

Danilo de Oliveira Caretta

**AS EXIGÊNCIAS MOTIVACIONAIS DA TEORIA DA JUSTIÇA  
COMO EQUIDADE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Florianópolis  
2017

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

Caretta, Danilo de Oliveira

As exigências motivacionais da teoria da justiça como equidade / Danilo de Oliveira Caretta ; orientador, Delamar José Volpato Dutra - Florianópolis, SC, 2017.  
111 p.

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

Inclui referências

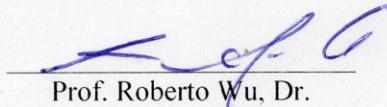
1. Filosofia. 2. Teorias da justiça. 3. Senso de justiça. 4. Motivação moral. 5. John Rawls. I. Dutra, Delamar José Volpato. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Danilo de Oliveira Caretta

**“AS EXIGÊNCIAS MOTIVACIONAIS DA  
TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE”**

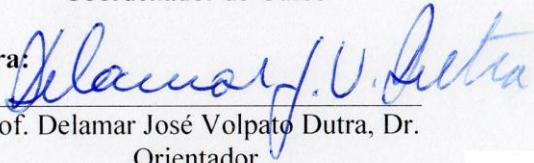
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 24 de fevereiro de 2017.



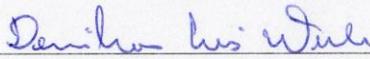
Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

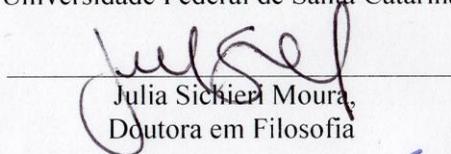


Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.  
Orientador

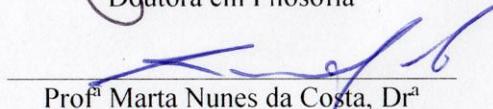
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Denilson Luis Werle, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina



Julia Sicking Moura,  
Doutora em Filosofia



Profª Marta Nunes da Costa, Drª  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul



## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar eu gostaria de expressar minha profunda gratidão à minha futura esposa, Franciely Araújo Camara. Meu amor, sem o seu incentivo e suporte diário este trabalho não existiria. Muito obrigado por não ter soltado a minha mão quando surgiram pedras no nosso caminho. Nenhuma gota de suor ou lágrima derramada valeria a pena se você não estivesse ao meu lado. Esta conquista também é sua. Eu amo você.

Ao meu amigo Paulo Thiago Bertucci Schmitt, pois sem a sua insistência muito provavelmente eu não teria tentado o processo seletivo para o mestrado em filosofia na UFSC. Além do mais, seu conhecimento extraordinário e seu engajamento em tudo o que faz são de grande inspiração. Agradeço também à Mariana Ruiz Bertucci Schmitt, esposa do Paulo, pessoa pela qual me afeiçoei muito após ter me mudado para Florianópolis, pelo suporte e incentivo. Quantas saudades, meus amigos!

Devo também muitos agradecimentos a meus pais, Salvador Caretta e Iracema Dias de Oliveira Caretta, por aceitarem os caminhos que decidi trilhar e por fazerem tanto por mim. Também à minha irmã, Talita de Oliveira Caretta Andrade, pelo ombro amigo nos momentos mais difíceis.

À professora Julia Sichieri Moura e ao professor Denilson Luís Werle, pelas excelentes sugestões feitas na minha banca de qualificação, que colaboraram muito para o enriquecimento deste trabalho e para meu crescimento intelectual.

Agradeço também à CAPES, pela indispensável bolsa de estudos, e ao PPGFIL da UFSC, pelo acolhimento.

Finalmente, agradeço ao professor Delamar José Volpato Dutra, por ter aceitado ser meu orientador quando eu estava na UEL e ainda não nos conhecíamos pessoalmente. Obrigado pela oportunidade, pelos ensinamentos, pela compreensão e pela paciência, caro professor.



"[...] os seres humanos de fato têm fins últimos compartilhados e prezam suas instituições e suas atividades em comum como bens em si mesmos. Precisamos uns dos outros como parceiros em modos de vida nos quais nos envolvemos por seu próprio valor, e os êxitos e prazeres de outros são necessários para nosso próprio bem e também o complementam.

[...] apenas na cooperação ativa com os outros que as capacidades de cada pessoa alcançam a fruição. O indivíduo só é completo em uma união social".

(John Rawls em *Uma Teoria da Justiça*)



## RESUMO

O objetivo deste trabalho é oferecer uma interpretação sobre quais motivações morais são exigidas pela concepção de justiça de John Rawls, denominada de justiça como equidade, aos cidadãos de uma sociedade bem ordenada para que esta possa ser considerada estável e permanecer como tal. Neste intuito, atravessamos a seguinte linha argumentativa: no primeiro capítulo expomos brevemente os fundamentos filosóficos desta concepção de justiça, seu significado e a maneira como se efetivaria na práxis política. O segundo capítulo divide-se em duas partes: na primeira abordamos os problemas ligados à aquisição do senso de justiça, pautada por três leis psicológicas; na segunda tratamos da questão da congruência, isto é, como é possível que os cidadãos da sociedade bem ordenada, sob a ótica da racionalidade deliberativa, vejam a justiça como algo de valor intrínseco e adotem-na como a última instância reguladora de sua conduta e das instituições de sua sociedade. Também tratamos brevemente sobre a questão da publicidade e manutenção do senso de justiça. No terceiro e último capítulo, trazemos à tona algumas interpretações das motivações morais na teoria de Rawls e posicionamo-nos em favor da ideia de reciprocidade equitativa. Em outras palavras, a disposição dos indivíduos de adentrar em relações sociais com outros que reconhecem como iguais a si próprios, isto, é, como pessoas morais e livres, aliada à acessibilidade de uma concepção pública de justiça capaz de ordenar o funcionamento das principais instituições sociais, de levar a sério sua natureza social e igual e de neutralizar a influência de fatores moralmente arbitrários parece ser suficiente para garantir o assentimento aos dois princípios da justiça como equidade. Mas este assentimento depende de uma série de pressuposições, como por exemplo, que a sociedade já é bem ordenada pelos dois princípios, que a opinião pública tem boas razões para acreditar que assim o é e que todos os cidadãos dispõem de personalidade moral e exercitam seu senso de justiça de maneira apropriada.

**Palavras-chave:** Motivação moral. Senso de Justiça. Reciprocidade.



## ABSTRACT

This study aims to offer an interpretation regarding the moral motivations demanded by John Rawls' conception of justice, named justice as fairness, to the citizens of a well-ordered society so it can be considered stable and remain as such. For this purpose, we go through the following argumentative line: in the first chapter, we briefly present the philosophical foundations of this conception of justice, as well as its meaning and how it could be effected in the political praxis. The second chapter is split into two parts: in the first one we deal with the problems linked to the acquisition of the sense of justice. In the second part we offer an approach on the question of congruence, that is, how it is possible to the citizens of a well-ordered society, under the deliberative rationality perspective, to see justice as something with intrinsic value and adopt it as the final regulative instance of their conduct and the institutions of their society. We also briefly treat the question about the publicity and the maintenance of the sense of justice. In the third and last chapter, we bring up some views on moral motivations in Rawls' theory and stand in favor of the idea of fair reciprocity. In other words, the individuals' disposition to get into social relations with others they recognize as equals, that is, as moral and free persons, combined with the availability of a public conception of justice able to order the functioning of the main social institutions, to take seriously their social and equal nature and to neutralize the weight of morally arbitrary factors seems to be sufficient to guarantee the assessment of the two principles of justice as fairness. However, this assessment relies upon a series of presuppositions, such as, for example, the society is already ordered by the two principles, the public opinion has good reasons to believe that this is the way it is, and all citizens have moral personality and their sense of justice is properly exercised.

**Keywords:** Moral motivation. Sense of justice. Reciprocity.



## GRÁFICOS

Gráfico 1.....	49
Gráfico 2.....	49



## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

TJ – Uma Teoria da Justiça

LP – O Liberalismo Político



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>19</b>
<b>2 A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE: ELEMENTOS CENTRAIS .....</b>	<b>27</b>
2.1 OBJETO DA JUSTIÇA E PREMISSAS PRINCIPAIS .....	27
2.2 O ARGUMENTO A PARTIR DA POSIÇÃO ORIGINAL .....	32
2.2.1 A Metodologia Contratualista e Equilíbrio Reflexivo.....	32
2.2.2 Bens Sociais Primários e a Argumentação a Favor dos Dois Princípios da Justiça.....	36
2.3 OS DOIS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE.....	43
<b>3 SOCIEDADE BEM ORDENADA E O PROBLEMA DE SUA ESTABILIDADE.....</b>	<b>51</b>
3.1 PSICOLOGIA MORAL E AQUISIÇÃO DO SENSO DE JUSTIÇA .....	51
3.2.ADEQUAÇÃO PSICOLÓGICA: UM ARGUMENTO CIRCULAR OU LINEAR?.....	60
3.3.RECIPROCIDADE E NATUREZA HUMANA .....	65
3.4.O ARGUMENTO DA CONGRUÊNCIA E A MANUTENÇÃO DO SENSO DE JUSTIÇA.....	68
<b>4 IMPARCIALIDADE, RECIPROCIDADE E OS LIMITES DA JUSTIÇA.....</b>	<b>79</b>
4.1 O POSICIONAMENTO DE RAWLS .....	79
4.2 O CONTRATUALISMO DE THOMAS SCANLON .....	85
4.3 ALLAN GIBBARD E A RECIPROCIDADE EQUITATIVA .....	87
4.4 ÁLVARO DE VITA E A RECIPROCIDADE EM XEQUE.....	93
4.5 O PROBLEMA DO FUNDAMENTO DA IGUALDADE .....	97
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>107</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>109</b>



## 1. INTRODUÇÃO

Dentre todas as virtudes já pensadas pelo homem, a justiça é sem dúvida uma das mais sublimes e cobiçadas. Sua importância é tamanha que sua história se confunde com a do próprio *Homo sapiens*, e se alguém nos provasse que mesmo no período anterior à Revolução Neolítica os homens, sendo nômades e incapazes de produzir o seu próprio alimento, conflitavam e reivindicavam uma distribuição justa dos recursos que a natureza lhes disponibilizava, nós não ficaríamos surpresos.

Por ser um assunto tão intrigante e, ao mesmo tempo, tão presente no dia a dia dos seres humanos, pensadores de todas as épocas e lugares debruçaram-se sobre suas questões. A pergunta sobre o significado da justiça comumente vem acompanhada de outras, como por exemplo: o que é uma sociedade justa? O que é o certo a se fazer? Como atribuir uma pena justa às infrações cometidas? Como distribuir justamente os recursos acumulados através da cooperação social? Ainda que tais indagações suscitem intensos debates e estejam implícitas em boa parte dos conflitos bélicos e ideológicos presenciados pela humanidade, permanecem carentes de uma resposta definitiva. A despeito disso, dada a sua importância e influência em nossa vida cotidiana, não conseguimos deixar de levantá-las ou mesmo de ter um posicionamento a seu respeito.

Dentre as muitas abordagens deste assunto, destacamos a oferecida por John Rawls, pensador estadunidense que em sua obra *Uma Teoria da Justiça* oferece um conjunto de dois princípios para a regulação da estrutura básica da sociedade. Tais princípios têm o propósito de reger o funcionamento das principais instituições sociais, a fim de que estas consigam conciliar os interesses individuais conflitantes e orientar uma distribuição justa dos rendimentos e dos encargos decorrentes da cooperação social, assegurando que os cidadãos sejam tratados com igualdade e que elementos arbitrários do ponto de vista moral tenham a menor influência possível nas suas expectativas ou perspectivas de vida.

É difícil mensurar a relevância e o impacto que esta obra exerceu e ainda exerce sobre o pensamento moral e político desde sua primeira publicação, em 1971. Até então, grande parte do debate político e filosófico em língua inglesa ou se restringia a alguma vertente do utilitarismo e versava, em linhas gerais, sobre os melhores meios para a consecução da maior felicidade, ou recaía em alguma espécie de ceticismo quanto à possibilidade de formulação de juízos normativos

cognoscíveis, o que, por sua vez, conduzia à impossibilidade de demonstrar sua verdade ou falsidade, levando por fim a posições emotivistas e/ou relativistas<sup>1</sup>. O encargo de TJ não fora, portanto, apenas o de figurar como uma alternativa à teoria utilitarista, conforme assinalado pelo próprio autor logo nas primeiras páginas da obra, mas também o de apresentar um método suficientemente preciso e sistemático para a fundamentação de princípios de justiça. Como bem assinala Robert Nozick, um dos maiores opositores da teoria da justiça rawlsiana:

*Uma Teoria da Justiça é uma poderosa obra sobre filosofia política e moral, profunda, perspicaz, de grande envergadura e sistemática, possivelmente sem paralelo desde os escritos de John Stuart Mill. Trata-se de um manancial de ideias luminosas, reunidas de modo que forme um conjunto fascinante. Desde sua publicação, os filósofos políticos são obrigados a trabalhar dentro dos limites da teoria de Rawls ou, então, explicar porque não o fazem. (NOZICK, 2011, pp.235-6, itálicos do autor)*

Negando que o bem-estar de um indivíduo possa ser violado em prol de toda a sociedade e admitindo o valor intrínseco igual de todos os seres humanos, Rawls defende que sua concepção de justiça seria a escolhida numa situação inicial hipotética de deliberação, denominada por ele de posição original. Nesta situação, os contratantes, situados simetricamente uns em relação aos outros, estariam por escolher quais princípios de justiça devem nortear seu convívio em sociedade. A sociedade, por sua vez, pode ser considerada bem ordenada quando as instituições sociais que compõem a sua estrutura básica, como a Constituição política, o sistema jurídico e os arranjos econômicos e sociais mais importantes respeitam conscientemente os princípios de justiça eleitos na posição original, e a opinião pública tem motivos suficientes para acreditar que assim o é.

Entretanto, subjacente à sujeição ou não destas instituições a uma concepção pública de justiça está o assentimento ou a recusa dos cidadãos desta concepção, e é precisamente sobre este assunto que versa

---

<sup>1</sup> Um exame mais detalhado destas questões pode ser encontrado na Apresentação da edição brasileira de TJ escrita por Álvaro de Vita (São Paulo: Martins Fontes, 2008).

o presente trabalho. Nosso objetivo principal é o de esclarecer quais motivações morais precisam ser exigidas ou encorajadas por parte das instituições sociais para que os cidadãos de uma sociedade bem ordenada pela justiça como equidade ajam e continuem agindo segundo seus princípios. Cremos que a maneira mais apropriada de interpretar a questão é através de uma ideia de reciprocidade, que se traduz no desejo dos cidadãos de efetivar os ideais de cidadania e cooperação social justa e de se sujeitar a um conjunto de princípios de justiça para a regulação da estrutura básica da sociedade sob a condição de que os outros façam o mesmo. Naturalmente, os termos que até então soam imprecisos terão o seu significado esclarecido no decorrer do texto.

O problema em pauta relaciona-se diretamente à pergunta sobre a estabilidade desta concepção de justiça, nomeada por Rawls de justiça como equidade, pois inquirir as condições para a sua aceitação implica em avaliar se seus ideais convergem com as doutrinas do bem professadas pelos cidadãos, se suas exigências são plausíveis e se é capaz de suscitar nos indivíduos o desejo de agir com base nela e não apenas em sua conformidade. Tais disposições só são possíveis graças à capacidade para um senso de justiça, isto é, a faculdade moral que possibilita aos indivíduos limitar a busca de seu próprio benefício e aceitar os princípios de justiça como a última instância reguladora das instituições sociais e inclusive de sua conduta. Não se trata, portanto, de uma estabilidade forçada ou imposta, pois o pano de fundo adotado não é um arranjo institucional qualquer e não se pergunta sobre os meios necessários à garantia de sua ordem. Ao contrário, tratamos de um arranjo institucional justo e respaldado no assentimento dos cidadãos que, na condição de morais, livres e iguais, optam por fazer parte de um esquema cooperativo mutuamente benéfico.

A motivação moral necessária para o agir justo é um assunto recorrente na tradição filosófica, e o tipo de respostas dadas à pergunta “Por que devo agir justamente?” é bastante amplo e diversificado. Não obstante, dispor de tal resposta não constitui uma tarefa trivial uma vez que, através dela, terá sido dada uma réplica ao cético moral e uma justificação dos princípios em questão. Como afirma Stanley Bates em seu elucidativo, porém desolador artigo intitulado “The Motivation to Be Just”, um tipo recorrente de explicação do princípio de motivação moral é o que adota como elemento central o interesse próprio do agente. “Sempre presumiu-se que uma razão para a ação (ainda que não necessariamente uma razão decisiva) terá sido suficientemente oferecida a alguém quando se tiver demonstrado que a ação seja de seu próprio interesse.” (BATES, 1999, p.69) Seu artigo é desolador não por registrar

a insuficiência do autointeresse enquanto fundamento da justiça e da moralidade, mas porque aponta, recorrendo às filosofias de Kant e Wittgenstein, que talvez seja impossível oferecer uma resposta sempre suficiente à pergunta “Por que devemos agir segundo a justiça?”, independente dos princípios que qualquer concepção de justiça possa vir a oferecer.

A teoria da justiça como equidade de John Rawls, embora toque em elementos-chave ao escrutínio deste problema, concebe-o de maneira *sui generis*, a começar pelo fato de que considera o senso de justiça, isto é, a disposição moral que capacita as pessoas a agir segundo os princípios de justiça, como uma faculdade moral independente do interesse racional dos indivíduos. Deste modo, a justificação do agir moral na teoria de Rawls não apela apenas ao interesse racional de cada membro da sociedade, mas principalmente ao seu interesse superior de exercitar seu senso de justiça, adquirido e mantido sob a vigência de instituições justas. Em outras palavras, os indivíduos não seguem os princípios da justiça porque estes fomentam ou condizem com seus interesses e visões de mundo, mas porque são atraídos pelos ideais morais de cidadania e cooperação social justa e veem a justiça como algo de valor intrínseco, um componente essencial de seu caráter e de seu próprio bem.

Antes de prosseguirmos com esta investigação é importante esclarecer dois pontos que poderiam originar dúvidas e imprecisões. Em primeiro lugar, destacamos que nosso foco é a justiça como equidade tal como se apresenta na edição revista de TJ<sup>2</sup>. Nesta versão estão presentes importantes correções e aprimoramentos da versão original de 1971. Também serão feitas referências a artigos e obras publicados posteriormente, uma vez que contribuem não só para o aperfeiçoamento da teoria da justiça como equidade como também para a compreensão da primeira obra.

Poder-se-ia indagar se este enfoque não é supérfluo ou infrutífero tendo em vista a guinada política na teoria da justiça rawlsiana, que data pelo menos da publicação de LP em 1993. Logo na Introdução desta obra o filósofo assinala que TJ não distingue uma concepção de justiça de alcance geral de uma concepção estritamente política. Nela, além disso, o respaldo que a justiça como equidade recebe dos cidadãos de uma sociedade bem ordenada tem como base uma única doutrina filosófica abrangente, ou parcialmente abrangente. Acrescentando-se a

---

<sup>2</sup> Neste trabalho utilizamos a tradução para o português feita por Jussara Simões, revisada por Álvaro de Vita (São Paulo: Martins Fontes, 2008).

isso o fato de que as sociedades democráticas contemporâneas são marcadas pelo pluralismo de doutrinas abrangentes e que não há boas razões para supor que há uma doutrina professada por todos, ou que todos podem vir a professar a mesma doutrina no futuro, chega-se à conclusão de que ideia de estabilidade da sociedade bem ordenada formulada na obra de 1971 é impraticável e irrealista. Estas, sem dúvidas, são constatações bastante sérias e que conduziram Rawls à reformulação de sua teoria, introduzindo toda uma nova família de conceitos como os de consenso sobreposto, razão pública, pluralismo razoável etc. Acreditamos ser inviável o escrutínio de todos esses conceitos neste trabalho. Nosso propósito aqui é o de colaborar para uma melhor interpretação daquela que consideramos a mais importante obra de filosofia moral e política publicada no século XX, e mais especificamente, da maneira como ela aborda a possibilidade de assentimento dos cidadãos de uma sociedade bem ordenada à concepção de justiça que rege o funcionamento de suas principais instituições. Julgamos que esta tarefa possui um valor intrínseco. Entretanto, por via indireta, as razões que conduziram Rawls à guinada política em sua teoria podem tornar-se ainda mais claras. Consideraremos-nos satisfeitos, contudo, se desempenharmos bem nosso primeiro objetivo.

Outra distinção que é relevante para delimitarmos o objeto deste trabalho é a proposta no artigo “O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral”, que diz respeito a três pontos de vista para avaliar as questões relativas à justiça como equidade: o dos pactuantes da posição original, o dos cidadãos de uma sociedade bem ordenada e o nosso ponto de vista real quando avaliamos os méritos da justiça como equidade, isto é, se é uma concepção adequada à regulação da estrutura básica das sociedades contemporâneas e se concilia satisfatoriamente as ideias de liberdade e igualdade. (RAWLS, 2002, p.74) O primeiro ponto de vista diz respeito à fundamentação filosófica dos dois princípios da justiça como equidade e sua ordenação lexical. O terceiro ponto de vista, por sua vez, sugere uma avaliação de sua factibilidade, o que requereria estudos de ordem econômica e sociológica. Entretanto, conforme assinalamos anteriormente, nosso objetivo é o de esclarecer como é possível o assentimento dos cidadãos à justiça como equidade enquanto concepção reguladora da estrutura básica de sua sociedade e de sua própria conduta. Deste modo, nossa investigação se pautará principalmente pela perspectiva dos cidadãos de uma sociedade bem ordenada. As questões ligadas aos outros pontos de vista receberão atenção esporádica no decorrer desta dissertação, em especial no primeiro capítulo, no qual apresentamos os elementos centrais da concepção da justiça como

equidade, a saber, suas principais premissas, a adoção da estrutura básica como objeto primário da justiça social, o argumento a partir da posição original, a ordenação lexical e, finalmente, a formulação e o significado dos dois princípios da justiça.

O segundo capítulo divide-se em duas partes. Na primeira delas, abordamos a teoria do desenvolvimento do senso de justiça pertinente à justiça como equidade. Este desenvolvimento, diz Rawls, ocorre em três estágios – moralidade de autoridade, moralidade de associação e moralidade de princípios – e é regido pelo funcionamento de três leis psicológicas. Apresentada esta teoria, voltamos nossa atenção a uma aparente circularidade no argumento do maior alinhamento psicológico da justiça como equidade quando comparada a outras concepções de justiça tradicionais, e depois oferecemos uma interpretação da reciprocidade como uma tendência psicológica profunda e característica de nossa natureza de seres sociais. Na segunda metade do capítulo, abordamos a questão da congruência, isto é, como é possível que os cidadãos da sociedade bem ordenada que já adquiriram o senso de justiça podem considerar o exercício deste como parte fundamental de seu próprio bem à luz da plena racionalidade deliberativa. A resposta a esta pergunta envolve a abordagem de uma série de elementos, como a teoria de bem como racionalidade, o Princípio Aristotélico e a interpretação kantiana da justiça como equidade.

No terceiro e último capítulo, apresentamos diferentes vertentes interpretativas do problema das motivações morais necessárias ao assentimento aos dois princípios da justiça como equidade. Começamos explorando a interpretação do próprio Rawls oferecida em LP, obra na qual o autor estabelece que as motivações exigidas por sua concepção de justiça situam-se entre a imparcialidade e o benefício mútuo. Na sequência, apresentamos o critério de Scanlon da não-rejeição razoável, crucial para a compreensão da questão em pauta já que ressalta a importância do reconhecimento recíproco dos mesmos padrões de justificação de princípios morais. Na sequência, contrapomos as interpretações de Allan Gibbard e de Álvaro de Vita, defensores das ideias de reciprocidade equitativa e imparcialidade, respectivamente. Nesta altura, explicamos por quais motivos nos parece ser a reciprocidade a maneira mais adequada de compreender as motivações exigidas pela teoria da justiça como equidade. Entretanto, os questionamentos levantados por Álvaro de Vita e Brian Barry, outro interlocutor de Rawls mencionado no capítulo, têm a sua razão de ser, e concluímos o trabalho expondo os fundamentos destes questionamentos e avaliando os limites da reciprocidade enquanto motivação necessária e

suficiente para o assentimento aos dois princípios da justiça como equidade.



## **2. A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE: ELEMENTOS CENTRAIS**

Neste primeiro capítulo fazemos uma breve exposição da teoria da justiça de John Rawls tal como apresentada na edição revista de TJ e em trabalhos subsequentes. Inicialmente, voltamos nossa atenção às principais premissas da teoria da justiça como equidade, a saber, a admissão do valor intrínseco igual de todos os seres humanos e a inadmissão da influência de fatores moralmente arbitrários na perspectiva de vida dos cidadãos. Na sequência, tentamos elucidar o significado da estrutura básica como objeto primário da justiça social e apresentamos o argumento a partir da posição original utilizado por Rawls para a fundamentação de seus princípios de justiça. Por fim, abordamos o significado de tais princípios e de sua ordenação lexical, bem como a maneira como se efetivariam na práxis política.

### **2.1 OBJETO DA JUSTIÇA E PREMISSAS PRINCIPAIS**

Além do propósito de oferecer uma concepção de justiça alternativa à teoria utilitarista predominante na filosofia anglófona desde, pelo menos, a segunda metade do século XIX, dada a influência das obras de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, Rawls, com sua teoria da justiça como equidade, também teve o intuito de elevar a um novo grau de abstração a conhecida teoria do contrato social tal como concebida por Locke, Rousseau e Kant (RAWLS, 2008, p.13). Seu objetivo era mostrar que o contratualismo não sucumbe às críticas que tradicionalmente lhe são dirigidas e que, através dele, é possível estabelecer princípios de justiça para regular a estrutura básica da sociedade que estão num estado de equilíbrio reflexivo com nossos juízos ponderados sobre o justo. Mas, para além disso, a obra de Rawls acaba por responder de maneira bastante sistemática e detalhada à recorrente indagação sobre o que é uma sociedade justa.

