

A relação crítica de Rawls com a filosofia política

A fundamentação histórica e não-metafísica de uma teoria da justiça

Sônia T. Felipe/ UFSC

Resumo

Este artigo reconstitui o pensamento de Rawls ao toque da história. Ao invés de buscar na história do pensamento ético-político um modelo para a construção de uma teoria da justiça, Rawls prefere fundar sua concepção no ideal de justiça apregoado pela tradição democrática constitucional adotada pelos herdeiros das revoluções americana e francesa.

Abstract

This article recreates Rawls' thought in the face of History. Instead of looking for a model to reconstruct a theory of justice within the history of the ethical and political thought, Rawls prefers to found his own view upon the ideal of justice defended by the constitutional democratic tradition adopted by the heirs of the American and French Revolutions.

Richard Rorty analisa, no último ensaio de *Solidarität oder Objektivität*,¹ a proposta de John Rawls de fundar uma teoria da justiça² não na história do pensamento filosófico, mas na das lutas democráticas. Rorty nos faz lembrar muito bem que Rawls não dispõe de uma teoria do eu para o qual a justiça deva ser pensada.³ A “descrição histórico-sociológica do nosso modo de vida”⁴ acaba por fornecer a Rawls uma espécie de *pano-de-fundo* para a reflexão que se propõe a esclarecer o sentido de justiça mais estável da tradição democrática ocidental, embora, como o faz ver Rorty, as instituições que devem ser orientadas por esse sentido de justiça possam não ser tão estáveis ao longo dos séculos.⁵

Rawls experimenta seguir, pelo menos em um ponto, a tradição fundada por Kant de abolir da fundamentação de princípios morais quaisquer

* O presente artigo foi apresentado na forma de colóquio à comunidade filosófica da UFSC no dia 2/4/97. Agradeço de modo especial aos colegas de trabalho, professores Alberto Oscar Cupani e Delamar José Volpato Dutra, pelas críticas que me permitiram revisar o texto antes de sua publicação.

sinais de etnocentrismo e de relativismo. Pelo fato de não poderem afirmar nenhum princípio racionalmente válido para estabelecer um modelo norteador das práticas distributivas, nem a antropologia nem a psicologia são ciências capazes de fornecer a Rawls subsídios à construção dos princípios da justiça, assim como não haviam sido de modo algum úteis a Kant na construção do fundamento do juízo moral, busca central da *Fundamentação da metafísica dos costumes*.⁶ Seguindo Kant, Rawls procura substituir o *imperativo da moralidade* pelo da justiça. É nessa linha que acabamos por encontrar a analogia entre seus tratados.

Mas também se encerra aí a filiação de Rawls ao modelo kantiano, pois ele evita fundar num conceito ahistórico de razão os princípios da justiça.⁷ É na história das lutas políticas e sociais registrada em especial nos dois últimos séculos que Rawls encontra os marcos que delineiam a própria vontade moral.⁸ Elas apontam a existência de um *imperativo moral*, o *imperativo da justiça*.⁹ Essas lutas têm manifestado, no entender de Rawls, a paixão pela liberdade e pela igualdade, e o desejo de criar um sistema político e jurídico capaz de distribuir justa e equitativamente os bens (materiais e imateriais) e os encargos ou responsabilidades inerentes à preservação da vida em comum, pois sem essa nenhum plano racional de vida pode ser realizado. Somente a combinação de ambos — atribuição de responsabilidades e distribuição de benefícios — pode dar fundamento à idéia de direitos.

É por verem respeitadas a liberdade e a igualdade, que se representam a si mesmas como ideal, que os cidadãos das sociedades democrático-constitucionais — pelo menos as de tradição eurocêntrica — se submetem às leis, pensa Rawls.¹⁰ Tal tese, defendida no *Do contrato social* de Jean-Jacques Rousseau — tratado político que expõe a grandeza e a fragilidade do regime democrático —, introduz o *princípio da autonomia* no rol dos princípios ético-políticos tão caros a Kant e ainda à espera de muito esclarecimento por parte dos filósofos políticos.¹¹

A justiça deixa de ser apenas um *ideal*, uma vez que o iluminismo e as revoluções norte-americana e francesa — mas não menos a revolução russa no presente século — são, para Rawls, marcos históricos e não construções metafísicas do reconhecimento da *liberdade, igualdade e equidade* como princípios da justiça distributiva. A justiça migra, justamente com essas revoluções, do plano das idéias para o de projetos históricos ao alcance do imaginário político

de todo cidadão. Esse processo imprime em cada um a convicção de que o resultado do trabalho de todos a todos deve ser igualmente dado. Nenhum Estado democrático-constitucional pode se omitir de responder pelo cumprimento dos direitos que tal projeto institui, pois o Estado, mesmo na sua forma atual, só existe em função do poder que ainda lhe é reconhecido por todos.

