

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia

Licenciatura em Filosofia

Lídia Hercília Dacale

A justiça como equidade em John Rawls

Maputo

Julho – 2024

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia

Licenciatura em Filosofia

Lídia Hercília Dacale

A justiça como equidade em John Rawls

Monografia Científica apresentada à Faculdade de Filosofia, da Universidade Eduardo Mondlane, como um dos requisitos para a obtenção do grau académico de Licenciatura em Filosofia.

Tutor: Mestre. Eugénio Cossa

Maputo

Julho – 2024

DECLARAÇÃO DE HONRA

Eu, Lília Hercília Dacale, declaro que, este trabalho é da minha autoria sob orientação do tutor, e todas as fontes estão devidamente citadas ao longo do texto e constam da referência bibliográfica. Declaro ainda, que este trabalho não foi apresentado em nenhuma outra instituição para obtenção de qualquer grau académico.

Maputo, Julho de 2024

(Lília Hercília Dacale)

Aos meus pais, Januário Nataniel (em memória) e Busisiwe Cristina Langa.

AGRADECIMENTOS

À Deus, senhor de todo o mistério, por ter sido o único nos momentos de solidão, que me deu coragem para superar as dificuldades enfrentadas ao longo do percurso da elaboração deste trabalho.

Ao Corpo Docente da Faculdade de Filosofia, em especial, ao meu tutor Mestre Eugénio Cossa, pelo suporte na elaboração desta Monografia Científica, desde o início ao fim, e por me ter mostrado as diretrizes que devia seguir;

Aos colegas da comunidade científica-2013, em especial Ana Zacarias, Clotilde João e Esperança Nobre por terem partilhado conhecimento, ajuda moral e material académico;

Aos meus pais, Januário Nataniel (em memória) e Busisiwe Langa, pelo suporte e carinho desde o meu nascimento, educação e formação e pela coragem que me deram ao longo do percurso académico,

À minha família, filhas (Evelise e Janisse Chaúque), marido (Vicente Chaúque), irmãos (Marlene Dacale, Elton Ndorane e Mbelico Keita) e tias (Inês Ingue e Lúcia) por terem entendido a minha ausência durante os anos da minha formação e pelo carinho durante o percurso académico;

Obrigada, a todos vocês que de forma diversa contribuíram para que a minha formação fosse uma realidade.

“Justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS ,2002: 4)

RESUMO

A justiça como equidade é aqui analisada como pressuposto para uma sociedade justa em John Rawls e na sua conceptualização prévia, a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Por isso, o justo sobrepõe-se ao ‘bem’ em Rawls, sendo a justiça o mecanismo da exaltação da moral abstracta, e o ‘bem’ uma ideia de construção da lei, não se importando assim com os fins, mas sim com os meios, quer dizer, com o processo de sua criação. Por isso, urge com o trabalho responder à seguinte questão: Em que medida a justiça como equidade em John Rawls pressupõe uma sociedade justa? Nessa linha, o trabalho delineou três propósitos particulares, que estão entrelaçados em capítulos, em que o primeiro contextualiza-se acerca da construção dos substratos da justiça equitativa como uma concepção política da justiça em Rawls, tendo como foco as doutrinas da filosofia moral sobre a qual ela se desenvolveu; de seguida expõe-se os princípios da justiça equitativa enquanto uma concepção política de cooperação entre os indivíduos, e ampliar a discussão, de modo a reflectir sobre as relações implícitas da desigualdade sociais entre os indivíduos, a fim de abrir espaço para a realização de um novo contrato social; e por fim, propõe um modelo de distribuição de bens sociais primários, por parte do Estado democrático. Ademais, a justiça como equidade no liberalismo moderado de Rawls é uma constituição que propõe igualdade entre os indivíduos, fazendo com que este participe na construção do Estado, não importando o grau de sua participação.

Palavras-chave: **Justiça, instituições, equidade, Neoliberalismo**

Contents

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I: CONTEXTOS DA CONSTRUÇÃO DOS SUBSTRATOS DA JUSTIÇA	
EQUITATIVA	10
1. Engendramento do pensamento de Rawls: vida e obras	10
2. Doutrinas da filosofia moral: Da religião cívica à cristã	11
2. Contratualismo Clássico: emergência do Estado Moderno	13
3. Utilitarismo Clássico e Intuicionismo: Críticas de Rawls	17
3.1. Utilitarismo Clássico.....	17
3.2. Teoria Intuicionista: princípios morais <i>a priores</i>	21
CAPÍTULO II- PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE EM JOHN RAWLS	24
1. Conceitualização da Justiça: comutativa e distributiva	24
1.2. A justiça como equidade: justiça equitativa.....	26
1. 2.1. Posição original e o véu da ignorância	28
2. Dois princípios da Justiça equitativa.....	30
2.1. Princípio das iguais liberdades básicas	32
2.2. Princípio de igualdade de oportunidades equitativas	33
2.2.1. Princípio da diferença	35
CAPÍTULO III- VIRTUDES ESSENCIAIS PARA PRESERVAÇÃO DO CIDADÃO NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE.....	37
1. Os bens primários enquanto necessidade dos cidadãos	37
2. Parâmetros de distribuição dos bens primários: críticas de Sandel e Nozick	40
3. Mecanismo de julgamento da justiça na sociedade	43
CONCLUSÃO	46
BIBLIOGRAFIA	47

INTRODUÇÃO

A presente monografia tem como tema *A justiça como equidade em John Rawls*, e a escolha do mesmo, deve-se ao facto da injustiça ser aceite como forma de evitar a justiça na distribuição das oportunidades na sociedade. E o tema é pertinente na medida em que busca destroçar a ideia do conformismo com as falhas das instituições. Pois, não seriam as aptidões naturais ou determinada posição da sociedade que seriam justas ou injustas, mas sim a maneira como as instituições trabalhariam com estes dois factores. Por isso, os princípios da justiça como equidade, surge como alternativas identificadas para a construção deste pacto inicial que, se satisfeitos, não impediriam o crescimento pessoal dos indivíduos, mas demandariam a noção de compartilhamento das vantagens com os demais.

No debate ético-político contemporâneo sem dúvida inúmeros problemas são levantados no que diz respeito ao lugar do indivíduo na sociedade, especialmente na medida em que ambos se integram inerentemente. Por isso, a importância de uma compreensão ainda que de modo específico, a partir da filosofia política, devido a existência de áreas que não se desenvolvem sob uma política de iniciativa individual, favorecida pelo liberalismo. Assim, urge com o trabalho responder à seguinte questão: *Em que medida a justiça é fundamentada pela equidade em John Rawls?*

Neste contexto, o trabalho tem como objectivo geral analisar a justiça como equidade na perspectiva de John Rawls. E em termos específicos, pretende-se i) contextualizar os substratos da formação da justiça como equidade; ii) debater os princípios da justiça; e por fim, iii) explicar as virtudes essenciais para preservação do cidadão na justiça como equidade.

O quadro teórico deste trabalho tem como base a justiça como equidade desenvolvida por John Rawls, na qual crítica as teorias morais abrangentes, tais como: utilitarismo, intuicionismo e perfeccionismo, depois propõe a justiça como equidade, que tem como escopo a estrutura base da sociedade. E Rawls começa a desenvolver a ideia de que, uma análise da justiça do cunho liberal seria muito mais entendida enquanto uma concepção política. Por isso, na obra *Liberalismo Político* expressa livremente que uma concepção política da justiça, baseia-se em valores políticos e não deveria ser apresentada como parte duma doutrina filosófica, religiosa ou moral abrangente. Assim, na obra *A justiça como equidade: uma reformulação*, além de rectificar as falhas mais graves de *Uma Teoria da Justiça* e responder algumas objecções, procura reunir numa formulação única, a concepção da justiça como equidade.

O trabalho, também, toma como referência as obras de outros autores como: Kant, Stuart Mill, Foucault, Sandel e Nozick, sendo que podemos notar dentro das suas reflexões, a crítica as instituições políticas que promovem as desigualdades sociais, propondo deste modo, instituições fortes e seguros, que promovem a inclusão social, principalmente, como a democracia liberal. Ademais, Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, o justo sobrepõe-se ao ‘bem’, sendo o mecanismo da exaltação da moral abstracta, e o ‘bem’ uma ideia de construção da lei, não se importando assim com os fins, mas sim com os meios, quer dizer, com o processo de sua criação.

A pesquisa é de carácter bibliográfico que consiste na consulta de obras de John Rawls e outras afins a temática, e toma como base o método indutivo, no qual a colocação assume um panorama crescente, começando por apresentar o engendramento do pensamento de Rawls e o itinerário das doutrinas morais abrangentes da época antiga, seguida pela moderna e contemporânea, na qual se desagua na justiça na óptica de Rawls, progredindo para o seu impacto na política, filosofia social e sociedade pós-moderna. E também se tem o auxílio da técnica hermenêutica que consiste na leitura e interpretação das ideias do autor em debate.

O trabalho em menção está dividido em três capítulos. No primeiro, apresenta-se o debate em torno da formação e desenvolvimento das doutrinas da tradição moral filosófica, tendo como objectivo esclarecer, que a justiça como equidade é uma concepção política da justiça e não uma parte da teoria moral abrangente ou metafísica. No segundo, expõe-se a construção dos princípios da justiça, onde se nota a proposta da justiça como equidade como condição para o promoção e inclusão dos indivíduos, visto que na era em que nos encontramos, há cada vez mais busca de liberdade e igualdade dos povos desfavorecidos; e por fim, o terceiro capítulo interpreta a dimensão prática da justiça como equidade perante as abordagens feitas ao longo do trabalho e, sobretudo, a possibilidade e a validade da afirmação dos indivíduos desfavorecidos na sociedade enquanto processo colectivo e democrático da construção da cidadania igual, que irá viabilizar e reforçar as lutas pela emancipação social das etnias silenciadas.

CAPÍTULO I: CONTEXTOS DA CONSTRUÇÃO DOS SUBSTRATOS DA JUSTIÇA EQUITATIVA

O capítulo segundo, contextualiza acerca da construção dos substratos da justiça equitativa como uma concepção política da justiça em Rawls, tendo como foco as doutrinas da filosofia moral sobre a qual ela se desenvolveu. Por isso, busca-se num primeiro momento, apresentar o engendramento do pensamento de Rawls, seguida pelo anúncio das características contextuais das doutrinas da filosofia moral desde a religião cívica ao cristianismo medieval. Para depois, confronta-se a emergência do estado moderno com o contratualismo clássico de Maquiavel à Kant; e por fim, expõe-se de Hegel, Marx, Popper e Rawls, a emergência do estado contemporâneo, sustentados pelas críticas de Rawls, a filosofia moral utilitarista e intuicionista.

1. Engendramento do pensamento de Rawls: vida e obras

John Rawls é um filósofo político e da justiça norte-americano, que segundo os seus dados biográficos, nasceu em 1921 na cidade de Baltimore nos EUA. Na perspectiva de Colen e Vecchio (2022: 278), Rawls era um homem discreto, até com uma ténue gaguez que lhe desinteressou de abraçar a carreira de direito, e ao longo da sua vida rejeitou quase sempre dar entrevistas e, em geral, evitava aparições públicas. Rawls cresceu, segundo ele próprio, como um “cristão convencional”, mas sem grande fervor religioso ou fé particularmente intensa. Isto mudou dois anos antes de completar a sua licenciatura em Princeton, em 1943. Nesse período a sua fé intensificou-se e o autor chegou até a considerar ingressar num seminário.

Com vinte e um anos de idade, alistou-se no exército americano para combater na Segunda Guerra Mundial. Os horrores da guerra do Pacífico, na visão de Samuel Freeman citado por Colen e Vecchio, levaram Rawls a abandonar a sua fé. Depois de concluído o seu serviço militar, Rawls volta a Princeton para fazer a sua pós-graduação, concluindo em 1949 a sua tese de doutoramento e, Rawls dirige-se para Oxford para realizar estudos pós-doutorais, onde sofre a influência de Isaiah Berlin. Pois, Isaiah Berlin nos anos 1960 dizia que não havia nenhuma grande obra de teoria política no século XX. A deficiência seria preenchida ao menos de uma década, em 1971 por Rawls.

Diz-se às vezes na perspectiva de Colen e Vecchio (2022: 279), que os pensadores políticos da Guerra Fria escreveram obras em defesa da democracia e da liberdade, mas que as suas obras não eram sistemáticas e era preciso um ardo esforço de interpretação para reconstituir essas teorias. Por isso, de

regresso aos Estados Unidos, Rawls começa a dar aulas de filosofia na Universidade de Cornell e, finalmente, a partir de 1962, torna-se Professor em Harvard. Em 1971 publica *A Teoria da Justiça*, a obra pela qual é mais conhecido.