Para entender melhor esta problemática é preciso ter em mente que Rawls parte de duas premissas morais substantivas: a admissão do valor intrínseco igual de todos os seres humanos e a inadmissão da influência de fatores moralmente arbitrários em suas perspectivas de vida. A primeira premissa, de óbvia ressonância kantiana, é concebida de maneira qualitativa, ou seja, todo indivíduo é igual no que se refere a ser detentor de direitos e liberdades irrevogáveis, que não podem ser sacrificadas em nome do maior bem-estar de outros ou mesmo da maximização da utilidade social em termos médios ou absolutos. A

segunda premissa declara que as desigualdades nas perspectivas de vida das pessoas, isto é, suas expectativas de sucesso profissional, de acesso a cargos mais remunerados, de autoridade ou responsabilidade, seu reconhecimento e mesmo a efetivação de seus talentos sofrem grande influência de fatores totalmente arbitrários do ponto de vista moral, e tal influência deve, tanto quanto possível, ser neutralizada. Entre tais fatores arbitrários estão a sorte na loteria natural e social, ou seja, na disposição de talentos inatos, renda, riqueza e posições de prestígio, a etnia, o gênero, a cultura em que se está inserido, enfim, todas as circunstâncias sociais e econômicas que bem ou mal favorecem determinados pontos de partida. Tais fatores são independentes da vontade e do controle dos indivíduos, o que torna, por conseguinte, impossível a justificação das desigualdades iniciais através da ideia de mérito.

É tendo tais desigualdades em vista que a teoria da justiça rawlsiana admite a estrutura básica da sociedade como seu objeto primário. Isto se dá por vários motivos. Em primeiro lugar, conforme assinala Rawls (2008, p.8), é graças ao modo como a Constituição e as principais instituições sociais distribuem direitos, deveres e os rendimentos decorrentes da cooperação social que essas discrepâncias existem. Sendo assim, apenas será possível a avaliação e a busca de uma sociedade mais justa quando uma concepção pública de justiça para a regulação da estrutura básica estiver disponível.

Em segundo lugar, não há razões para acreditar que a justiça seja uma tendência natural ou intrínseca das relações humanas. Imaginemos uma sociedade perfeitamente justa, na qual os direitos e deveres fundamentais, bem como a renda, a riqueza e as oportunidades são distribuídas de maneira equitativa e subscrita pelos cidadãos que a integram. Imaginemos, agora, que a partir de certo momento as únicas regras sociais que vigorarão serão aquelas que definem direitos e deveres fundamentais e aquelas que regulam a aquisição originária e a transferência de bens de uma pessoa ou associação à outra, de maneira bastante próxima à sugerida pela teoria da titularidade proposta por Robert Nozick em *Anarquia, Estado e Utopia*<sup>3</sup>. Ainda que todas as

---

<sup>3</sup> Tal teoria resume-se nos seguintes princípios: "1. A pessoa que adquire um bem de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a esse bem. 2. A pessoa que adquire um bem, de acordo com o princípio de justiça na transferência, de outra pessoa que tem direito ao bem, tem direito a ele. 3. Ninguém tem direito a um bem exceto por meio das aplicações (repetidas) de 1 e 2." (NOZICK, 2011, p.193)

aquisições e transferências sejam feitas em total conformidade com o que é especificado pelos princípios que regulam tais atividades, não há nenhuma garantia de que as condições equitativas do primeiro cenário serão mantidas, mas sim o oposto, conforme assinala Rawls:

O fato de cada um ter boas razões para crer que age de forma equitativa respeitando escrupulosamente as normas que regem os acordos não é suficiente para garantir a justiça do contexto social. [...] É o contrário, a justiça do contexto social tende a erodir-se sobretudo quando os indivíduos agem equitativamente: o resultado global de transações independentes se afasta, em vez de se aproximar, da justiça do contexto social. Poder-se-ia dizer que, nesse caso, a mão invisível guia as coisas na direção errada e favorece uma forma oligopolística de acumulação que consegue manter as desigualdades injustificadas e restrições à justa igualdade de oportunidades. (RAWLS, 2002, p.15)

A estrutura básica é tida, portanto, como o objeto primário da justiça pelo fato de que suas influências são profundas e presentes desde o início da vida e porque a justiça social não pode ser mensurada avaliando-se isoladamente ações e transferências entre indivíduos e associações. Além da tendência de afastamento de um arranjo social equitativo com o passar do tempo, é impossível que cada membro da sociedade compreenda e pondere todas as consequências de suas ações do ponto de vista coletivo, isto é, se contribuem ou não para a manutenção de uma sociedade justa tal como concebida pela justiça como equidade, se fortalecem as relações de reciprocidade nela existentes ou se colaboram para a sua erosão e assim por diante. Em outras palavras, a justiça de uma sociedade não pode depender apenas da boa vontade de seus integrantes, muito embora a concepção proposta por Rawls também ofereça princípios reguladores da conduta dos indivíduos, como o princípio da equidade – que cada um faça a sua parte na cooperação social desde que tenha aceitado livremente os benefícios dela provenientes e de que as instituições satisfaçam as exigências dos princípios de justiça (RAWLS, 2008, p.134) – e os princípios que definem os deveres naturais, como o dever de defender instituições justas, o dever de auxílio e respeito mútuo, o dever de não agressão e de rejeição ao sofrimento desnecessário. Em resumo, é acertado dizer que a

justiça pode assumir diferentes objetos primários; a justiça como equidade, por sua vez, assume como prioritária a estrutura básica da sociedade e, como secundária, a conduta dos indivíduos e associações nela presentes.

Samuel Freeman, em seu artigo “The Basic Structure of Society as the Primary Subject of Justice”, chama a atenção para o fato de que a distinção entre princípios para a estrutura básica e princípios para indivíduos não implica na exclusividade em seu âmbito de aplicação. Em outras palavras, os princípios para a estrutura básica se aplicam também à conduta dos indivíduos, ainda que de forma indireta, uma vez que “estabelecem a maior parte das leis e outras regras sociais de justiça que diretamente se aplicam na regulação das atividades diárias dos indivíduos.” (FREEMAN, 2014, p.91). Uma maneira adequada de compreender esta questão é através da distinção entre regras para instituições e regras para indivíduos. Ambas são especificadas em referência aos dois princípios da justiça como equidade, que são princípios para instituições, mas as primeiras regras estabelecem, por exemplo, as disposições constitucionais e a forma, o direito e os encargos de pessoas jurídicas, ao passo que as regras para indivíduos especificam os direitos de uso de propriedade privada, os tipos de contratos e transações admissíveis, entre outras. Tais regras diferem, como se percebe, das normas decorrentes dos princípios para indivíduos.

Por definição, a estrutura básica da sociedade se caracteriza pelo modo como as principais instituições sociais se ordenam num sistema único ao atribuir direitos e deveres fundamentais e distribuir os benefícios e os encargos decorrentes da cooperação social. Que instituições são, portanto, compreendidas por ela? É difícil oferecer uma lista completa uma vez que as instituições mais importantes são assim especificadas por conta de sua influência na perspectiva de vida dos indivíduos e por seu papel distributivo. Rawls entende que tais instituições são as da democracia constitucional, muito embora não argumente que apenas neste regime político a justiça seja possível. É acertado dizer, contudo, que dentre estas instituições figuram a Constituição política e o sistema jurídico, as formas reconhecidas de propriedade, a organização da economia e a estrutura familiar. São a estas instituições que a concepção da justiça como equidade se aplicará em primeira instância e que os indivíduos deverão conformar sua conduta.

Esta não é a única delimitação que Rawls incorpora já nos preâmbulos de sua teoria. Por motivos de clareza e simplicidade, o filósofo concebe a sociedade como um empreendimento cooperativo que

visa o benefício mútuo de seus integrantes. É um sistema fechado, isolado e autossuficiente, cujo ingresso se dá pelo nascimento e do qual só se desliga com a morte. É marcada, outrossim, por duas peculiaridades que fazem da justiça uma virtude tanto possível quanto necessária: a escassez moderada de recursos e o fato do pluralismo<sup>4</sup>. A primeira, entendida como a circunstância objetiva da justiça, define que não há bens e recursos suficientes para a satisfação de todos os desejos dos indivíduos, muito embora haja o suficiente para garantir que cada um leve uma vida satisfatória. O fato do pluralismo, entendido por sua vez como a circunstância subjetiva da justiça, se reflete na ausência de consenso sobre uma única doutrina do bem. Indivíduos professam diferentes religiões, doutrinas filosóficas e morais, têm diferentes planos racionais de vida e atribuem diferentes valores a diferentes tipos de bens e atividades. Além disso, não são indiferentes ao modo como a estrutura básica distribui os benefícios e os encargos decorrentes da cooperação social. Deste modo, compreende-se de maneira mais específica o papel da concepção de justiça de Rawls, qual seja, o de determinar a adequada divisão dos recursos e o de possibilitar a convivência pacífica e estável entre os membros da sociedade, cujas doutrinas do bem professadas são profundamente divergentes, sem renunciar ao encargo de neutralizar tanto quanto possível a influência de elementos moralmente arbitrários nas perspectivas de vida dos indivíduos ou ferir o valor intrínseco igual dos seres humanos.

Os cidadãos da sociedade bem ordenada são concebidos como pessoas morais, livres e iguais, portadores de duas faculdades morais: a de formar, revisar e defender uma concepção do próprio bem e a de expressar um senso de justiça, ou seja, de propor e agir segundo princípios de justiça, ainda que isso implique em cercear a busca pelo próprio benefício. São entendidos, inclusive, como membros plenamente ativos na sociedade no decorrer de toda a vida. Admite-se, do mesmo modo, que numa sociedade bem ordenada há aquiescência estrita aos princípios da justiça, ou seja, todo cidadão cumpre com as exigências da justiça como equidade e tem boas razões para acreditar que as instituições sociais e os outros cidadãos também o fazem. Tais limitações caracterizam o que Rawls denomina de teoria ideal ou teoria da obediência estrita, em oposição à teoria da obediência parcial. Rawls está ciente, contudo, da premência das questões que emergem do mundo

---

<sup>4</sup> Este termo não aparece em TJ mas é extensamente utilizado por Rawls em LP, e seu significado serve perfeitamente à ilustração das circunstâncias subjetivas da justiça.

real, que dizem respeito à maneira adequada de lidar com as diversas formas de injustiça, a teoria do direito penal, a guerra justa, entre outras. O motivo para começar pela teoria ideal, diz o filósofo, é que outras questões mais importantes e cotidianas poderão ser melhor discutidas quando relacionadas a ela. (RAWLS, 2008, p.10)

## 2.2 O ARGUMENTO A PARTIR DA POSIÇÃO ORIGINAL

### 2.2.1 A Metodologia Contratualista e o Equilíbrio Reflexivo

Passemos, agora, à fundamentação filosófica da concepção da justiça como equidade. Sabe-se que um dos objetivos de TJ fora o de oferecer um procedimento contratualista para a fundamentação de princípios de justiça, cujas premissas abrangessem intuições e convicções sobre o justo que nós de fato manifestamos e que direcionassem a um conjunto de princípios compatível com tais intuições ou que as ampliasse de modo aceitável. Neste sentido, grande parte do esforço filosófico empreendido por Rawls consistira em descrever uma situação hipotética para a escolha desses princípios que formalize nosso ponto de vista moral ou, em outras palavras, que represente de modo adequado nosso senso de justiça comum, esclarecendo os interesses e motivações das partes pactuantes, a relação que mantém entre si, as opções disponíveis para a escolha e as restrições a que estão submetidas, e demonstrar, com todo o rigor que uma espécie de “geometria moral” pode comportar<sup>5</sup>, que os princípios que seriam acordados nesta situação inicial são os dois princípios da justiça como equidade. Vale lembrar que todas as concepções de justiça avaliadas nesta situação, cuja configuração específica recebe o nome de posição original, precisam atender às restrições formais da generalidade, universalidade, publicidade, ordenação e finalidade, pertinentes ao conceito de justo. Em resumo:

A concepção do justo é um conjunto de princípios, gerais na forma e universais na aplicação, que deve ser publicamente reconhecido como a última instância de apelação para a ordenação das reivindicações conflitantes de pessoas morais. (RAWLS, 2008, p.164)

---

<sup>5</sup> O termo é de Rawls (2008, p.147).

Cabe ressaltar também que as duas partes da argumentação são independentes uma da outra: é possível aceitar todas as premissas da posição original e, ao mesmo tempo, argumentar que os princípios escolhidos não seriam os da justiça como equidade<sup>6</sup> ou, por outro lado, entender que a posição original não representa a maneira mais adequada de argumentar a favor dos dois princípios da justiça como equidade, pois mesmo a sua rejeição completa não implica necessariamente na rejeição dos dois princípios. A despeito disso, Rawls defende que se aceitamos a descrição da posição original tal como ele sugere, estamos fadados a aceitar também a formulação específica dos dois princípios de justiça. Em resumo, pode-se dizer que Rawls concebe a posição original como uma condição suficiente para que as partes, ao deliberar dentre uma lista de concepções de justiça disponíveis, optem pelos dois princípios da justiça como equidade; e uma vez que esta posição representa também a formalização das circunstâncias mais apropriadas para a escolha de princípios de justiça, acaba também por oferecer-lhes uma justificativa filosófica.

Entretanto, uma vez que é possível conceber diferentes intuições e convicções morais como significativas e, por conseguinte, incorporar diferentes premissas na descrição desta situação inicial de escolha, diferentes princípios de justiça poderiam ser admitidos. (cf. RAWLS, 2008, p.153) Assim, para justificar as premissas morais incorporadas em sua teoria, Rawls alega que a posição original conduz a princípios que se encontram num estado de equilíbrio reflexivo com nossas intuições e juízos ponderados sobre o justo e que, sendo as restrições impostas aos indivíduos da posição original genéricas e de ampla aceitação, também os princípios serão de aquiescência universal.

Tais restrições de aceitação geral são premissas fracas no sentido de que, isoladamente, não são suficientes para conduzir a um conjunto de princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. A orientação que oferecem pode ser vaga ou imprecisa, e disso emerge a necessidade de pormenorizar os traços que caracterizam a situação inicial de escolha. Rawls inicia apontando quatro pressupostos, que nós interpretamos como desdobramentos das duas premissas morais substantivas apontadas anteriormente. Eles compreendem, em primeiro lugar, a igualdade e simetria das partes pactuantes, ou seja, todos têm os mesmos direitos no processo de deliberação, podendo fazer propostas e

---

<sup>6</sup> Como faz, por exemplo, John Harsanyi em "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory" (The American Political Science Review, n°69, pp. 594-606).

oferecer razões para sua aceitação ou rejeição. Todos possuem o mesmo status e o mérito de cada alegação não é avaliado em referência a seu emissor. Ademais, exige-se que na deliberação e escolha dos princípios de justiça ninguém seja favorecido pelo acaso ou pelas circunstâncias sociais, deve ser impossível adaptar os princípios às circunstâncias de casos pessoais e a influência de determinadas inclinações, aspirações e concepções individuais do bem deve ser anulada. (RAWLS, 2008, pp.22-3)

O recurso utilizado por Rawls para fazer valer tais pressupostos foi a restrição das informações disponíveis às partes, o que, por conseguinte, restringe o teor dos argumentos que podem ser levantados. Assim, cada indivíduo na posição original desconhece todas as particularidades de sua própria pessoa e de sua sociedade. As partes não sabem qual é o seu gênero, se são ricos ou pobres, sua ocupação, a região na qual nasceram e vivem, seus talentos, aptidões físicas e mentais, sua religião ou a doutrina do bem que professam, suas aspirações pessoais e mesmo os traços de seu caráter e psicologia. Desconhecem, ademais, a qual geração pertencem, o nível de cultura, civilização, de desenvolvimento econômico e a estruturação política de sua sociedade. Sob este véu de ignorância presume-se que elas sejam capazes de deliberar e chegar a um acordo sem a influência de fatores que distorceriam os seus juízos e as levariam ou à busca descomedida do próprio benefício (o que inclui o favorecimento de seus próximos e daqueles em condições semelhantes), ou à manifestações preconceituosas e desarrazoadas.

É importante frisar que o véu de ignorância não é um artifício meramente instrumental, isto é, um mecanismo que oportuniza o acordo unânime sobre uma concepção de justiça, mas é também uma representação do senso de justiça concernente à justiça como equidade, uma vez que insere no procedimento de escolha dos princípios uma premissa moral substantiva e intuitiva do ponto de vista rawlsiano, qual seja, a aversão à influência de elementos arbitrários do ponto de vista moral. Tal premissa perpassa a caracterização da posição original e dá forma tanto à argumentação que rejeita a doutrina utilitarista como uma concepção de justiça viável quanto aos dois princípios da justiça como equidade, em especial ao segundo princípio de justiça. Voltaremos a estas questões adiante.

A esta altura, convém destacar o caráter procedimentalista puro do contratualismo de John Rawls. Para apresentar esta ideia, o filósofo recorre à noção de justiça procedimental perfeita, oposta à primeira. Nesta, especifica-se um critério de justiça independente e também um

procedimento suficiente para a sua consecução. Imaginemos que quatro irmãos estão por dividir uma pizza e que o critério de divisão justa é o de igualdade. Admite-se que é do interesse de todos uma fatia maior e que cabe ao cortador da pizza a última fatia. A garantia que este irmão tem de que receberá a maior fatia possível é repartindo a pizza em partes iguais. Neste caso, o procedimento de fazer com que o cortador da pizza seja o último a receber o pedaço é considerado justo por todos os irmãos, pois satisfaz o critério de igualdade e conduz a um resultado justo.

A justiça procedimental imperfeita, por sua vez, também apresenta um critério de justiça independente, muito embora o procedimento necessário à sua consecução não seja suficiente.

O contratualismo proposto por John Rawls, embasado na ideia de justiça procedimental pura, não apresenta um critério de justiça anterior e independente. Ao contrário, ele indica que um resultado justo e equitativo pode ser alcançado desde que o procedimento que a ele conduz seja igualmente justo e equitativo. Segundo o filósofo, não há, na escolha de uma concepção de justiça na posição original,

[...] um ponto onde se apele ao que é evidente por si mesmo no sentido tradicional, quer de concepções gerais, quer de convicções específicas. Não afirmo que os princípios de justiça propostos sejam verdades necessárias ou dedutíveis de tais verdades. Não se pode deduzir uma concepção de justiça de premissas axiomáticas ou de condições impostas a princípios; mais precisamente, a justificação de tal concepção é uma questão de corroboração mútua de muitas ponderações, do ajuste de todas as partes em uma visão coerente. (RAWLS, 2008, p.25)

Este ajuste mútuo assinalado pelo filósofo representa, efetivamente, a justificação oferecida à configuração específica da situação inicial de escolha. Os princípios de justiça são considerados justificados não porque são uma derivação de outro princípio ou verdade moral evidente por si mesma, mas porque as razões que lhes dão suporte são boas e suficientes. Este parece ser o caso de todos os princípios (não apenas os de justiça) escolhidos sob circunstâncias apropriadas. A posição original é concebida de modo a figurar como uma situação deste tipo, e estando as restrições do véu de ignorância e os outros elementos

que a caracterizam bem delimitados, é certo que ela conduzirá a princípios cujo conteúdo será reflexo de todas estas características em conjunto. As razões, por outro lado, para que a posição original seja considerada boa provém do fato de que os princípios que ela origina se encontram num estado de equilíbrio reflexivo com nossos juízos ponderados sobre o justo.

O equilíbrio reflexivo compreende, então, pelo menos três etapas argumentativas: a admissão de um conjunto de juízos ponderados sobre o justo como pontos fixos provisórios, uma vez que a justiça como equidade não se pretende uma teoria fundacionalista; a escolha de um conjunto de princípios de justiça numa situação inicial que vão de encontro a tais juízos; e, por fim, a solução das divergências que surgirem entre ambos, seja abrindo mão de certas convicções expressas nos juízos ponderados, seja mudando a maneira como se caracteriza a situação inicial de escolha, o que, por conseguinte, altera o teor dos princípios escolhidos. Rawls, em sua argumentação, não percorre estes três estágios, pressupondo ser este equilíbrio “[...] o resultado de tal roteiro hipotético de reflexão”. (RAWLS, 2008, p.25).

Já os juízos ponderados sobre o justo, conforme assinala Thomas Scanlon, precisam atender a uma série de condições para serem assim especificados: devem ser emitidos quando a pessoa está ciente dos fatos relevantes sobre o problema em questão; quando está apta a se concentrar na questão, por exemplo, sem pressão ou medo; quando não está preocupada em ganhar ou perder com base na resposta dada; e quando está confiante, isto é, um juízo formulado e emitido sem hesitação. (SCANLON, 2003, p.143)

Assim, temos dois níveis de justificação: a dos dois princípios de justiça, devido ao fato de que seriam escolhidos numa situação inicial devidamente caracterizada, e a da configuração específica desta situação, intitulada de posição original, uma vez que há (ou se pressupõe haver) equilíbrio reflexivo entre os princípios de justiça escolhidos pelas partes pactuantes e os nossos juízos ponderados sobre o justo que formulamos cotidianamente.

## 2.2.2 Bens Sociais Primários e a Argumentação a Favor dos Dois Princípios da Justiça

A questão a se levantar agora diz respeito às características e os interesses das partes da posição original. Segundo Rawls, elas são representantes de si mesmas enquanto cidadãs da sociedade "a ser ordenada" pelos princípios que elegerem. São tidas, inclusive, como

pessoas autointeressadas e mutuamente desinteressadas. Isto significa que não são altruístas – motivadas pelo maior favorecimento dos outros, ainda que isso se traduza em maiores encargos para si próprias – nem invejosas – motivadas pelo menor favorecimento dos outros, ainda que isso também se traduza em maiores encargos para si próprias – mas apenas que desejam garantir para si a melhor situação possível na sociedade. Entretanto, desconhecem uma série de fatores já mencionados, que vão desde a sua real ocupação e renda até a doutrina do bem que professam. Sabem, contudo, que possuem um plano racional de vida cuja consecução lhes é de maior interesse. A única maneira, portanto, de assegurar a possibilidade de realização de seus planos é garantindo que todos disponham do maior quinhão possível de meios polivalentes necessários à consecução de quaisquer fins desta ordem. Esses meios recebem o nome de bens sociais primários: “Com uma quantidade maior desses bens, em geral é possível prever um maior êxito na realização das próprias intenções e na promoção dos próprios objetivos, sejam quais forem esses objetivos.” (RAWLS, 2008, p.110) Eles podem ser classificados em cinco diferentes categorias, como se segue<sup>7</sup>:

- (a) Primeiro, as liberdades básicas tal como especificadas numa lista, por exemplo: a liberdade de pensamento e liberdade de consciência; a liberdade de associação; e a liberdade definida como a integridade e liberdade da pessoa, bem como pela definida pelo império da lei; e, finalmente, as liberdades políticas;
- (b) Segundo, a liberdade de movimento e de escolha de ocupação diante de um pano de fundo de diversas oportunidades;
- (c) Terceiro, poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade, particularmente

---

<sup>7</sup> Uma distinção mais ampla pode ser feita da seguinte maneira: bens primários são todos os bens desejáveis por si mesmos e por aquilo que proporcionam. No contexto da teoria de Rawls, eles se caracterizam como os bens que possibilitam a estruturação, a busca e a revisão de uma concepção do próprio bem, bem como o exercício apropriado de seu senso de justiça. Tais bens podem ou não estar sob controle direto da estrutura básica da sociedade: bens primários naturais, como a inteligência, a criatividade e a imaginação não estão, enquanto que bens primários sociais, como direitos, liberdades, oportunidades, renda, riqueza e as bases sociais do autorrespeito estão sob direta influência das instituições sociais.

aqueles das principais instituições econômicas e políticas;  
(d) Quarto, a renda e a riqueza; e  
(e) Por fim, as bases sociais do autorrespeito.  
(RAWLS, 1982, p.162)

Dissemos anteriormente que a sociedade é marcada por dois traços fundamentais – a escassez moderada de recursos e o fato do pluralismo – e que qualquer concepção de justiça que leve tais circunstâncias em consideração deve apontar como é possível dirimir os conflitos e distribuir justamente os benefícios decorrentes da cooperação social. Também assinalamos a preocupação da justiça como equidade em anular a influência de fatores moralmente arbitrários na perspectiva de vida de cada indivíduo. É importante que se disponha, portanto, de uma base suficientemente objetiva para a aferição destas perspectivas e que esteja, ao mesmo tempo, sob direta influência da estrutura básica da sociedade. A ideia de bens sociais primários atende a estes dois propósitos práticos: a objetividade na aferição das expectativas individuais possibilita comparações interpessoais, ou seja, a identificação dos indivíduos mais e menos favorecidos da sociedade em referência ao quinhão de bens primários disposto por cada indivíduo. Ao mesmo tempo, ela garante a neutralidade da justiça como equidade perante diferentes doutrinas do bem. É certo que há variações no peso que cada indivíduo atribui a cada bem social primário, mas um dos méritos desta concepção de justiça, na qualidade de uma concepção liberal, está justamente em não promover uma doutrina particular do bem mas oferecer o suporte institucional para que os indivíduos tenham assegurado o sentido do seu próprio valor, dispondo da liberdade de escolher, perseguir e mesmo de revisar o seu plano racional de vida.