A decisão de fundar a justiça nos princípios promulgados pelas lutas burguesas em favor da democracia leva Rawls a relativizar a teoria metafísica do bem e da natureza humana como fonte de inspiração conceitual ético-política. Elas podem servir individualmente a cada um, no momento de esclarecer-se sobre seu próprio projeto existencial, mas não serão definidoras de um modelo para tratar as questões da distribuição equitativa dos bens socialmente produzidos, pois, para a construção de tal modelo normativo, já estão dados claramente os princípios.

Assim, ao contrário da tradição filiada ao modelo de Aristóteles,¹² Rawls não constrói teleologicamente – iluminado por uma determinada idéia de bem – a teoria da justiça. Deve-se adiantar, entretanto, que também não são as práticas políticas quotidianas pura e simplesmente que acabam por ser justificadas na teoria da justiça de Rawls. É com um braço apoiando a tradição das lutas pela justiça social, e outro aplicado na tarefa de combater as distorções que o liberalismo econômico cria e jamais visa corrigir, que Rawls retoma a história traída em relação ao que aqueles que lutaram em favor da justiça social pretendiam concretizar. Essa luta marca definitivamente posições políticas delineadoras de uma concepção pública de justiça que interessa a Rawls re-explicitar. São os ideais que os homens insistem repetidamente em preservar – liberdade, igualdade, equidade –, e em nome dos quais fazem os movimentos políticos revolucionários, que constituem o registro mais explícito do anseio universal por justiça. Rawls reconhece, na tradição do pensamento político ocidental, a posse de uma idéia que não precisa mais ser construída pela filosofia.¹³

Rawls se filia, por um lado, à tradição contratualista e rompe, por outro, com essa mesma tradição na sua forma clássica.¹⁴ Enquanto os filósofos contratualistas elaboram uma teoria legitimadora do poder centralizador do Estado moderno, Rawls atribui a esse Estado a responsabilidade de zelar pela justiça social, dado que o mercado, embora seja uma das instituições

preservadas pelo modelo rawlsiano, não é capaz, em hipótese alguma, de fazer a distribuição justa dos bens. Para que o Estado seja legítimo, no entanto, deve ser aceito unanimemente por todo e qualquer cidadão, sob pena de, caso exclua algum cidadão do contrato, esse mesmo cidadão excluir-se de respeitar o que fica estabelecido pelos restantes. Sem dúvida, a *igualdade* é o termo que vincula todo e qualquer cidadão a todos os demais. Sem ela, a liberdade significa o poder maior de alguns de avançar sobre os restantes. Rawls filia-se à tradição contratualista por manter como fios condutores da reflexão acerca da justiça os mesmos conceitos consagrados nos tratados políticos acima citados. Mas, enquanto a questão mais enfaticamente trabalhada pelos estudiosos do contratualismo — a legitimação do Estado moderno — é a de justificar seu poder exclusivo de emprego da violência, legitimada a partir de um pressuposto contrato de não-agressão aceito por todos no momento da ruptura com a forma teológico-natural de organização do poder, uma teoria da justiça deve justificar, antes de mais nada, como é que aquele poder civil instituído pelos cidadãos da tradição moderna é exercido hoje, para garantir a todos igual liberdade. A legitimidade do Estado não se restringe à explicação do seu direito de usar da violência contra o cidadão — para garantir a segurança diante da possibilidade dos ataques violentos por parte de outro¹⁵ —, devendo também garantir que os bens produzidos pela totalidade do sistema da cooperação social, do qual faz parte todo cidadão ativo, sejam efetivamente distribuídos de acordo com o padrão de justiça aceito e acordado publicamente por aquela sociedade que se declara filiada a essa mesma tradição.