As ideias apresentadas em *A Teoria da Justiça* foram sendo reformuladas e melhoradas ao longo de toda a carreira académica em obras como *Liberalismo Político, o direito dos Povos* (1993), *A Lei dos Povos* (1999) e *A Justiça como Equidade* (2001). E outras ideias que orientaram suas obras foram apresentadas em alguns artigos: Plano para um procedimento de decisão ética (1951), Dos Conceitos de Regras (1951 primeiro esboço de sua teoria ética), Justiça como Imparcialidade (versões e modificações 1957, 1958, 1961 e 1962), Liberdade Constitucional e o Conceito de Justiça (1963), A obrigação Legal e o Jogo Honrado (1963), Justiça Distributiva (1967 e 1968), A Justificativa da Desobediência Civil (1969). A independência da Teoria Moral (1975). A Estrutura Básica do Sujeito (1977), Construtivismo Kantiano na Teoria Moral (1980), As Liberdades Básicas e suas Prioridades (1952 e 1957), justiça Distributiva (1980), Prioridade do Direito e a ideia do Bom (1988).

Colen e Vecchio (2022: 279) salientam que, em 1950, Rawls realizou uma revisão de sua obra fundamental. *Uma Teoria da Justiça* para melhor precisar seus conceitos sobre bens primários, racionalidade, Razoabilidade, o bem e o justo, as diferenças entre o modelo liberal radical e o liberal social. Sendo que, em 1965, novamente realizou outra revisão nesta obra, com a finalidade de deixar bem evidente o carácter político de justiça, afastando por completo toda e qualquer ideia de transparecesse sobre elementos metafísicos na obra. Contudo, Rawls morre em 2002, com 81 anos. Mas a sua influência na filosofia política e de direito é inegável, e todos os autores posteriores, na visão de Robert Nozick (2003: 07) devem aceitar ou oferecer uma alternativa à sua teoria da justiça.

2. Doutrinas da filosofia moral: Da religião cívica à cristã

A filosofia moral sempre foi o exercício exclusivo da razão livre e disciplinada. Ela não se baseou na religião e muito menos na revelação. A religião cívica não a guiava, nem rivalizava com ela. O foco da filosofia moral era “... a ideia do bem supremo enquanto ideal atraente, enquanto busca razoável de nossa verdadeira felicidade, e ela tratou de uma questão que a religião cívica deixou, em grande parte, sem resposta” (RAWLS, 2000: 30). Na religião cívica, os gregos tinham grande reverência para os poemas homéricos e elas constituíam parte elementar de sua educação, mas a *Ilíada* e a *Odisséia* não eram textos sagrados.

A cultura religiosa cívica não se baseava numa obra sagrada como a Bíblia, o Alcorão ou os Vedas do hinduísmo, e sim nos épicos homéricos, com seus deuses e heróis. Por isso, na perspectiva de Rawls (2000: 29), a filosofia moral começa com a razão livre e disciplinada exposta por Sócrates, pois antes deste, a religião antiga moral era cívica de práticas épicas e comemorações públicas. Porque bastasse que a pessoa participasse da forma esperada e reconhecesse as convenções sociais heróicas, os detalhes daquilo em que acreditava não tinham muita importância. Por isso, a filosofia moral grega, quando com Sócrates teve que rejeitar o ideal característico da forma de vida da classe guerreira de uma época passada, teve que definir por si, o bem supremo da vida humana e desenvolver ideias aceitáveis aos cidadãos de uma Atenas que, no século V a.C., compunha uma sociedade diferente.

O exercício exclusivo da razão livre e disciplinada era um novo bem supremo da filosofia moral grega. A razão livre era o garante da verdadeira felicidade. Por isso, Rawls nota que a filosofia moral grega não fez o diferente, senão trazer uma moral com um novo bem supremo, que é a razão. Daí, não tardou que se começasse a existir contraste entre o mundo clássico e o cristianismo medieval no que diz respeito à religião. Para Rawls, o cristianismo medieval continha cinco traços típicos que a religião cívica não apresentava: autoridade, salvação, doutrina, sacerdotes e expansão.

O cristianismo medieval tendia ao autoritarismo religioso e tinha a sua autoridade institucional, central e quase absoluta, a Igreja dirigida pelo papado, embora a autoridade suprema do papa às vezes fosse contestada, como no período conciliar dos séculos XIV e XV. O cristianismo medieval era uma religião de salvação, era um caminho para a vida eterna, e a salvação exigia a fé verdadeira tal como a Igreja a ensinava, e não um ente poético, mas das sagradas escrituras: a Bíblia. O cristianismo medieval era uma religião doutrinária, com um credo que tinha de ser obrigatoriamente aceito como verdadeiro e único. Por isso, tinha que ser uma religião de sacerdotes com a autoridade exclusiva de dispensar os meios da graça, meios normalmente essenciais à salvação. E finalmente, o cristianismo medieval era uma religião expansionista de conversão, que não reconhecia limites territoriais à sua autoridade, senão os do próprio mundo.

Nos inícios do século XIV e finais de XV, os traços típicos do cristianismo medieval começam a se destroçar no interior mesmo, devido às discórdias entre os sacerdotes na interpretação das sagradas escrituras, entre os meios para a salvação e os modos de vida dos fiéis e o clérigo. E estas discordâncias fragmentaram a unidade do cristianismo medieval e levou ao pluralismo religioso, com todos seus

efeitos para os séculos posteriores. O que por sua vez, desencadeio um pluralismo de outros tipos, que se tornaram uma característica permanente da cultura da época moderna no final do século XVIII.

Afirma Rawls (2000: 31) que, quando uma religião dotada de autoridade, salvacionista e expansionista como o cristianismo medieval, se divide, isso se traduz inevitavelmente no surgimento de uma religião rival no interior da mesma sociedade, também a que for a surgir será dotada de autoridade e salvacionista, diferente em alguns aspectos da religião original da qual se separou. Mas tendo, durante um certo período, muitas características semelhantes. Por isso, Lutero e Calvino, para Rawls, eram tão dogmáticos e intolerantes quanto a Igreja católica havia sido.

No decorrer do século XV e XVI, durante as guerras religiosas, as pessoas não tinham dúvidas sobre a natureza do bem supremo, ou sobre a fundamentação da obrigação moral na lei divina. Julgavam saber essas coisas com a certeza da fé, pois aqui sua teologia moral dava-lhes orientação completa. Mas, em relação à filosofia começava a se fazer sentir no seio da sociedade um contraste, ainda que menos óbvio, com o mundo clássico, sobre como é possível a convivência de pessoas de convicções religiosas de diferentes e qual poderia ser a base da tolerância religiosa. Para muitos cristãos medievais, não havia base nenhuma, pois esta implicaria aceitar heresias em relação a pontos fundamentais do convívio social, bem como a calamidade decorrente da falta de unidade religiosa.

A partir da falta de Unidade Religiosa, e consequentes reflexões sobre a teoria da tolerância, deu-se início algo parecido com a noção moderna de liberdade de consciência e de pensamento. A origem histórica do estado moderno, sob forma de liberalismo geral e político, está na Reforma e em suas consequências, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Porque até os mais antigos defensores da tolerância viam a divisão do cristianismo como um desastre, embora um desastre que tinha de ser aceite, uma vez que a alternativa seria uma interminável guerra civil por motivos religiosos.

2. Contratualismo Clássico: emergência do Estado Moderno

A emergência do estado moderno na visão de Marcondes (2011: 105) apresenta três características fundamentais a ter em conta, primeira é da libertação do homem em relação aos esclarecimentos religiosos da realidade com o uso da razão calculista. O segundo é a libertação do Homem dos regimes tirânicos através da democracia liberal. E por fim, a terceira é a libertação do Homem da submissão

da Natureza através da técnica e da ciência. À tripla emancipação do Homem permite aos filósofos modernos a pensar sem que tenham de obedecer as regras outrora estabelecidas, como acontecia na época antecedente, o que resultaria numa pluralidade de visões sobre os temas tradicionais da filosofia política no mundo.

Neste contexto, a filosofia moral do período moderno foi influenciada por três processos históricos. A primeira a ter conta na visão de Rawls (2000: 30) é a fragmentação da unidade religiosa na época medieval e a resultante pluralidade religiosa de então século, e de séculos posteriores. Segundo foi emergência do Estado moderno com sua regência central, governado inicialmente por monarcas dotados de poderes que procuravam ser tão absolutistas quanto podiam, só concedendo uma parcela do poder à aristocracia e às classes médias ascendentes quando eram obrigados, ou quando lhes convinha. O terceiro foi o desenvolvimento da ciência moderna, que se iniciou no século XVII.

A influência dos acontecimentos históricos apresentados por Rawls permite aos filósofos políticos da época moderna, um espaço aberto para reflectir sobre temas tradicionais da filosofia política no espaço ocidental. Um dos mais renomados filósofos políticos é Nicolau Maquiavel. Para Maquiavel (2002: 34), um governante não deve estar preso as normas éticas. Um governante deve se preocupar com o poder. Por isso, deve se fazer cercar de pessoas que garantam êxito em suas actuações políticas. Mas adiante, nota-se entre as lutas acesas entre o rei e o parlamento, acabando por se opor definitivamente o parlamento no fim do século XVII, os contributos políticos de Hobbes, Locke, Berkeley e Hume.

Thomas Hobbes (2007: 67) afirmou que homens temem-se umas às outras e, por esta razão, devem submeter-se à supremacia absoluta do Estado em questões seculares e religiosas. Por isso, é por causa do medo e o desejo de paz que levaram o homem a fundar um estado social e a autoridade política, abdicando dos seus direitos a favor do soberano, que, por sua vez, terá um poder absoluto. Porque ao se conservar um pouco da liberdade natural do Homem, instaura-se uma nova guerra. Por isso, a renúncia do poder na visão do Hobbes, deve ser total. Este poder exercia-se pela força, pois só a iminência do castigo pode atemorizar os homens.

Na mesma esteira que Hobbes, Locke (2012: 197) critica a teoria do direito divino dos reis e afirma que a soberania não reside no Estado, mas no povo. É em nome dos direitos naturais do homem, que

o contrato social entre os indivíduos é realizado, e este por sua vez, cria a *sociedade*¹, e o governo deve, portanto, comprometer-se com a preservação destes direitos. E o poder é delegado a uma assembleia ou a um soberano para exercer essa função em nome da união voluntária e consentida entre os indivíduos. A legitimidade desse poder reside, em sua origem, no consentimento dos indivíduos que o constituíram, e que podem se lhes convier, retirá-lo daqueles que não governam os interesses da maioria ou que ameaçam a liberdade e os direitos dos indivíduos.

Neste contexto, Montesquieu com objectivo de descobrir as leis naturais da vida social, entende que as leis sociais não são como um princípio racional do qual se deve deduzir todo sistema de normas abstractas, mas a relação intercorrente dos fenómenos empíricos. Para Montesquieu, as leis são reacções indispensáveis imanadas da natureza das coisas. Pois, tanto a divindade como o mundo material e as inteligências superiores ao Homem possuem suas leis. Por isso, Montesquieu desenvolve a teoria de separação de poderes baseando-se na conaturalidade clara de poderes entre as coisas. Assim, apresenta e advoga a separação dos poderes legislativos, executivos e judiciais, com fim de estabelecer condições institucionais de liberdade política através de uma contrabalançada divisão de funções entre os órgãos do estado, para impedir que alguns deles efectuem arbitrariamente a sua força.

Rousseau, por sua vez, um leitor de Locke, desenvolveu uma concepção de origem da sociedade no contrato social clássico na mesma linha exposto por Hobbes e Locke. Porém, a sua posição de partida de sua filosofia é uma concepção de natureza humana representada pela ideia segundo a qual “*O homem nasce bom, a sociedade o corrompe* [à qual se acrescenta a ideia de que] *o homem nasce livre e por toda a parte se encontra acorrentado*” (ROUSSEAU, 2004: 13). Mas, não é toda e qualquer sociedade que Rousseau condena, mas sim aquela que acorrenta e aprisiona o homem, chegando a adoptar como modelo de sociedade justa e virtuosa a Roma republicana do período anterior aos Césares (tiranos).

Para Rousseau citado por Marcondes (2011: 105) é possível formular um ideal de sociedade em que os homens seriam livres e iguais, ideal este que servirá de inspiração à Revolução Francesa. A grande questão para Rousseau, consiste em saber: como preservar a liberdade natural do homem e ao mesmo tempo garantir a segurança e o bem-estar que a vida em sociedade lhe pode dar? Sua resposta se

¹. A sociedade para Locke (2012: 197) resulta de uma reunião de indivíduos, visando garantir suas vidas, sua liberdade e sua propriedade, ou seja, aquilo que pertence a cada um. Os homens unidos em comunidade devem agir baseados no que a maioria da comunidade consente. O acto da maioria é considerado como acto de todos.

encontra fundamentalmente na teoria do contrato social, segundo a qual, a soberania política pertence ao conjunto dos membros da sociedade. O fundamento dessa soberania é a vontade geral, que não resulta apenas na soma da vontade de cada um. A vontade particular e individual de cada um diz respeito a seus interesses específicos. Porém, enquanto cidadão e membro de uma comunidade, o indivíduo deve possuir também uma vontade que se caracteriza pela defesa do interesse colectivo, do bem comum.