Também assinalamos anteriormente que cabe às partes da posição original a escolha de uma concepção de justiça dentre uma lista de concepções disponíveis, e salientamos desde o início que um dos propósitos da justiça como equidade é o de figurar como uma alternativa à doutrina utilitarista. A argumentação em favor dos dois princípios da justiça perpassa, portanto, a deliberação que as partes da posição original fazem e as razões que levantam em favor de uma concepção de justiça em detrimento da outra. É importante lembrar que as partes são concebidas como racionais no sentido de terem uma preferência pelo maior índice possível de bens sociais primários. Ao mesmo tempo, elas possuem uma faculdade moral que as possibilita compreender e agir segundo princípios de justiça, e não apenas em sua conformidade.

A distinção entre as ações em conformidade e as ações segundo princípios morais é de grande importância para que se compreenda a faculdade moral ligada ao senso de justiça, e sua discussão remonta, pelo menos, até a filosofia de Kant. Em sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o filósofo de Königsberg diferencia as ações praticadas em conformidade com o dever das ações contrárias ao dever. Dentre as primeiras, há aquelas praticadas com intenção egoísta, as praticadas por inclinação imediata e as praticadas por puro respeito à lei moral, isto é, ações cujas máximas podem alçar o status de leis universais. É a estas últimas que Kant se refere como ações por dever e são as únicas que apresentam autêntico valor moral. Isto se dá apenas quando o reconhecimento subjetivo da lei moral é suficiente para direcionar o arbítrio a eleger uma máxima universalizável. Ainda que a letra de Kant possa dar ensejos à interpretação de que apenas as ações destituídas de toda e qualquer influência das inclinações é que possuem valor moral, o mesmo não ocorre com a filosofia de Rawls. Para o filósofo estadunidense, é importante que os indivíduos de uma sociedade bem ordenada reconheçam e ajam segundo os dois princípios da justiça, mas não é necessário uma disposição de ânimo tão austera. Ao contrário, quanto mais inclinadas as pessoas se sentirem a agir justamente em todos os casos – é importante que se frise isso, pois as alternativas do *free-rider*<sup>8</sup> e do egoísmo autocentrado estão excluídas – melhor será para a justiça como equidade. Convém frisar que quando contrapomos as ações ou motivações para agir conforme ou segundo os princípios da justiça, temos em mente a distinção supramencionada.

Dito isto, fica claro que a deliberação sobre as exigências do compromisso que cada concepção de justiça faz aos indivíduos constitui uma importante parte da escolha dos princípios na posição original. Rawls argumenta, como era de se esperar, que essas exigências são mais brandas na justiça como equidade do que na teoria utilitarista e, por conseguinte, do que todas as outras alternativas tradicionalmente conhecidas. Em resumo, o filósofo argumenta que a admissão do princípio da utilidade como a última instância para a ordenação das exigências conflitantes que os indivíduos fazem uns aos outros e às instituições sociais pode conduzir a esquemas cooperativos inaceitáveis

---

<sup>8</sup> O termo diz respeito aos indivíduos que usufruem dos benefícios da cooperação social e não assumem os ônus que dela decorrem, ou assumem apenas nas situações em que a sua abstenção seria ainda mais onerosa. Optamos por utilizar o termo em inglês tendo em vista que as traduções "caronista" e "oportunista" também não jogam luz ao significado do mesmo.

do ponto de vista da posição original, pois ele fundamenta o sacrifício das perspectivas de vida de alguns indivíduos em benefício de outras parcelas da sociedade (desde que, obviamente, isso se traduza numa maximização da utilidade, em termos médios ou absolutos). É fundamental a uma concepção de justiça, qualquer que ela seja, que possa ser cumprida em todas as circunstâncias possíveis. Em outras palavras, as exigências do compromisso para com os princípios devem ser plausíveis aos indivíduos, e suas consequências precisam ser aceitáveis. Se concordamos, como diz Rawls, que “[...] quando firmamos um acordo, devemos estar aptos a honrá-lo, mesmo que as piores possibilidades venham a se concretizar” (RAWLS, 2008, p.216), ou seja, que as partes da posição original agem de boa fé ao escolher a concepção de justiça reguladora da estrutura básica de sua sociedade, então não há bons motivos para que elas aceitem uma concepção de justiça que pode sacrificar profundamente as suas perspectivas de vida e, por conseguinte, minar o seu senso do próprio valor. Na verdade, conforme assinala o filósofo,

[...] qualquer princípio escolhido na posição original pode exigir de alguns um grande sacrifício. Os beneficiários de instituições claramente injustas (as que se fundamentam em princípios que não têm nenhuma pretensão à aceitação) podem achar difícil acostumar-se com as mudanças que serão necessárias. Porém, neste caso, saberão que não poderiam mesmo ter mantido sua posição. (RAWLS, 2008, p.216)

A pergunta levantada na Introdução desta dissertação pode, agora, tomar uma nova forma: é possível que indivíduos conformem a sua conduta a um conjunto de princípios e regras, para as instituições de sua sociedade e inclusive para si próprios, que lhes é de algum modo sacrificante? Responder a esta pergunta requer, de antemão, que classifiquemos quais sacrifícios são necessários e justificáveis, ou mesmo se e como tais sacrifícios se apresentam. No próximo capítulo, abordaremos as questões ligadas à concepção de pessoa concernente à justiça como equidade e seu interesse em seguir princípios que expressam a sua natureza enquanto seres morais livres e iguais. Por ora, é preciso lembrar que Rawls sugere, como padrão para avaliar os benefícios e os ônus de diferentes concepções de justiça, uma distribuição igualitária dos bens sociais primários, ponto de partida para a deliberação na posição original. Admitindo que as partes são pessoas

autointeressadas, mutuamente desinteressadas e que não são invejosas, além de todas as já apontadas restrições impostas pelo véu de ignorância, a ideia de uma distribuição igualitária vem à tona quase que instantaneamente, pois não há bons motivos para que qualquer parte aceite um arranjo institucional no qual pode dispor de menos bens sociais primários do que teria com uma distribuição totalmente igualitária. Mesmo cientes dos fatos gerais da psicologia humana, as partes não têm como saber se terão a propensão necessária para acatar e agir segundo princípios que, em nome de um bem maior, lhes confere um quinhão menor de bens sociais primários – menos do que uma distribuição plenamente igualitária e aquém de um mínimo satisfatório para a formulação e busca de seus planos racionais de vida. Ao contrário, é racional que, no intuito de garantir para si próprias a melhor situação possível e de ter assegurado o senso do seu próprio valor, procurem princípios que assegurem que a pior situação possível em que podem se encontrar seja, no mínimo, ligeiramente melhor do que a situação de igualdade plena.

Por outro lado, também não há uma razão intrínseca para que a igualdade seja preferida perante todas as outras organizações possíveis da estrutura básica. Mais precisamente, se as exigências organizacionais, como as peculiares ao Estado Democrático de Direito, são mais bem atendidas com desigualdades na atribuição de cargos de autoridade e responsabilidade, ao mesmo passo em que a eficiência econômica decorrente da desigualdade de renda e riqueza torna melhor a situação de todos os indivíduos em comparação com uma hipotética distribuição igualitária dos bens sociais primários, por que não aceitá-las? A deliberação sobre os princípios de justiça passará a se preocupar, então, com a especificação de quais desigualdades são justas e aceitáveis do ponto de vista da posição original.

Rawls assinala, na seção 26 de TJ, que podemos considerar os dois princípios da justiça como equidade como a solução *maximin* do problema da justiça social (RAWLS, 2008, p.186). Há, para tanto, três características que moldam a posição original de modo a caracterizá-la como uma situação de grande incerteza, o que, por conseguinte, justifica o uso deste tipo de solução. A primeira característica é a impossibilidade de estimativa de probabilidades:

As partes não têm como determinar a natureza provável de sua sociedade, ou seu lugar nela. [...] Além de serem incapazes de conjecturar sobre as probabilidades das diversas circunstâncias

possíveis, não sabem dizer muito sobre quais são as circunstâncias possíveis, muito menos enumerá-las para prever o resultado de cada alternativa disponível. (RAWLS, 2008, p.186)

A consequência imediata desta primeira característica é a irracionalidade da aposta. Sendo as partes pessoas racionais e autointeressadas, é extremamente improvável que uma delas decida arriscar ao sugerir um conjunto de princípios que pode vir, muito contingentemente, a lhe favorecer. Ainda que supuséssemos ser este o caso, é de se presumir que tal alternativa seria prontamente rejeitada pelas outras partes pactuantes.

A segunda característica diz respeito à pequena preocupação com uma remuneração acima da média, ou acima da estrita igualdade na distribuição dos bens sociais primários. A justiça como equidade garante um mínimo satisfatório no sentido de que todos dispõem dos meios polivalentes necessários à busca e consecução dos próprios planos racionais de vida. É um mínimo que as partes não sacrificam em prol da possível realização de um ideal moral superior. Neste mesmo sentido, há uma terceira característica, qual seja, a difícil aceitação das concepções de justiça alternativas à justiça como equidade. Como já mencionamos, o princípio da utilidade, se encarado como a última instância reguladora da estrutura básica da sociedade, pode requerer grandes sacrifícios às perspectivas de vida de alguns indivíduos em prol da realização de um ideal moral superior, como a maximização da utilidade em termos médios ou absolutos. Estes sacrifícios caracterizam, obviamente, um impedimento dos cidadãos lesados da busca e consecução de seu próprio bem e, por conseguinte, uma lesão no sentido que possuem de seu próprio valor.

A justiça como equidade, por outro lado, considera indispensável ao sentimento de autorrespeito que cada cidadão desfrute de iguais direitos e liberdades fundamentais para que possa, através deles, não apenas buscar e levar a cabo um plano racional de vida, como também revisá-lo e substituí-lo se achar conveniente. As partes entendem-se como livres no sentido de não terem que se comprometer com uma única ideia abrangente do bem, como requer a teoria utilitarista, e é parte de seu interesse enquanto seres capazes de um senso de justiça que disponham dos meios para assegurar tal liberdade. Assim, percebe-se que a priorização e a maximização de tais prerrogativas constitui a maneira mais eficiente de proteger seus interesses fundamentais, sua integridade e o senso de seu próprio valor. Uma vez que não são

invejosas e estão atentas às razões para a desigualdade ligadas, como dissemos, à eficiência organizacional e econômica, têm a disposição de aceitar que a distribuição de renda, riqueza e o acesso a cargos de autoridade e responsabilidade seja desigual, desde que estas desigualdades se revertam em benefícios aos menos favorecidos e não sejam tão grandes a ponto de prejudicar a efetivação dos princípios da justiça.

### 2.3 OS DOIS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

A formulação final dos dois princípios da justiça como equidade, apresentada na seção 46 de TJ, é a que segue:

#### *Primeiro princípio*

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.

#### *Segundo princípio*

As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto:

(a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como

(b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 2008, p.376, itálicos do autor)

O primeiro princípio é formulado de modo a assegurar o exercício das liberdades fundamentais e as garantias constitucionais mais importantes, tal como entendidas pela tradição democrática. Ele abrange, por exemplo, as liberdades políticas, de consciência, pensamento, expressão e associação, liberdades individuais, como o direito à integridade física e a proteção contra opressão psicológica, os direitos à propriedade privada e a proteção contra detenções arbitrárias. Rawls reconhece que é impossível apresentar uma lista precisa e definitiva destas liberdades e garantias uma vez que isso requereria o

conhecimento de alguns elementos peculiares a cada sociedade, como seu nível de desenvolvimento econômico, social e tecnológico. (RAWLS, 2008, p.75) Ademais, a percepção de tais particularidades é impedida pelo véu de ignorância, e a apresentação de uma tal lista destoaria da pretensão universalista da justiça como equidade. Não obstante, nenhuma liberdade fundamental é absoluta ou possui primazia sobre as outras.

Para entender melhor esta última afirmação podemos recorrer à regra de prioridade concernente ao primeiro princípio. A fim de evitar que indivíduos barganhem suas liberdades em troca de maiores benefícios sociais e econômicos, ou mesmo que as tenham sacrificadas em prol do maior favorecimento de outros indivíduos ou grupos sociais, as garantias e liberdades fundamentais protegidas pelo primeiro princípio são entendidas como os bens sociais primários mais importantes, e suas restrições só se justificam em dois casos: quando um sistema de liberdades menos extenso fortalece o sistema total de liberdades partilhado por todos, e quando um sistema desigual de liberdades melhora a situação daqueles que têm menos liberdade. (RAWLS, 2008, p.376)

Nem sempre as circunstâncias sociais são favoráveis a ponto de ser possível atender todas as prerrogativas do primeiro princípio. Os casos que dizem respeito à teoria não-ideal, isto é, a parte da teoria de Rawls que se ocupa da obediência parcial aos dois princípios da justiça, exemplificam bem a operação desta regra de prioridade. A limitação da liberdade de consciência e de pensamento, por exemplo, se faz necessária quando algumas doutrinas do bem professadas não são razoáveis, como quando sua prática compromete ou impede o exercício da liberdade alheia. Neste sentido, um sistema de liberdades menos abrangente é justificável, desde que permaneça igual.

No segundo caso indicado pela regra, o sistema de liberdades pode ser desigual pela necessidade de se levar em consideração limitações inerentes à própria natureza humana. A menor liberdade das crianças é um exemplo disso, pois presume-se que até certa idade elas não possuem o discernimento necessário para fazer as escolhas que sejam de seu maior interesse. Outro exemplo mencionado pelo filósofo diz respeito ao tratamento conferido aos prisioneiros de guerra, que mesmo dispendo de uma liberdade menor, ainda se favorecem uma vez que dispõem de mais liberdades em comparação com um cenário anterior de maior injustiça.

Pode haver casos de transição em que a escravidão é melhor que o costume vigente. Vamos supor, por exemplo, que cidades-estados, que em ocasiões anteriores nunca fizeram prisioneiros de guerra, mas sempre impuseram morte aos capturados, concordem, por meio de um tratado, com a alternativa de mantê-los como escravos. Embora não possamos admitir a instituição da escravidão com base no argumento de que os ganhos maiores de alguns compensam as perdas de outros, pode acontecer que nessas condições, uma vez que todos correm o risco de ser capturados em guerra, essa forma de escravidão seja menos injusta que o costume vigente. (RAWLS, 2008, pp.307-8)

O segundo princípio de justiça, por sua vez, divide-se em duas partes: o princípio da diferença, que prescreve que apenas as desigualdades sociais e econômicas que resultam em benefícios aos menos favorecidos podem ser admitidas, e a exigência da igualdade equitativa de oportunidades, prioritária com relação à primeira parte. Poder-se-ia perguntar, levando-se em consideração a ordenação lexical dos princípios de justiça, por quais razões John Rawls divide-os em dois e não, por exemplo, em três. A razão para isto, diz o autor, reside numa divisão importante na estrutura básica da sociedade. Com a cisão em dois princípios, "[...] distinguimos entre os aspectos do sistema social que definem e garantem as iguais liberdades fundamentais e os aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades sociais e econômicas." (RAWLS, 2008, p.74). Em outras palavras, uma vez que tanto o princípio da igualdade equitativa de oportunidades quanto o princípio da diferença tratam dos mesmos problemas e aplicam-se às mesmas instituições, torna-se viável dispô-los em conjunto.

A exigência da igualdade equitativa de oportunidades é a solução apresentada por Rawls para amenizar a excessiva influência que a distribuição desigual de renda e riqueza exerce sobre a perspectiva de vida dos indivíduos ou, mais especificamente, sobre a possibilidade de acesso a cargos mais remunerados e que exigem qualificação. Segundo este princípio, as instituições sociais devem ser dispostas de forma a garantir que cidadãos com os mesmos talentos e capacidades possam almejar os mesmos cargos e posições.

Também chamada de igualdade liberal, a igualdade equitativa de oportunidades dá um passo além da igualdade formal de oportunidades,

que exige simplesmente que os cargos estejam abertos àqueles que atendem os pré-requisitos necessários para seu exercício. Segundo assinala Vita, apenas "[...] a discriminação institucionalizada justificada por diferenças adscritas (como as desigualdades raciais, de gênero e étnicas) ou religiosas" é moralmente significativa e rejeitada pela igualdade formal (VITA, 2007, p. 238). Se imaginarmos uma sociedade onde a renda e a riqueza são inicialmente distribuídas com relativa igualdade e na qual as instituições são regidas pelo princípio da igualdade formal de oportunidades, podemos conceber que as diferenças de renda surgirão da influência de dois fatores: da escolha individual por cargos mais ou menos remunerados (ou mesmo pela escolha de não trabalhar) e da diferença de remuneração intrínseca ao regime de livre mercado, no qual cargos que exigem mais talento e qualificação costumam ser mais bem recompensados. Com o passar do tempo, a tendência é que as desigualdades de renda aumentem e que o acesso a cargos que exigem qualificação restrinja-se às pessoas que conseguem pagar por ela. Desta forma, a própria desigualdade contribui, senão para o seu aumento, ao menos para a sua permanência no decorrer das gerações, uma vez que só terão acesso aos melhores cargos aqueles que pagarem pelas melhores formações profissionais.

A diferença essencial entre a concepção da igualdade formal e da igualdade liberal reside na interpretação de quais diferenças são moralmente relevantes para os arranjos institucionais e quais não são (cf. VITA, 2007, pp. 247-8). A igualdade liberal inclui todas as diferenças excluídas pela igualdade formal e inclui as diferenças de renda e riqueza como elementos arbitrários do ponto de vista moral, que não legitimam as melhores perspectivas e o maior bem-estar de uns indivíduos com relação a outros. Em outras palavras, a igualdade equitativa de oportunidades não considera justo que alguns tenham acesso a melhores cargos e, por consequência, desfrutem de um nível de satisfação pessoal e de bem-estar maior do que outros simplesmente porque puderam, em algum momento de suas vidas, pagar por uma qualificação mais valorizada no mercado de trabalho.

Uma vez que a renda e a qualificação são elementos importantíssimos para a igualdade equitativa de oportunidades, é de extrema relevância que se evite "[...] o acúmulo excessivo de propriedades e riquezas e de se manterem oportunidades iguais de educação para todos." (RAWLS, 2008, p.88) Muito embora esta concepção seja preferível à igualdade formal de oportunidades, ainda é deficiente por permitir que a distribuição natural de talentos e capacidades, outro elemento arbitrário do ponto de vista moral,

influencie na distribuição de renda e riquezas e, conseqüentemente, no nível de bem-estar e perspectivas de vida dos indivíduos. Em outras palavras, ainda que a educação, a cultura e a capacitação profissional sejam acessíveis e relativamente iguais a todos os cidadãos, ainda se destacarão aqueles que, por mero acaso, foram beneficiados com mais talentos e aptidões naturais do que outros indivíduos. Ademais, conforme assinala o filósofo:

O princípio de oportunidades equitativas só pode ser realizado de maneira imperfeita, pelo menos enquanto existir algum tipo de estrutura familiar. O ponto até o qual as aptidões naturais se desenvolvem e amadurecem sofre influência de todos os tipos de circunstâncias sociais e atitudes de classe. Mesmo a disposição de fazer esforço, de tentar e, assim, ser merecedor, no sentido comum do termo, depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas. Na prática, é impossível garantir oportunidades iguais de realização e cultura para os que tem aptidões semelhantes e, por conseguinte, talvez convenha adotar um princípio que reconheça esse fato e também amenize os resultados arbitrários da própria loteria natural. (RAWLS, 2008, p.89)

O princípio da diferença surge, portanto, da consideração de que a arbitrariedade da distribuição dos talentos naturais não legitima as desigualdades sociais que dela decorrem. Ao contrário do princípio da igualdade formal de oportunidades, que é indiferente às influências exercidas pelas diferenças de renda e pela distribuição natural dos talentos nas perspectivas de vida dos cidadãos, a igualdade democrática de oportunidades – junção entre a igualdade liberal e o princípio da diferença – é sensível às conseqüências negativas de um arranjo indiferente a esses elementos. Segundo esta proposta, o único modo de dar legitimidade às desigualdades provenientes das diferenças de renda e da distribuição natural de talentos é dispor de um arranjo institucional que garanta o usufruto dos rendimentos decorrentes da cooperação social a todos os indivíduos, em especial aos menos favorecidos.

A ideia que conduz ao princípio de diferença é a de que não é legítimo o benefício maior de uns indivíduos se ele se fundamenta ou tem como conseqüência o desfavorecimento de outros indivíduos. Não há, por outro lado, uma preferência intrínseca pela igualdade, pois os

arranjos que melhoram a situação de cada indivíduo em particular são preferíveis a um arranjo cuja distribuição da renda e da riqueza é igual. Ademais, o princípio da diferença não visa anular a motivação pela ascensão social, uma vez que as contribuições que dela decorrem podem ser bastante significativas.

Um elemento bastante controverso deste princípio é a admissão dos talentos como um bem comum (cf. RAWLS, 2008, p.121), admissão esta que decorre da interpretação da sociedade como um empreendimento cooperativo para o benefício de todos e da arbitrariedade da distribuição natural dos talentos. Ao contrário do que uma concepção de justiça mais igualitária poderia sugerir, o princípio da diferença não visa retirar e redistribuir todas as vantagens decorrentes da presença de um ou mais talentos naturais, uma vez que é praticamente impossível quantificar o quinhão que decorre da presença desses talentos e o quinhão que não decorre. As desigualdades sociais são permitidas, portanto, se não imporem nenhum prejuízo aos menos favorecidos, e um arranjo institucional será perfeitamente justo quando os indivíduos menos favorecidos forem, por assim dizer, o mais bem favorecidos possível. Tal será o caso quando não houver outras alternativas para melhorar a situação destes indivíduos sem piorar a situação de outros.

Uma objeção que poderia ser direcionada ao princípio da diferença e abordada por Álvaro de Vita (2007, pp.250-54) diz respeito à inexistência de um critério que limite as desigualdades permissíveis, uma vez que não há nenhuma relação de proporcionalidade entre o benefício permitido aos mais favorecidos e o retorno exigido aos menos favorecidos. Acreditamos que nossa interpretação deste problema ficará mais clara se nos utilizarmos das considerações feitas por Rawls no capítulo 2 de TJ. Ambos os gráficos a seguir estão ali ilustrados; o segundo é uma simplificação daquele que aborda a ligação em cadeia da página 98.

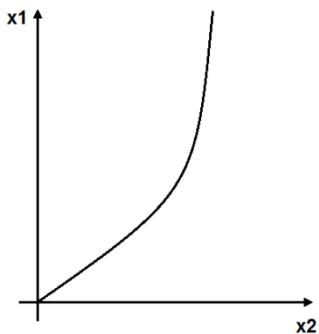


Gráfico 1

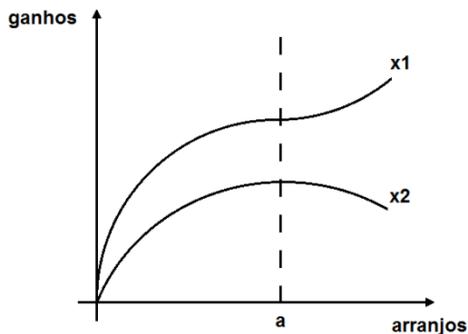


Gráfico 2

Para ambos os exemplos acima, interpretemos  $x_1$  como o indivíduo mais favorecido e  $x_2$  como o indivíduo menos favorecido. O gráfico 1 mostra um comparativo entre os ganhos de  $x_1$  (eixo das ordenadas) e os ganhos de  $x_2$  (eixo das abscissas). Observa-se que o benefício maior de  $x_1$  não interfere negativamente no benefício de  $x_2$ . Entretanto, há um enfraquecimento da proporção dos benefícios na medida em que ambos se afastam do ponto de origem: mais à direita do gráfico, os ganhos relativos de  $x_1$  são muito maiores num mesmo intervalo do que os ganhos relativos de  $x_2$ .

O segundo caso ilustra uma situação de desigualdade que é marcada por dois momentos: no primeiro e à esquerda do ponto "a", os benefícios de  $x_2$  crescem ao mesmo tempo em que crescem os benefícios de  $x_1$ . O ponto "a" ilustra o que Rawls chama de arranjo perfeitamente justo, pois é o ponto onde alcança-se o maior benefício possível aos menos favorecidos. Os arranjos situados à direita de "a" são injustos por permitirem um maior benefício de  $x_1$  em detrimento de  $x_2$ .

A objeção supramencionada ao princípio da diferença se ilustra perfeitamente no gráfico 1, uma vez que, a partir de certo ponto, os ganhos do indivíduo menos favorecido passam a ser irrisórios se comparados aos ganhos do indivíduo mais favorecido no mesmo intervalo. Por si só, o princípio da diferença não estabelece nenhuma regra de proporção entre benefícios nem tampouco um limite para as desigualdades admissíveis. Este argumento não possui, entretanto, razão suficiente para que descartemos a proposta de Rawls. Tal como assinala Vita, este equívoco "[...] decorre de considerar a justiça *maximin* (favorecimento aos menos favorecidos) à parte da concepção da qual ela é apenas um de seus componentes." (VITA, 2007, p.251, itálicos nossos)

Além disso, o próprio Rawls assume três critérios para avaliar a injustiça dos arranjos institucionais: as expectativas elevadas que se pautam no desfavorecimento de outros indivíduos e a violação do princípio das iguais liberdades fundamentais e do princípio da igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 2008, p.95)

Tendo exposto a concepção de justiça que seria objeto de acordo entre as partes da posição original, consideremos agora de que modo os cidadãos de uma sociedade bem ordenada poderiam adquirir e manter o senso de justiça a ela correspondente, para agir e seguir agindo a partir segundo seus princípios e não meramente em sua conformidade.