Assim, o eixo da preocupação dos contratualistas clássicos é com a legitimação do poder — exclusividade no emprego da violência para manutenção do contrato social original, da estabilidade, da ordem política —, enquanto o eixo da teoria política legitimadora desse mesmo Estado, a teoria da justiça de Rawls, é o modelo de distribuição dos bens materiais e imateriais produzidos pelo sistema de cooperação social amparado por aquele mesmo Estado. Se, no caso do contratualismo clássico, a ênfase é dada na reflexão sobre a legitimidade da lei, na teoria de Rawls ela recai sobre a legitimidade da concepção de justiça distributiva, que deve ser a linha condutora das ações desse mesmo Estado. A partir dessa distinção, pode-se dizer que a possibilidade de preservar a tradição contratualista no pensamento político contemporâneo se dá pelo deslocamento da reflexão crítica em torno da

filosofia do direito e o direcionamento desse esforço no sentido da construção de uma teoria da justiça.

O modelo clássico se baseia na ficção¹⁶ do contrato social como marco de ruptura com uma noção naturalista da liberdade que, unanimemente, passa a ser considerada inoportuna, pois o Estado nasce no momento em que se estabelece limites à ação de todo e qualquer cidadão. Na apologia do estado natural de liberdade, fica explícita a exigência de que não se deve impor aos fortes qualquer limite para as ações — princípio da não-interferência —, algo que inspira fortemente o liberalismo econômico, essa forma de defesa da liberdade que preserva o estado de natureza dos que têm propriedade ao mesmo tempo que institui o direito positivo para limitar as ações dos que não a têm, algo que as prisões brasileiras desvelam ao mundo sem o menor constrangimento.

A ausência de normas para demarcar o limite da igualdade na questão do acesso aos bens, enquanto se regulamenta profundamente a questão da sua produção, ou seja, o não-estabelecimento de normas publicamente aceitas pelos cidadãos para se construir a igualdade, acaba por significar a liberdade de movimento fundada na mera força, podendo essa ser tanto a força física como também a agregação de forças de indivíduos que se associam para a defesa de interesses exclusivamente privados usando a máquina pública, o Estado. No estado natural há uma desigual liberdade, pois só pode exercê-la aquele que possui os meios de manter-se livre para mover-se; portanto, o que possui a força. O contrato social que legitima o Estado na sua forma apregoada pela modernidade estabelece, pelo menos no plano formal, a igualdade de movimento e de liberdade para agir, restrita universalmente — liberdade negativa — àqueles âmbitos não visitados pela lei positiva. Todos os cidadãos são iguais no direito de agir dentro do limite que a lei prescreve. Essa é a base deontológica — a lei como fundante¹⁷ — do Estado moderno, segundo a tradição contratualista clássica, cujos representantes são, reconhecidamente, Hobbes, Locke e Rousseau.

Rawls constrói em *A Theory of Justice* um modelo de explicitação do próprio processo de formulação da teoria que se filia ao *contratualismo clássico*, ao fazer uso de conceitos como *contrato*, *racionalidade*, *igualdade*, *liberdade* e outros que não precisam ser listados agora. Mas, ao mesmo tempo,

assim como se filia à teoria kantiana e se desfilia dela no seu ponto essencial, Rawls também rearticula sua posição em relação ao contratualismo clássico.¹⁸

Não há na teoria de Rawls, conforme já vimos acima, a ficção de um contrato ahistórico acerca dos princípios da justiça a serem adotados.¹⁹ Há, por um lado, a tradição do pensamento ocidental vinculada ao modelo democrático-constitucional, que deve ser respeitada, preservada e aperfeiçoada; e, por outro lado, a luta histórica de homens não adstritos a um território específico, que decidiram assumir a responsabilidade e o perigo pela implementação generalizada dos princípios da justiça que, anteriormente a essas lutas, eram respeitados apenas em relação a um grupo minoritário no âmbito das sociedades inglesa, francesa, norte-americana e russa.