E é papel da educação a formação dessa vontade geral, transformando assim o indivíduo em cidadão, em membro de uma comunidade. E é Immanuel Kant, considerado por Rawls ao nível cronológico, o último dos filósofos políticos modernos, e ao nível teórico, é talvez o primeiro dos filósofos políticos contemporâneos em que a filosofia moral ganha um cunho pedagogo. O ponto de partida de Kant (1999: 81) é o Estado civil, e, em tal sentido, ele não deseja com nostalgia o retorno ao estado de natureza de Rousseau, nem a um passado ilustre que desmereça toda perspectiva presente à maneira de um pensamento conservador.

Kant identifica-se com estado da natureza hobbesiano, como um estado de guerra potencial, motivado pela ausência de uma autoridade pública que possa determinar ou estabelecer o que é que compete a cada um. Não obstante, enfatiza que o estado de natureza é uma ideia *a priori*, intuitiva da razão que não tem existência histórica alguma. Por isso, *“a reunião de muitos em alguma finalidade comum pode-se encontrar em qualquer contrato social; mas a associação que é fim em si mesma [...] é um dever incondicionado e primeiro, só encontrável em uma sociedade que estiver em condição civil, isto é, que se constitua uma comunidade”* (KANT, 1964: 157).

O axioma político kantiano por excelência é a identificação de Estado como estado de direito. É nesse aspecto que a dimensão jurídica atinge o seu ponto máximo, na medida em que a condição civil é pensada em termos jurídicos. A condição civil como Estado jurídico baseia-se nos seguintes princípios *a priori*, na visão de Kant: i) a liberdade de cada membro da sociedade, enquanto homem; ii) a igualdade entre os mesmos e os demais, enquanto súbditos; e por fim, iii) a autonomia de cada membro de uma comunidade, enquanto cidadão. Kant enfatiza que estes não são dados pelo Estado já constituído, mas que são princípios pelos quais o Estado como estado de direito tem existência, legitimidade e efectividade.

Para Rawls (2000: 32), se por um lado a reforma religiosa possibilitou tripla emancipação do Homem moderno em relação a teologia moral medieval, por outro, possibilitou a descoberta de uma nova

sociedade pluralista estável e razoavelmente harmoniosa, que já se fazia sentir com a emergência dos estados modernos democráticos no século XVIII. Ora, se a filosofia moral do período moderno estava profundamente afectada pela situação religiosa no interior da qual se desenvolveu depois da Reforma, os principais escritores do século XVIII, principalmente, Hume e Kant esperavam estabelecer uma base de conhecimento moral independente da autoridade eclesiástica e acessível à pessoa comum, e que estabeleceriam os requisitos da vida moral

Com essa finalidade, afirma Rawls que estudaram as questões básicas da epistemologia e da psicologia moral, tais como: O conhecimento ou a noção de como devemos agir seria dado directamente a alguns aos sacerdotes ou a toda pessoa normalmente razoável e conscienciosa. A ordem moral exigida de nós deriva da ordem de valores existente no intelecto de Deus, da Bíblia, ou surge de algum modo, da própria natureza humana, tanto da razão quanto do sentimento, ou da união da razão e sentimentos, que fazem parte da essência do Humano. Estas reflexões surgiram primeiro na teologia. Mas, na época moderna faziam parte de todos círculos dos intelectuais da sociedade moderna, nos seus pontos de café, entre outros assuntos, estas questões tomavam parte. E a forma como cada um responde, a sua maneira, escolhe a segunda alternativa como resposta a cada uma destas questões. Por conseguinte, na visão de Rawls deram origem ao utilitarismo de Stuart Mill e Hume e ao intuicionismo de Kant.

3. Utilitarismo Clássico e Intuicionismo: Críticas de Rawls

3.1. Utilitarismo Clássico

Desde os inícios de seu livro *Uma teoria da justiça*, Rawls é claro sobre o facto de que sua teoria da Justiça como equidade é de “natureza profundamente kantiana”; e isso no sentido de que ele põe sua obra na esteira do contratualismo político de Locke, Rousseau, Kant, em contraste com a tradição do utilitarismo clássico de Hume, Bentham e Mill. Por isso, o intento de fundo da obra de Rawls, na visão de Real e Antiserre (2006: 238) está na proposta e no exame de princípio sem grau de sustentar uma sociedade livre e justa.

Na visão de Rawls (2002a: 24) há muitas formas de utilitarismo, e o seu desenvolvimento tem continuado nos últimos anos. Porém, nas suas diferentes versões continua a mesma em todos os casos. Assim, nas suas diferentes versões, a doutrina utilitarista afirma que “*a sociedade está ordenada de*

forma correcta, e portanto, justa, quando as suas instituições mais importantes estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfação obtido a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros” (SIGWICK *apud* RAWLS, 1997: 25) Ora, esta concepção é própria de Jeremy Bethan, considerado o pai do utilitarismo.

Bethan (1987: 54) afirma que o útil é bom e, portanto, o valor ético de uma conduta é determinado pelo carácter prático de seus resultados. Por isso, com mais propriedade, o utilitarismo é sistematizado por Hume, James Mill e Stuart Mill. Mill (2005: 12) com objectivo de buscar a solução a pergunta: *como sabemos o que é certo ou errado?* Encontra a solução para este problema, ao postular que a existência de um sentido moral que intui as propriedades morais em cada caso particular, poderá nos guiar a solução do problema. Tal como a visão ou a audição nos permitem perceber cores e sons em objectos particulares, também este sentido nos mostraria directamente que determinados actos são certos e outros são errados.

Mill afasta sumariamente esta teoria particular a favor da perspectiva segundo a qual precisamos de *princípios gerais* para determinar as propriedades morais dos actos. Se, por exemplo, quer se saber, se uma gente procedeu erradamente ao mentir numa dada ocasião, não basta inspeccionar atentamente os aspectos particulares do caso, precisa-se analisar à luz de princípios morais gerais, como “é sempre errado mentir” ou “pode-se mentir apenas para salvar uma vida”. Deste modo, a questão inicial conduz-nos ao seguinte problema: *como podemos saber quais são os princípios morais correctos?*

A maneira mais natural para se chegar aos princípios morais correctos, na visão dos utilitaristas, tais como Bethan, James e Mill, “*é adoptar para a sociedade como um todo os princípios da escolha racional utilizadas para um único ser humano*” (RAWLS, 2002a: 29). Reconhecendo isso, logo se entende as diferentes formas de contrato social dos estados modernos e o lugar do observador imparcial, principalmente do estado liberal de Locke ou da vontade geral de Rousseau, que dá ênfase a solidariedade na história do pensamento utilitarista. É de facto, por meio da concepção do observador imparcial e do uso da identificação solidária na orientação da nossa imaginação que o princípio adequado para um único ser humano se aplica à sociedade,

É esse observador que é concebido como realizador da necessária organização dos desejos de todas as pessoas um único sistema coerente de desejos; é por meio dessa construção que muitas pessoas se fundem num só. Dotado de poderes ideias de solidariedade e de imaginação, o observador imparcial

é o indivíduo perfeitamente racional que se identifica com os desejos dos outros e os experimenta como se fosse de facto seus. Desse modo, ele avalia a intensidade desses desejos, cuja satisfação o legislador ideal tenta então maximizar com o ajuste das regras do sistema social.

Nessa concepção da sociedade, os indivíduos isolados são vistos como número correspondente de linhas ao longo das quais direitos e deveres devem ser atribuídos e os poucos meios de satisfação distribuídos de acordo com certas regras, de modo a permitir o preenchimento máximo de coerência. A natureza da decisão tomada pelo legislador ideal não é, portanto, substancialmente diferente da de empreendedor que decide como maximizar seus lucros por meio da produção desta ou daquela mercadoria, ou da de um consumidor que decide maximizar sua satisfação mediante a compra desta ou daquele conjunto de bens.

Em cada um desses casos há uma única pessoa, cujo sistema de desejos determina a melhor distribuição de meios limitados. A decisão correcta é essencialmente uma questão de administração eficiente. Essa visão de cooperação social é a consequência de se estender à sociedade o princípio de escolha para unir o ser humano, e depois, fazer a extensão funcionar, juntamente todas as pessoas numa só através dos actos criativos do observador solidário e imparcial.

A crítica de Rawls ao utilitarismo clássico apresenta em três formas, a primeira deve-se ao facto de julgar que às leis e instituições são justas quando satisfazem o bem-estar do maior número de pessoas; por conseguinte, abre espaço para a submissão dos indivíduos à sociedade. Assim, Rawls combate tal imposição, enquanto, a seu ver, nenhum homem deve sofrer privações em vantagem de algum outro ou da maior parte da sociedade. Portanto, numa sociedade justa as liberdades básicas são tomadas como pressupostos e os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais.

Segunda crítica concentra-se no facto de o utilitarismo estender à sociedade a partir do princípio de escolha feita por um único ser humano. Enquanto, a justiça como equidade, sendo uma visão contratualista, sustenta que os princípios da escolha social, e, portanto, os princípios de justiça, são eles próprios objectos de um consenso original. Pois, não há razão para supor que os princípios da justiça que deveriam regular uma associação de seres humanos, sejam simplesmente uma extensão de princípio de escolha para um único indivíduo. Pelo contrário, se assumir-se que o princípio regulador correcto para qualquer coisa depende da natureza da coisa, e que a pluralidade de pessoas diferentes

com sistemas distintos de objectos é uma característica essencial das sociedades humanas, não se deveria esperar que os princípios da escola social fossem utilitários. Pelo contrário, ao se agir assim, significa não levar a sério a pluralidade e disparidade dos indivíduos nem reconhecer como a base da justiça aquilo que os seres humanos consensualmente aceitariam.

E a outra anomalia reside no facto de que, embora os utilitaristas fossem ardorosos defensores da liberdade e do pensamento, que acreditavam que o bem da sociedade é constituído pelas vantagens desfrutadas pelos indivíduos. No entanto, na visão de Rawls (1997: 32), o utilitarismo não é individualista pelo menos quando se chega a ele pelo caminho mais natural de reflexão, no sentido de que, unificando todos os sistemas de desejos, ela aplica à sociedade os princípios da escolha feita por um único ser humano. Assim, vê-se que o segundo contraste está ligado ao primeiro, pois é essa unificação, e o princípio nela baseado, o eu submete os direitos assegurados pela justiça ao cálculo dos interesses sociais.

A última crítica feita por Rawls (1997: 32) ao utilitarismo deve-se ao facto de que ela é uma teoria teleológica, onde o bem se define independentemente do justo, e então o justo se define como aquilo que maximiza o bem. Enquanto a justiça como equidade é uma teoria deontológica, que ou não especifica o bem independentemente do justo, ou não interpreta o justo como maximizador do bem. Pois, para o utilitarismo o bem se define como satisfação do desejo racional. E a satisfação de qualquer desejo tem algum valor em si, que deve ser levado em conta na decisão do que é justo. Assim, o bem-estar social depende directa e exclusivamente dos níveis de satisfação; não questionam-se a sua origem ou qualidade, mas apenas o modo como a satisfação afectaria a totalidade do bem-estar.

O bem-estar social depende directa e exclusivamente dos níveis de satisfação ou insatisfação dos indivíduos. Assim, se os seres humanos têm certo prazer na discriminação mútua, na sujeição de outrem a um grau inferior de liberdade como um meio de aumentar a sua auto-estima, então a satisfação desses desejos deve ser pesada em nossas deliberações de acordo com a sua intensidade, ou qualquer outro parâmetro, em comparação com outros desejos. Se a sociedade decidir negar-lhes a satisfação, ou suprimi-los, é porque esses desejos tendem a ser socialmente destrutivos e um bem-estar maior pode ser obtido de outras maneiras.

3.2. Teoria Intuicionista: princípios morais *a priori*s

Na visão de Rawls, em termos contemporâneos, Bethan, James e Mill são generalistas, e não um particularista com terá sido Kant com a teoria intuicionista. Kant (2008: 207), enquanto intuicionista julgava que, graças a uma forma de intuição intelectual, podemos descobrir *a priori*s princípios morais sem os inferir de quaisquer premissas empíricas. Mas, Rawls (1997: 44) ao abordar o intuicionismo no seu sentido genérico, isso é, como doutrina segundo a qual há um conjunto irreduzível de princípios básicos que devemos pensar e comparar, perguntando-nos qual equilíbrio, em nosso entendimento mais reflectido, é o mais justo. Observa que, uma vez atingido o nível de generalidade, o intuicionista afirma que não existem critérios construtivos de ordem superior para determinar a importância adequado de princípios concorrentes da justiça.