### **3. SOCIEDADE BEM ORDENADA E O PROBLEMA DE SUA ESTABILIDADE**

A argumentação deste capítulo divide-se em duas partes. Na primeira, citamos as principais características de uma sociedade bem ordenada e apresentamos o modo como os indivíduos desta sociedade desenvolvem, com o passar do tempo, uma disposição a cumprir com sua parte na cooperação social, agindo segundo os princípios de justiça seriam acordados na posição original. Este desenvolvimento é regido por três leis psicológicas, que operam quando determinadas circunstâncias se fazem presentes. Ainda a este respeito, analisamos os problemas ligados a uma aparente circularidade no argumento do maior alinhamento psicológico da justiça como equidade e oferecemos uma interpretação que coloca a reciprocidade como uma tendência psicológica profunda, que poderia ser utilizada como critério para avaliar a estabilidade de diferentes concepções de justiça. Na segunda parte, tratamos da questão da congruência entre a justiça e o bem, mais especificamente, se os cidadãos da sociedade bem ordenada podem enxergar o exercício do senso de justiça como parte do seu próprio bem sob a ótica da racionalidade deliberativa, e como podem se manter firmes a ele. Para tanto, expomos a teoria rawlsiana do bem como racionalidade, ligando-a ao Princípio Aristotélico e à interpretação kantiana da justiça como equidade, evidenciando a importância do reconhecimento público dos dois princípios e a tese antropológica forte concernente à justiça como equidade, dado que os cidadãos reconhecem-se mutuamente como livres e iguais e que apenas na cooperação ativa com outros, isto é, na admissão dos princípios da justiça como supremamente reguladores das instituições e de suas condutas é que o exercício de suas capacidades e de suas concepções de bem encontra fruição.

#### **3.1 PSICOLOGIA MORAL E AQUISIÇÃO DO SENSO DE JUSTIÇA**

Tendo como referência a distinção assinalada na Introdução desta dissertação entre três diferentes pontos de vista para o julgamento das questões relativas à justiça como equidade, mais precisamente, o segundo ponto de vista, concernente aos cidadãos de uma sociedade democrática bem ordenada, passemos à caracterização desta sociedade e à análise do desenvolvimento do senso de justiça de seus membros. Na

concepção de justiça proposta por Rawls, a sociedade bem ordenada, juntamente com as ideias de pessoa moral e da posição original, é entendida como uma das três concepções modelo fundamentais. Seu propósito é oferecer uma ideia da sociedade que esteja de acordo com a interpretação que os cidadãos têm de si mesmos enquanto pessoas morais livres e iguais (RAWLS, 2002, p.53) e explicitar a atuação dos princípios de justiça sobre as instituições sociais mais importantes, o que inclui a maneira justa de lidar com as circunstâncias da justiça e a correta interpretação de valores como a liberdade e a igualdade. Os traços característicos desta concepção modelo não são, contudo, constantes na teoria da justiça como equidade – o próprio Rawls reconhece, numa nota de rodapé em seu artigo “O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral”, que tais traços “[...] não estão descritos de forma satisfatória em parte alguma de *TJ*” (RAWLS, 2002, p.54, *itálicos do autor*). Por esta razão, convém expor a maneira como esta concepção modelo deve ser entendida para então avaliar as questões ligadas a sua estabilidade.

No referido artigo, Rawls esquematiza as principais características da sociedade bem ordenada, bem como o significado da pessoa moral enquanto livre e igual da seguinte maneira:

*Em primeiro lugar*, uma sociedade desse tipo é de fato regida por uma concepção pública da justiça, ou seja, **é uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que os demais também aceitam, os mesmos princípios de justiça**. Além disso, a estrutura básica da sociedade – a organização de suas principais instituições num único sistema social – respeita de fato esses princípios, e a opinião pública tem boas razões para acreditar que assim é. Enfim, os princípios públicos de justiça estão eles próprios alicerçados em crenças razoáveis, que foram estabelecidas por métodos de indagação geralmente reconhecidos nessa sociedade. O mesmo ocorre com o uso desses princípios para julgar as instituições da sociedade. *Em segundo lugar*, os membros de uma sociedade bem ordenada são pessoas morais, livres e iguais, e eles se consideram a si mesmos e aos outros como tais em suas relações políticas e sociais (na medida em que elas dizem respeito a questões de justiça). Os membros de uma sociedade bem

ordenada são pessoas morais no sentido de que, a partir do momento em que atingem a idade da razão, todos possuem e reconhecem nos demais um senso de justiça, bem como uma compreensão do que é uma concepção do seu bem. Os cidadãos são iguais na medida em que se consideram uns aos outros como detentores de um direito igual de determinar e de avaliar de maneira ponderada os princípios primeiros de justiça que devem reger a estrutura básica da sua sociedade. Eles são livres na medida em que pensam ter o direito de intervir na elaboração de suas instituições comuns em nome de seus próprios objetivos fundamentais e de seus interesses superiores. Entretanto, na condição de pessoas livres, eles não se consideram ligados de forma indissolúvel à perseguição de fins particulares que podem ter num momento dado, mas antes como capazes de revisar e de modificar esses fins com base em argumentos racionais e razoáveis. (RAWLS, 2002, pp.54-5, *itálicos do autor, negritos nossos*)

Para que os cidadãos possam assentir à concepção de justiça que determina o funcionamento da estrutura básica de sua sociedade, é evidente que esta deve ser regida de modo que suas exigências se ajustem, num certo sentido, às suas propensões psicológicas, cabendo às partes da posição original optar, quando em dúvida entre duas concepções de justiça igualmente razoáveis, por aquela cujo ônus motivacional é menor. Não significa, por outro lado, que a argumentação favorável a uma maior adequação psicológica da justiça como equidade recai na tarefa de construir ou derivar uma concepção de justiça a partir de leis ou teorias científicas da psicologia humana. O problema é que diferentes teorias da justiça aceitam que há, em maior ou menor grau, uma influência delas sobre as tendências psicológicas e comportamentais humanas, o que torna as coisas um tanto mais difíceis.

Em *Utilitarismo*, por exemplo, John Stuart Mill alega que o princípio da utilidade, em oposição a outros princípios e associações morais, é o que apresenta o maior suporte afetivo natural e que há uma tendência da humanidade, com o avanço da cultura intelectual, da civilização e com a análise das associações morais, de renunciar aos princípios que não se adequam à nossa natureza. Não à toa, Mill assinala que estamos propensos a manifestar cada vez mais o que ele chama de “sentimentos sociais da humanidade”, como o desejo de estarmos

unidos aos nossos semelhantes, a simpatia, a caridade, entre outros, e que a doutrina utilitarista é a que representa devidamente tais sentimentos, fazendo com que os cidadãos os estimem não apenas em si próprios mas também uns nos outros. (MILL, 2005, pp.71ss)

Rawls, por sua vez, apresenta nas seções 70 a 72 de TJ uma teoria do desenvolvimento moral, indicando as principais etapas pelas quais um indivíduo se torna apto a agir segundo os dois princípios da justiça como equidade. Observa também que “A maioria das doutrinas tradicionais afirma que, em algum grau, pelo menos a natureza humana é tal que adquirimos um desejo de agir de forma justa quando vivemos sob instituições justas e nos beneficiamos delas” (RAWLS, 2008, p.562), e defende que a justiça como equidade “[...] tem probabilidade de alcançar maior estabilidade do que as alternativas tradicionais, já que está mais alinhada com os princípios da psicologia moral” (Ibidem, pp.562-3). Para entender este alinhamento é preciso lembrar que tais princípios psicológicos são parte do que o filósofo denomina de teoria ideal, ou teoria da aquiescência universal. Isto significa que o desenvolvimento moral em três estágios tem como pano de fundo uma sociedade democrática bem ordenada, na qual a concepção da justiça como equidade é publicamente aceita e efetivamente respeitada pelas instituições sociais e cujos membros reconhecem a si mesmos e uns aos outros como pessoas morais, livres e iguais.

A teoria rawlsiana do desenvolvimento moral se serve essencialmente de duas outras teorias tradicionais. A primeira delas provém do empirismo e pode ser encontrada nos utilitaristas, de Hume a Sidgwick, e também na teoria do aprendizado moral de Freud (cf. RAWLS, 2008, p.565-6). Segundo esta, a educação moral tem como objetivo o fornecimento de motivações que, via de regra, são ausentes. Admite-se que as inclinações para fazer o que é certo e para não fazer o que é errado são em geral mais fracas, e através da administração de reforços positivos e negativos, as figuras de autoridade, como os pais, dão o incentivo necessário para que tal cenário se inverta. Esta mudança é conflituosa e irrefletida nos primeiros estágios; apenas com o amadurecimento, “[...] por meio de processos psicológicos vários, passamos a ter um desejo de fazer o que é certo e uma aversão ao errado.” (RAWLS, 2008, p.566) Sendo assim, a motivação só adquire um caráter genuinamente moral quando o indivíduo passa a ter entendimento acerca dos fundamentos das normas adotadas por ele. Isto significa que as suas convicções morais dependem de em que medida ele consegue compreender as razões deste tipo, já que sua aceitação

irrefletida não perdura quando certo estágio de maturidade e entendimento é atingido.

A segunda teoria do desenvolvimento moral da qual Rawls se serve provém da tradição racionalista e pode ser encontrada em Rousseau, Kant, Mill e Piaget (cf. RAWLS, 2008, p.567). Segundo ela, o aprendizado moral é possível em concomitância com o "[...] livre desenvolvimento das nossas capacidades intelectuais e emocionais inatas, segundo suas inclinações naturais." (Ibidem) Não se trata, portanto, de fornecer as motivações ausentes para a moralidade, pois esta é concebida como uma extensão própria de nossa natureza social. A ideia é que os indivíduos têm uma tendência natural a sustentar princípios estabelecidos sob condições justas e que são mutuamente benéficos, e enxergam a sua participação em esquemas cooperativos justos como uma forma importante de autorrealização.

A teoria do desenvolvimento moral sugerida por Rawls propõe-se, então, a combinar elementos dessas duas abordagens. O primeiro estágio desse desenvolvimento recebe o nome de moralidade de autoridade. Basicamente, ele consiste em tornar a criança apta a aceitar e a seguir as regras impostas pelos pais, ainda que elas lhe pareçam, muitas vezes, arbitrárias e contrárias às suas inclinações naturais. (RAWLS, 2008, p.575) A ideia norteadora é que a criança constrói laços de confiança e de afeição na medida em que reconhece o amor e a preocupação de seus pais com o seu bem-estar e desenvolvimento. Presentes estes laços, ela passa a manifestar sentimentos de culpa toda vez que transgredir as normas ditadas por eles. Naturalmente, há uma assimetria moral na relação entre pais e filhos, como observa o filósofo:

[...] é característica da situação da criança o fato de não estar em posição de avaliar a validade dos preceitos e ordens a ela dirigidas por aqueles em posição de autoridade; nesse caso, os pais. À criança faltam os conhecimentos e o entendimento com base nos quais a orientação dos pais poderia ser refutada. [...] Por conseguinte, ela não pode duvidar com razão da propriedade das ordens dos pais. (RAWLS, 2008, p.571)

Este primeiro estágio do desenvolvimento moral assume dois pressupostos, sendo o primeiro deles a admissão da família monogâmica como componente da estrutura básica da sociedade. É certo que há arranjos institucionais independentes desta estrutura familiar e que

outros requerem, inclusive, a sua abolição – o próprio Rawls assume, na seção 12 de TJ, que o princípio da igualdade equitativa de oportunidades pode ser levado a cabo apenas de maneira imperfeita enquanto vigorar a instituição da família. Não significa, contudo, que nestes outros arranjos as figuras de autoridade não possam ser exercidas de alguma maneira, tampouco que o desenvolvimento moral esteja impossibilitado. O segundo pressuposto, que também se faz presente nos outros estágios do desenvolvimento do senso de justiça, é a reciprocidade. Na moral de autoridade, ela diz respeito ao amor entre pais e filhos e não se apresenta de maneira imediata: a princípio, os pais tornam manifesto o seu amor através de sua evidente intenção de cuidado e preocupação com o bem-estar da criança, com o incentivo ao desenvolvimento de suas capacidades e de seu caráter e no prazer de sua companhia. Ao mesmo tempo, são exemplares em suas atitudes e claros na exposição das normas morais aos seus filhos, justificando-as e adequando-as ao seu nível cognitivo. As crianças, por sua vez, reconhecem o amor e cuidado dos pais e passam a criar laços de confiança e, posteriormente, a amá-los.

Da perspectiva da criança, o amor se expressa da seguinte maneira: enquanto que as normas dos pais são consideradas restrições (RAWLS, 2008, p. 574), suas transgressões e sua e má conduta suscitarão nela sentimentos de culpa e outras inclinações relacionadas, como o desejo de reconciliação e de confissão, e a levarão a adotar o ponto de vista dos pais para julgar a própria conduta. A presença de culpa é, então, condição necessária para que se confirme uma relação de confiança e amor. "Em razão da natureza da situação de autoridade que conectam entre si atitudes éticas e naturais, o amor e a confiança dão origem ao sentimento de culpa quando são desobedecidas as ordens dos pais." (Ibidem)

Mais abrangente que a moralidade de autoridade, a moralidade de associação é o segundo estágio do desenvolvimento moral, compreendendo desde pequenos grupos e comunidades, como a escola e equipes esportivas, até associações mais sofisticadas e substantivas, incluindo a própria sociedade. Ela é definida em virtude dos diferentes padrões ou ideais morais adequados ao papel que o indivíduo ocupa nas diferentes associações que pertence. (RAWLS, 2008, pp. 576-7) Uma vez que cada ideal moral possui sentido apenas dentro do contexto da associação em que se apresenta e que há, por outro lado, uma enorme variedade de papéis e de ideais morais a serem buscados, algumas habilidades intelectuais mais sofisticadas se fazem necessárias neste estágio do desenvolvimento moral.

Exige-se, em primeiro lugar, o reconhecimento da existência de diferentes pontos de vista, de desejos, objetivos, planos e motivações. (RAWLS, 2008, p.578) Além disso, a capacidade de identificar e distinguir as características centrais que definem essas diferentes perspectivas é fundamental para que, por fim, os indivíduos sejam capazes de conjecturar um curso de ação coerente com estas visões de mundo, bem como qual é a regulação adequada da própria conduta com relação às outras pessoas. "Quão bem se aprende a arte de perceber a pessoa é algo que fatalmente afetará a nossa própria sensibilidade moral; e é igualmente importante entender as complexidades da cooperação social." (Ibidem, p.579)

Associadas a tais habilidades intelectuais, Rawls supõe que os sentimentos morais eclodem e se desenvolvem graças à aceitação e participação do indivíduo em diferentes associações: assim como na infância os filhos criam laços de confiança com seus pais e, posteriormente, vêm a amá-los e a respeitá-los, quando um indivíduo tem desenvolvida a capacidade de avaliar o mundo sob outras perspectivas que não a própria e quando reconhece a manifesta intenção de seus associados em cumprir com seus deveres e obrigações, laços de confiança e de amizade passam a existir. Isto se dá na seguinte ordem: ao adentrar numa associação, os indivíduos identificam nos membros mais antigos casos morais exemplares. Assim, reconhecem como uma forma de boa vontade o fato de outros colaborarem com os propósitos da associação e de cumprirem com suas obrigações e deveres, e tal reconhecimento estimula sentimentos de amizade e uma tendência à retribuição. Tal retribuição, por sua vez, decorre do pressuposto de que "[...] quando os ideais morais pertencentes aos diversos papéis de uma associação justa são honrados com uma intenção manifesta por pessoas atraentes e admiráveis, é provável que esses ideais sejam adotados por aqueles que veem isso se realizar." (RAWLS, 2008, p. 582) É preciso frisar que tais sentimentos são cruciais para a estabilidade da justiça como equidade, pois a sua ausência enfraquece as razões que os cidadãos de uma sociedade bem ordenada têm para manter o seu senso de justiça, especialmente quando ele não condiz com suas visões de mundo e interesses particulares.

Outro sentimento moral também presente na moralidade de associação é a culpa. No atual estágio, ela surge como consequência da transgressão de uma norma ou do descumprimento de um papel especificado dentro da associação e se manifesta, por exemplo, na intenção de um indivíduo de admitir seu erro, de se desculpar e de reparar os danos causados. Acompanha-a, inclusive, o reconhecimento

da autenticidade da punição e da censura sofrida. Novamente, a manifestação de culpa é condição necessária para a confirmação da existência de laços de amizade e de confiança mútua:

Uma pessoa que não tem esses sentimentos de culpa não tem escrúpulos com relação aos fardos que recaem sobre os ombros alheios, nem se incomoda com as quebras da confiança por meio das quais os outros são enganados. [...] Se essas restrições emocionais não existirem, na melhor das hipóteses só existe uma aparência de camaradagem e confiança mútua. (RAWLS, 2008, p.581)

O terceiro e último estágio do desenvolvimento do senso de justiça recebe o nome de moralidade de princípios. Ele pode ser compreendido como uma extensão da moralidade de associação, uma vez que já neste estágio o indivíduo adquire o conhecimento acerca de padrões de justiça, isto é, o conhecimento da concepção de justiça que vigora na sociedade e a maneira correta de interpretá-la e aplicá-la (Ibidem, p.584). Com o passar do tempo, graças à convivência com outros em relações de confiança e amizade e sob instituições justas, a influência exercida pelos ideais morais e pelos casos morais exemplares circunscritos às associações abre espaço para sentimentos morais mais substantivos, como o apego aos princípios de justiça por si mesmos e o desejo de agir segundo eles e não apenas em sua conformidade. Em outras palavras: enquanto que na moralidade de associação a motivação para agir de acordo as normas morais ainda é proveniente do desejo de aprovação de um grupo, e os ideais morais só são ideais, por assim dizer, porque refletem o comportamento de indivíduos que gozam de maior reputação, na moralidade de princípios internaliza-se o ideal de cooperação humana justa e sua consecução não é mais respaldada exclusivamente na aprovação dos membros da associação (neste caso, os cidadãos de uma sociedade bem ordenada). Pelo contrário, tal busca tem como principal fundamento o desejo de tornar efetiva a cooperação social justa e de usufruir das conhecidas vantagens que ela proporciona. Esta participação ativa na sociedade é tida pelos indivíduos como uma importante forma de autorrealização.

[...] quando as atitudes de amor e confiança e de amizade e confiança mútua são geradas de acordo com as duas leis psicológicas anteriores, o

reconhecimento de que nós e aqueles com quem nos preocupamos somos beneficiários de uma instituição consagrada e duradoura tende a engendrar em nós o correspondente senso de justiça. Surge em nós o desejo de aplicar os princípios de justiça e de agir segundo eles, quando percebemos como as instituições sociais que a eles atendem promoveram o nosso bem e o bem daqueles com quem nos associamos. Com o tempo, passamos a admirar o ideal da cooperação humana justa. (RAWLS, 2008, pp. 584-5)

Na moralidade de princípios, o sentimento de culpa também não decorre apenas da violação de laços de confiança, amizade, da desaprovação ou da censura em diferentes associações e circunstâncias, mas principalmente da falha na realização do mais amplo ideal moral de cidadania e de cooperação social justa. A existência de vínculos de amizade e confiança apenas acentua o peso das transgressões morais, podendo mesmo influenciar na intensidade e no gênero de sentimentos morais despertados: o sentimento de traição, por exemplo, percebe-se com mais intensidade quando se fazem presentes laços de amizade e confiança e quando há uma expectativa legítima que os outros cumpram com seus deveres e obrigações. A manifestação de culpa agora figura como uma condição necessária para a confirmação do desejo de agir segundo os deveres naturais, isto é, de lutar pela criação e manutenção de instituições sociais justas e de efetivação do senso de justiça, uma vez que sua ausência denota um descaso para com tais deveres e um desejo superficial de fazer parte da cooperação social.

Rawls alega que a sua teoria do desenvolvimento moral é regida por três leis psicológicas, cujas formulações são as seguintes:

Primeira lei: dado que os pais expressam seu amor preocupando-se com o bem da criança, esta, por sua vez, reconhecendo o amor patente que eles têm por ela, vem a amá-los.

Segunda lei: dado que a capacidade de solidariedade<sup>9</sup> da pessoa se constituiu por meio de

---

<sup>9</sup> O termo utilizado em inglês é "fellow feeling" (RAWLS, 1999, p.429). Isto importa ser mencionado pois o termo "solidariedade" usado na tradução é cotidianamente associado a alguma forma de assistência ou compadecimento de outros indivíduos em pior situação, enquanto que o sentido almejado pelo autor

vínculos adquiridos de acordo com a primeira lei, e dado um arranjo social justo e publicamente reconhecido por todos como justo, então essa pessoa cria laços amistosos e de confiança com outros membros da associação quando estes, com intenção evidente, cumprem com seus deveres e obrigações, e vivem segundo os ideais de sua posição.

Terceira lei: dado que a capacidade de solidariedade da pessoa foi constituída por meio da criação de laços em conformidade com as duas primeiras leis, e já que as instituições da sociedade são justas e publicamente conhecidas por todos como justas, então essa pessoa adquire o senso de justiça correspondente ao reconhecer que ela e aquelas com quem se preocupa são beneficiárias desses arranjos. (RAWLS, 2008, p.605)

### 3.2 ADEQUAÇÃO PSICOLÓGICA: UM ARGUMENTO CIRCULAR OU LINEAR?

Terminada esta apresentação, convém que examinemos alguns de seus pontos mais importantes e problemáticos, a começar pela aparente circularidade do argumento do maior alinhamento psicológico da justiça como equidade. Segundo Rawls, a elaboração das três leis psicológicas (ou princípios, ou tendências – o vocabulário do filósofo é estranhamente impreciso neste ponto) pressupõe a vigência de um arranjo institucional justo e o reconhecimento público da concepção de justiça que o define. Isto significa que o conteúdo dessas leis sofre influência da concepção de justiça admitida como pano de fundo e que, dependendo do teor dos princípios que se pressupõem ordenar tal sociedade, diferentes leis psicológicas passam a existir, bem como diferentes manifestações do senso de justiça. Entretanto, Rawls assinala que a teoria da justiça como equidade é mais estável e por isso preferível às concepções de justiça tradicionais, uma vez que está mais alinhada com os princípios da psicologia moral. (RAWLS, 2008, p.563) Ora, se a formulação desses princípios psicológicos pressupõe a vigência de uma concepção de justiça em particular, a saber, a própria justiça como

---

é o de simpatia e companheirismo entre indivíduos que compartilham das mesmas responsabilidades e vivem sob as mesmas leis e instituições.

equidade, então este argumento é circular, pois o maior alinhamento da justiça como equidade, que deveria ser demonstrado na conclusão após comparação com outras concepções de justiça, já se faz presente nas próprias premissas da teoria do desenvolvimento moral. Diz Rawls:

[...] Os *princípios da psicologia moral* tem um lugar para uma concepção de justiça; e resultam formulações distintas desses princípios quando se usam concepções distintas. Assim, alguma perspectiva de justiça entra na explicação do desenvolvimento do sentimento correspondente. [...] Afinal, o senso de justiça é uma disposição consolidada de se adotar e querer agir com base no ponto de vista moral, pelo menos da forma como isso é definido pelos princípios de justiça. (RAWLS, 2008, p.606, itálicos nossos)

Algumas seções antes da afirmação acima, no início da seção 69 do capítulo VIII de TJ, o filósofo declara:

A tarefa deste capítulo é explicar como a justiça como equidade gera seu próprio apoio e demonstrar que ela tem maior estabilidade do que as alternativas tradicionais, já que está mais alinhada com os *princípios da psicologia moral*. (Ibidem, pp.562-3, itálicos nossos)

Como resolver este impasse? O primeiro dos dois propósitos do capítulo VIII, assinalados na citação anterior, é levado a cabo quando Rawls apresenta os três estágios do desenvolvimento do senso de justiça:

Assim, meu objetivo é indicar as etapas principais por meio das quais uma pessoa adquiriria um entendimento dos princípios de justiça e a eles aderiria ao se socializar nessa forma específica de sociedade bem ordenada. [...] A interpretação do desenvolvimento moral está totalmente vinculada à concepção de justiça que se deve aprender e, por conseguinte, pressupõe a plausibilidade, se não a correção, dessa teoria. (RAWLS, 2008, pp.569-70)

No que diz respeito ao propósito de demonstrar que a justiça como equidade é mais estável do que a tradicional alternativa utilitarista, é importante mencionar, antes mesmo de analisar a argumentação, que Rawls não toma como parâmetro para avaliar o maior alinhamento psicológico da sua teoria os princípios da psicologia moral por ele mesmo sugeridos, não incorrendo, portanto, na circularidade supramencionada. É perceptível, contudo, alguma imprecisão no uso que o filósofo faz dos termos lei, princípio e tendência psicológica. Veja-se, por exemplo, que a seção 75 de TJ, na qual Rawls indica as três etapas de sua teoria do desenvolvimento do senso de justiça, intitula-se “Os princípios da psicologia moral”. Nela, o filósofo assinala, sem qualquer distinção, que “[...] talvez a característica mais marcante dessas leis (ou tendências) seja que sua formulação se refere a um contexto institucional que é justo.” (RAWLS, 2008, p.606) Por não serem definidos em particular, a argumentação segue de maneira inexata até que por fim se constate que a preferência por uma ou outra concepção de justiça não será avaliada tendo como parâmetro as três leis psicológicas e sim três elementos que se fazem presentes na operação de tais leis. São eles:

*[...] uma preocupação incondicional com o nosso bem, uma percepção clara dos motivos dos preceitos e dos ideais morais (auxiliada pela explicação e pela instrução e pela possibilidade de oferecer justificativas precisas e convincentes) e o reconhecimento de que aqueles que obedecem a esses preceitos e ideais, e fazem sua parte nas instituições sociais, tanto aceitam essas normas como também expressam na vida e no seu caráter as formas do bem humano que invocam a nossa admiração e estima. O senso de justiça resultante é tanto mais forte quanto mais se realizam esses três elementos. O primeiro estimula o senso do nosso próprio valor, fortalecendo a tendência à retribuição; o segundo apresenta a concepção moral de tal forma que possa ser imediatamente entendida, e o terceiro mostra a adesão a ela como algo atrativo. (RAWLS, 2008, p.615, itálicos nossos)*

Voltemos, então, nossa atenção à argumentação desenvolvida pelo filósofo que toma como base o primeiro critério supracitado. Rawls

alega que "[...] a preocupação incondicional de outras pessoas e instituições com o nosso bem é muito mais forte na teoria contratualista." (RAWLS, 2008, p.615) Isto se dá porque, na justiça como equidade, a ação conjunta das três leis psicológicas, permeadas pela reciprocidade, faz com que os indivíduos valorizem as ações alheias pautadas pelos princípios de justiça, e ao agir com base nesses princípios eles agem como se concebessem o bem alheio como parte de seu próprio bem. Por outro lado, numa sociedade regida pelo princípio da utilidade, as reivindicações e os interesses individuais podem, muitas vezes, ser solapados em prol da maximização do bem-estar médio ou da soma total de utilidade. Quando isto ocorre, a sensação dos menos favorecidos é a de que seu valor próprio não é reconhecido, o que aumenta a probabilidade de se instaurarem sentimentos autodestrutivos e nocivos à estabilidade, como a inveja.

