência entre utilidade individual e utilidade pública que foi admitida por todo o liberalismo moderno (...). 4º. Associação estreita do U. com as doutrinas da nascente ciência econômica. Dois dos fundadores dessa ciência, Malthus (1766 – 1834) e David Ricardo (1772 – 1823), foram utilitaristas e compartilharam o espírito positivo e reformador do U. 5º. Espírito reformador dos utilitaristas no campo político e social: preocuparam-se em pôr sua doutrina moral a serviço de reformas que deveriam aumentar o bem-estar e a felicidade dos homens em vários campos. Nesse aspecto, o U. também foi denominado radicalismo.” Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 3ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 986.

¹⁸⁷ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p. 13. Mais adiante, ainda se referindo aos seus objetivos, acrescenta: “Há múltiplas formas de utilitarismo e o desenvolvimento da teoria tem prosseguido ao longo destes últimos anos. Não vou passar em revista essas diversas formas, nem ter em consideração os numerosos aprofundamentos contidos nas análises contemporâneas. O meu objetivo é produzir uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitário em geral e, portanto, às suas diversas versões.” John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op.cit., p. 40.

a alternativa de uma teoria construtiva que, partilhando as virtudes de clareza e sistematicidade do utilitarismo, pudesse afastar os inconvenientes que acarreta, cabendo não esquecer que o intuicionismo não é construtivo e o perfeccionismo é inaceitável. A doutrina do contrato, caso seja devidamente elaborada, conclui Rawls, pode preencher este espaço. A teoria da justiça como imparcialidade constitui, portanto, um esforço neste sentido.¹⁸⁸

Muitas têm sido as objeções levantadas contra o utilitarismo (sendo a mais grave, provavelmente, aquela que o acusa de sancionar violações aos princípios de justiça). Contudo, o grande mérito de John Rawls, conforme assinala Samuel Gorovitz, consiste em nos fornecer uma perspectiva moral alternativa plausível e bem desenvolvida.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Cf. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., p. 61.

¹⁸⁹ Ver Samuel Gorovitz, “John Rawls: *Uma Teoria da Justiça*”, in *Filosofia Política Contemporânea*, 2ª ed., Anthony de Crespigny e Kenneth Minogue (orgs.), Brasília, Universidade de Brasília, 1982, p. 270. Para um exame dos atrativos e dos inconvenientes da concepção moral utilitarista, ver Carlos Santiago Nino, *Introducción al Análisis del Derecho*, op.cit., pp. 397 à 400. Diante de todo o exposto, o que se percebe, seguindo a análise empreendida por Jesus Martinez Garcia, é a rejeição de Rawls às teorias teleológicas de uma forma geral, em função de representarem, na sua ótica, um perigo para a liberdade. De acordo com o autor de *Uma Teoria da Justiça*, esclarece Martinez Garcia, tanto o perfeccionismo como o utilitarismo podem conduzir à opressão, visto que todas as vezes em que um fim é imposto ao homem, a pessoa é colocada em segundo plano, sendo utilizada como meio para a realização do fim, que, nesta circunstância, é o que verdadeiramente passa a importar. Cf. Jesus Martinez Garcia, *La Teoria de La Justicia em John Rawls*, op. cit., p. 65.