Enquanto as complexidades dos factos morais exigem vários princípios distintos, não há padrão único que os explique ou que lhes atribua os seus pesos próprios. Por isso, na visão de Rawls, as teorias intuicionistas têm duas características: a primeira consiste em uma pluralidade de princípios básicos que podem chocar-se e apontar directrizes contrárias em certos casos; e a segunda é que não incluem nenhum método específico, nenhuma regra de prioridade, para avaliar esses princípios e compará-los entre si: precisando chegar ao equilíbrio pela intuição, pelo que considera que esta aproximado ao justo. Ou então, se houver regras de prioridades, elas são consideradas mais menos triviais e não oferecem grande ajuda na formação de um julgamento.

A teoria intuicionista de Kant nega que exista uma solução explícita e útil para o problema da prioridade, e o indutivismo de Mill, pelo contrário, sustenta que o conhecimento desses princípios tem uma base empírica. Podendo inferir indutivamente esses princípios a partir da experiência. Assim, aplica-se à argumentação de que o objectivo supremo da acção moral é alcançar a maior felicidade para o maior número possível de pessoas. E este intuito tem sido procurado por todos os legisladores e como critério último de qualquer instituição social. Contudo, a teoria utilitarista clássica (indutivismo) se opõe a outras doutrinas nas quais algum sentido interno, comumente denominada consciência, que actuam como árbitro absoluto do correcto e do incorrecto, como o intuicionismo. Assim, ela não leva a sério a diferença entre pessoas.

O olhar crítico de Rawls ao intuicionismo em filosofia moral, como testemunha o caso paradigmático da filosofia de Kant (2008: 209), é que exige a formulação de princípios *a priori*, sob a hipótese de

que a partir de uma intuição intelectual pode-se descobrir os princípios dos deveres morais sem qualquer contribuição de premissas empiricamente condicionadas. Para Rawls não há nada necessariamente irracional no apelo à intuição para resolver questões de prioridade. Deve-se pelo contrário, reconhecer a possibilidade de não haver nenhum jeito de eliminar a pluralidade de princípios. Pois, sem dúvida, qualquer concitação de justiça deverá até certo ponto depender da intuição.

Neste contexto, deve fazer o que é possível para reduzir o apelo directo aos nossos juízos ponderados. Pois, se os homens avaliam os princípios finais de maneira diferentes, como se presume que façam com frequência, as suas concepções da justiça sejam diferentes. A atribuição de pesos não é uma parte secundária, mas sim essencial da concepção da justiça. Se, não se soube como explicar esses pesos determinados mediante critérios razoáveis, os meios de uma discussão racional chegaram ao fim. Pode-se dizer que uma concepção intuicionista da justiça é apenas uma concepção parcial. Deve-se fazer de tudo o que está ao nosso alcance a fim de formular princípios explícitos para o problema da prioridade, mesmo que a dependência em relação à intuição não possa ser inteiramente eliminada.

Afirma Rawls (2000: 22), que se observa que, durante grande parte do período moderno da filosofia moral, a visão sistemática predominante no mundo de língua inglesa sempre foi alguma forma de utilitarismo. Em geral, segundo Rawls (2000: 22), as objecções de seus críticos foram limitadas. Se por um lado, Hegel coloca o indivíduo, no Estado como simples objecto e não o sujeito do seu destino, o que abre espaço para regimes ditatoriais, por outro, Marx coloca o Estado ao serviço do proletariado, e sonha com um regime comunista.

Popper (2009: 56) acusa Hegel e Marx por ter idealizado estados fechados (totalitários), e ele propõe, um regime aberto, em que se baseia no exercício critico da razão humana, como uma sociedade que não apenas tolera como também estimula no seu interior e por meio de instituições democráticas a liberdade dos indivíduos e dos grupos, tento em vista a solução dos problemas sociais, ou seja, as reformas continuas. Nesta, o governado tem a possibilidade efectiva de criticar os seus governantes e de os substituir sem derramamento de sangue e sem que isso signifique que o democrata deva aceitar a ascensão do totalitarismo ao poder. Contudo, na visão de Rawls (2003: 243), Popper admite a possibilidade da revolução violenta, a qual só é justificada se for para derrubar um tirano.

Com Rawls (2000: 22) nota-se as dificuldades de cisão com o princípio de utilidade e salienta-se discrepâncias sérias e evidentes entre suas implicações e nossas convicções morais comuns. Por isso, crê que esses, tanto Hegel e Marx, assim como Popper, não conseguiram elaborar uma concepção moral viável e sistemática que pudesse contrapor-se de facto a esse edifício do estado moderno. O resultado foi que nos vimos muitas vezes forçados a fazer uma opção entre o utilitarismo e o intuicionismo racional e, provavelmente, a escolher uma variante do princípio de utilidade restrita e limitada por objecções intuicionistas aparentemente daqui e agora.

Os objectivos de uma teoria da justiça, parafraseado o seu prefácio, é generalizarem e levar a uma ordem superior de abstracção a doutrina tradicional do contrato social, e responder as objecções mais óbvias, e que em geral, são consideradas fatais a ela. Assim, espera elaborar com mais clareza as principais características estruturais dessa concepção, a que chamou de justiça como equidade, e desenvolvê-la como uma visão sistemática de justiça superior ao utilitarismo. Pois, ela, entre as concepções morais tradicionais, é a que mais se aproxima de nossas convicções reflectidas de justiça, constituindo a base mais apropriada para as instituições de uma sociedade democrática.

CAPÍTULO II- PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE EM JOHN RAWLS

O capítulo visa explicar os princípios da justiça como equitativa enquanto uma concepção política de cooperação entre os indivíduos, e ampliar a discussão, de modo a reflectir sobre as relações implícitas da desigualdade sociais entre os indivíduos, a fim de abrir espaço para a realização de um novo contrato social justo. Assim, objectiva-se num primeiro momento, conceitualizar a justiça no seu sentido comutativo e distributivo, para de seguida esclarecer a justiça como equidade, que constitui o epicentro do debate em curso e, no segundo busca-se reflectir sobre as bases hipotéticas para realização de um novo contrato social: a posição original e o véu da ignorância; e por fim, analisa-se os dois princípios da justiça em Rawls.

1. Conceitualização da Justiça: comutativa e distributiva

Aristóteles (2002: 68) considera que a justiça na sua concepção tradicional, visa evitar que se tire algum proveito em benefício próprio, tomando o que pertence a outrem, como sua propriedade. Como sua gratificação, seu cargo e coisas semelhantes, ou recusando a alguém o que lhe é devido, o cumprimento de uma promessa, o pagamento de uma dívida, a demonstração do respeito devido. Assim, na conceitualização de Aristóteles, a Justiça é a constante e perpétua vontade de dar a cada um o que lhe é devido. Esta ideia adquire expressão em dois tipos de justiça reconhecidos: comutativa e distributiva.

A justiça comutativa é própria da ideia de Aristóteles de Justiça, que é equivalente ao princípio da mutualidade ou reciprocidade, que exige dar em contrapartida equilibrada ao que se recebeu como contribuição ou assistência. E a Justiça distributiva, é própria de Rawls, que é um conceito mais amplo, que faz referência à solidariedade com os mais fracos da sociedade. A conceitualização de Aristóteles pressupõe para Rawls, um esclarecimento do que exactamente pertence a um indivíduo o adequado. Ora, tais direitos muitas vezes derivam de instituições sociais e das expectativas legítimas que originam nos indivíduos. Assim, a justiça *“é o primeiro requisito das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento”* (RAWLS, 2002a: 4).

A definição da justiça distributiva que Rawls apresenta, aplica-se directamente da estrutura básica da sociedade e não dos indivíduos, por isso, não há conflito entre a noção tradicional da justiça Aristotélica. Na justiça distributiva, que equivalente ao princípio de solidariedade para com os mais fracos da sociedade. Cada pessoa, na visão de Rawls possui uma inviolabilidade de justiça, que nem

mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda de liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. A justiça não permite que os sacrifícios impostos a uns tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutados por muitos.

As liberdades da cidadania iguais, numa sociedade justa são consideradas invioláveis por Rawls. Pois, os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. Porque, o problema político essencial, em Rawls apresenta-se como um problema do consenso em uma sociedade plural. Sobre o modo como a sociedade deve ser organizada, desde o sistema político e económico à própria cooperação social. Trata-se, assim, da protecção dos indivíduos e de seus direitos, da criação de instituições políticas e económicas que garantam a justiça social. Entre os indivíduos com objectivos e propósitos dissemelhantes uma concepção partilhada de justiça estabelece os vínculos da convivência cívica. O desejo geral de justiça limita a perseguição de outros fins de desfavorecimento de alguns indivíduos.

Uma concepção da justiça como constituindo da carta fundamental da associação humana bem-ordenada, pode ser imaginada deste jeito na perspectiva de Rawls. Neste contexto, os que defendem outras concepções de justiça, tanto comunicativa ou distributiva, podem ainda assim, concordar que as instituições são justas quando não fazem distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição de direitos e deveres básicos; quando as regras determinam um equilíbrio adequado entre reivindicações concorrentes das vantagens da vida social. Um certo consenso nas concepções da justiça não é, todavia, o único pré-requisito para uma comunidade humana viável.

Há outros problemas sociais fundamentais, em particular os de coordenação, eficiência e estabilidade. Assim, os planos dos indivíduos na visão de Rawls, devem se encaixar uns nos outros para que as varias actividades sejam compatíveis entre si e possam ser todas executadas sem que as expectativas legítimas de cada um sofram frustrações graves. Mais ainda, a execução desses planos deveria levar à consecução de fins sociais de formas eficientes e coerentes com a justiça. E por fim, o esquema de cooperação social deve ser estável. Deve ser observado de modo mais ou menor regular e suas regras básicas devem espontaneamente a acção. Assim, embora o papel distintivo das concepções da justiça seja especificar os direitos e deveres básicos e determinar as partes distributivas apropriadas, a maneira como uma concepção faz isso necessariamente, afecta os problemas de eficiência, coordenação e estabilidade.

Na visão de Rawls, não se pode avaliar uma concepção da justiça unicamente pelo seu papel distributivo, por mais útil que ela seja na identificação do conceito de justiça. Precisa-se levar em conta as suas conexões mais amplas. Pois, embora a justiça tenha uma certa prioridade, que é a virtude das instituições, é verdade que, em condições iguais, uma concepção da justiça é preferível a outra quando suas consequências mais amplas são mais desejáveis. O objecto primário da justiça em Rawls, como se referêcia no segundo parágrafo deste tema, é a estrutura básica da sociedade, ou mais exactamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social.

Por instituições mais importantes, Rawls (2002a: 8) quer dizer as instituições sociais mais importantes, como a protecção legal da liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica. Ele se refere a constituição política e os principais acordos económicos sociais. Neste contexto, a estrutura básica da sociedade se apresenta como objecto da justiça, porque seus efeitos são profundos e estão presentes desde o começo. Embora a justiça possa ser, como observou Hume (2003: 69), a virtude cautelosa e ciumenta, ainda pode-se indagar, como seria uma sociedade perfeitamente justa.

Em Rawls, a concepção da justiça social deve ser considerada com uma parte do ideal social, e por conseguinte, o conceito de justiça se define pela actuação dos seus princípios: liberdade e igualdade, na atribuição de direitos e deveres, e na definição da divisão apropriada de vantagens sociais. Uma concepção da justiça é uma interpretação dessa actuação. Porém, a concepção da justiça que Rawls se objectiva apresentar é mais generalista e leva ao plano superior de abstracção na conhecida teoria do contrato social de Locke, Rousseau e Kant. Pois, o valor que se deve ter em conta na visão de Rawls, é que a concepção da justiça para a estrutura básica da sociedade tem um valor intrínseco e em si na sociedade.

1.2. A justiça como equidade: justiça equitativa

A justiça como equidade é uma concepção política da justiça e pode ser moral, mas é elaborada por um certo tipo de questões: especificamente para instituições políticas, sociais e económicas. Assim, na frase, justiça como equidade, segundo Rawls, os conceitos de justiça e equidade não são a mesma coisa, assim como na frase poesia como metáfora não significa que os conceitos de poesia e metáfora sejam a mesma coisa. Para Rawls (1992: 26), a justiça como equidade pode ser entendida como uma

concepção política e não metafísica da justiça, porque ela transmite a ideia de que os princípios da justiça são acordados numa situação inicial que é equitativa ou imparcial.

A justiça como equidade é pensada para aplicação do que Rawls chamou de estrutura básica de um regime democrático moderno. A estrutura básica designa as principais instituições políticas, sociais e económicas duma sociedade democrática, e o modo pelo qual elas se combinam num sistema de cooperação social. Trata-se, assim, da protecção dos indivíduos e de seus direitos, da criação de instituições políticas e económicas que garantam a justiça social.

E o problema de Rawls reside essencialmente neste sistema de cooperação social numa sociedade plural. O sistema político e económico, a estrutura básica da sociedade, na perspectiva de Rawls, tem influência decisiva na determinação das relações sociais e, por conseguinte, na formação dos seres humanos. Ele é a raiz de toda a injustiça e de toda a violência social. Mas, bem-organizado, ele pode garantir justiça social, pode dar lugar ao melhor dos mundos possíveis de Leibnitz (1987: 48), no qual os seres humanos tenham um desenvolvimento pleno, onde tudo corre as mil maravilhas.