Vamos supor que sejam adotadas certas instituições com base no entendimento público de que as vantagens maiores de alguns contrabalançam as vantagens menores de outros. Por que a aceitação do princípio de utilidade (em qualquer das duas formas) pelos mais afortunados deveria inspirar os menos afortunados a ter sentimentos amistosos com relação a eles? (RAWLS, 2008, p.617)

Ademais, continua o filósofo, a estabilidade de uma sociedade também depende de em que medida os cidadãos se identificam e adotam os princípios de justiça nela operantes. Ora, a motivação pela maximização do bem-estar médio ou pela maior soma total de utilidade é, aos menos favorecidos, de adoção extremamente onerosa, o que torna mais fraco o senso de justiça correspondente e menos provável a estabilidade de uma sociedade ordenada por um desses princípios.

Não há dúvida de que tais inclinações altruístas existem. Contudo, é provável que sejam menos fortes do que aquelas reveladas pelas três leis psicológicas formuladas como princípios de reciprocidade; e uma capacidade acentuada de identificação compassiva parece relativamente rara. [...] Ao recorrer diretamente à capacidade de compaixão como um fundamento para a conduta justa na ausência da reciprocidade, o princípio da

utilidade não só requer mais da justiça como equidade, como também depende de inclinações mais fracas e menos comuns. (RAWLS, 2008, pp.617-8)

Uma maneira de compreender esta questão é a partir da distinção proposta por Derek Parfit e Thomas Nagel, utilizada por Álvaro de Vita no primeiro capítulo de *A Justiça Igualitária e seus Críticos*, intitulado “Dois Tipos de Razões Morais”. Segundo os autores, há razões para agir neutras com relação aos agentes e razões para agir relativas aos agentes. Configuram-se como razões do primeiro tipo aquelas que não derivam da atenção e da preferência que os indivíduos conferem aos próprios interesses, mas da consideração pelo valor igual das pessoas e do reconhecimento de um ponto de vista imparcial e desinteressado, sob o qual não são feitas distinções arbitrárias entre as pessoas e preferem-se aqueles “[...] estados de coisas em que a exigência de garantir uma consideração igual pelo bem-estar e pelos interesses dos outros é mais bem satisfeita.” (VITA, 2007, p.3)

As razões relativas aos agentes, por sua vez, derivam de uma perspectiva individual para julgar o mundo. Elas podem ser de três tipos: razões de autonomia pessoal, razões que derivam de obrigações para com pessoas próximas e razões para agir restringidas deontologicamente. No primeiro grupo incluem-se as escolhas individuais e o autointeresse, bem como a elaboração, busca e revisão de uma concepção do próprio bem, isto é, de um plano racional de vida ou de um fim último para a própria existência. O segundo grupo compreende a maior preferência que os indivíduos dão ao bem-estar das pessoas próximas, como parentes, amigos, etc., em detrimento do bem-estar alheio – que é, como assinala Vita (2007, p.6), potencialmente a humanidade toda. Por fim, as razões para agir restringidas deontologicamente são aquelas que apresentam um limite às escolhas individuais ou coletivas. Há maneiras, segundo o autor, [...] de tratar os outros que são injustas, ainda que isso permita realizar objetivos que consideramos valiosos. A proibição à tortura, por exemplo, hoje pode ser considerada uma restrição deontológica não excepcionável em nenhuma circunstância.” (VITA, 2007, pp. 6-7) Neste grupo incluem-se, dentre outras, as prescrições éticas de ordem religiosa e filosófica.

O esboço da teoria utilitarista de que Rawls se serve depende de razões morais para agir que são neutras com relação aos agentes, já que a consideração pelo valor igual das pessoas se traduz na ideia de que a utilidade relativa de cada indivíduo possui o mesmo valor. Também não

são feitas distinções morais substantivas, porque não há atuação de um princípio como o princípio da diferença nem a especificação de desigualdades ou posições sociais moralmente relevantes. Além disso, em casos de conflito, as exigências da justiça utilitarista sempre prevalecem perante os interesses de indivíduos ou grupos particulares. O problema não reside, contudo, nesta prevalência do justo sobre o bem (ou, para ser mais exato neste caso, da prevalência da maior soma total de vantagens ou do maior bem-estar médio frente à utilidade individual), mas na frequência em que se apresenta e no grau de sacrifício de perspectivas individuais que impõe. Obviamente, o caso mais relevante é o de grupos sociais mais fragilizados e de indivíduos menos favorecidos, sobre quem recaem os maiores ônus da cooperação social. Por não indicar nenhuma diferença moralmente relevante à justiça e por apontar como fim da cooperação social a maximização da utilidade, em termos médios ou absolutos, o utilitarismo acaba por possibilitar o sacrifício desmedido e involuntário de indivíduos ou grupos particulares.

Em que medida isso se sustenta frente às diferentes vertentes da doutrina utilitarista é algo que foge ao escopo de nosso trabalho. Resta, contudo, indagar acerca da congruência da justiça com o bem, isto é, como é possível que os cidadãos da sociedade bem ordenada pela justiça como equidade que já adquiriram o senso de justiça a ela correspondente enxerguem-na como parte fundamental de seu próprio bem e entendam a sua consecução como uma forma de autorrealização que lhes é de supremo interesse. Esta questão será abordada na última seção deste capítulo. Antes, entretanto, para concluir a abordagem da psicologia do desenvolvimento do senso de justiça proposta por Rawls, voltemos nossa atenção a um último aspecto de seu argumento do alinhamento psicológico.

### 3.3 RECIPROCIDADE E NATUREZA HUMANA

Rawls defende que a preocupação incondicional com nosso próprio bem é maior na justiça como equidade do que numa sociedade regida pelo princípio da utilidade em qualquer de suas duas formas, o que implica, por sua vez, numa maior possibilidade dos dois princípios de justiça serem acatados e de uma sociedade por eles ordenada ser estável. A circularidade na argumentação do alinhamento psicológico, nós alegamos, inexistente, muito embora tal impressão seja passada por dois motivos, sendo o primeiro deles a inexistência no uso dos termos princípios, tendências e leis psicológicas. O outro fator é a expressa

intenção do filósofo (RAWLS, 2008, p.563) de fazer tal avaliação tendo como parâmetro os princípios da psicologia moral por eles desenvolvidos e dependentes da justiça como equidade, e não, como supramencionado, elementos desses princípios que se fazem presentes em sua aplicação.

A questão que colocamos agora diz respeito à correta interpretação de sua teoria, ou, mais exatamente, a interpretação de um elemento nela presente, que não nos parece restrito à concepção da justiça como equidade, uma vez que é concebido como um traço característico da psicologia humana e que deve ser levado em consideração por qualquer concepção de justiça que se pretenda estável. Em outras palavras, o argumento do maior alinhamento psicológico da justiça como equidade pode ser reinterpretado se entendermos que há uma tendência psicológica mais ampla e independente de concepções particulares de justiça, e que esta tendência ocupa lugar central na argumentação desenvolvida por Rawls. Cremos ser esta tendência a reciprocidade, e defendemos haver fundamento textual para fazer tal alegação.

*A ideia fundamental é a reciprocidade. Essa tendência é um fato psicológico profundo. Sem ela, a nossa natureza seria bem diferente e a cooperação social seria frágil, se não impossível. [...] Se retribuíssemos amor com ódio, ou deixássemos de gostar daqueles que agiram de maneira equitativa com relação a nós, ou nos opuséssemos a atividades que promovessem nosso bem, uma comunidade logo se dissolveria. Nunca existiram ou devem ter desaparecido rapidamente no decorrer da evolução seres com outra psicologia. A capacidade de ter um senso de justiça, gerada pelas reações de reciprocidade, parece ser uma das condições da sociabilidade humana. As concepções mais estáveis de justiça talvez sejam aquelas para as quais o senso de justiça está mais fundamentado nessas tendências (RAWLS, 2008, pp.610-1, itálicos nossos).*

Se estivermos corretos ao fazer esta afirmação, é então igualmente acertado afirmar que, em TJ, há um elemento presente na teoria do desenvolvimento moral que é mais elementar, que escapa ao âmbito normativo e se apresenta como um traço próprio da natureza

humana. Esta tendência é levada em conta pela justiça como equidade e, em alguma medida, é também moldada por ela. Deste modo, não apenas é possível julgar o maior alinhamento psicológico das diferentes concepções de justiça, ou, o que é o mesmo, a probabilidade de que sejam mais ou menos estáveis enquanto concepções reguladoras das instituições sociais através dos três elementos operantes no desenvolvimento moral (a preocupação incondicional com o nosso bem, a percepção clara dos fundamentos de suas normas e ideais morais e o reconhecimento de que os outros aceitam as mesmas normas e fazem sua parte na cooperação social de modo a suscitar nossa admiração e estima), mas também avaliando o grau de proximidade e de efetivação desta tendência natural à reciprocidade.

Para tornar mais claro o que está sendo dito, consideremos, em contraste, o que Rawls sugere em LP. Nesta obra, a concepção de pessoa moral livre e igual, racional e razoável, é entendida como uma concepção filosófica e não científica, que é adequada ao propósito de formular uma teoria da justiça que possibilite a convivência estável entre cidadãos divididos por suas doutrinas religiosas, morais e filosóficas e é, ao mesmo tempo, aplicável na vida política. (RAWLS, 2011, pp.103-4) Esta limitação de caráter pragmático, isto é, por conta de sua aplicabilidade numa sociedade ideal e por seu papel na construção de uma concepção política de justiça, difere bastante da visão mais universalista apresentada na obra de 1971:

Ao defender a maior estabilidade dos princípios de justiça, presumi que certas leis psicológicas são verdadeiras, ou aproximadamente verdadeiras. [...] A questão fundamental aqui, porém, é se os princípios de justiça estão mais próximos da tendência evolutiva do que o princípio de utilidade. (RAWLS, 2008, pp.620-1)

Assim, os indícios que nos levam a entender que Rawls assume a reciprocidade como uma tendência da psicologia moral humana são o fato de ele pressupor que a grande maioria da humanidade possui a capacidade para apresentar um senso de justiça por ela gerada (RAWLS, 2008, pp. 610, 624), e principalmente sua menção (Ibidem, p.621) aos trabalhos de Kohlberg, Piaget e à teoria do altruísmo recíproco, concebida pelo biólogo norte-americano Robert Trivers, segundo a qual este tipo de comportamento é o mais alinhado às tendências evolutivas. A capacidade para o senso de justiça mencionada é uma propriedade

extensional, ou seja, uma característica utilizada para dispor todos os seres humanos sob uma condição de igualdade de direito à justiça. Entretanto, todos os atributos naturais a ela relacionados, como os mencionados anteriormente nas três leis psicológicas, são empiricamente verificáveis. Ademais, se é o caso da reciprocidade ser o comportamento naturalmente mais adequado segundo tendências evolutivas, o argumento do maior alinhamento psicológico da justiça como equidade ganha ainda mais força.

Ainda que Rawls não tenha adotado como ponto de partida de sua concepção de justiça esta tendência natural, é notável que ela se faz presente no desenvolvimento e na operação das três leis psicológicas e dos dois princípios de justiça. Correndo o risco de sermos repetitivos, frisamos: Rawls entende a reciprocidade, tanto em TJ quanto em LP, como uma relação entre os indivíduos que se expressa nos princípios de justiça. Por fazer parte da concepção de justiça que ele propõe, ela também acaba por aparecer nas leis psicológicas do desenvolvimento do senso de justiça correspondente à justiça como equidade. Ocorre que, na obra de 1971, a reciprocidade é mais do que isso, como tentamos mostrar: ela é entendida como um traço da própria natureza humana. Indivíduos tendem a valorizar mais aqueles sistemas cooperativos nos quais todos se beneficiam dos sacrifícios e das contribuições de todos. Rawls dá todos os indícios disso, mas da maneira que interpretamos, não o toma como alicerce de sua teoria da mesma maneira que o faz com as duas premissas morais substantivas destacadas no início – a admissão do valor intrínseco igual de todos os seres humanos e a inadmissão da influência de fatores moralmente arbitrários em suas perspectivas de vida. Também não era necessário que o fizesse, já que as duas premissas sustentam a argumentação da posição original e a perspectiva de nossa análise agora é outra.

### 3.4 O ARGUMENTO DA CONGRUÊNCIA E A MANUTENÇÃO DO SENSO DE JUSTIÇA

Lembremos que, para Rawls, numa sociedade bem ordenada pela justiça como equidade os cidadãos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça. Parte desta aceitação é explicada através do desenvolvimento do senso de justiça, regido pelas três leis psicológicas permeadas pela reciprocidade. Contudo, ainda resta responder se os indivíduos que têm a disposição de agir segundo os dois princípios da justiça como equidade enxergam o seu senso de justiça como parte de seu próprio bem. Em outras palavras, o plano racional de

vida expresso pelos cidadãos afirma ou dá sustentação ao seu senso de justiça, ou a justiça é tida por eles como um obstáculo cuja inobservância os favoreceria? Se o senso de justiça constitui-se como parte do bem das pessoas, então ele é compatível com sua natureza e com seus interesses fundamentais, e tem-se a garantia de que os outros não se absterão dos ônus da cooperação social. Por outro lado, se não for este o caso, então os princípios de justiça não têm o status que lhes é cabido, a saber, o de regular a conduta dos cidadãos uns para com os outros e para com as instituições de sua sociedade. Weithman coloca este problema da seguinte maneira:

Os membros de uma sociedade bem ordenada podem ressentir-se de seu senso de justiça devido a seu ônus. Uma vez que eles percebem que sua sociedade é estruturada de modo a encorajar tal sentimento, eles podem se preocupar se não foram ilegitimamente doutrinados. Mesmo que eles não tentem se livrar dele, eles podem indagar que lugar seria racional dar a esta disposição em seus planos de vida. Eles não se arrependeriam ao admitir o senso de justiça como regulador de suas vidas, de modo que eles só podem agir *segundo* os princípios? Eles não deveriam tratar seu senso de justiça como um desejo entre outros, decidindo quando e como agir justamente, avaliando caso por caso? (WEITHMAN, 2010, p.53, itálicos do autor)

Para compreender de maneira mais detalhada esta questão da teoria rawlsiana é imprescindível a exposição de uma série de elementos, mas antes de conduzir esta argumentação reforçamos que nosso propósito neste trabalho não é o de explicitar as razões que conduziram Rawls à guinada política em sua teoria. Assinalamos isso porque a congruência relaciona-se diretamente às reformulações que a teoria da justiça como equidade teve de ser submetida<sup>10</sup>, além de ser

---

<sup>10</sup> A obra *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, de Paul Weithman, é a contribuição recente mais original e sistemática sobre o assunto. Em resumo, o autor defende que as razões que levaram Rawls à reformulação de sua teoria não estão ligadas aos equívocos de uma (possível) concepção metafísica de pessoa, interpretação por ele chamada de *Public Basis View*, mas principalmente devido ao descontentamento do filósofo com a abordagem que faz do senso de justiça na Parte III de TJ, especialmente no que tange ao

uma das questões mais problemáticas de toda a obra. Há, segundo Freeman (2007, pp.143-4), pelo menos três razões que reforçam esta ideia e explicam a sua rejeição entre os comentaristas de Rawls: uma falta de clareza atípica da parte do filósofo, já que a abordagem da congruência é recheada de digressões e outros argumentos desenvolvidos simultaneamente, uma insatisfação generalizada com o argumento, que não parece ter logrado êxito<sup>11</sup> e, por fim, o cansaço puro e simples, já que a congruência é abordada por mais de duzentas páginas e culmina no fim de um livro longo e denso. Em nossa abordagem, damos um enfoque maior aos aspectos da congruência que se interligam ao propósito de explicitar quais motivações morais precisam ser exigidas ou encorajadas pelas instituições de uma sociedade bem ordenada para que esta possa ser considerada intrinsecamente estável.

Dissemos que o exercício do senso de justiça precisa ser visto pelos indivíduos como parte de seu bem. Não se trata contudo, do bem concebido sob a vigência dos princípios da justiça, mas sim como definido pela teoria fraca ou restrita de bem, na ausência dos dois princípios. As partes da posição original, por exemplo, desconhecem os planos racionais de vida que seguem e, em virtude disso, optam por um arranjo institucional que lhes garante o maior índice de meios polivalentes necessários à consecução de seus fins, quaisquer que sejam estes. Tais meios polivalentes que estão sob o controle da estrutura básica da sociedade são chamados de bens sociais primários. Não descarta-se a possibilidade de que, sem o véu de ignorância, alguns

---

argumento da congruência. Para ele, ademais, a justiça como equidade não deve ser entendida como uma *rights-based theory*, isto é, uma teoria embasada no direito liberal à igual consideração e respeito, mas sim como uma *conception-based theory*, cujo fundamento é a concepção das pessoas como indivíduos que veem a si mesmos e aos outros como morais, livres e iguais, que se submetem ao mesmo conjunto de princípios com a certeza de que os outros farão o mesmo. Sobre a questão da congruência e a guinada política na teoria rawlsiana também é preciso destacar os trabalhos "Congruência, Senso de Justiça e Estabilidade na Teoria da Justiça como Equidade", de Julia Sichieri Moura, "The Turn to a Political Liberalism", de Gerald Gaus, e "Congruence and the Good of Justice", de Samuel Freeman.

<sup>11</sup> O próprio Rawls assume que "[...] para entender a natureza e a extensão das diferenças [entre TJ e LP] é preciso vê-las como um esforço para resolver um grave problema interno à justiça como equidade, a saber, aquele que surge do fato de que a interpretação da estabilidade na parte III de *Teoria* não é coerente com a visão como um todo." (RAWLS, 2011, p.XVI, itálicos do autor, acréscimos nossos)

pactuantes pudessem chegar à conclusão de que necessitavam de um quinhão menor de tais bens, em virtude das atividades que exercem e das doutrinas do bem que professam. Entretanto, sob as circunstâncias da posição original, não lhes era racional desejar um índice menor.

O que Rawls pretende mostrar é que o desejo de exercitar o senso de justiça correspondente à justiça como equidade é um desejo racional aos indivíduos da sociedade bem ordenada, quando estes se colocam sob a ótica da teoria fraca do bem sem as restrições às informações. Trata-se, portanto, de outra perspectiva de deliberação, embora igualmente hipotética e objetiva. Diz Rawls:

[...] se o sentimento de justiça for mesmo um bem, será um bem nesse caso especial. E se dentro da teoria fraca acontece que ter um senso de justiça é, de fato, um bem, então a sociedade bem-ordenada é tão estável quanto se possa desejar. Além de gerar suas próprias atitudes de apoio moral, essas atitudes são desejáveis do ponto de vista das pessoas racionais que as tomam quando avaliam sua situação independentemente das restrições da justiça. (RAWLS, 2008, p.493)

Mas como os indivíduos definem em que consiste o seu bem? Em resumo, algo será um bem para o indivíduo se possuir as propriedades que seja racional a ele desejar à vista de determinadas circunstâncias e interesses ou à luz de determinado projeto de vida. Um bom violão, por exemplo, é um violão com grande projeção sonora, de construção e acabamento cuidadoso, confortável, que mantém a afinação e tem o timbre desejado pelo instrumentista. Um profundo conhecimento das leis pode ser considerado um bem quando julgado da ótica dos operadores do direito e daqueles que desejam ingressar na carreira jurídica, mas certamente não seria o caso se o valorássemos da perspectiva de uma ginasta ou de um alfaiate.

Como é fácil de perceber, esta definição de bem é limitada e não se aplica à avaliação dos planos de vida das pessoas justamente porque os princípios de escolha racional dos quais se serve são simples e intuitivos. Freeman lembra que tais princípios racionais implicam em

[...] adotar meios eficazes para os fins almejados, classificar os fins por ordem de prioridade e elaborar fins últimos coerentes; adotar o curso de ação mais provável à consecução dos fins

almeçados e escolher o curso de ação que efetiva o maior número de fins últimos. Estes "princípios de contagem", como Rawls os chama, não são controversos [...] Mais problemática é a admissão de Rawls da racionalidade da prudência, concebida como a ausência de preferência temporal – preocupar-se igualmente com todas as (futuras) épocas de sua vida. Essa admissão, encontrada também em Sidgwick, permite a Rawls incorporar a ideia de um "plano de vida" na abordagem da racionalidade, tornando-a parte da definição formal do bem de uma pessoa. (FREEMAN, 2003, p.150)

A complexidade inerente à eleição do plano de vida mais racional requer que o indivíduo pondere sob condições propícias e específicas, de plena racionalidade deliberativa. Rawls ampara-se em Sidgwick, e essa circunstância de escolha caracteriza-se quando um indivíduo plenamente informado avalia todas as consequências possíveis de suas ações mediante as atuais circunstâncias e elege o projeto de vida cuja consecução melhor realizará seus desejos fundamentais. Nesta análise, Rawls (2008, pp. 516-24) presume que os indivíduos conhecem os traços gerais de seus planos e objetivos, conseguem mensurar a intensidade de seus desejos e a influência que as decisões presentes terão sobre as circunstâncias futuras, não cometem erros de cálculo ou de raciocínio, não ignoram fatos relevantes, não se arrependem com a consecução do plano e assim por diante. Deste modo, o plano de vida escolhido por um indivíduo nesta circunstância define seu bem.

Esta abordagem é relevante pois se a justiça precisa ser vista como parte do bem dos indivíduos, então os juízos formulados pelas partes da posição original e as decisões tomadas com plena racionalidade deliberativa devem coincidir<sup>12</sup>. Em outras palavras, ou os

---

<sup>12</sup> Sobre este ponto, as interpretações de Freeman e Weithman são praticamente as mesmas. Freeman diz que "o argumento da congruência pretende mostrar que, sob as condições ideais de uma sociedade bem ordenada, os julgamentos que seriam proferidos sob as duas perspectivas ideais [posição original e racionalidade deliberativa] coincidem." (FREEMAN, 2003, p.151, acréscimos nossos) Weithman, por sua vez, diz o seguinte: "A perspectiva da completa racionalidade deliberativa e da posição original são pontos de vista que nós podemos adotar quando utilizamos nossa razão prática. [...] Se há congruência e o senso de justiça é admitido como supremamente regulador no decorrer do tempo, então uma perspectiva da razão prática – a perspectiva da racionalidade

membros da sociedade bem ordenada, sob a perspectiva da racionalidade deliberativa, adotam os princípios de justiça como a última instância reguladora de sua conduta e de seus planos racionais de vida, ou a sociedade não é intrinsecamente estável.

A esta altura, três observações precisam ser feitas. Em primeiro lugar, ressaltamos que estamos tratando da segunda parte do problema da estabilidade, e que os indivíduos em questão já possuem o senso de justiça correspondente à justiça como equidade e têm o desejo de agir segundo eles. A questão é se esse desejo será a instância final para a regulação de suas ações e de seus planos racionais de vida, de maneira análoga à condição da finalidade aplicada ao conceito de justo, e não, como preocupa-se Weithman, se será um desejo entre outros.

Em segundo lugar, há que se diferenciar a admissão do senso de justiça como um bem para o cidadão que o avalia com plena racionalidade deliberativa da certeza que este tem de que os outros regularão a sua conduta da mesma maneira. Ou é este o caso e alcança-se uma espécie de equilíbrio de Nash na teoria rawlsiana ou então a sociedade recai no que Weithman (2010, p.48) chama de dilema do prisioneiro generalizado, onde cada contribuinte não sabe qual é a conduta mais adequada para responder às condutas alheias por não saber se serão justas ou injustas. Neste sentido, a publicidade, outra restrição formal do conceito de justo, é crucial na sustentação do sentido que os indivíduos têm de que vale a pena manter o seu senso de justiça como supremamente regulador de suas condutas. Em seu artigo “O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral”, Rawls (2002, pp.80-7) atenta-se a este problema e defende que uma sociedade bem ordenada precisa satisfazer a três níveis de publicidade: a regulamentação efetiva das instituições sociais através dos princípios de justiça, que são de conhecimento público e mutuamente reconhecidos; o reconhecimento dos métodos de pesquisa e das modalidades de argumentação suficientes para sustentar o primeiro nível; e, por fim, a disponibilidade pública de uma justificação completa dos princípios de justiça em vigor, que estabelece um vínculo entre as concepções modelo de pessoa e de sociedade e ressalta o valor intrínseco que a cooperação social sob princípios justos e mutuamente reconhecidos possui.<sup>13</sup>

---

deliberativa – é subordinada a outra. [...] Rawls pensa que a subordinação de uma perspectiva à outra garante unidade à razão prática.” (WEITHMAN, 2010, pp.60-1)

<sup>13</sup> As questões ligadas à publicidade foram revistas por Rawls em LP, obra na qual o filósofo trata da justificação pública de uma família de concepções de

Por último e não menos importante, o argumento da congruência não se sustenta sem a pressuposição de que os membros da sociedade bem ordenada são de uma natureza profundamente social, e inclusive têm o desejo latente de agir segundo princípios que expressam a sua natureza enquanto seres morais, livres e iguais. Freeman (2003, pp.152-4) reconhece que esta admissão gera uma série de problemas a Rawls, já que o filósofo precisa explicar porque os princípios de justiça afirmam ao invés de negar a natureza dos indivíduos enquanto pessoas morais, e porque refletem seus interesses de mais alta ordem. Há, ademais, uma série de outras preocupações: ao agir segundo os princípios, que garantias têm os indivíduos de que não estão agindo com base em falsas crenças, ou que o seu senso de justiça não é resultado de doutrinação? É possível que a justiça seja vista como um fim último compartilhado pelos membros de toda a comunidade social?