A concepção de um *contrato*, em Rawls, se funda numa espécie de reconhecimento ou aceitação da irreversibilidade do curso da história das lutas políticas no mundo democrático ocidental, que acaba por estabelecer definitivamente o princípio da liberdade igual para todos os homens, apregoado pela tradição do movimento democrático-constitucional moderno. O que importa agora, com uma teoria da justiça inspirada naquela tradição — e por isso mesmo Rawls a denomina *uma* e não *a* teoria da justiça —, é estabelecer o modo como esses mesmos princípios devem ser aplicados no controle das *instituições* políticas, econômicas e sociais que formam a *estrutura básica da sociedade*,²⁰ objetivando a concretização da justiça distributiva.²¹

O problema da justiça distributiva é encontrar normas para regular: 1) os direitos e deveres fundamentais; 2) as desigualdades sociais e econômicas; 3) as expectativas relativas ao lugar que o cidadão ocupará na posição social em função dos encargos oriundos da cooperação no sistema total de produção, portanto, como *pessoa representativa*.²² A justiça distributiva, com suas instituições de planejamento ou enquadramento,²³ formula as regras para orientar o que são bens públicos a produzir, o momento e a quantidade dessa produção e o modo como se faz a distribuição dos bens produzidos pelo mercado. Se elas forem justas, devem respeitar o princípio da *igual liberdade*,²⁴ que, por sua vez, deve ter sido acolhido por todos num acordo público sobre a justiça.²⁵

O maior bem da vida em comum e das instituições políticas, do governo, do cidadão, das leis e das relações de produção foi e continua sendo, desde o século XVIII, a *liberdade de expressão* e a *liberdade para utilizar as*

oportunidades, bens esses conquistados na verdade com o sacrifício de todos os envolvidos nos conflitos que acabaram por dar origem ao princípio da tolerância, sem o qual não poderíamos conviver hoje com a expressão diferenciada das mais inovadoras formas de vida e culturas. Cabe a todos fazer um bom uso desse bem.²⁶ Liberdade e igualdade são as duas questões que o pensamento político moderno deve saber conciliar.²⁷

É fundamental que todo homem e toda mulher possam respeitar-se a si mesmos e viver de acordo com o auto-respeito próprio da *pessoa moral*.²⁸ A perda da liberdade, o impedimento de realizar ações compatíveis com o sentido de responsabilidade social, política e econômica próprio da mais elevada qualidade do ser humano como *pessoa moral* acaba por aniquilar no homem o sentido de dignidade pessoal (auto-estima e auto-respeito), que deve ser preservado tanto em relação a si próprio quanto em relação ao outro. Mesmo abandonando a filosofia e centrando na democracia a busca da fundamentação de uma teoria da justiça, Rawls persegue o ideal do iluminismo: fundamentar na razão os juízos e ações morais. Uma razão, porém, não pura, mas prática, amadurecida e introjetada pela cultura democrática ocidental no registro dramático das guerras civis que marcaram, senão de fato, pelo menos de direito, o limite das liberdades naturais e a passagem às liberdades instituídas por via do contrato.

As lutas do século XVIII em defesa das liberdades de crença e de expressão religiosa instituíram o princípio da tolerância, que a Rawls interessa adotar não apenas com relação às diferenças culturais espirituais, mas também no que diz respeito às diferenças nas concepções privadas de bem, sejam elas oriundas da religião, da filosofia ou de outras fontes políticas.²⁹ Não é em função do apreço que tem alcançado por parte de filósofos ilustres que a tolerância torna-se a virtude política por excelência na prática moderna, mas por ter recebido o reconhecimento por parte daqueles que deram suas vidas para que ela fosse instaurada. A tolerância democrática é condição definitiva da vida em sociedade. Ela constitui o imaginário do homem que abdica da vida solitária e escolhe viver em comunidade. Tolerância e liberdade natural são incompatíveis. O direito de exterminar o outro para se autopreservar cessa a partir do momento em que todos estão assegurados pelos laços fundantes do pacto que institui o Estado, o governo e as demais instituições para a proteção do bem comum. Tolerância e liberdade civil acabam por se complementar e

determinam o avanço da razão sobre questões reguladas até então apenas pelo direito divino e natural.