O problema da organização do sistema político e económico, bem como da protecção dos indivíduos e de seus direitos, se insere na questão da conciliação entre a liberdade e a igualdade entre os indivíduos. Sedo que, na perspectiva de Fernando Pessoa é lúcido pelas naturezas, que na estrutura base da sociedade, os homens ocupam posições diferentes, o que origina desigualdades em termos de posição social. Pois, uns nascem filhos de milionários, protegidos desde o berço contra aqueles infortúnios (e não são poucos) que o dinheiro pode evitar ou atenuar; outros nascem miseráveis, a serem, quando criança, uma boca a mais numa família onde as bocas são de sobra para o comer que pode haver.

Uns nascem condes ou marquês, e tem por isso a consideração de todas as pessoas, façam eles o que fizerem; outros nascem assim como eu, e tem que andar direitinha como um prumo para ser ao menos tratado como pessoa. Uns nascem em tais condições que podem estudar, viajar, instruir-se, tornar-se (pode-se dizer) mais inteligentes que outros, que naturalmente o são mais. E assim por adiante, e em tudo que as convicções e as ficções sociais tornam possível. Portanto, mais do que nunca, a estrutura básica da sociedade deve ser organizada para responder às exigências da liberdade e da igualdade entre os indivíduos.

O desenvolvimento do pensamento moderno nos séculos XIX e XX, na visão de Rawls (2000: 19) mostraram que não há consenso acerca do modo em que as instituições básicas devem ser organizadas, a fim de que respeitem a liberdade e a igualdade dos cidadãos, considerados, em uma democracia, como pessoas livres e iguais. O certo é que “*a liberdade e a igualdade das pessoas morais devem ter uma forma pública*” (RAWLS, 2000: 32).

O sistema político e económico, assim como os termos equitativos da cooperação social devem estar definidos e regulados por uma concepção pública de justiça social, a fim de possam garantir o respeito e o pleno desenvolvimento dos seres humanos, bem como instaurar uma cooperação social que resulte na vantagem mútua. Os cidadãos, além disso, devem estar convictos de que a actuação do sistema político e económico visa a justiça social. É nesse sentido que a liberdade e a igualdade são o objecto da justiça política.

Considerando-se, na visão de Rawls (2003: 58), a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, os homens devem decidir de antemão como devem regular suas reivindicações mútuas e qual deve ser a carta constitucional da fundação de sua sociedade. Assim, como cada pessoa deve decidir com o uso da razão o que constitui o seu bem; o que constitui o sistema de finalidades para o bem social, então deve buscar, na visão de Rawls, um grupo de pessoas para decidir uma vez por todas, tudo aquilo que entre eles deve se considerar justo e injusto numa situação hipotética de liberdade.

1. 2.1. Posição original e o véu da ignorância

Rawls (2003: 17), na investigação de uma teoria da justiça imparcial ou equitativa, parte de uma posição inicial hipotética, apropriada para assegurar que os consensos básicos neles estabelecidos sejam equitativos ou iguais. Assim, a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Porém, não pode ser concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. A posição original é compreendida e apresentada por Rawls como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir uma certa concepção da justiça equitativa.

Entre as características essenciais da posição original, na visão de Rawls está o facto de ninguém conhecer o seu lugar na sociedade, a posição de sua classe social e ninguém conhecer a sua sorte na

distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas semelhantes. Assim, os princípios da justiça são escolhidos sob véu da ignorância, porque as partes não conhecem suas concepções de bem ou suas propensões psicológicas particulares. E isso garante que, ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios da justiça, pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais.

Na posição original, o véu de ignorância torna todos indivíduos iguais. O véu de ignorância não beneficia ninguém. Por isso, nenhum dos contraentes poderá propor uma sociedade futura ou instituições em sua própria vantagem. Ninguém dos contraentes sabe qual é ou será seu próprio interesse ou privilégio particular. A posição original faz com que todos sejam igualmente racionais e reciprocamente desinteressados. A posição original exige a todos a optar por princípios de uma moral autónoma que eles mesmos se deram como indivíduos desinteressados nas suas escolhas ou nisto ou naquilo, ou como membros desta ou daquela sociedade, mas como seres livres e racionais. Assim, por aferir na visão de Rawls, a posição original é uma situação que obriga todos a escolher princípios universais de justiça.

O véu de ignorância por sua vez priva a pessoa na posição original dos conhecimentos que a colocariam em grau de escolher princípios heterónimos. As partes chegam juntas à sua escolha, enquanto pessoas livres, racionais e iguais, conhecendo apenas as circunstâncias que fazem surgir a necessidade de princípios de justiça. Os indivíduos que se encontram na posição original não podem propor princípios ou pensar em uma sociedade em que poderia ser favorecido eles mesmos ou talvez seus amigos, e desfavorecidos os outros. Ninguém sabe nada, nem de si mesmo nem dos outros. A única escolha possível é, a que deverá se referir a todos. Tratar-se-á de uma escolha de princípios universais de justiça.

Na visão de Rawls (2003: 15), uma das características da justiça como equidade é conceber as partes na situação inicial como racionais e mutuamente desinteressados. Mas, isso não significa que as partes não sejam egoístas. Ou que não sejam indivíduos com certo tipo de interesses, como riquezas, prestígio e poder. No entanto, são concebidas como pessoas desinteressadas nos interesses das outras. Elas devem supor que até seus objectivos espirituais podem sofrer oposição. Além disso, o conceito de racionalidade deve ser interpretado tanto quanto possível no sentido estrito, que é padrão em teoria político, de adoptar os meios mais eficientes para determinados fins.

Nas sociedades democráticas modernas, podem-se perceber três características primordiais na visão de Rawls: a autonomia de cada indivíduo, o pluralismo e a noção de justificação pública, isto é, o facto de as políticas públicas, assim como a organização do sistema político e económico, serem legítimas se forem construídas por todos os cidadãos ou, pelo menos, se forem justificadas para todos, de uma maneira que cada um deles pode entendê-las e aceitá-las, sem manipulação e sem falsificação. Assim, cabe a pergunta: *“que princípios de justiça são mais apropriados para determinar direitos e liberdades básicas, bem como para regular as desigualdades sociais e económicas das perspectivas de vida dos cidadãos?”* (RAWLS, 2003: 58).

Na visão de Rawls, dois pontos devem-se ter em conta, o primeiro tem a ver com a esfera privada de cada indivíduo, que é “sagrada”; e o segundo tem a ver com a cidadania igual, dado que todos os cidadãos são pessoas livres e iguais. Por isso, a base da sociedade democrática é a cidadania igual. Onde, cada um deles deve dar sua palavra na construção ou na instituição dos princípios de justiça, efectivando o consenso unânime entre todos eles. *“A pessoa [...] não deve ser tratada como um instrumento ou como um objecto”* (RAWLS, 2002a: 484) para a realização de fins últimos sejam estes quais forem, ela é sempre o fim.

2. Dois princípios da Justiça equitativa

Os dois princípios da justiça equitativa escolhidos na posição original devem efectivar a distribuição equitativa de bens básicos para todos os indivíduos, independentemente de seus projectos individuais de vida ou de suas concepções de bem. E os bens básicos comportam na visão de Rawls, o auto-respeito e a auto-estima, acompanhados das liberdades básicas (expressão e religião), rendas e direitos a recursos sociais, educação e saúde. Por isso, os dois princípios da justiça perfazem o exercício de conjugação da liberdade e da igualdade de um modo coerente e ao mesmo tempo eficaz. Assim, dada a posição de social hipotética, sob véu da ignorância, Rawls acredita que indivíduos livres e iguais, situados imparcialmente, escolheriam provisoriamente, os dois princípios da justiça como equidade.

Primeiro: cada pessoa tem o mesmo direito igual ao mais abrangente sistema de sistemas de liberdades básicas iguais, que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras; Segundo: as desigualdades sociais e económicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos (o princípio de diferença) (RAWLS, 2002a: 63).

Os dois princípios da justiça como equidade permitem na visão de Rawls, compreender melhor as reivindicações da liberdade e da igualdade em uma sociedade democrática do que o fazem os princípios primeiros associados às doutrinas tradicionais do utilitarismo, do perfeccionismo e do intuicionismo. O primeiro ponto que se poderia ressaltar é que os dois princípios da justiça têm, por base, a posição social hipotética dos cidadãos iguais. Por isso, expressam uma espécie de radicalidade política ou ética, na qual, ou se faz justiça para todos, ou não se faz justiça para ninguém.

E se apresenta como crucial na nossa sociedade, uma vez que as instituições políticas, económicas e sociais são utilitaristas, no sentido de visarem a realização de interesses de classe, se utilizam de alternativas como beneficiar certas maiorias, em detrimento de certas minorias; ou avaliam sua acção e distribuição em termos de custo-benefício, como quando, por exemplo, para maximizar a soma de dinheiro a fim de pagar dívidas a oligarcas, cortam investimentos em áreas sociais essenciais, como educação e saúde.

O que golpeia escrupulosamente os direitos básicos dos cidadãos. A posição social hipotética dos cidadãos iguais, ao mesmo tempo em que serve de base para a escolha e construção dos dois princípios da justiça, se constitui como o ponto de vista comum para a deliberação entre os cidadãos. Inclusive na prática política de facto das sociedades democráticas, parte-se do pressuposto de que a organização institucional e a construção das políticas públicas apelam exclusivamente para a noção de cidadania igual e, então, podem ser entendidas como uma construção de todos. Ademais, a sua formulação pressupõe que, para os propósitos de uma teoria de justiça, a estrutura social seja considerada como tendo duas partes mais ou menos distintas.

O primeiro princípio se aplica a uma delas e segundo à outra. Contudo, nos próximos subtítulos, distinguiram-se entre aspectos do sistema social que definem e asseguram as liberdades básicas iguais e os aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades económicas e sociais. Porém, é essencial observar que é possível determinar uma lista dessas liberdades. As mais importantes entre elas na visão de Rawls (2002a: 65) são as liberdades políticas (o direito de votar e ocupar um cargo público) e a liberdade de expressão; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a protecção contra a opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa), o direito à propriedade privada e a protecção contra a prisão e a detenção arbitrárias, de acordo com o conceito de estado de direito. Segundo o primeiro princípio, que defende iguais liberdades básicas, o acesso a essas liberdades deve ser igual.

2.1. Princípio das iguais liberdades básicas

Na teoria da justiça como equidade, as liberdades básicas iguais para todos são as mesmas para cada cidadão. A questão relativa à maneira pela qual se pode compensar uma liberdade menor não se apresenta. O primeiro princípio anunciado por Rawls (2002a: 68), simplesmente exige que certos tipos de regras, aquelas que definem as liberdades básicas, se apliquem igualmente a todos e permitam a mais abrangente liberdade, compatível com uma liberdade igual para todos. Assim, o primeiro princípio pela sua enunciação afirma que, dada a posição de social hipotética dos cidadãos iguais, os direitos e as liberdades básicas, por eles expressos, devem ser iguais para todos.

Segundo Rawls (2000b: 188), a posse dessas liberdades define a posição comum e garantem nos cidadãos iguais uma sociedade democrática bem-ordenada, que não permitirá distinções arbitrárias entre os cidadãos. Nesse sentido, é impossível que se restrinjam ou se violem as liberdades de uns para que outros possam gozá-las melhor. As posições de classe, cor, raça, credo ou riqueza não servem de critério para a atribuição ou para a supressão de direitos e de liberdades básicas, assim como de vantagens económicas e de postos políticos, social hipotético dos cidadãos iguais impede isso.

Na posição social hipotético, todos os cidadãos são iguais, merecedores do mesmo respeito e do mesmo tratamento. Para Rawls (2002b: 428), as liberdades fundamentais e sua prioridade fazem parte dos termos equitativos de cooperação social entre cidadãos que pensam em si mesmos e uns aos outros com uma concepção de pessoas livres e iguais. Rawls chega a afirmar que “*a base da auto-estima, em uma sociedade justa, não é a renda dos indivíduos, mas a distribuição publicamente defendida de direitos e de liberdades fundamentais*” (RAWLS, 2002a: 606).

Rawls elabora uma lista de liberdades básicas fundamentais, abarcada pelo primeiro princípio: liberdade de pensamento e de consciência; liberdades políticas e de associação, bem como os direitos e as liberdades especificadas pela liberdade e pela integridade física e psicológica da pessoa; o direito à propriedade privada; e, finalmente, os direitos e as liberdades abarcadas pelo estado de direito. Segundo Rawls (2002a: 65), as liberdades básicas e sua prioridade devem, sobretudo, garantir a todos os cidadãos condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e para o exercício completo e informado das duas faculdades morais, como ter um senso de justiça e ter uma concepção do bem.