O primeiro passo para responder a estas indagações é analisando o Princípio Aristotélico, enunciado por Rawls da seguinte maneira:

[...] permanecendo constantes as demais condições, os seres humanos desfrutam do exercício de suas capacidades realizadas (suas capacidades inatas ou adquiridas), e esse desfrute aumenta quanto mais a capacidade se realiza, ou quanto maior for sua complexidade. (RAWLS, 2008, pp.526-7)

Há, inclusive, uma espécie de corolário do Princípio Aristotélico, lembrado por Weithman (2010, p.100) que funciona como um efeito que psicológico que sempre o acompanha. Tal corolário também opera no segundo estágio do desenvolvimento do senso de justiça apresentado anteriormente e é o que segue:

Ao testemunhar o exercício de habilidades bem cultivadas em outros, essas demonstrações nos dão prazer e despertam o desejo de sermos capazes de fazer o mesmo. Queremos ser como aquelas pessoas que são capazes de exercitar as

---

justiça que podem ser objeto de um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis, e do modo como os debates acerca de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica devem ser conduzidos. Não adentraremos, entretanto, nestas questões mais específicas.

habilidades que achamos estar latentes na nossa natureza. (RAWLS, 2008, p.529)

Estes princípios importam à nossa análise já que explicam porque os indivíduos em geral se mantêm na busca dos seus projetos racionais de vida, e sendo o exercício do senso de justiça embasado na reciprocidade uma habilidade natural e não trivial, podemos considerar a sua realização como algo de grande interesse. Rawls dá grande ênfase à importância que a realização de ambas faculdades morais têm para a sustentação do sentido que os indivíduos têm de seu próprio valor. Se não desempenharem atividades desafiadoras que demandem estudo ou refinamento e se não disporem das capacidades necessárias (ou mesmo da confiança) para seguir adiante seus projetos de vida, a tendência é que os indivíduos percam o respeito que têm por si próprios e, em última instância, deixem de ver sentido em sua existência.

Por outro lado, é uma consequência da condição humana o fato de os indivíduos só poderem levar a cabo alguns de seus projetos racionais de vida e só poderem investir no desenvolvimento de alguns de seus talentos e capacidades. Se isto é verdade e se admitimos, como dito no capítulo anterior, que a disposição individual de talentos naturais deve ser considerada um bem comum, então a afirmação de que, em sociedade, cada um está melhor do que estaria se dependesse dos próprios esforços também é verdadeira, já que apenas no convívio social é possível o usufruto dos produtos do exercício de diferentes talentos e capacidades bem aperfeiçoadas.

Há também que se diferenciar a sociedade tal como concebida por Rawls daquilo que o filósofo chama de sociedade privada. Há um valor intrínseco na cooperação justa entre indivíduos, mesmo estes divergindo profundamente em suas concepções de bem e não sendo indiferentes ao modo como a estrutura básica distribui os benefícios e os encargos decorrentes da cooperação social, e este valor não reside num equilíbrio contingente ou numa eventual complementaridade das buscas individuais das próprias concepções de bem. A justiça, para Rawls, é então mutuamente benéfica em pelo menos dois sentidos: porque cada um dispõe de mais do que teria se dependesse dos próprios esforços, e principalmente porque o bem da cooperação social justa não é avaliado em virtude do resultado ou da contribuição à consecução de fins particulares, mas em virtude de seu próprio exercício. Para o filósofo, a sociedade bem ordenada pela justiça como equidade caracteriza-se como a associação das associações, ou a união social das uniões sociais.

[...] a operação bem-sucedida de instituições justas é o fim último compartilhado por todos os membros da sociedade, e essas formas institucionais são valorizadas por bens em si mesmos. [...] os membros de uma sociedade bem-ordenada têm o objetivo em comum de trabalhar juntos para concretizar sua própria natureza e a dos outros membros de maneiras permitidas pelos princípios de justiça. Essa intenção coletiva é consequência de todos terem um senso de justiça efetivo.

[...] Vimos que as virtudes morais são excelências, atributos da pessoa que é racional desejar em si e uns nos outros por serem coisas admiradas por seu valor intrínseco [...] os seres humanos admiram esses atributos uns nos outros quando se manifestam na cooperação para dar sustentação a instituições justas. Disso decorre que a atividade coletiva de prover justiça é a forma predominante de florescimento humano. Pois, dadas certas condições favoráveis, é por meio da manutenção desses arranjos públicos que as pessoas expressam melhor sua natureza e alcançam as mais amplas excelências reguladoras para as quais cada uma delas está capacitada. Ao mesmo tempo, instituições justas permitem e incentivam a vida interna diversificada das associações nas quais os indivíduos realizam seus objetivos mais específicos. Assim, a realização pública da justiça é um valor da comunidade. (RAWLS, 2008, pp.650-2)

Por fim, reside a questão de saber porque ao agir segundo a teoria da justiça como equidade os cidadãos da sociedade bem ordenada estão expressando sua natureza de seres racionais, livres e iguais. Alguém poderia argumentar que mesmo o *free-rider* age de maneira livre e expressa sua natureza racional, uma vez que pondera o curso de ação mais apropriado para a consecução mais eficiente de seus fins, e se a sua abstenção dos ônus da justiça é possível e há uma baixa probabilidade de que se reverterá em perdas maiores para ele mesmo, então certamente seria a postura adotada por ele. Mesmo a condição de igualdade não é ferida, se por ventura a sociedade se encontrar numa circunstância de dilema do prisioneiro generalizado, pois presume-se que nesta situação os cidadãos resumir-se-iam a meros indivíduos calculadores.

O problema acima ilustra, em termos rawlsianos, a objeção levantada por Sidgwick à ética de Kant e apresentada na famosa seção 40 de TJ. Por esta razão, não vemos outra alternativa para responder a questão assinalada sem recorrer à interpretação kantiana da justiça como equidade. Rawls (2008, p.316) aceita a objeção ao dizer que a teoria de Kant não foi bem sucedida ao mostrar que a ação moral é uma expressão autônoma de sua natureza de ser livre, racional e igual de uma maneira que a ação imoral não é. Não entraremos nos méritos específicos da teoria kantiana, mas sim na réplica de Rawls que têm como base três elementos: a noção kantiana de autonomia, a posição original e o papel mediador que a concepção de pessoa por ele adotada exerce entre esta situação inicial de escolha e a sociedade bem ordenada

Kant diz, nas duas primeiras seções da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que uma ação moral ou uma ação por dever é uma ação autônoma porque sua máxima não deriva de intenções egoístas ou de inclinações imediatas. Ao colocar as partes da posição original sob as restrições do véu de ignorância, Rawls não faz mais do que impedir que a atenção demasiada aos próprios interesses ou determinadas inclinações e concepções particulares do bem influenciem na escolha dos princípios de justiça, e garante deste modo a autonomia dos pactuantes. Em termos kantianos, a posição original figura como uma escolha do eu numenal, e a restrição às informações pelo véu de ignorância impede que a razão prática se paute por contingências fenomênicas.

Os cidadãos da sociedade bem ordenada, por sua vez, agem de maneira autônoma quando agem segundo os princípios que seriam escolhidos se a sua natureza de seres racionais, livres e iguais fosse o fator decisivo para tal escolha. (RAWLS, 2008, p.317) Ora, é precisamente isso o que faz a posição original quando vista da perspectiva kantiana. Sendo assim, a expressão plena de sua natureza de seres sociais, morais, livres e iguais se dá quando os cidadãos da sociedade bem ordenada adotam os princípios da justiça como equidade como a última instância reguladora de suas instituições e de suas condutas. Não existem, portanto, razões da perspectiva da racionalidade deliberativa para não agir segundo os dois princípios da justiça como equidade em todas as circunstâncias possíveis.



#### 4. IMPARCIALIDADE, RECIPROCIDADE E OS LIMITES DA JUSTIÇA

Neste terceiro e último capítulo, apresentamos e discutimos diferentes interpretações do problema das motivações na teoria da justiça como equidade. Iniciamos com um esboço do próprio Rawls, apresentado em LP, que situa a motivação exigida entre a imparcialidade e a justiça como benefício mútuo. Na sequência, destacamos a interpretação do contratualismo oferecida por Thomas Scanlon, para quem a motivação para agir segundo princípios de justiça depende do desejo de propor e conviver sob termos que não podem ser razoavelmente rejeitados, e a leitura de Allan Gibbard, que advoga que a motivação para o assentimento aos dois princípios sugeridos por Rawls é mais bem entendida por de uma ideia de reciprocidade equitativa. Em seguida, contrapomos sua leitura à oferecida por Álvaro de Vita em *A Justiça Igualitária e seus Críticos*, já que este defende que a teoria de Rawls deve ser compreendida como uma teoria que exige a motivação pela imparcialidade. Nosso intuito com tal análise é mostrar que a motivação moral tal como entendida por Gibbard é suficiente para assegurar o assentimento dos indivíduos aos princípios de justiça, desde que as concepções de pessoa e de sociedade sugeridas por Rawls sejam seguidas à risca. Mostramos que os questionamentos de Brian Barry e Álvaro de Vita são importantes para testar os limites da justiça como equidade, e tratamos, na última seção, do problema concernente aos tipos de seres aos quais são devidas as garantias da justiça.

##### 4.1 O POSICIONAMENTO DE RAWLS

Dissemos anteriormente que, para Rawls, os indivíduos são dotados de duas faculdades morais, a saber, a capacidade para formar, revisar e defender uma concepção do próprio bem e a capacidade para expressar um senso de justiça, isto é, de agir segundo princípios de justiça e não apenas em sua conformidade, sob a condição de que os outros façam o mesmo. A estas duas faculdades relacionam-se duas ideias que se mostram bastante úteis para compreender de modo mais acurado a demanda motivacional que a justiça como equidade faz aos cidadãos de uma sociedade bem ordenada.

O racional, diz Rawls, é um componente da cooperação social que

[...] se aplica a um agente único e unificado (quer se trate de um indivíduo ou de uma pessoa jurídica), dotado das faculdades de julgamento e deliberação, ao buscar realizar fins e interesses que são peculiarmente seus. O racional aplica-se ao modo como esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como à forma como são priorizados. Aplica-se também à escolha dos meios e, nesse caso, é guiado por princípios conhecidos, como optar pelos meios mais eficientes para os fins em questão ou selecionar a alternativa mais provável, permanecendo constantes as demais condições.

Mas agentes racionais não se limitam ao cálculo de adequação meios-fins, porque se veem obrigados a avaliar fins últimos de acordo com o significado que têm para o próprio plano de vida como um todo e segundo o modo como esses fins se coadunam e se complementam mutuamente. Agentes racionais tampouco são sempre autointeressados, isto é, seus interesses nem sempre se voltam para eles próprios. [...]

O que agentes racionais não têm é a forma específica de sensibilidade moral que está por trás do desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal e de fazê-lo em termos que se possa razoavelmente esperar que outros, na condição de iguais, aceitem. (RAWLS, 2011, p.60)

Em resumo, os quatro traços essenciais do racional são: sua aplicação restrita a interesses de indivíduos ou grupos particulares, como pessoas jurídicas, famílias e pequenas comunidades; a adequação meios-fins, isto é, a opção pelas vias mais eficazes para a consecução dos propósitos almejados; a avaliação da conformidade destes propósitos com a concepção de bem que se adota e expressa; e, em última instância, a escolha ou a revisão do próprio plano de vida ou doutrina do bem, tomada como fim último da existência.

Em complemento ao racional está o razoável, uma ideia aplicável a indivíduos, instituições, juízos, princípios, concepções de justiça e circunstâncias de deliberação. Em seu âmago está a noção de termos equitativos, que são termos que podem ser objeto de um acordo mútuo, livre e informado. Mas não é só isso. Dissemos anteriormente que a existência de instituições justas engendra nos indivíduos o senso de

justiça correspondente, isto é, o desejo de engajar na cooperação social e de fazer a sua parte sob a condição de que os outros façam o mesmo. Enquanto virtude dos cidadãos, o razoável se expressa nessa disposição.

Em contraste, as pessoas não são razoáveis nesse mesmo aspecto mais básico quando planejam envolver-se em esquemas cooperativos, mas não estão dispostas a honrar, nem mesmo a propor, exceto como um expediente necessário de simulação pública, quaisquer princípios ou critérios gerais que especifiquem termos equitativos de cooperação. São aquelas que estão sempre prontas a violar esses termos de cooperação, quando as circunstâncias o permitem, segundo as próprias conveniências. (RAWLS, 2011, p.59)

É preciso frisar, antes de prosseguirmos, que o racional e o razoável, apesar de complementares, são ideias independentes. Indivíduos puramente racionais são incapazes de participar de um esquema cooperativo que exija comportamentos altruístas para com pessoas desconhecidas, tampouco conseguem ver na reciprocidade algo de valor intrínseco, dado que a alternativa do *free-ride*, que contempla as vantagens da cooperação social sem o ônus da sua participação, é racionalmente mais atrativa. Não significa, obviamente, que a cooperação é sempre desvantajosa ou contrária aos interesses racionais, mas que a capacidade para o senso de justiça, como abordamos no capítulo anterior, está relacionada a um interesse de ordem superior que não necessariamente reitera as doutrinas do bem professadas, e é na consecução dos interesses dessa ordem e na expressão de sua personalidade moral enquanto livres e iguais que os indivíduos se mostram razoáveis.

Pessoas razoáveis – é isto o que estamos dizendo – não são motivadas pelo bem comum como tal, e sim desejam, como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar. Elas insistem que a reciprocidade prevaleça nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as demais. (RAWLS, 2011, p.59)

Levando-se em consideração esta distinção, analisemos a maneira como o filósofo enxerga sua própria teoria. Em LP, Rawls (2011, p.19) afirma que a reciprocidade expressa pelos dois princípios de justiça é uma ideia que se situa entre a imparcialidade e o benefício mútuo. Por imparcialidade podemos compreender as razões classificadas anteriormente como neutras com relação aos agentes, pois contemplam inclinações altruístas como, por exemplo, a consideração igual pelo bem-estar e pelos interesses dos outros indivíduos e a motivação pela maximização da soma total de vantagens ou do bem-estar médio da sociedade. A justiça como equidade não faz tal demanda visto que considera pouco razoável o sacrifício forçado e desmedido de alguns indivíduos em prol de objetivos superiores. Para ser mais exato, ela sequer se caracteriza como uma teoria axiológica no sentido de especificar o que é o bem para, posteriormente, definir a justiça como a sua busca ou maximização. Neste sentido, podemos classificá-la como uma teoria cujas razões morais para agir são relativas aos agentes, já que envolve as três razões concernentes a este tipo de teoria: quando preocupam-se com as consequências negativas que a sua abstenção da cooperação social traria às pessoas que estimam, os indivíduos agem por razões que derivam das obrigações que têm para com seus próximos; quando agem segundo os princípios da justiça porque enxergam o exercício da cidadania justa como uma atividade satisfatória e realizadora de sua natureza moral, livre e igual, o fazem por razões de autonomia pessoal; quando advogam a injustiça da resignação de direitos e liberdades fundamentais em nome de maiores benefícios sociais e econômicos, o fazem por razões que envolvem restrições deontológicas.

Ainda em LP, Rawls entende a justiça como benefício mútuo como aquela que leva em consideração apenas a satisfação do interesse racional, seja este relativo apenas ao indivíduo que deseja, seja estendido aos interesses de outros cujo bem-estar lhe é importante. Em outras palavras, um arranjo institucional é considerado mais justo se garantir que a situação de cada indivíduo melhora em comparação com o atual estado de coisas. Neste caso, o parâmetro para comparação não é uma condição de igualdade na distribuição de bens sociais primários, tal como se sugere na concepção geral de justiça<sup>14</sup>, tampouco de egoísmo

---

<sup>14</sup> Expressa no segundo capítulo de TJ, esta concepção sugere que “Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do auto-respeito – devem ser distribuídos de forma igual a não ser que uma

generalizado, onde cada um depende única e exclusivamente dos próprios esforços para atingir seus objetivos, mas a própria organização social vigente.

O exemplo utilizado por Rawls para rebater este argumento é o de supor que os indivíduos de uma sociedade na qual a distribuição da propriedade é extremamente desigual são transportados para uma sociedade bem ordenada pela justiça como equidade (RAWLS, 2011, p.20). Certamente os mais favorecidos perderiam suas posses, em parte porque sua melhor posição ou decorre ou tem como consequência o menor favorecimento de outros (ou ambos), em parte porque a desigualdade extrema de renda e riqueza propicia um cenário no qual os princípios das iguais liberdades fundamentais e da igualdade equitativa de oportunidades são violados. Não há motivos para se pensar, portanto, que os que eram mais favorecidos continuariam sendo beneficiados de alguma forma, tampouco que não haveria resistência de sua parte ou que a estabilidade estaria assegurada após tal mudança. A aceitação de um arranjo institucional mais justo e igualitário depende de em que medida a concepção de justiça em questão é aceita e o senso de justiça a ela correspondente é compartilhado, e uma vez que este sentimento se constrói sob instituições justas e se fortalece com o passar do tempo, as chances de se instaurarem disposições de manter relações de reciprocidade variarão de acordo com o grau de injustiça dos arranjos institucionais anteriores. Descobrir como o senso de justiça pode ser adquirido numa sociedade injusta ou que condições devem ser atendidas para que a justiça possa florescer é tarefa da teoria não-ideal, que vai muito além do escopo deste trabalho e mesmo dos esforços empreendidos por Rawls em sua obra de 1971.

Convém lembrar, contudo, que estas interpretações da imparcialidade e do benefício mútuo são oferecidas vinte e três anos após a primeira publicação de TJ, obra na qual o filósofo tinha uma visão notavelmente distinta da supramencionada. Nesta, já no primeiro capítulo, o filósofo define a sociedade como “[...] um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo” (RAWLS, 2008, p.5), e posteriormente, ao tratar do caráter igualitário da justiça como equidade, alega que “[...] o princípio de diferença expressa uma concepção de reciprocidade. É um princípio de benefício mútuo.” (Ibidem, p.123) Tal discrepância ocorre pois, em TJ, Rawls assume a igualdade plena na distribuição dos bens sociais primários como um dos parâmetros para

---

distribuição desigual de um ou de todos esses valores seja vantajosa para todos.” (RAWLS, 2008, p.75)

avaliar a justiça de arranjos institucionais. Sob a ótica da posição original, nenhuma parte está disposta a aceitar uma concepção de justiça que lhe oferece menos do que a condição de igualdade plena. Neste sentido, qualquer concepção de justiça que melhore a situação de cada indivíduo em particular é mutuamente benéfica, ainda que não seja necessariamente a mais razoável.

Um outro critério utilizado por Rawls que clarifica sua concepção de sociedade é o egoísmo generalizado: a cooperação social justa é mutuamente benéfica na medida em que todos estão em melhor situação do que estariam caso cada um dependesse exclusivamente dos próprios esforços e não houvesse nenhuma instância superior para recorrer em nome da justiça. O estado de natureza tal como concebido por Hobbes ilustra bem esta situação, pois cada indivíduo considera racional para si próprio abdicar de sua liberdade absoluta para ter sua própria vida assegurada pelo soberano. Na teoria de Rawls, o egoísmo generalizado pode ser encarado como uma situação na qual os indivíduos colocam em prática apenas a sua racionalidade, renunciando à adoção de um conjunto de princípios para a regulação da estrutura básica de sua sociedade.

Filosoficamente, a importância do egoísmo não está em ser uma concepção alternativa do justo, mas em colocar em questão toda e qualquer concepção desse tipo. Na justiça como equidade, isso se expressa no fato de que podemos interpretar o egoísmo generalizado como o ponto de ausência de acordo. É aquilo que as partes estariam confinadas caso não conseguissem chegar a um entendimento. (RAWLS, 2008, p.165)

O caso de Rawls é peculiar porque não envolve apenas a restrição da busca descomedida pelos próprios objetivos e interesses, como ocorre no contratualismo de Hobbes, mas também a cooperação entre indivíduos capazes de manter relações de reciprocidade, e inclusive, conforme abordaremos até o final deste capítulo, a colaboração com os incapazes de reciprocitar os benefícios. Por ora, convém apenas ressaltar que, para o Rawls de TJ, a concepção da justiça como equidade pode ser entendida como mutuamente benéfica quando os ganhos que traz aos cidadãos que vivem sob sua regência são maiores em comparação com uma distribuição igualitária dos bens sociais primários e com uma condição de egoísmo generalizado, onde cada um dispõe

exclusivamente de seus esforços para alcançar seus objetivos e assegurar os próprios direitos.

#### 4.2 O CONTRATUALISMO DE THOMAS SCANLON

Voltando à argumentação de LP, Rawls (2011, p.58) afirma que o razoável é a disposição de propor termos equitativos de cooperação social e de se submeter a eles sob a condição de que os outros façam o mesmo. A motivação que subjaz o assentimento a tais termos é o desejo de ser capaz de justificar as próprias ações ou instituições de modo que todos possam razoavelmente aceitar, ou seja, dado o desejo de se relacionar com outros em condições de reciprocidade. Na mesma oportunidade, Rawls entende que esse desejo é uma expressão correlata da motivação proposta por Thomas Scanlon em seu ensaio “Contractualism and Utilitarianism”.

Scanlon, semelhantemente a Rawls, propõe uma versão do contratualismo como alternativa ao que ele chama de utilitarismo filosófico, cuja tese central é a de que o objeto da moralidade diz respeito aos fatos morais ligados ao bem-estar individual. Neste sentido, ações e princípios morais são justificados na medida em que contribuem para sua maximização. O contratualismo scanloniano, por sua vez, sugere uma interpretação do que é moralmente incorreto ou injustificável recorrendo a um princípio que será entendido, doravante, como princípio da não-rejeição razoável. Este princípio enuncia:

Um ato é errado se sua execução, dadas as circunstâncias, não seria permitida em algum sistema de regras gerais de conduta que ninguém poderia razoavelmente rejeitar como a base para um acordo geral, informado e não forçado. (SCANLON, 1982, p.110)

Subjacente a este acordo não há, presume Scanlon, nenhum tipo de constrangimento ou de falcatura que possa alterar o teor dos princípios de modo a torná-los desarrazoados. A única pressão, diz ele, é o desejo de entrar em acordo e de conviver sob tais termos. Ademais, a formulação negativa deste desejo, isto é, o de encontrar princípios que não são razoavelmente rejeitáveis ao invés de princípios que são razoavelmente aceitáveis, como propõe Rawls, tem o intuito de excluir princípios que permitem que grandes fardos sejam suportados por grupos de indivíduos que se sacrificam voluntariamente pelo bem do

restante da sociedade. Indivíduos com tal motivação altruísta não podem ser considerados desarrazoados. Por outro lado, sua rejeição a tal conjunto de princípios também não poderia ser considerada desarrazoada. No contratualismo, assinala Scanlon

[...] quando consideramos um princípio, nossa atenção é naturalmente direcionada primeiro àqueles que estariam na pior sob sua vigência. Isto se dá porque se alguém tem motivos razoáveis para rejeitar tal princípio, é mais provável que sejam estes indivíduos. (SCANLON, 1982, p.123)

Não nos convém aqui explorar a crítica scanloniana do utilitarismo filosófico, tampouco analisar se sua formulação do razoável incorre numa circularidade<sup>15</sup>. O ponto a ser destacado em sua abordagem diz respeito ao papel das teorias da justiça, qual seja, o de nos fornecer uma razão de ação, um motivo para agir segundo princípios de justiça. Seu contratualismo, como percebe Rawls (2011, p.58), não oferece apenas um princípio psicológico motivacional, mas também um critério para a justificação da normatividade, ou, o que é o mesmo, para a decisão do que é o certo e o errado. Uma ação é justificada, portanto, se estiver de acordo com princípios que pessoas não poderiam razoavelmente rejeitar. O desejo de oferecer justificativas deste tipo não é, por sua vez, entendida como inata ou natural, mas adquirida, como o próprio autor ressalta:

A "educação moral" me parece plausivelmente entendida como o processo de cultivar e de dar forma a este desejo, em grande parte ao aprender quais justificativas os outros estão, de fato, dispostos a aceitar, ao encontrar quais justificativas você mesmo está disposto, enquanto você as confronta sob uma variedade de perspectivas, e ao valorizar a aceitação e a rejeição própria e alheia destas justificativas à luz de uma maior experiência. (SCANLON, 1982, p.117)

---

<sup>15</sup> A esse respeito, ver o artigo “Contratualismo X Utilitarismo: Motivação Moral Segundo T. M. Scanlon”, de Maria de Lourdes Alves Borges.

### 4.3 ALLAN GIBBARD E A RECIPROCIDADE EQUITATIVA

Uma importante interpretação das motivações na teoria de Rawls e que leva em consideração o princípio da não-rejeição razoável é a oferecida por Allan Gibbard. Seu texto, intitulado “Constructing Justice”, é uma resenha crítica do primeiro volume da obra *Theories of Justice*, de Brian Barry. O cerne da crítica é o argumento de Barry de que a teoria da justiça de Rawls oscila indefinidamente entre a imparcialidade e o benefício mútuo. (GIBBARD, 1991, p. 266) A justiça como reciprocidade é, segundo Gibbard, uma terceira via ignorada por Barry, uma interpretação da justiça como equidade alternativa à imparcialidade, para a qual as razões para agir não são redutíveis a nenhuma forma de busca pela satisfação do próprio interesse, e também à justiça como benefício mútuo, que considera a justiça como o preço mínimo a ser pago para obter a cooperação ou ao menos a abstenção da interferência alheia na busca do próprio benefício.