A luta pela abolição do sistema escravista representa para Rawls, assim como as duas revoluções que marcaram a Europa e a América do Norte, um marco na determinação política de conceber a vontade humana como fonte última da instituição das liberdades civis, e a razão como o poder de se autodeterminar em meio ao jogo de relações que aquelas mesmas liberdades acabam por fazer prevalecer. É no persistente anseio por liberdade, manifestado ao longo de séculos pelos mais diversos movimentos políticos, que Rawls vê a garantia de ser esse um dos princípios dos quais uma teoria da justiça equitativa e íntegra (*fair*) não pode abrir mão. A história das revoluções e dos movimentos políticos dos últimos séculos expressa a vontade de construir uma sociedade justa, entendendo-se com isso, por um lado, a oportunidade de cada um concretizar sua existência particular segundo o ideário oferecido pelos costumes e valores de sua raça e/ou de sua religião, um reconhecimento subjetivo da vontade de liberdade, ou o reconhecimento da liberdade de cultivar no âmbito privado uma concepção não necessariamente compartilhada de bem. Essa reivindicação conduz os cidadãos e cidadãs a ter de reconhecer a todo e qualquer ser humano aquele mesmo direito. A liberdade é reivindicada para a concretização do plano racional de cada existência individualmente considerada, um reconhecimento objetivo da liberdade, ou a criação do princípio da *tolerância*. O *princípio da igualdade* é constitutivo dessas lutas.

Rorty não teme pela fragilidade da fundamentação política da justiça no ideal político dessas lutas históricas, considerado por si mesmo.³⁰ Ele aceita como fundamento da concepção de justiça a exigência de uma *convicção mais profunda de justiça*, algo que supera a mera aceitação de uma tradição histórica qualquer. Rawls afirma que sua teoria cumpre tal exigência apreciada por Rorty, dado que não há *convicção mais profunda*, para o cidadão da tradição liberal, do que seu apego aos princípios de liberdade, igualdade, tolerância e equidade, que não quer ver abolidos das instituições políticas, econômicas e sociais. Não é, portanto, a psicologia, nem a antropologia, mas sim a história que fornece as informações sobre a natureza humana instituída mediante a luta pela liberdade. É dentro dela que nascem todos os que fazem parte da sociedade nos últimos dois séculos. A prática política dos movimentos pela

igual liberdade indica por si mesma os valores ético-políticos dos indivíduos, não qualquer teoria filosófica abstrata.

Uma teoria da justiça é a obra na qual Rawls elabora os princípios historicamente instituídos em função da necessidade de se garantir que as práticas institucionais, e as relações sociais responsáveis pela sua concretização, sejam orientados efetivamente pela noção de justiça ansiada. Como não há nenhum movimento político universalmente aceito e compartilhado para abolir a liberdade, a igualdade e a fraternidade como princípios políticos, uma teoria da justiça tem por obrigação oferecer subsídios para que se possa avaliar se as práticas institucionais os estão respeitando.

Rawls busca um *ponto de Arquimedes*,³¹ um ponto a partir do qual se possa pensar a liberdade, a igualdade e a equidade de modo neutro, imparcial. É a partir desse ponto que tudo o mais na sociedade burguesa passa a ser analisado: seu ideal político, suas instituições, suas relações econômicas e sociais. O cidadão que decide viver segundo esses princípios deve agir de modo imparcial quando ocupar cargos e funções destinados à distribuição dos encargos e das vantagens resultantes da cooperação social. Toda distribuição segundo uma medida publicamente reconhecida como justa — por definir claramente o que deve ser distribuído de modo igual —, é atribuição de direitos e não de privilégios. Caso alguém venha a ser favorecido e receba vantagens, essas só são justas se estiverem associadas a cargos e funções de maior responsabilidade em relação à melhoria da condição dos que ficaram excluídos das mesmas — princípio da diferença.³² Esses cargos e funções gratificados devem ser preenchidos de acordo com critérios de seleção publicamente reconhecidos como íntegros e justos, para os quais se exige, dos que os ocupam, a posse de determinadas capacidades ou habilidades publicamente reconhecidas como fundamentais para o desempenho eficiente dos mesmos. A atribuição de algo a mais deve estar vinculada às carências que tal cargo acaba por criar naqueles que o ocupam. Para que essas funções sejam bem desempenhadas — algo que é do interesse da justiça —, pode haver desigual atribuição de bens relacionados com o desempenho das mesmas.

O ponto de Arquimedes buscado por Rawls para estabelecer o justo e o injusto tem por essência a neutralidade em relação a quaisquer interesses particulares.³³ Não pode prevalecer o favoritismo, o apadrinhamento e o paternalismo na definição das pessoas que ocupam os postos públicos

incumbidos de proceder à distribuição dos bens materiais e imateriais que constituem matéria da exigência da justiça.