Rawls considera dois casos fundamentais, o primeiro está ligado à capacidade de ter um senso de justiça e se refere à aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica da sociedade e às suas políticas sociais. O segundo caso está ligado à capacidade de ter uma concepção do bem e se refere à aplicação dos princípios da razão deliberativa para guiar nossa conduta durante toda a nossa vida, a liberdade de consciência e a liberdade de associação.

Os cidadãos, na perspectiva de Rawls, são considerados como detentores das duas faculdades morais; e os direitos e as liberdades básicas de um regime constitucional devem garantir a todos a possibilidade de desenvolver essas faculdades e de exercê-las sem entraves durante sua vida. Tal sociedade deve, igualmente, fornecer aos cidadãos meios polivalentes apropriados, por exemplo, os bens primários da renda e da riqueza. E em circunstâncias normais, Rawls (2002a: 321-322) afirma que se podem supor que estas faculdades morais serão desenvolvidas e exercidas no âmbito de instituições que garantam a liberdade política e a liberdade de consciência, com sua efectivação se apoiando nas bases sociais do respeito mútuo. Por isso, dentem-se a focalizar-se, no direito à propriedade privada e, depois, na questão das liberdades políticas.

O problema central, na visão de Danner (2017: 10) é impedir a dominação do poder económico, por parte de uma minoria abastada, o que ocasiona ou pressupõe, a dominação do poder político. Trata-se de socializar ao máximo os meios de produção e mesmo garantir uma ampla oferta de educação e de qualificação a todos. As liberdades políticas iguais são fundamentais para a manutenção ou para a construção da democracia e da justiça social, pois é na política que se define os rumos da sociedade equitativa.

Rawls afirma que o direito à propriedade deve ser realizado para todos, dada a posição social hipotético dos cidadãos iguais. Embora propriedade privada não signifique ou não faça referência necessariamente aos meios de produção, o objectivo de Rawls é evitar que os meios de produção estejam concentrados nas mãos de uns poucos. Mas, no que concerne às liberdades políticas, a maior preocupação de Rawls está em manter sua simetria para todos os cidadãos, independentemente de sua classe social e de sua riqueza.

2.2. Princípio de igualdade de oportunidades equitativas

O segundo princípio apresenta duas frases ambíguas na visão de Danner (2017: 19), vantajosas para todos e igualmente abertos a todos, cada uma das frases apresenta dois sentidos correntes, uma: estabelece igualdade equitativa de oportunidades, e a outra estabelece o princípio da diferença. A ideia

fundamental da igualdade equitativa de oportunidades, na visão de Rawls (2002a: 77) é que em todos os sectores da sociedade, deveria haver, de forma geral, iguais oportunidades de cultura e de realização para todos os que são dotados e motivados de forma semelhante. As expectativas daqueles com as mesmas habilidades e aspirações não devem ser afectadas por sua classe social.

Neste contexto, o segundo princípio, na perspectiva de Rawls (2002a: 65) se aplica à distribuição de renda e de riqueza e ao escopo das organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e de responsabilidade. Apensar de a distribuição de renda e de riqueza não precisar ser igual, ela deve ser vantajosa para todos, principalmente para os menos favorecidos, e, ao mesmo tempo, as posições de autoridade e de responsabilidade devem ser acessíveis a todos. Ao aplicar-se o segundo princípio, mantêm-se todas as posições abertas, e depois, dentro desse limite, organiza-se as igualdades económicas e sociais de modo que todos se beneficiem.

Pois, dada a posição social hipotética dos cidadãos iguais, independentemente de sua cor, raça, credo ou riqueza, devem ter oportunidade de alcançar cargos públicos ou políticos. Estes não são, por padrão, prerrogativas das pessoas mais endinheiradas ou de uma cor específica. Portanto, a aplicação consistente do princípio da oportunidade equitativa exige, na visão de Rawls (2002a: 568), que se considere as pessoas independentemente de sua posição social.

Para Rawls, a igualdade de oportunidades equitativas exige não só que cargos públicos e posições sociais estejam abertos no sentido formal, mas que todos tenham possibilidades equitativas de ter acesso a eles. Para especificar a ideia da possibilidade equitativa, Rawls supõe que haja uma distribuição de qualidades naturais, aqueles que têm o mesmo nível de talento e de habilidade, bem como a mesma disposição para usar esses dons, deveriam ter as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente de sua classe social de origem, a classe em que nasceram e se desenvolveram até a idade da razão.

Em todos os sectores da sociedade, na perspectiva de Rawls (2002a: 62) deve haver praticamente as mesmas perspectivas de cultura e de realização para aqueles com motivação e com qualidades semelhantes. Mas, para que isso se efective, a estrutura básica deve ser organizada de forma a impedir a concentração da propriedade e da riqueza, impedindo a dominação económica, que leva, conseqüentemente, à dominação política. Deve, além disso, oferecer excelentes oportunidades de educação e de formação para todas as pessoas, independentemente de sua classe social. E deve se

esforçar para garantir a liberdade política igual para todos, impedindo, entre outras coisas, o controle do poder político e económico por oligarquias.

A igualdade oportunidade equitativa significa, na visão de Rawls (2003: 62) igualdade liberal. Para alcançar seus objectivos, é preciso impor certas exigências à estrutura básica da sociedade, além daquelas do sistema da liberdade natural. É preciso estabelecer um sistema de mercado livre, no contexto de instituições políticas e legais, que ajuste as tendências de longo prazo das forças económicas, a fim de impedir a concentração excessiva da propriedade e da riqueza, sobretudo aquela que leva à dominação política. A sociedade também tem de estabelecer, entre outras coisas, oportunidades iguais de educação, independentemente da renda familiar.

2.2.1. Princípio da diferença

O princípio de diferença, que se extrai do segundo princípio, exige segundo Rawls (2003: 90), que em caso das virtudes dos princípios pessoas, morais, livres e iguais legitimarem as desigualdades económicas e sociais existentes, devem efectivamente beneficiar os desfavorecidos. Caso contrário, tais virtudes são não legítimas e as desigualdades económicas e sociais não são permissíveis. Porém, uma vez que, no segundo princípio cada pessoa deve-se beneficiar das desigualdades permissíveis na estrutura básica, então, cada homem definido por essa estrutura básica, quando a observa como um empreendimento em curso, deve achar razoável preferir as suas perspectivas actuais às suas perspectivas sem ela.

Dada a posição social hipotética dos cidadãos iguais, para Rawls, as desvantagens ou a supressão da liberdade de uns não podem ser justificadas por maiores vantagens de outros. A ordem social não deve estabelecer e assegurar, enquanto uma ideia intuitiva, as perspectivas mais atraentes dos que estão em melhores condições a não ser que, fazendo isso, também traga vantagens para os desfavorecidos. E, ainda, não pode permitir que as diferenças de renda sejam justificadas pelas desvantagens de uns ocuparem posições de autoridade e responsabilidade do que outros, que ocupam posições diferentes. E muito menos, as infracções à liberdade podem ser contrabalançadas desse modo.

O princípio de diferença transforma os objectivos da estrutura básica da sociedade de modo que, o esquema global das instituições “deixa de enfatizar a eficiência social e os valores tecnocráticos”

(RAWLS, 2002a:108). Além disso, o princípio de diferença não permite desigualdades económicas acentuadas, pois, segundo Rawls, se assim acontecer, ele será violado. Porém, o desenvolvimento económico poderá ser legitimado se promover o desenvolvimento humano, a justiça equitativa.

A riqueza acentuada, na visão Danner (2017: 12) juntamente com grandes desigualdades sociais, transforma o poder político em instrumento de opressão e destrói a cooperação social baseada na amizade e no respeito mútuo. Aliás, o acúmulo excessivo de propriedade e de capital só se dá por meio da expropriação e da exploração. Por isso, o princípio de diferença garante os meios polivalentes gerais de que se necessita para se desenvolver as potencialidades dos indivíduos e para tirar as suas vantagens de liberdades. Além disso, especifica um mínimo social para a satisfação de suas necessidades materiais básicas, junto com as outras políticas sociais que regula.

Para Rawls (2003: 187), se considerar-se a sociedade como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais de uma geração para outra, essa ideia é de certa forma essencial para a igualdade democrática. Uma vez que, todos devem usufruir dos benefícios da cooperação social, sob uma base de amizade e de respeito mútuo. Outro mérito do princípio de diferença é que ele oferece, segundo Rawls, uma interpretação do princípio da fraternidade ou da solidariedade, ou seja, à ideia de não querer ter maiores vantagens excepto quando isso traz benefícios para os outros que estão em pior situação. O princípio de diferença expressa a preocupação com todos os membros da sociedade.

O princípio de diferença especifica, o mínimo social derivado de uma ideia de reciprocidade. Ele cobre, pelo menos, as necessidades básicas essenciais para uma vida decente e, provavelmente, muito mais. Mas, quando esse mínimo não é garantido, na visão de Rawls (2003: 230), o princípio de diferença é violado de modo gritante. Ademais, o princípio de diferença expressa a noção de publicidade e de reciprocidade.

Enquanto noção de publicidade, o princípio de diferença expressa que as pessoas morais, livres e iguais escolham para regular as desigualdades económicas e sociais a equidade na construção colectiva da sociedade. E enquanto reciprocidade, o princípio de diferença para Rawls (2003: 91), exige que, seja qual for o nível geral de riqueza, seja ele alto ou baixo, as desigualdades existentes têm de satisfazer à condição de beneficiar aos outros tanto quanto a nós mesmos. Essa condição revela que, mesmo usando a ideia de maximização das expectativas dos desfavorecidos, o princípio de diferença é, essencialmente, um princípio de reciprocidade.

CAPÍTULO III- VIRTUDES ESSENCIAIS PARA PRESERVAÇÃO DO CIDADÃO NA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

O capítulo debate a dimensão prática da justiça como equidade perante as abordagens feitas ao longo do trabalho, sobretudo as virtudes essenciais da participação do cidadão enquanto processo colectivo e democrático da construção da cidadania equitativa, que irá viabilizar e reforçar as lutas pela emancipação social dos cidadãos menos favorecidos. Por isso, o capítulo num primeiro momento apresenta a proposta de Rawls a redistribuição dos bens primários enquanto necessidades fundamentais dos cidadãos; e através dos parâmetros de redistribuição dos bens entre os cidadãos livres e iguais, anuncia as objecções de Sandel e Nozick, a uma teoria da Justiça; e encerra com análise dos critérios do julgamento da justiça na sociedade, principalmente da democracia liberal apresentadas por Fukuyama, Sandel e Nozick.

1. Os bens primários enquanto necessidade dos cidadãos

No sistema político e económico das sociedades menos favorecidas, há graves problemas sociais na visão de Danner, porque a fome e o analfabetismo não acontecem por acaso, nem são frutos de uma suposta e fantasiosa maldade ou preguiça inatas à natureza humana. Por isso, quando cidadãos livres e iguais construírem ou elaborar políticas públicas, tem de levar em conta a posição estratégica que certas necessidades básicas para o desenvolvimento humano assumem na e com a configuração do sistema político e económico. Assim, *“é necessário garantir que todos tenham acesso àqueles bens essenciais que se considera constituírem as condições mínimas para que se possa agir como agente moral – por outras palavras, agir livremente ou fazer uso da liberdade”* (ESPADA, 1999: 85).

Para Rawls, essa dificuldade se apresenta como um velho problema, por isso, se pergunta *“como a justiça como equidade resolve o velho problema de que as liberdades fundamentais podem revelar-se mera formalidade, por assim dizer?”* (RAWLS, 2002a: 381). Para responder esta pergunta, Rawls introduz a noção de bens primários, na qual, na sua conceptualização prévia, a caracteriza como aquilo que as pessoas necessitam em sua condição de cidadãos livres e iguais, e de membros normais e plenamente cooperativos da sociedade durante toda a vida. Esses bens respondem às suas necessidades como cidadãos, em oposição às suas preferências e aos seus desejos.

Os bens primários na visão de Rawls possibilitam o pleno desenvolvimento das nossas potencialidades e de nossas faculdades morais. Mas, os bens primários são equitativos para pessoas livres e iguais. Por isso, só se articulam com os interesses de ordem superior associados às capacidades morais, de modo que podem ser tomados como critérios públicos praticáveis com respeito a questões de justiça política. E ainda, esses bens são coisas que os cidadãos necessitam como pessoas livres e iguais, e as exigências acerca desses bens são consideradas exigências válidas. Assim, Rawls elabora uma lista de bens primários, distinguindo-os em cinco tipos:

(I) os direitos e as liberdades básicas: as liberdades de pensamento e de consciência, bem como todas as demais. Esses direitos e essas liberdades são condições institucionais essenciais para o adequado desenvolvimento e exercício pleno e consciente das duas faculdades morais (nos dois casos fundamentais); (II) as liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas, oportunidades estas que propiciam a busca de uma variedade de objectivos e que tornam possíveis as decisões de revê-los e de alterá-los; (III) os poderes e as prerrogativas de cargos e de posições de autoridade e de responsabilidade; (IV) renda e riqueza, entendidas como meios polivalentes (que têm valor de troca) geralmente necessários para atingir uma ampla gama de objectivos, sejam eles quais forem; (V) as bases sociais do auto-respeito, entendidas como aqueles aspectos das instituições básicas normalmente essenciais para que os cidadãos possam ter um senso vívido de seu valor enquanto pessoas e serem capazes de levar adiante seus objectivos com autoconfiança (RAWLS, 2003: 82-83).