Ao defender a independência conceitual da reciprocidade de outras interpretações da justiça, Gibbard explicita suas características de modo a torná-la distinta. Em comparação com o benefício mútuo, a reciprocidade equitativa se destaca por admitir que os contratantes não são indivíduos puramente egoístas, e aqui não nos referimos aos contratantes da posição original mas sim aos cidadãos de uma sociedade bem ordenada, quando avaliam se possuem motivos para razoavelmente rejeitar a concepção de justiça vigente. Com isso, a interpretação da justiça como reciprocidade rejeita o monismo explicativo típico das teorias que reduzem a justiça a alguma variação do egoísmo autocentrado, como a mencionada a seguir:

É egoisticamente racional dar gorjetas a um garçom que você nunca verá novamente. Por quê? Porque se você fosse o tipo de pessoa que não dá gorjetas, o garçom poderia ter visto isso estampado em seu rosto e não teria lhe prestado um bom serviço. (GIBBARD, 1991, p.267)

Este tipo de justificação pode ser oferecido a qualquer ação considerada moral ou justa, e sempre terá como referência uma consequência indesejável que pode ou não se voltar contra o agente imoral. Conclui-se, a partir disso, que a justiça enquanto benefício mútuo, interpretada como uma aplicação em larga escala do egoísmo autocentrado e da prudência racional, não oferece razões suficientes para

que os cidadãos se comportem de acordo com a justiça nos casos em que há uma clara probabilidade de que a injustiça se reverterá em benefício para o infrator e não será descoberta, ou ainda nos casos em que, pesando-se tudo, os benefícios individuais decorrentes de uma ação imoral ou de um conjunto de princípios injustos são maiores do que os decorrentes da moral e da justiça. Em outras palavras, o egoísmo autocentrado, enquanto fundamento último da motivação moral, oferece suporte também para o *free-rider*, o indivíduo que usufrui de todos os benefícios da cooperação social mas que apenas contribui quando os riscos de sua abstinência são grandes, pois podem manchar a sua reputação e privá-lo de seus ganhos.

A justiça como imparcialidade, ao contrário, tenta oferecer razões para a ação justa que não repousam em motivos egoístas. Como mencionamos, ela envolve a adoção de uma perspectiva neutra com relação aos agentes para a avaliação do curso de ação mais justo, o que conduz à igual consideração pelo bem-estar e interesses dos indivíduos e à inexistência de distinções arbitrárias entre eles. Barry, ao formular sua interpretação da imparcialidade, também usa o princípio da não-rejeição razoável proposto por Scanlon e exposto anteriormente. Contudo, há diferenças significativas em relação ao tipo de motivação que Gibbard sugere, uma vez que a imparcialidade requer se não o abandono, ao menos a atenuação dos interesses individuais ao nível de igual consideração pelos interesses alheios. A imparcialidade parece envolver, portanto, um exercício hipotético semelhante ao procedimento da posição original, enquanto que a reciprocidade não diminui a importância da satisfação dos interesses racionais individuais, embora exija uma disposição intelectual e moral de compreensão e valorização da justiça como promotora do próprio bem e do bem alheio, como enfatizamos no capítulo anterior. Tal disposição conduz a uma atitude de reconhecimento recíproco que se retroalimenta:

Se eu retribuo favor com favor, posso estar fazendo isso em busca do meu próprio benefício, como um meio para manter os favores acontecendo. Minha motivação pode, contudo, ser intrinsecamente recíproca: eu poderia ser decente com ele porque ele foi decente comigo. Eu poderia preferir tratar bem quem me tratou bem, *mesmo que essa pessoa não tenha mais poder para me afetar*. [...] Rawls propõe que a justiça é equidade em troca, mas em larga escala: ela é equitativa nos termos que regem um sistema de

reciprocidade entre toda a sociedade. Este sistema consiste em cada pessoa dar suporte a uma estrutura social básica e dela retirar benefícios. O cidadão de uma sociedade bem ordenada é motivado a retribuir os benefícios equitativamente, e esta motivação geral se torna uma motivação a se conformar às regras da estrutura social que ele próprio considera justas. (GIBBARD, 1991, p.266, *itálicos nossos*)

Outra característica distintiva da reciprocidade em comparação com a imparcialidade é que ela não considera possível que uma pessoa qualquer dê assentimento a um conjunto de princípios de justiça para a regulação da estrutura básica de sua sociedade que não a beneficia de alguma maneira. Mas qual o padrão para avaliar tais benefícios? Neste ponto, novamente, a reciprocidade se distancia do benefício mútuo já que não compara os ônus e os benefícios trazidos pela justiça com um real estado de coisas, mas sim com dois padrões já embebidos de noções normativas. Tais padrões já foram mencionados e são o de igualdade plena na distribuição de bens sociais primários e o de egoísmo generalizado. A imparcialidade também se utiliza de um padrão de igualdade para avaliar as questões concernentes à justiça, mas é menos importante a esta interpretação das motivações morais de que maneira os indivíduos se beneficiam dos princípios da justiça e dos arranjos institucionais demandados.

Barry é um ferrenho defensor da justiça como imparcialidade, e ainda que sua obra não leve suficientemente em consideração a justiça como reciprocidade, há um argumento por ele levantado que contraria a ideia que Gibbard e nós defendemos. Este argumento tem como base uma das principais premissas da filosofia de Rawls, qual seja, a de que as desigualdades decorrentes de fatores moralmente arbitrários são relevantes à justiça social e devem, por isso, serem neutralizadas. A motivação pela reciprocidade parece não ser suficiente para que os indivíduos mais favorecidos por esses fatores arbitrários contribuam com os menos favorecidos quando certas circunstâncias se fazem presentes, como quando um esquema cooperativo entre ambos não é pressuposto.

Suponhamos que Crusoé e Sexta-feira, agora em duas ilhas desertas, trabalham de modo igualmente duro e hábil, mas há uma grande diferença em sua produção devido ao fato de que

uma ilha é fértil, enquanto a outra é estéril. Claramente, se alguma coisa pode ser chamada de moralmente arbitrária - não refletindo nenhum crédito ou descrédito das pessoas envolvidas - é a diferença nas recompensas da natureza. Se nós aceitamos o argumento de Rawls por uma "igualdade democrática"[...] nós devemos estender o raciocínio e dizer que, mesmo que as diferenças de prosperidade decorram das diferenças na qualidade do que os economistas chamam de "capital humano", a maior prosperidade de um sobre o outro ainda deriva de uma vantagem moralmente arbitrária. Mas o ponto essencial é que, se nós concordamos em rejeitar a justiça das desigualdades baseadas em vantagens moralmente arbitrárias, nós não podemos combinar isto com a condição de que a redistribuição só pode ocorrer entre aqueles engajados numa cooperação frutífera. (BARRY, 1989, p.239)

Não cremos haver objeção possível ao argumento de Barry: de fato, a situação acima descrita parece demandar de uma das partes a motivação por um ideal moral independente da satisfação de seus interesses racionais ou mesmo de uma possível cooperação futura da outra parte. Da maneira como Barry coloca, a justiça na distribuição dos recursos depende de uma motivação altruísta ou assistencialista por parte do mais favorecido.

Antes, contudo, de concluir uma possível falha da reciprocidade na teoria de Rawls, é preciso levar em consideração as limitações que a concepção da justiça como equidade se sujeita. Rawls concebe-a exatamente do modo como Barry a critica, já que entende que os cidadãos da sociedade bem ordenada são portadores de personalidade moral, isto é, dispõem das faculdades morais ligadas ao senso de justiça e à concepção do próprio bem e enxergam a si mesmos e aos outros como livres e iguais, além de serem considerados membros plenamente ativos na sociedade no decorrer de toda a vida. Estão portanto, nas palavras de Barry, engajados numa cooperação frutífera desde o princípio. Se o propósito da justiça social é amenizar as desigualdades decorrentes de fatores moralmente arbitrários, então ela nunca poderá ser levada a cabo por completo enquanto se restringir a indivíduos ou associações já mergulhadas em relações sociais. Em outras palavras, Barry acredita que as questões concernentes à justiça social se

apresentam mesmo quando as partes não estão diretamente envolvidas ou submetidas ao mesmo sistema de leis e regras.

Por outro lado, se admitirmos que Crusoe e Sexta-feira não se encontram em duas ilhas distintas e sim na mesma, como ocorre na obra original de Daniel Defoe, e que ambos aceitam e seguem as mesmas regras para distribuir os recursos e as tarefas que lhes cabem, então o maior favorecimento de qualquer um deles só será justo, de acordo a justiça como equidade, se se reverter em benefícios ao outro e não for razoavelmente rejeitável por este. Essa escusa à desigualdade funciona, na concepção rawlsiana, como uma espécie de concessão aos mais favorecidos. Como bem percebe Gibbard (1991, p.272), a reciprocidade equitativa também envolve a restrição individual voluntária segundo os mesmos padrões sociais:

A questão principal que Rawls direciona pode não ser 'por que aceitar a desigualdade?', mas 'por que limitar a mim mesmo na perseguição do meu próprio benefício?' Esta é uma pergunta que pode ser feita também por uma pessoa bem favorecida: ela tem muito, mas por que não buscar mais? Rawls, com efeito, oferece esta resposta: *'Você tem o que você tem apenas porque outros restringem a si mesmos, contribuindo com um empreendimento cooperativo para o benefício mútuo. Em retorno, restrinja a si mesmo segundo as mesmas regras e você terá um retorno justo daquilo que lhe é dado.'* De que forma esta resposta move as pessoas depende de seus sentimentos de reciprocidade equitativa. (GIBBARD, 1991, p.269, *italicos nossos*)

É possível estender a motivação pela reciprocidade equitativa à própria noção de pessoa moral e aos bens sociais primários: numa sociedade bem ordenada, um cidadão deve dispor de tais bens porque é dotado de duas faculdades morais e, portanto, de personalidade moral, mas ele só dispõe efetivamente porque os outros indivíduos restringem suas próprias condutas e conformam-se ao mesmo sistema de regras que ele se conforma. Neste sentido, a motivação moral que fundamenta tanto a colaboração quanto a abstenção ou restrição individual se iguala, pois ainda que sejam ações distintas externamente, ambas se sustentam no interesse pelo suporte voluntário dos outros indivíduos às instituições sociais tidas por todos como justas.

Se esta abordagem estiver correta, então parece que dispomos agora de uma resposta às indagações sobre como e porque os cidadãos de uma sociedade bem ordenada dotados de personalidade moral devem agir e seguir agindo segundo a justiça como equidade. Mas não nos esqueçamos de todas as limitações até então assinaladas. A concepção da justiça oferecida por Rawls está carregada de simplificações e pressupostos que, eventualmente, precisam ser colocados em xeque, não porque não prestam à elaboração de uma concepção de justiça refinada, mas porque se distanciam das circunstâncias nas quais emergem as questões relativas à justiça. Para sermos mais exatos, a pressuposição que possibilita que, na teoria rawlsiana, a reciprocidade equitativa seja entendida como o fundamento da motivação moral para a ação segundo os dois princípios da justiça é a admissão de que todos os cidadãos da sociedade bem ordenada são pessoas plenamente capazes de exercer suas faculdades morais, além de serem membros plenamente ativos na sociedade no decorrer de toda a vida. Parece plausível, entretanto, conceber que nenhuma sociedade é composta exclusivamente por pessoas que possuem tais características e que estão aptas, por conseguinte, a cooperar com as demais. Também Gibbard está atento a estes problemas<sup>16</sup>:

Animais e algumas pessoas mentalmente debilitadas são incapazes de ter as suas ações pautadas por padrões de justiça. Algumas pessoas congenitamente deficientes podem ser ignoradas como incapazes tanto de contribuir como de perturbar. Bebês podem reciprocamente algum dia se eles viverem, mas poderiam ser torturados até a morte sem que as demandas da reciprocidade equitativa tenham sido violadas. As futuras gerações não podem afetar diretamente os vivos. (GIBBARD, 1991, p.272).

Aceitando estas dificuldades, concluímos que não parece haver uma razão intrínseca para a necessidade de uma única motivação moral que explique, para todos os casos possíveis, o assentimento a um

---

<sup>16</sup> Para a discussão que estamos propondo, é importante ter em mente que os indivíduos incapazes de manter relações de reciprocidade (como os *free-riders*, problema concernente às motivações morais) não são exatamente os mesmos que não dispõem de personalidade moral (problema concernente aos seres aos quais são devidas as garantias da justiça).

conjunto de princípios de justiça, sejam eles liberais e equitativos ou não. No caso da teoria de Rawls, bastaria apontar uma motivação moral bastante onerosa e explicar como ela se sobreporá sempre que houver conflito entre a justiça e os interesses dos indivíduos e o problema estaria "resolvido". O filósofo menciona, no final da seção 72 de TJ, que “[...] é verdade que o senso de justiça é contíguo ao amor pela humanidade”. (RAWLS, 2008, pp.587-8) Contudo, não parece que a adoção do amor pela humanidade como motivação suficiente para o assentimento aos princípios seja a maneira mais adequada de tratar a questão, tendo em vista não apenas o enorme ônus e a baixíssima viabilidade de uma teoria da justiça dependente desta motivação mas também a complexidade das ações morais.

Há, ainda, a interpretação do problema das motivações na teoria de Rawls oferecida por Álvaro de Vita. Tal leitura nos é especialmente relevante pelo fato de se contrapor à interpretação da reciprocidade como sugerida por Allan Gibbard. Tratamos dela na sequência.

#### 4.4      ÁLVARO DE VITA E A RECIPROCIDADE EM XEQUE

Em sua já mencionada obra intitulada *A Justiça Igualitária e seus Críticos*, Vita (2007, p.184) também reconhece que a melhor maneira de compreender a motivação que subjaz o assentimento dos indivíduos de uma sociedade bem ordenada aos dois princípios da justiça como equidade é através do princípio scanloniano da não-rejeição razoável. Aponta, em seguida, que este princípio depende do “razoável”, termo de significado vago, e argumenta – este é o ponto principal – que a não-rejeição razoável aplicada à teoria de Rawls é indissociável da imparcialidade.

O contratualismo rawlsiano não pode justificar os princípios de justiça que recomenda argumentando, como fazem os adeptos da perspectiva hobbesiana, que cada um dos membros da sociedade seria racionalmente levado a aceitá-los consultando apenas seu interesse próprio. [...] A justificação deve ser conduzida, agora, de um ponto de vista adequadamente construído de imparcialidade moral. Estamos nos aproximando, como não é difícil de perceber, do dispositivo concebido por Rawls para testar as justificações oferecidas a diferentes princípios substantivos de justiça.

[...] o contratualismo rawlsiano (e formulações similares) é basicamente uma teoria "neutra em relação ao agente", isto é, as razões que invoca são as que todos os agentes podem reconhecer desde que se coloquem de uma perspectiva apropriadamente imparcial. (VITA, 2007, p.178)

Concentremo-nos, portanto, no princípio da não-rejeição razoável e na ideia de razoabilidade. Dissemos anteriormente ser esta uma virtude dos indivíduos capazes de aceitar e agir segundo princípios de justiça sob a condição de que os outros façam o mesmo. Princípios de justiça são razoáveis, por sua vez, quando não são rejeitáveis por pessoas que se propõem, de maneira livre e informada, a conviver sob tais termos. Excluindo-se a inveja, isto é, a disposição a ter menos desde que os outros também tenham, e admitindo como parâmetro adequado de comparação uma circunstância de estrita igualdade na distribuição dos bens sociais primários, chega-se a uma situação na qual a cooperação social é mutuamente vantajosa, uma vez que, por razões de eficiência econômica e organizacional, o montante de bens sociais a ser distribuído aumenta quando são permitidas desigualdades dentro de certos limites.

Vita salienta que o padrão scanloniano envolve a motivação para aderir a termos que são aceitáveis de todos os pontos de vista. Segundo ele, esta é a única maneira que os contratantes (neste caso, os próprios cidadãos) dispõem para assegurar que cada um tenha acesso aos meios necessários para a consecução de seus planos racionais de vida. Se não for por esta motivação, é impossível que os mais favorecidos aceitem o que lhes é imposto pelo princípio da diferença:

Se somos motivados a cumprir apenas os termos de acordo que são mutuamente benéficos, por que os que entre nós são mais privilegiados – os de posição social superior, os que têm mais recursos ou mais poder, os mais talentosos – deveriam aceitar os sacrifícios que a implementação de uma concepção de justiça como a de Rawls lhes imporia? Por que eles deveriam aceitar, em primeiro lugar, que os julgamentos de justiça sejam proferidos de um ponto de vista de imparcialidade (a posição original) no qual todos os fatores que respondem por suas vantagens são anulados? (VITA, 2007, p.192)

Vita conclui não ser possível o assentimento à concepção de justiça rawlsiana recorrendo-se exclusivamente a uma ideia de benefício mútuo, e atribui erroneamente esse tipo de interpretação a Allan Gibbard. Não cremos ser este caso pois, em primeiro lugar, Gibbard não rejeita a ideia scanloniana da não-rejeição razoável como Vita quer dar a entender em seu texto. Segundo o critério de Scanlon, diz Gibbard (1991, p.267), "A pessoa justa é motivada a aderir a um acordo que seja aceitável de todos os pontos de vista. No que isso difere em essência de querer reciprocamente equitativamente?" Da exigência de um acordo que seja aceitável de todos os pontos de vista não decorre que o contratante deva necessariamente avaliá-lo sob todos os pontos de vista possíveis, como sugere Vita, mas sim que todos os contratantes, julgando sob suas próprias perspectivas e levando em consideração os ônus que impõem aos outros pactuantes, devem poder aceitá-lo. A motivação pela imparcialidade exige que os indivíduos atribuam aos interesses alheios o mesmo valor que atribuem aos interesses próprios, e embora esta motivação possa ser suficiente para o assentimento aos dois princípios da justiça como equidade, não nos parece ser necessária em todas as circunstâncias.

Ademais, Vita alega que "Gibbard parece adotar o mesmo critério de Gauthier para avaliar a justiça de princípios, normas e instituições." (VITA, 2007, p.191) É verdade que o critério de Gauthier pode ser compreendido, em linhas gerais, por aquilo que denominamos anteriormente como motivação pelo benefício mútuo, já que para ele princípios, normas e instituições são justas quando podem ser objeto de acordo entre indivíduos movidos unicamente por seus interesses racionais. Se ser justo é racional para todos os indivíduos, então a justiça é mutuamente benéfica. Entretanto, como defendemos na seção anterior, não é este o caso para a teoria de Rawls nem para a interpretação dada por Gibbard: a justiça como equidade é tida como mutuamente benéfica em comparação com uma circunstância de igualdade plena na distribuição dos bens sociais primários ou de egoísmo generalizado, mas o conteúdo dos princípios acordados depende de uma série de fatores indissociáveis da ideia de "razoável", fatores que vão desde a caracterização da posição original e as restrições do véu de ignorância até a igualdade das partes e a recusa da influência da arbitrariedade moral.

Não obstante, assim como Barry, Vita suspende a verdade de algumas das assertivas que sustentam a teoria de Rawls ao indagar por que deveríamos cooperar com os indivíduos incapazes de reciprocamente os benefícios e quais razões os que dentre nós são os mais favorecidos

teriam para aceitar os sacrifícios que a justiça como equidade lhes importaria caso fosse colocada em prática. Ao fazê-lo, ele coloca a questão de uma maneira que Rawls não coloca, já que admite que existem pessoas que não dispõem de personalidade moral<sup>17</sup> e, implicitamente, a vigência de instituições sociais injustas. Não significa que nós não reconheçamos a importância destes questionamentos, já que eles aproximam teoria de Rawls de uma realidade como a nossa, mas como apontamos no início deste capítulo, descobrir como o senso de justiça correspondente à justiça como equidade poderia ser adquirido numa sociedade injusta é tarefa da teoria não-ideal e envolveria estudos de ordem sociológica e psicológica, que vão muito além da intenção deste trabalho.

É certo, contudo, afirmar que a motivação para cumprir com a sua parte na cooperação social não decorre apenas de uma justificativa para ações e instituições justas, pois quando indagamos se existem razões suficientes para que os beneficiados pela injustiça possam acatar e agir segundo princípios como os de Rawls, estamos questionando quais padrões razoáveis de justificação de princípios morais estes indivíduos estão dispostos a reconhecer publicamente. Rawls defende que a disposição moral para agir segundo a justiça como equidade envolve o desejo de efetivar os ideais de sociedade e de cidadania justa, já discutidos no capítulo anterior, e é adquirida e fortalecida no decorrer de anos (e até gerações) sob a vigência de instituições sociais justas. Sendo, neste caso, as concepções modelo de sociedade e de pessoa plenamente operantes, não há porque se utilizar de um padrão de justificação ou de um conjunto de motivações mais onerosas para explicar o assentimento aos dois princípios da justiça como equidade.

A fim de esclarecer o que está sendo dito, retomemos alguns pontos já mencionados. Em TJ, Rawls entende que os indivíduos da sociedade bem ordenada podem aceitar que a justiça como equidade é mutuamente benéfica, desde que tenham como parâmetro para avaliação destes benefícios o egoísmo generalizado ou uma situação de plena igualdade na distribuição dos bens sociais primários. Esta interpretação do benefício mútuo difere muito da que tem David Gauthier como seu representante, pois para este os indivíduos são capazes de chegar a um acordo sobre princípios de justiça movidos exclusivamente por seus

---

<sup>17</sup> O próprio Vita, ao citar Rawls, enfatiza que o filósofo tinha, na obra de 1971, uma visão mais universalista sobre o assunto. "Estou supondo que a capacidade para ter um senso de justiça é possuída pela esmagadora maioria da humanidade..." (RAWLS, 1971, p.506 apud VITA, 2007, p.186)

interesses racionais. Os intérpretes aqui mencionados (Scanlon, Barry, Gibbard e Vita) e inclusive nós mesmos rejeitamos que esta motivação moral seja suficiente para o assentimento aos dois princípios da justiça como equidade, e admitimos que a melhor maneira de compreender as exigências motivacionais feitas pela teoria de Rawls é através do princípio scanloniano da não-rejeição razoável.

Brian Barry e Álvaro de Vita compreendem que a não-rejeição razoável aplicada à teoria de Rawls é indissociável da imparcialidade. Segundo esta interpretação, os cidadãos só terão motivação suficiente para assentir aos dois princípios se avaliarem a justiça de sua sociedade sob uma perspectiva neutra, na qual os interesses de todas as partes envolvidas possuem valor igual. Por esta exigência, a motivação pela imparcialidade é mais onerosa em comparação com a reciprocidade equitativa. Os autores também relacionam esta motivação moral à teoria de Rawls porque renunciam a duas assertivas que delimitam a questão trabalhada pelo filósofo estadunidense, quais sejam, a admissão de que todos os cidadãos da sociedade bem ordenada são pessoas dotadas de personalidade moral e a vigência de instituições sociais justas e mutuamente reconhecidas como tais. O caso de Barry é ainda mais característico por defender que a justiça na atenuação das desigualdades decorrentes de fatores moralmente arbitrários deve ser levada a cabo mesmo quando as partes não estão envolvidas no mesmo esquema cooperativo ou sujeitas ao mesmo ordenamento político-jurídico. Nós não necessariamente discordamos desses questionamentos, mas consideramos relevante distinguir entre o que diz respeito estritamente à teoria de Rawls e o que é, por assim dizer, por ela suscitada ou influenciada.

A assertiva que nos parece mais problemática na concepção de justiça rawlsiana é a admissão de que todos os membros da sociedade bem ordenada são portadores das duas faculdades morais ligadas à concepção do próprio bem e ao senso de justiça. Não sendo este o caso, parece impossível que os cidadãos concordem em colaborar com os incapazes de retribuir os benefícios movidos exclusivamente por um sentimento de reciprocidade. À guisa de conclusão, passemos a uma análise mais detalhada deste problema.

#### 4.5 O PROBLEMA DO FUNDAMENTO DA IGUALDADE

A quais indivíduos é devido o direito à justiça igual? Na seção 77 de TJ, intitulada "O fundamento da igualdade", Rawls volta-se para a questão de definir quais critérios demarcam o âmbito de aplicação da

justiça como equidade ou, o que é o mesmo, a quais tipos de seres são devidas as garantias da justiça. De início, o filósofo reconhece a necessidade de apontar um conjunto de atributos que seja comum a todos esses seres e os coloque em patamar de igualdade. Para tanto, volta sua atenção à distinção entre três níveis de aplicação do conceito de igualdade.

O primeiro nível refere-se à igualdade no âmbito das instituições públicas. Neste sentido, a igualdade é compreendida como a regularidade na interpretação e aplicação de leis e normas aos indivíduos a elas submetidos. Na prática, após apreciação de um caso particular, instâncias jurídicas superiores assentam uma jurisprudência sobre a causa em pauta, visando que todos os tribunais inferiores interpretem e apliquem as normas concernentes a casos semelhantes de modo semelhante.

O segundo nível, por sua vez, diz respeito à igualdade tal como especificada pelos dois princípios de justiça e aplicada à estrutura básica da sociedade. Neste sentido, todas as desigualdades inerentes à coexistência social, como um sistema desigual de liberdades fundamentais, desigualdades ligadas a cargos de autoridade e responsabilidade ou desigualdades de renda e riqueza devem ser justificadas de acordo com as regras especificadas pelos dois princípios de justiça.