Só existe um meio de se alcançar o *ponto de Arquimedes*: fazendo-se uma retrospectiva até o último fundamento da nossa concepção de justiça burguesa, que nos revela factualmente o desejo que cada um nutre em relação à justiça, de não ser considerado a menos quando se trata da distribuição tanto dos encargos quanto dos benefícios da cooperação social. Ninguém deseja para si ou para os seus uma maior quantidade de tarefas ingratas por um preço inferior, assim como uma menor quantidade dos bens, quando comparada à quantidade deles destinada aos demais. Rawls funda o *ponto de Arquimedes* nesse sentido de dignidade e justiça inerente à nossa percepção burguesa, desde que ela definiu o fim da escravidão e instituiu a autodeterminação política como princípio moral. E, dado que todos nós possuímos essa mesma noção de reivindicação dos direitos e dos encargos proporcionais a nossa participação e contribuição para a garantia da vida em comum, está dada a base de uma teoria da *justiça fair*.³⁴

A noção de cidadania se afirma nesse sentimento de igualdade na responsabilidade e na fruição do trabalho, que todo homem e toda mulher nascidos na história burguesa acabam por desenvolver. Para Rorty, essa é a única preocupação de Rawls ao elaborar a teoria da justiça. Não é, portanto, a “condição da identidade do Eu”, mas, exclusivamente, a da “cidadania numa sociedade liberal” o que importa a Rawls.³⁵

Rawls fundamenta sua teoria da justiça na democracia e não na filosofia.³⁶ A filosofia oferece quase tantas oportunidades de se pensar o ideal da justiça diferentemente quantos são os que com ele se ocupam e sobre ele teorizam. Não se pode, portanto, fundar juízos e ações políticos numa teoria que a qualquer momento venha a ser invalidada ou menosprezada. Um ideal de justiça que ficasse à mercê dos argumentos filosóficos sofreria continuamente contestações e refutações. Para formular uma teoria da justiça que assegure constância é preciso observar o que é constante na tradição de lutas da história ocidental e extrair dele as idéias ali reafirmadas e expressas. Esse ideal é o da democracia. No decorrer desses dois séculos, muitos têm sido os debates e os embates acerca do que deva ser a realização do justo. Todos esses movimentos mantêm em comum o fato de quererem preservar a liberdade, a igualdade e a equidade (fraternidade, tolerância).

Independentemente das teorias filosóficas que atacam esses princípios, a luta política dos cidadãos pela valorização deles é constante. Por essa razão, Rawls evita fundamentar sua teoria da justiça na filosofia e o faz na democracia. Não há, para ele, uma “ordem” essencial para a vida em comum, que, explicitada *a priori* pela filosofia, devesse servir de parâmetro para a economia, o direito, a política.³⁷ O que existe é uma paixão liberal que o exercício da cidadania sempre vem de novo reafirmar e sustentar. Essa paixão tem sido muito mais constante do que a defesa de uma teoria filosófica qualquer como modelo do ideal da justiça. Assim, no entender da interpretação que Rorty dá do plano de Rawls, se a filosofia ou as filosofias entram em conflito com a prática burguesa e com o ideal da *justiça fair*, é a democracia que deve ser levada a sério e não a teoria filosófica que entra em conflito com ela, por mais rigorosa, do ponto de vista lógico, que aquela possa ser.

O homem é o ponto de junção dos desejos e das convicções cuja expressão se dá na história de suas lutas. Esse é o conceito de homem que Rorty formula para explicitar a teoria antropológica que Rawls mesmo não se importa de desenvolver.³⁸ Para esse último, a vida não se realiza na concretização de uma verdade absoluta. Não se pode falar de um modo de vida perfeito, que seria a realização perfeita da natureza humana. Mas pode-se inferir dos anseios manifestos a convicção de justiça — um bem que é público —, que motiva os cidadãos a encaminharem os movimentos políticos pela liberdade, igualdade e auto-respeito.