Olhado de forma geral, o conjunto dos bens primários, pode-se notar que, a justiça como equitativa oferece uma resposta satisfatória sobre a organização do sistema político e económico de uma sociedade democrática, definindo, por assim dizer, uma base comum abaixo da qual ninguém pode cair, mas a partir da qual cada pessoa pode seguir a vida do seu jeito. Possibilitado assim, através do conjunto dos bens primários, por um lado, critérios para um ajuizamento crítico sobre nossas instituições públicas, e por outro lado, um quadro referencial para a realização das políticas públicas e para a regulação do sistema político e económico, no sentido de alertarem para aqueles bens que são fundamentais para o desenvolvimento pleno e sadio dos indivíduos.

Neste contexto, para Rawls (2002a: 379), os bens primários mais importantes, são a auto-estima e o auto-respeito. Todos os demais bens sociais servem para realizar estes dois estados psicológicos, uma vez que o auto-respeito proporciona um sentimento seguro do próprio valor, uma convicção firme de

que vale a pena realizar nossa própria concepção do bem. Sem auto-respeito, nada parece valer a pena na visão de Rawls, e mesmo que certas coisas tenham valor para nós, não temos vontade de procurar realizá-las.

Na visão de Foucault (2005: 69), quando as instituições sociais realizam integralmente, para todos os cidadãos, os bens sociais primários, eles se sentem valorizados e respeitados, e não manipulados e explorados, e são incentivados a fazer de sua vida uma obra de arte. Por isso, Foucault ressalta que a estrutura básica da sociedade deve ser organizada de modo a maximizar os bens primários à disposição dos desfavorecidos, a fim de que eles possam ter um desenvolvimento sadio e integral, bem como um senso do próprio valor. Isso, segundo Rawls (2002b: 77) constitui uma das metas centrais da justiça política e social.

Os bens primários da educação e da assistência médica, possibilitam que os cidadãos possam ser membros normais e plenamente cooperativos da sociedade. Por exemplo, a assistência médica, segundo Rawls (2002a: 232) recuperara a saúde das pessoas por meio de tratamento médico, para que possam voltar a ser membros plenamente cooperativos da sociedade, e a educação proporciona ao indivíduo, a possibilidade de apreciar a cultura de sua sociedade e de tomar parte em suas actividades, e, desse modo, proporcionar a cada indivíduo um sentimento de confiança seguro de seu próprio valor. Assim, na visão de Rawls (2002a: 108), o valor da educação não deve ser avaliado apenas em termos de eficiência económica e de bem-estar social.

A Educação, na visão de Danner (2017: 16) é a base da construção e da manutenção da justiça na sociedade; tem uma importância decisiva em todos os âmbitos: na formação de valores morais e na construção da cooperação social baseada no diálogo e no respeito mútuo; na formação de cidadãos autónomos e críticos e, naturalmente, na construção do progresso científico e tecnológico. Sem educação, não há justiça social na visão de Rawls. Por isso, ela adquire uma importância estratégica, no sentido de formar cidadãos críticos e engajados politicamente, que impeçam a dominação do poder político e económico por oligarquias. Porque há uma relação intrínseca entre analfabetismo, corrupção e currais eleitorais, pois, em uma sociedade de classes, não deixa de ser possível que aqueles que detêm o poder político e económico se utilizem dele para fomentar a ignorância popular e, assim, dominarem sem obstáculos.

2. Parâmetros de distribuição dos bens primários: críticas de Sandel e Nozick

Rawls, a partir da posição dos desfavorecidos, afirma que parece provável que, se a autoridade, o poder dos legisladores e dos juizes, por exemplo, “*melhorar a situação dos desfavorecidos, irão melhorar também a situação dos cidadãos em geral*” (RAWLS, 2002a: 87). Assim, não seria arbitrário ampliar-se esta afirmação e dizer-se: se a distribuição dos bens sociais primários e a realização de políticas públicas melhoram a situação dos desfavorecidos, e então, elas irão melhorar também a situação das demais classes sociais.

Rawls rejeita categoricamente, uma distribuição social, que tome como padrão ou princípio de distribuição, bens primários entre os cidadãos, a situação dos mais favorecidos ou uma moderação entre os mais e os menos favorecidos. Porque, parece claro, para Rawls, que a sociedade não deveria fazer o melhor possível em favor daqueles inicialmente mais favorecidos. Por isso, ao se rejeitar o princípio de diferença, deve-se preferir maximizar alguma média ponderada das duas expectativas. Mas, ao se dar algum peso aos mais afortunados, estar-se-ia atribuindo um valor intrínseco aos ganhos que os mais favorecidos obtiveram por meio das eventualidades naturais e sociais.

Pelas eventualidades naturais e sociais, ninguém na visão de Rawls, têm um direito prévio de ser beneficiado, na medida em que ao se maximizar uma média ponderada é, por assim dizer, favorecer duplamente os mais afortunados. As pessoas são sujeitas, desde seu nascimento, a posições sociais diferentes e, estas posições comprometem significativamente suas expectativas de vida, sobretudo quando se deparam com a percepção que algumas pessoas têm mais, ou menos, sorte que outras na repartição das posições sociais e que, por consequência disso, se beneficiam mais, ou menos, dos frutos do contrato social.

O princípio de diferença sempre toma como base os menos favorecidos. Assim, os parâmetros de distribuição dos bens primários, tais como: a distribuição da renda e da riqueza, inclusive a elaboração das políticas públicas, inclusivas e distributivas, somente são legítimas se resultarem no máximo benefício dos desfavorecidos. “*O princípio de diferença é uma concepção relativamente precisa, já que classifica todas as concepções de objetivos de acordo com sua eficácia em promover as perspectivas dos menos favorecidos*” (RAWLS, 2002a: 351).

Afirmar na visão de Danner (2017: 19) que as desigualdades de renda e de riqueza têm de ser dispostas de modo que elevem ao máximo os benefícios para os desfavorecidos significa, simplesmente, na concepção de Rawls, que temos de comparar esquemas de cooperação e verificar a situação dos desfavorecidos em cada esquema; e, em seguida, escolher o esquema no qual os desfavorecidos estão em melhor situação do que em qualquer outro. Nesse sentido, as desigualdades económicas e sociais devem ser julgadas a partir das expectativas dos desfavorecidos.

Segundo Rawls, a justificação das políticas públicas, assim como dos arranjos do sistema político e económico, devem partir da base dos desfavorecidos. O costume, o *ethos* de uma sociedade democrática deve sempre, que for necessário, raciocinar a partir daqueles que têm menos liberdade política. Sempre que houver, na visão de Rawls (2002a: 253) uma desigualdade na estrutura básica, ela deve ser justificada para aqueles que estão em uma situação de desvantagem. Isso vale para qualquer um dos bens sociais primários e, especialmente, para a liberdade.

Mas também, na visão de Danner (2017: 19), a estrutura básica mais preferível é aquela na qual o bem-estar dos desfavorecidos é mais alto do que em qualquer outro arranjo político e económico. O que está em jogo para Rawls, é encontrar uma espécie de base comum, representada por bens sociais primários e por políticas públicas, que as instituições devem fornecer efectivamente a todos os cidadãos. Abaixo dessa base material, ninguém pode cair.

O estado ao projectar um nível mínimo de bens sociais primários para todos os cidadãos, a fim de que estes possam desenvolver e exercer plenamente suas potencialidades e suas faculdades morais, não pode maximizá-los aos que já estão numa situação de mais abastados. A distribuição não pode tomar como parâmetro a situação deles, porque eles têm condições materiais suficientes inclusive para satisfazer gostos inusitados ou caros, e qualquer exigência de satisfação, por parte das instituições, de tais gostos é irracional e não leva a sério as necessidades dos bens primários essenciais ao desenvolvimento das faculdades morais que todos, incluindo, principalmente, os desfavorecidos, têm.

Por exemplo, na perspectiva de Danner (2017: 20), nem uma distribuição que se baseia em uma média ponderada entre pobres e ricos, é válida, porque pode ignorar a real situação dos desfavorecidos. Assim, ao estabelecer uma base material mínima, representada pelos bens primários, pela educação, pela assistência médica e por um mínimo social, além das liberdades e dos direitos básicos e das oportunidades iguais, para cada cidadão, Rawls toma por parâmetro a situação dos desfavorecidos,

dos mais pobres entre os pobres, orientando a distribuição desses bens a partir das necessidades reais desta classe.

Em uma estrutura com n representantes relevantes, primeiro maximizar o bem-estar do homem representativo em pior situação; segundo, para obter igual bem-estar do representante em pior condição, maximizar o bem-estar do homem representativo cuja posição desfavorecida vem logo após a do primeiro; e assim por diante até o último estágio que é, para obter igual bem-estar de todos os representantes que precedem $n-1$, maximizar o bem-estar do homem representativo na melhor situação (RAWLS, 2002a: 88).

A estratégia *Maximin* defendida por Rawls implica na objecção que Michel Sandel (2011: 89) apresenta, que os sujeitos apenas tenham em consideração os seus interesses egoístas e seus conceitos morais. Por exemplo, Sandel nota que é relevante saber como a riqueza é produzida, pois pode acontecer que a riqueza seja produzida de forma imoral. Por seu turno, Robert Nozick (2003: 201) contesta o princípio da igualdade de oportunidades. Pois para Nozick, nada existe de errado com as desigualdades sociais e económicas.

Na perspectiva de Nozick (*Idem*, p. 202), qualquer intervenção do Estado consiste numa violação dos direitos absolutos das pessoas. Tirar a uns para dar a outros sem o consentimento dos primeiros é tratar as pessoas como se não fossem pertença de si próprias, isto é, como meros meios e não fins em si mesmos, violando os seus direitos mais básicos. Por isso, no liberalismo radical que Nozick defende e usa como meio para criticar o liberalismo moderado de Rawls, o Estado não tem o direito de interferir na vida de alguém sem o seu consentimento. Os impostos constituem uma forma de coerção, mas redistribuir a riqueza implica violar a liberdade dos cidadãos.

Na visão de Nozick, os indivíduos têm direito ao que adquirem e que inicialmente não pertence a ninguém (jazidas de petróleo, patente farmacêutica por eles descoberta, etc.). Também têm direito à totalidade das heranças ou doações que recebam ou de quaisquer negócios e contratos que venham a realizar. Assim, se os indivíduos enriquecem de forma justa, o Estado não deve interferir para criar quaisquer padrões de distribuição de riqueza. Consequentemente, o Estado não deve cobrar impostos para proceder a qualquer distribuição de riqueza, ainda que os impostos sejam necessários para assegurar as suas funções mínimas (defesa, segurança e cumprimento das leis).

3. Mecanismo de julgamento da justiça na sociedade

A situação dos desfavorecidos é a pedra angular para a constatação da justiça do sistema político e económico: se eles são marginalizados, passam fome, não têm acesso à educação e à assistência médica, se são desrespeitados em seus direitos, manipulados e explorados em seus deveres, etc., então a sociedade em questão sofre de graves problemas políticos e económicos. Para Rawls (2002a: 306), conforme especifica no princípio da diferença, a sociedade deve ser julgada a partir da posição dos desfavorecidos; a partir da cidadania igual. Como afirma Van Parijs,

Para Rawls, a maneira pela qual os bens primários são repartidos é essencial, pois a questão de saber se uma sociedade é justa não depende em nada, para ele, da quantidade de bens primários (cobertos pelo princípio de diferença) de que dispõem os mais bem-providos, mas somente daquela atribuída aos mais desfavorecidos (VAN PARIJS, 1997: 70).

A contestação da justiça a partir da posição original ou igual é considerada um erro por Sandel. Pois segundo Sandel, o erro de Rawls consiste em ter uma noção metafísica do Homem, ou seja, tem uma concepção do ser humano que não é real, no sentido em que se encontra desenraizada de tudo aquilo que lhe é anterior, designadamente a sociedade, a comunidade da qual faz parte. Daí que, para a corrente comunitaristas, que Sandel (1998: 87) apresenta, o indivíduo se define sobretudo pela sua pertença a uma comunidade, em termos psicológicos e sociológicos. Isto é, existe um primado da comunidade sobre o indivíduo, o indivíduo só é o que é a partir da sociedade que se insere.

Neste contexto, a questão de saber se os princípios de justiça são ou não satisfeitos, gravita em torno da questão de saber se a renda total dos desfavorecidos, possibilita a maximização de suas expectativas alongo prazo, obedecendo às restrições da liberdade igual e da igualdade equitativa de oportunidades. O critério para a escolha dos princípios de justiça está em analisar o seu desempenho diante das piores posições sociais. Ou seja, em ver o modo que eles regem a distribuição dos benefícios sociais diante das desigualdades de classe. Um dos pressupostos básicos do princípio de diferença, que também é uma condição absolutamente necessária para uma cooperação social equitativa e para a justiça da sociedade, está em reduzir as desigualdades sociais, no que se refere à renda e à riqueza.