Por fim, o terceiro nível de aplicação do conceito de igualdade se refere aos seres possuidores de personalidade moral. Tal característica se verifica na presença de dois atributos distintos: a capacidade do indivíduo em ter uma concepção do próprio bem, expressa na formulação e consecução de um plano racional de vida, e a capacidade para um senso de justiça, isto é, um desejo de engajamento social e de exercício de cidadania, normalmente adquirido sob a vigência dos princípios da justiça em conjunto com os três princípios da psicologia moral. Indivíduos que possuem tais atributos devem ser considerados iguais entre si, são sujeitos autônomos de reivindicações legítimas e detentores de direitos fundamentais que não podem ser sacrificados em nome do maior bem-estar de outros ou mesmo da maximização da utilidade social, em termos médios ou absolutos. Em outras palavras, a personalidade moral é condição suficiente para que um indivíduo tenha direito à justiça igual. Segundo Rawls, a referência para tal delimitação é a caracterização das partes da posição original:

Afinal, as partes adotam esses critérios [os princípios de justiça] para reger suas instituições

comuns e sua conduta com relação uns aos outros; e a descrição da natureza das partes entra no raciocínio por meio do qual se selecionam esses princípios. Assim, deve-se igual justiça àqueles que têm a capacidade de participar e agir de acordo com o entendimento público da situação inicial. (RAWLS, 2008, pp.623-4, acréscimos nossos).

Na sequência da mesma seção, Rawls assinala que a personalidade moral deve ser entendida de maneira não rigorosa, isto é, "[...] como uma potencialidade que se concretiza normalmente no devido tempo." (RAWLS, 2008, p.624) Aqui, a preocupação do filósofo é a objeção de que os atributos ligados à personalidade moral não são usufruídos igualmente pelos cidadãos, o que daria ensejos à ideia de diferentes graus de cidadania, que, por sua vez, entra em choque com as pretensões igualitárias da justiça como equidade. Uma alternativa possível seria uma concepção meramente procedimental da igualdade, na qual qualquer tratativa da justiça que tenha como consequência um afastamento da igualdade teria o ônus de apresentar razões para tal.

A resposta de Rawls é que não haveriam restrições ao tipo de justificativas que poderiam ser oferecidas às desigualdades (RAWLS, 2008, p.626). Não há, para ser mais exato, um procedimento argumentativo puro<sup>18</sup> que sempre conduz a uma razão justa e suficiente para o desvio da igualdade. Ainda que se coloquem critérios ou restrições ao teor dos argumentos que podem ser levantados, sobra ainda a questão anteriormente colocada acerca de quais indivíduos estão sob a égide da justiça como equidade, e uma diferenciação neste sentido está fadada a se fundamentar em atributos naturais e verificáveis. Ademais:

Uma capacidade maior para o senso de justiça, conforme o demonstra, por exemplo, uma maior facilidade para aplicar os princípios de justiça e articular argumentos em casos específicos, é um bem natural, como qualquer outra habilidade. As vantagens especiais que a pessoa recebe ao exercitá-la devem ser regidas pelo princípio da diferença. Assim, se algumas pessoas têm em alto grau as virtudes judiciais da imparcialidade e da

---

<sup>18</sup> Termo utilizado em analogia ao procedimentalismo puro do qual Rawls se utiliza.

integridade, que são necessárias em certos cargos, é legítimo que obtenham quaisquer benefícios que possam estar vinculados a esses cargos. Contudo, a aplicação do princípio da liberdade igual não é afetada por essas diferenças. (RAWLS, 2008, p.625)

Sabe-se, portanto, que a manifestação de personalidade moral enquanto critério para a justiça igual deve ser compreendida extensionalmente, como mera potencialidade e de maneira não rigorosa (RAWLS, 2008, p.625), já que serve apenas como condição suficiente para demarcar os indivíduos que têm direito à justiça igual, não como condição necessária. Somando-se a isso a complexidade dos casos que fogem ao escopo da teoria de Rawls, como quando se considera que algumas pessoas sofrem de privações sérias ou permanentes de suas aptidões físicas e cognitivas (e, conseqüentemente, das suas faculdades morais), a ideia de que o exercício igual de cidadania entre todos os indivíduos é impossível vem à tona quase que instantaneamente. Isto só se caracteriza como um problema para a teoria de Rawls porque o filósofo não oferece um critério para decidir quando um grau mínimo de personalidade moral é atingido, uma vez que já este mínimo é garantidor do direito à cidadania ou à justiça igual. É bem verdade que Rawls está ciente destes empecilhos, mas a abordagem que faz deles é propositalmente genérica:

Devemos salientar com brevidade alguns outros pontos. Em primeiro lugar, a concepção de personalidade moral e o mínimo exigido podem se mostrar ideias problemáticas em muitos casos. Embora muitos conceitos sejam vagos até certo ponto, o da personalidade moral tem uma probabilidade especial de sê-lo. Porém acho que é melhor discutir essas questões no contexto de problemas éticos definidos. A natureza da questão específica e a estrutura dos fatos gerais disponíveis talvez indiquem uma maneira produtiva de resolvê-las.

[...]

Uma discussão completa trataria dos diversos casos especiais de falta de capacidade. [...] os mais ou menos permanentemente privados de personalidade moral podem apresentar uma dificuldade. Não posso examinar aqui esse

problema, mas suponho que a teoria da igualdade não seria substancialmente atingida. (RAWLS, 2008, pp.628, 629ss).

Salientamos, por fim, que embora o filósofo reconheça a especificidade dos casos de falta de capacidade, não é conclusivo ao incluir ou excluir tais indivíduos das garantias da justiça.

Deve-se justiça àqueles que são capazes de dar justiça.

[...]

A única contingência decisiva é a de ter ou não capacidade para o senso de justiça. Ao fazer justiça para quem pode retribuir com justiça, realiza-se o princípio da reciprocidade em seu nível mais alto. (RAWLS, 2008, pp.629,630ss).

Dadas tais afirmações, indagamos: deve-se justiça igual também aos incapazes de adentrar em relações de reciprocidade? Se sim, que motivações são exigidas dos indivíduos contribuintes para que a sociedade possa permanecer justa e estável? Antes de levantar qualquer crítica à concepção de justiça rawlsiana, tendo como referência as mencionadas fragilidades, ou mesmo de ponderar possíveis alternativas ou soluções, frisamos mais uma vez que a justiça como equidade se apresenta como uma concepção de justiça para a regulação das instituições sociais e que sua idealização parte de concepções modelo: ao mesmo passo em que a sociedade bem ordenada é interpretada de modo que suas principais instituições efetivamente respeitam os dois princípios da justiça, e a posição original, por sua vez, é a formalização da perspectiva moral mais adequada para a escolha de um tal conjunto de princípios, também os cidadãos da sociedade bem ordenada e as partes da posição original são concebidas como pessoas morais, livres e iguais e que se reconhecem publicamente desta maneira. Não há, portanto, nenhuma incoerência teórica. Todos os cidadãos da sociedade bem ordenada pela justiça como equidade são capazes de compreender os princípios vigentes e agir segundo eles, e não apenas reconhecem uns nos outros as mesmas capacidades como também têm boas razões para acreditar que todos fazem a sua parte na cooperação social. Enxergam, além disso, a adoção da perspectiva da justiça como parte fundamental do próprio bem, e por isso fazem dela a última instância reguladora de sua conduta para com as instituições sociais e para seus concidadãos.

Há, contudo, uma maneira de se utilizar da caracterização das partes da posição original e, ao mesmo tempo, incluir os indivíduos incapazes de manter relações de reciprocidade sob a égide da justiça como equidade. Considerando que as partes são representantes de si mesmas enquanto cidadãos da sociedade "a ser ordenada" pela concepção de justiça que estão prestes a eleger, presume-se que elas se preocupam em promover da melhor maneira possível o seu sistema próprio de objetivos e, para isso, precisam garantir para si mesmas o maior índice de bens sociais primários, dado que são imprescindíveis à formulação e consecução de seus planos racionais de vida. É igualmente plausível pressupor que é do seu interesse dispor das faculdades e aptidões naturais necessárias para colocar tais planos em prática. Entre tais aptidões e faculdades se incluem algum nível de cognição e saúde física, além do evidente interesse em estar vivo e dispor das condições para permanecer vivo.

A diferença entre o que estamos sugerindo aqui e o que sugere Rawls é sutil: o filósofo admite que os cidadãos da sociedade bem ordenada dispõem dos atributos ligados à personalidade moral e por isso possuem direito à justiça igual, enquanto que nós sugerimos que ao interesse das partes da posição original pelo maior índice de bens sociais primários coexiste um conjunto de interesses por bens mais urgentes e insubstituíveis, que na teoria de Rawls são entendidos como bens primários naturais. Os interesses em estar vivo e saudável, de dispor e poder usufruir normalmente de todas as faculdades corporais e intelectuais são interesses por um índice normal de bens naturais primários. Se isto faz sentido, então é igualmente plausível considerar que as partes optam por se proteger quando tais interesses não são atendidos, incluindo-se, quando tais circunstâncias se apresentam, entre aqueles tidos como menos favorecidos<sup>19</sup>.

Lembremo-nos, em analogia, que as partes da posição original, a despeito das restrições do véu de ignorância, são capazes de vislumbrar situações relativas à justiça consideravelmente complexas, nas quais impede-se, por algum motivo, a realização plena dos princípios da justiça como equidade. Ao perceber, por exemplo, que a instituição familiar impede que a igualdade equitativa de oportunidades seja levada a cabo de maneira plena, as partes, como uma maneira de conciliar a concepção de justiça "[...] com as disposições da ordem natural e com as circunstâncias da vida humana" (RAWLS, 2008, p.632) reconhecem que

---

<sup>19</sup> Devo esta observação ao professor Delamar Dutra.

O ponto até o qual as aptidões naturais se desenvolvem e amadurecem sofre influência de todos os tipos de circunstâncias sociais e atitudes de classe. Mesmo a disposição de fazer esforço, de tentar e, assim, ser merecedor, no sentido comum do termo, depende de circunstâncias sociais e familiares afortunadas. Na prática, é impossível garantir oportunidades iguais de realização e cultura para os que tem aptidões semelhantes e, por conseguinte, talvez convenha adotar um princípio que reconheça esse fato e também amenize os resultados arbitrários da própria loteria natural. (RAWLS, 2008, p.89)

Este caso assemelha-se ao que estamos tratando da seguinte maneira: ainda que as instituições sociais se esforcem em assegurar políticas de saúde pública universais e de ótima qualidade, é impossível garantir que todos poderão usufruir de suas capacidades físicas e cognitivas num nível "normal", ou que isso será possível às gerações futuras a partir de um determinado etc. Esta discussão poderia se estender por diversas vias<sup>20</sup>, mas nosso intuito aqui é apenas o de argumentar que convém reconhecer que a restrição à personalidade moral se dá por motivos que não são, em si mesmos, justos ou injustos, e portanto mesmo aqueles que padecem de sua restrição devem ser incluídos sob a égide dos dois princípios.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> O próprio Rawls reconhece, em TJ, a possibilidade de políticas eugênicas para assegurar o usufruto de atributos naturais: "Até aqui, presumi que a distribuição dos talentos naturais é um fato da natureza e que não se faz nenhuma tentativa de alterá-lo, ou mesmo de levá-lo em consideração. Porém, até certo ponto, essa distribuição está fadada a sofrer interferência do sistema social. [...] é possível adotar políticas de eugenia, mais ou menos explícitas. [...] é do interesse de cada um ter maiores dotes naturais. Isso permite que cada qual possa perseguir seu plano de vida preferido. Na posição original, então, as partes querem garantir para os descendentes a melhor dotação genética (pressupondo-se que a deles próprios esteja determinada). A busca de políticas razoáveis nesse aspecto é algo que as gerações anteriores devem às posteriores, sendo essa uma questão que surge entre as gerações. Assim, com o tempo, a sociedade deve tomar atitudes para ao menos preservar o nível geral das capacidades a fim de impedir a proliferação de defeitos graves." (RAWLS, 2008, pp.128-9)

<sup>21</sup> Outra analogia que pode ser usada a favor de nosso ponto é a seguinte: já que "[...] ao se aceitar o princípio da diferença, os talentos superiores passam a ser considerados bens sociais a serem usados para o bem comum" (RAWLS, 2008,

Em resumo, o que propomos é o que segue: considerando que a caracterização das partes da posição original é ponto de partida para a especificação de quais tipos de seres devem ser incluídos sob as garantias da justiça; que as partes da posição original estão cientes que podem vir a ser impedidas de seguir um plano racional de vida, pois isso pressupõe a satisfação de um conjunto de interesses mais fundamentais e insubstituíveis; que uma das preocupações fundamentais da teoria da justiça como equidade é anular, tanto quanto possível, a influência de fatores moralmente arbitrários na perspectiva de vida dos cidadãos; e que muitos dos impedimentos à personalidade moral, como assinala o próprio autor, são "(...) consequência de circunstâncias sociais injustas ou empobrecidas, ou de contingências fortuitas" (RAWLS, 2008, p.625); então não parecem haver motivos suficientes, da perspectiva da posição original, para não incluir os privados de personalidade moral entre aqueles que estão protegidos sob as garantias da justiça.

Quando Rawls diz que "Deve-se justiça àqueles que são capazes de dar justiça" (RAWLS, 2008, p.629), permanece irresoluta a questão de se é ou não devida a justiça àqueles que são incapazes de dá-la ou reciproca-la, questão esta que respondemos afirmativamente. Talvez a pergunta correta a se levantar não seja "Por que devemos cooperar com quem não coopera?", e sim "Devemos deixar de cooperar com indivíduos cujas ações (ou cuja abstinência) não pode, em hipótese alguma, ser considerada injustificada ou injusta?".

Mais especificamente, o que fazemos é um acréscimo *ad hoc* ao critério para definição dos seres incluídos sob as garantias da justiça, que seria enunciado da seguinte maneira: deve-se justiça igual à todos os seres que dispõem dos atributos referentes à personalidade moral, inclusive ao mesmo tipo de seres que disporia de tais atributos não fosse pela influência de circunstâncias injustas e fatores arbitrários do ponto de vista moral. O uso da expressão "mesmo tipo de seres" evita maiores complicações acerca do direito à justiça igual aos animais e à natureza.

A interpretação que oferecemos de personalidade moral como potencialidade é ainda menos rigorosa e mais abrangente que a do filósofo: as partes da posição original têm ciência de que podem ter restringido o exercício de seus direitos e liberdades fundamentais devido à influência de circunstâncias fortuitas. Contudo, preferem que tenham sua integridade protegida e que não vejam seus direitos e liberdades sacrificados em nome do maior bem-estar de outros ou

---

p.129), então a inclusão dos indivíduos carentes de personalidade moral sob a proteção da justiça pode ser entendida como um "ônus comum".

mesmo da sociedade como um todo, ainda que só possam vir a dispor efetivamente de personalidade moral em virtude de um milagre. Como diz Rawls:

Em primeiro lugar, a restrição pode ser decorrente de limitações e acidentes naturais da vida humana, ou de contingências históricas e sociais. *A questão da justiça dessas restrições não se apresenta.* [...] Nesse caso, o problema é descobrir o modo justo de atender a certas limitações dadas. (RAWLS, 2008, p.303, itálicos nossos).

Nosso intuito não é, como não é o de Rawls, apontar de que maneira tais circunstâncias especiais podem ser tratadas à luz da justiça, muito menos o de incluir todos os seres carentes de personalidade moral sob as garantias da justiça. É possível que a melhor maneira de garantir alguma integridade a um indivíduo incapacitado seja tratando-lhe em convergência com os valores expressos por sua concepção de bem, desde que, obviamente, esta concepção seja razoável. Por outro lado, casos de paternalismo, como os congenitamente deficientes, parecem ser inevitáveis, mas não precisamos adentrar profundamente nestes casos. Como mencionado por Gibbard e citado anteriormente, entre os carentes de personalidade moral poderíamos inserir os bebês, que são pessoas morais apenas "em potência", os indivíduos mentalmente debilitados ou incapacitados (em estado de coma induzido, por exemplo), em virtude de doenças ou acidentes, os miseráveis e os "invisíveis" (aqueles que, em virtude de circunstâncias sociais injustas, não tem conhecimento de que são vítimas de injustiças tampouco são alcançados por programas de auxílio econômico e social), e assim por diante. Até mesmo as pessoas incapacitadas em decorrência da idade mais avançada poderiam ser incluídas, considerando que uma das características das pessoas morais é que são membros plenamente ativos na sociedade no decorrer de toda a vida.

Se consideramos corretas ou plausíveis tais considerações, então finalmente precisamos revisar as motivações demandadas aos cidadãos de uma sociedade bem ordenada pela justiça como equidade para que esta permaneça justa e estável. Ademais, não nos parece uma maneira honesta tratar o problema das motivações simplesmente explicando o que funciona na maior parte dos casos (ou no caso da teoria ideal) e ignorando o que não pode ser explicado, refugiando-se sob pressuposições e simplificações. Por isso não ignoramos os

questionamentos levantados por Brian Barry e por Álvaro de Vita, mas ressaltamos a sua importância, e como destaca o último, "[...] não há nenhum ganho em disfarçar as exigências motivacionais de uma perspectiva normativa como a de Rawls." (VITA, 2007, p.192).

No intuito de defender a justiça como reciprocidade no tratamento desses casos problemáticos, poderíamos usar de um argumento semelhante ao oferecido por aqueles que tendem a reduzir a motivação para o agir justo a alguma variação do interesse racional individual. Exemplificando: deveríamos sempre contribuir com os incapacitados, pois em última instância é impossível afirmar que jamais nos encontraremos em situação semelhante e, caso ela ocorra, é desejável que tenhamos o auxílio que agora prestamos. Desejamos, por assim dizer, que os favores continuem acontecendo, numa motivação intrínseca de contribuir para usufruir no futuro, caso tal usufruto se faça necessário em virtude de circunstâncias arbitrárias e inevitáveis. Rejeitamos esta explicação porque a motivação por uma possível consequência negativa que pode se voltar contra o agente no futuro não parece ser suficiente para garantir o cumprimento de deveres morais substantivos, ou ao menos não é o caso para a teoria de Rawls.

A motivação moral pela imparcialidade tal como sugerida por Álvaro de Vita parece-nos, ao fim, como a mais adequada para lidar com os casos especiais. Vita relaciona o critério scanloniano de não rejeição razoável com as razões morais neutras com relação aos agentes, que exigem consideração igual pelo bem-estar e interesses das pessoas. Não há dúvidas que tais motivações são bastante onerosas, pois embora a empatia e alteridade, aptidões adquiridas, respectivamente, no segundo e terceiro estágio do desenvolvimento do senso de justiça, sejam plenamente operantes nos cidadãos da sociedade bem ordenada, não exigem a valorização do bem alheio como igual ao próprio bem. Ademais, a imparcialidade também se traduz em alguma espécie de benevolência ou compadecimento, já que admite-se que o ônus comum de tratar com justiça inclusive os incapazes de manter relações de reciprocidade. De todo modo, estas exigências não se apresentam como regra, e tanto melhor é para a justiça como equidade se suas exigências forem contíguas aos interesses individuais ou às propensões psicológicas dos cidadãos da sociedade bem ordenada.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A resposta que damos, por fim, à pergunta sobre quais motivações morais devem ser exigidas ou encorajadas para que uma sociedade bem ordenada pela justiça como equidade tal como concebida por Rawls permaneça justa e estável tem como elemento central a reciprocidade. Em outras palavras, a disposição dos indivíduos de adentrar em relações sociais com outros que reconhecem como iguais a si próprios, isto, é, como pessoas morais e livres, aliada à acessibilidade de uma concepção pública de justiça capaz de ordenar o funcionamento das principais instituições sociais, de levar a sério sua natureza social e igual e de neutralizar a influência de fatores moralmente arbitrários parece ser suficiente para garantir o assentimento aos dois princípios da justiça como equidade. Ou, ao menos, é assim se admitirmos que a sociedade já é bem ordenada pelos princípios da justiça como equidade, que a opinião pública tem boas razões para acreditar que assim o é, que todos os cidadãos enxergam a si próprios e aos outros como morais, livres e iguais, capazes de uma concepção do próprio bem e de um senso de justiça efetivo e supremamente regulador de sua conduta.

As coisas se complicam, como vimos, se admitirmos que mesmo os seres humanos que não dispõem de personalidade moral devem ser incluídos sob a égide da justiça. O que torna mais onerosa a adesão aos dois princípios nestes casos é a dificuldade de aceitação dos indivíduos carentes de personalidade moral como iguais. Além disso, o fato de não cooperarem no mesmo sentido que os demais enfraquece e eventualmente impossibilita a instauração de relações de reciprocidade equitativa. Eles são, sob a ótica dos contribuintes, uma espécie de *free-riders* com passe livre, já que têm uma escusa razoável para tal. A motivação moral menos onerosa que conseguimos vislumbrar e que consegue dar conta destes casos é a motivação pela imparcialidade, já que através dela os indivíduos atribuem peso igual às necessidades e interesses próprios e alheios.

É claro que aqui tratamos dos casos de falta de capacidade que estão ligados a fatores moralmente arbitrários, e que isto já é por si só uma simplificação. Uma maneira mais detalhada de abordar o problema seria avaliando, como sugere Rawls, os casos de carência de personalidade moral caso a caso. Há diferentes graus de incapacidade e talvez a ideia de diferentes graus de cidadania não devesse ser descartada tão depressa. É possível, ademais, que o interesse dessas pessoas por bens primários de natureza não social se apresente como prioritário em muitas circunstâncias, o que justificaria uma revisão das

regras de prioridade. Haveria também que se considerar os casos em que esta carência não decorre de fatores arbitrários do ponto de vista moral, como por exemplo quando uma pessoa falha numa tentativa de suicídio e permanece com sequelas graves.

Outra extensão das questões que colocamos aqui seria tratar das motivações que Rawls chama de supererrogatórias, e a maneira como se alinham ao senso de justiça concernente à justiça como equidade. Tais questões foram deixadas de lado porque não são exigências motivacionais no sentido que empregamos. A despeito disso, podem tornar-se problemáticas pois já que se fundamentam em concepções de bem, importaria avaliar se o desejo de sua efetivação não se sobrepõe às exigências da justiça e não tornam-se, por fim, desarrazoadas.

Uma última via de continuar esta pesquisa seria avaliando as exigências institucionais que uma concepção de justiça como a de Rawls faz às sociedades democráticas contemporâneas para que estas possam ser consideradas justas. Neste caso, teríamos de avaliar como deveria ser o funcionamento das principais instituições sociais para que estas pudessem assegurar aos cidadãos o exercício de seus direitos e liberdades fundamentais, a igualdade equitativa de oportunidades no acesso a cargos mais remunerados, de autoridade ou responsabilidade, e por fim, qual é a melhor maneira de efetivar o princípio da diferença. Ademais, o funcionamento das instituições deveria ser organizado de modo a transparecer publicamente a orientação por tais princípios e fortalecer as relações de reciprocidade já existentes. Talvez seja necessário tratar os dois princípios em separado, tendo em vista que a sua efetivação se dá muitas vezes por vias distintas em diferentes instituições sociais.

Por ora, consideramo-nos satisfeitos se tivermos oferecido um olhar diferente da teoria rawlsiana, destacando elementos nela presentes que não são tão frequentemente apresentados e suscitado no leitor bons momentos de reflexão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRY, Brian. **Theories of Justice**. Londres: Harvester-Wheatsheaf, 1989.

BATES, Stanley. The Motivation to be Just. In: WEITHMAN, Paul J. **Moral Psychology and Community**. Nova York: Garland Publishing Inc.,1999.

BORGES, Maria de Lourdes. Contratualismo X Utilitarismo: Motivação Moral Segundo T. M. Scanlon. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes; SOUZA, Draiton Gonzaga. **Justiça e Política: homenagem a Otfried Höffe**. Porto Alegre: Edipucs, 2003.

BUCHANAN, Allan. Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice. In: **Philosophy & Public Affairs**, Vol. 19, No. 3, 1990. Disponível em [jstor.org/stable/2265395](http://jstor.org/stable/2265395), acesso em 20 de novembro de 2016.

FREEMAN, Samuel. Congruence and the Good of Justice. In: \_\_\_\_\_. **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge, Cambridge University Press: 2003. pp.143-172.

\_\_\_\_\_. The Basic Structure of Society as the Primary Subject of Justice. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. **A Companion to Rawls**. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.

GAUS, Gerald. The Turn to a Political Liberalism. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. **A Companion to Rawls**. Chichester: Wiley Blackwell, 2014

GIBBARD, Allan. Human Evolution and the Sense of Justice. In: WHEITMAN, Paul J. **Moral Psychology and Community**. Nova York: Garland Publishing, 1999.

HARSANYI, John. Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory. In: **American Political Science Review**. Nº69, pp.594-606. Disponível em: [jstor.org/stable/1959090](http://jstor.org/stable/1959090), acesso em 03 de janeiro de 2017.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 2007.

MANDLE, Jon. **Rawls's A Theory of Justice: An Introduction.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MOURA, Julia Sichieri. Congruência, Senso de Justiça e Estabilidade na Teoria da Justiça como Equidade. In: Evandro Barbosa. (Org.). **Filosofia e Direito II: Problemas Atuais** (no prelo). 2ed. Pelotas: Editora da UFPel, 2016.

MILL, John Stuart. **Utilitarismo.** Tradução de Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.

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

RAWLS, John. A Estrutura Básica como Objeto. In: \_\_\_\_\_. **Justiça e Democracia.** Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Theory of Justice.** Edição Original. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

\_\_\_\_\_. **A Theory of Justice.** Edição Revista. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral. In: \_\_\_\_\_. **Justiça e Democracia.** Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Liberalismo Político.** Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. Social Unity and Primary Goods. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (orgs.). **Utilitarianism and Beyond.** Nova York: Cambridge University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SCANLON, Thomas Michael. Contractualism and Utilitarianism. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (orgs.). **Utilitarianism and Beyond**. Nova York: Cambridge University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. Rawls on Justification. In: FREEMAN, Samuel (org.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge, Cambridge University Press: 2003. pp.139-169.

WEITHMAN, Paul. **Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn**. Nova York: Oxford Univesity Press, 2010.

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