Esse princípio estabelece parâmetros precisos para a estruturação das instituições económicas e para a justiça distributiva de uma forma geral. Diz Rawls (2002a: 97), o princípio de diferença tenta estabelecer bases objectivas para as comparações interpessoais de dois modos. Em primeiro lugar, na medida em que se pode identificar o homem representativo e o desfavorecido, daí por diante, só se

exigem julgamentos ordinais do bem-estar. Sabe-se em que posição o sistema social deve ser julgado. Em segundo lugar, o princípio de diferença introduz uma simplificação para a base de comparações interpessoais: estas comparações são feitas em termos de expectativas de bens sociais primários.

Neste contexto, na visão de Danner (2017: 21) analisar a justiça de uma sociedade implica, por um lado, reflectir sobre a quantidade de bens primários de que dispõem os desfavorecidos. E, por outro, sobre o problema da lista de bens primários que se reduz ao problema de medir os bens primários para os desfavorecidos. Inclusive a definição desta lista de bens primários leva em conta aqueles bens que são imprescindíveis para um desenvolvimento integral e sadio das faculdades morais e das potencialidades dos menos favorecidos.

Na concepção de Danner (*Idem*, p. 22), politólogos como Rawls e Habermas, de um lado, e Friedrich Hayek, Milton Friedman e Robert Nozick, de outro, podem ser enquadrados justamente no papel e no tamanho que atribuem ao Estado na regulação da economia e na elaboração das políticas públicas, incluindo, o sentido dos chamados direitos sociais de cidadania. Neste contexto, no debate político contemporâneo, especialmente após a queda da URSS e o fim do *socialismo real*, com o consequente enfraquecimento do movimento socialista e mesmo com o recuo da teoria marxista, consolida-se uma ideia e uma tendência do *reformismo* do pensamento político actual.

Esta ideia parte da tese de que a democracia, precisamente à liberal, constitui a base paradigmática das sociedades contemporâneas, pelo menos das sociedades ocidentais na visão de Fukuyama (2007: 203), uma base que não pode ser ultrapassada. A discussão que se origina está justamente em que nossas sociedades democráticas têm muitos problemas sociais, políticos, económicos e culturais, que devem ser resolvidos, mas sem acabar com essa base paradigmática. Portanto, “*não se pode ultrapassar a democracia (liberal), mas pode-se corrigi-la*” (DANNER, 2017: 22).

Assim, os critérios para julgamento da justiça na sociedade, na perspectiva de Rawls, só são possíveis numa sociedade democrática. Por isso, defende que apenas a Democracia é capaz de mediar a complexa teia de conflitos de interesses criados pela economia moderna e a Democracia liberal pode ser mais funcional numa sociedade que tenha atingido um alto nível de igualdade e consenso sobre alguns valores elementares. Assim, a Democracia para Fukuyama (2007: 128) estabelece critérios universais e abertos de participação no sistema político permitindo que os novos grupos sociais se expressem e se associam ao consenso político.

Desta feita, verifica-se hodiernamente no mundo, estabelecimento de critérios universais e abertas de participação no sistema político, que permite os novos grupos sociais que se prevêem e se associem ao consenso político para resolução de divergências. A Democracia liberal é a forma mais racional de governar. Por exemplo, no liberalismo radical defendido por Nozick (2003: 20), as desigualdades podem ser muito profundas, porque a existência de pessoas muitas ricas na mesma sociedade em que vivem pessoas muito pobres nada tem de injusto, desde que a riqueza seja adquirida de forma lícita.

Ao desenvolver a teoria da titularidade, Nozick defende que a autonomia das pessoas é fundamental. Ao contrário de Rawls, não aceita uma distribuição padronizada da riqueza, pois isso implica uma intervenção constante do Estado na liberdade individual de enriquecer de forma lícita. O indivíduo é titular legítimo dos bens que adquire legalmente. O indivíduo é dono de si, mesmo do seu corpo, da sua vida, mas também dos bens materiais que a sua liberdade individual lhe permite acumular, pelo que o estado não deve interferir nessa liberdade individual. Por isso, Fukuyama (2007: 64) pensa que não existe uma ideologia com pretensão universal de contestar a Democracia liberal; não existe um princípio de legitimidade que não seja a soberania do próprio povo. Para sobreviver um regime precisa estabelecer uma autoridade legítima sobre a maioria da população.

CONCLUSÃO

Perante o desdobramento do tema *A justiça como equidade em John Rawl*, pode-se dizer que os objectivos do trabalho foram alcançados, embora seja necessário reconhecer que houve algumas limitações de ordem metodológica, decorrentes da natureza complexa da temática. Mas, em verdade compreende-se que a concepção do conceito de Justiça demanda uma visão ampla e, simultaneamente, focada em uma discussão ética e social. Nesse sentido, Rawls defende que os dois pressupostos fundamentais para a concretização de uma sociedade mais justa seriam: a igualdade de oportunidades acessíveis a todos em condições de plena igualdade e a condição de que os benefícios nela logrados devam ser repassados preferencialmente aos socialmente desfavorecidos.

Nesse aspecto, entende Rawls que justiça e equidade significam amparar os desamparados, corrigindo, mesmo que em parte, as desigualdades sociais. A justiça é identificada como equidade, em que a equidade reside fielmente no igualitarismo da posição original, no início do contrato social, momento hipotético, em que se pode optar por direitos e deveres. Se a justiça existe, ela é determinada em função da competência que as instituições possuem de realizá-la. Muito embora tenha sido alvo de críticas quanto ao seu conteúdo, a *Teoria da Justiça* de John Rawls tem o mérito de ser a primeira grande teoria geral sobre a justiça. Dessa maneira, veio a instigar uma nova direcção no pensamento político contemporâneo, direccionando aos problemas ético-sociais.

Nesse percurso, também obtive o mérito de ter propiciado um novo tipo de igualitarismo teórico, não mais de oportunidades, mas sim de resultados. Convém ressaltar que não é uma atenção especial pelo indivíduo e seu poder de acção voluntária e ética, fundada no hábito, que origina a formação da teoria da justiça como equidade, mas sim uma preocupação com a colectividade, com o público, com o institucional, pois aqui estão os elementos para a concepção da exacta abrangência da teoria de Rawls.

Os princípios da justiça idealizados por Rawls são as liberdades públicas, que o melhor ensinamento jurídico sobrepõe a todo e qualquer direito ou dever, até mesmo de natureza constitucional, já que são alicerce do próprio Estado de Direito. Por esse suporte teórico, é possível a declaração de que toda lei injusta é substancialmente inconstitucional. Quando Rawls alimenta a possibilidade da desobediência civil, sempre que houver restrições de tais liberdades, na realidade, significa que o governo corre sérios riscos caso o sentimento de justiça da sociedade não concorde com o ordenamento jurídico. Mesmo que a lei injusta possa ser análoga aos casos de normas constitucionais, ela cairá no desuso e, consequentemente, a sua aplicação ocasionará o descrédito das instituições.

Trata-se de um exemplo de governo fundamentado em dois grandes princípios: no princípio da garantia de liberdade e no princípio da distribuição igual para todos. A adequada aplicação destes princípios é suficiente para a produção do que Rawls identifica como harmonia, termo inteiramente ligado às ideias de legitimidade e de observância da lei. De facto, é inconcebível a existência de uma união a respeito de justiça, já que diferentes são as pessoas, sendo, portanto, diferentes também as suas culturas e sociedades.

Ao contrário do que se imagina, Rawls reconhece tal impossibilidade ao apoiar a necessidade de um acordo sobre justiça. Assim sendo, a justiça terá continuamente um conceito relativo, devendo predominar o juízo da maioria daqueles que com ela convivem. É no domínio desta linha de pensamento que se reconhece não só a competência intelectual de Rawls, mas a nobreza de sua teoria, algo dotado de uma expectativa justa e igualitária, especialmente no que diz respeito aos direitos dos menos beneficiados, num período histórico em que a ideia do individualismo se projecta e as oportunidades fingem alcançar a todos.

Rawls focaliza a necessidade de uma Justiça realmente justa, filosoficamente coadunada e alinhada com o clamor dos mais fracos, dos desfavorecidos, muitas vezes esquecidos pelos textos frios e rígidos das leis que objectivamente desconsideram as minorias. Por isso, conforme especifica no princípio da diferença, a sociedade deve ser julgada a partir da posição dos desfavorecidos; a partir da cidadania igual. A situação dos desfavorecidos é a pedra angular para a constatação da justiça do sistema político e económico.

Contudo, os critérios para julgamento da justiça na sociedade, na perspectiva de Rawls, só são possíveis numa sociedade democrática. Por isso, defende apenas a Democracia, concretamente, a democracia liberal, que é capaz de mediar a complexa teia de conflitos de interesses criados pela economia moderna, pode ser mais funcional numa sociedade que tenha atingido um alto nível de igualdade e consenso sobre alguns valores elementares. Desta feita, verifica-se hodiernamente no mundo, estabelecimento de critérios universais e abertas de participação no sistema político, que permite os novos grupos sociais que se preveem e se associem ao consenso político para resolução de divergências

BIBLIOGRAFIA

a) Do autor

RAWLS, John. (1992). *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*. São Paulo, Lua Nova.

_____. (2000). *Justiça e Democracia*. Trad. Irene Paternot. São Paulo, Martins Fontes.

_____. (2002a). *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e de Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo, Martins Fontes.

_____. (2002b). *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. Brasília, Instituto Teotônio Vilela, São Paulo, Ática.

_____. (2003). *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Trad. Cláudia Berliner, São Paulo, Martins Fontes.

b) Sobre o autor

COLEN, J.A., VECCHIO., (2022). In. *Cap John Rawls: A. Porque pensamos como pensamos*. Uma História das Ideias Sociais e Políticas, Porto, Aster.

DANNER, Leno Francisco. (2017). *Justiça Distributiva Rawls*. Paraná, PUC-RS.

c) Complementar

ARISTÓTELES. (2002). *Ética à Nicômaco: Textos Seleccionados*. Trad. Leonel Vallandro e Gerde Bornheim, 4ª ed. São Paulo, Nova Cultural, V. 3.

BENTHAM, Jeremy. (1987). *Introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. Jose da Silva Costa. São Paulo: Martins Fontes.

ESPADA, João Carlos. (1999). *Direitos Sociais de Cidadania*. São Paulo, Massão Ohno.

FOUCAULT, Michel. (2005). *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina, São Paulo, Martins Fontes.

- FUKUYAMA, Francis. (2007). *O Fim da História e o Último Homem*. 3ª ed, Lisboa, Gradiva.
- HOBBS, Thomas. (2007). *O Leviatã*. Trad. Hélio Jaguaribe. São Paulo: Martins Fontes.
- HUME, David. (2003). *Ensaio morais, políticos e literários*. Trad. João Paulo Monteiro, Sara Albierie Pedro Galvão. Lisboa, Imprensa Nacional–Casa da Moeda.
- LEIBNITZ, Gottfried Wilhelm. (1987). *Monadologia*. Trad. Trad. João Gama, São Paulo, UNESP.
- LOCKE, John. (2012). *Sugundo tratado sobre o governo*. 7ª ed. Trad. João Carlos Lopes. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, Immanuel. (1964). *Sobre a relação entre a teoria e a prática em Direito político (contra Hobbes)*. Buenos Aires, Nova.
- KANT, Immanuel. (1999). *A paz perpétua*. Trad. Gustavo H. P. Da Silva. São Paulo: Editora Abril Cultura.
- _____. (2008). *Crítica da razão prática*. 2ª. ed. São Paulo, Martins Fontes.
- MARCONDES, Danilo. (2011). *A Filosofia politica de Kant*. São Paulo: Editora Loyola.
- MAQUIAVEL, Nicolau. (2002). *O príncipe*. 4ª ed. Trad. Carlos Heitor Cony. São Paulo: Martins Fontes.
- MILL, John Stuart. (2005). *Utilitarismo*. Porto, Porto Editora.
- NOZICK, Robert. (2003). *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Editor.
- POPPER, Karl Raimund. (2009). *A sociedade aberta e seus inimigos*. 5ª ed. São Paulo: Cultrix
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. (2006). *História da Filosofia: de Freud à actualidade*. Ivo Storniolo (Trad.), São Paulo, Paulus, v. 7.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2004). *O contrato social*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Mrtins Fontes.
- SANDEL, Michael. (1998). *Liberalismo e os limites da Justiça*. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes.

_____. (2011). *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

VAN PARIJS, Philippe. (1997). *O que é Uma Sociedade Justa?* - Introdução à Prática da Filosofia Política. Trad. Cíntia Ávila de Carvalho, São Paulo, Ática.