Notas

1. O ensaio de Richard Rorty ao qual me refiro intitula-se *Der Vorrang der Demokratie für der Philosophie* [VDF] [*A precedência da democracia frente à filosofia*], publicado no livro *Solidarität oder Objektivität*, p. 82-125, citado doravante como SoO.
2. Citada abaixo UTJ, a partir da tradução portuguesa feita por Carlos Pinto Correia em 1993 publicada em Lisboa pela Editorial Presença. Do original em inglês *A theory of justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971 (citado abaixo ATJ).
3. Como o teriam afirmado Taylor e Sandel. Cf. Rorty, SoO, p. 86-7. Traduzindo numa paráfrase as observações da nota 24: Rorty admite a utilidade de se superar o conceito metafísico do Eu para que se possa alcançar um conceito político do Eu, um Eu sem essência, descentrado, algo nada além do que um encadeamento de convicções e desejos. Cf. SoO, p. 118. Rorty enfatiza ainda uma vez na nota 45, a penúltima do livro, sua posição acerca da não-existência e não-necessidade de uma teoria metafísica do Eu na obra de Rawls. Cf. SoO, p. 125.

4. Rorty, SoO, p. 96.
5. Cf. SoO, p. 113, nota 11. Agradeço ao meu colega Delamar Volpato Dutra pelo aviso durante a discussão pública do presente texto, para que não deixasse passar a confusão entre a “gênese dos princípios” da justiça e o problema de sua “fundamentação”. De fato, é preciso esclarecer desde agora que Rawls procura substituir o formalismo, do qual Kant é acusado na formulação do princípio da moralidade, por uma fundamentação racional dos princípios da justiça que leve em conta, sim — ao contrário do propósito kantiano na *Fundamentação da metafísica dos costumes* —, princípios racionalmente aceitos e compartilhados por uma determinada tradição política historicamente situada. Por essa razão, sua teoria não é fundada numa metafísica da justiça. É a política, e não a filosofia, que se deve considerar como espaço de expressão dos princípios. O trabalho do filósofo é o de fazer a leitura daquela expressão. A formulação dos princípios sucede e não precede a formulação da concepção da justiça. É construindo essa última que o filósofo pode chegar a esclarecer aquela.
6. No prólogo à *Fundamentação*, Kant formula a questão que o inspira a escrever o trabalho sobre a moral: “Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn, daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein.” *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [GMS], p. 13. [Traduzindo: “Dado que aqui o meu propósito visa a sabedoria moral, delimito do seguinte modo a questão: se não é de se pensar que é da mais extrema necessidade elaborar de uma vez por todas um filosofia moral pura, totalmente purificada de tudo o que possa ser empírico, do que pertence à antropologia; pois, que deva haver uma tal filosofia fica claro a partir da idéia do Dever e da Lei moral.”]
7. “Rawls steht für eine Reaktion gegen die kantianische Idee, die ‘Moralität’ habe ein ahistorisches Wesen, und das ist eine Reaktion der gleichen Art, wie man sie auch bei Hegel und Dewey findet.” Rorty, VDP, In: SoO, p. 119, nota 29. [Traduzindo: Rawls se opõe a Kant com relação à idéia deste de que a “moralidade” possui uma essência ahistórica, e essa é uma oposição/reação igualmente encontrada em Hegel e Dewey.”]
8. Essa vontade moral, expressando com as palavras de Rorty o que Rawls quer afirmar, “... ist nichts anderes als das System moralischer Empfindungen, Gewohnheiten und internalisierter Traditionen, das typisch ist für den politisch bewußten Bürger einer konstitutionellen Demokratie. Dieses Ich ist seinerseits ein Produkt der Geschichte. Mit dem nicht-empirischen Ich, das Kant im Interesse des Universalismus der Aufklärung postulieren mußte, hat dieses Ich nichts zu tun.” Rorty, VDP, In: SoO, p. 123, nota 39. [Traduzindo: “... não é outra coisa do que o sistema dos sentimentos morais, costumes e tradições internalizadas, típico do cidadão politicamente consciente de uma democracia constitucional. Esse Eu é, por sua vez, um produto da história. Ele não tem nada a ver com um Eu não empírico, que Kant teve de defender no interesse do universalismo iluminista.”]
9. Paul Ricoeur considera a estratégia de Rawls, de fundar a teoria da justiça numa convicção histórica profunda e persistente, como circular, extraíndo justamente dessa circularidade sua força argumentativa, como procedimento inevitável dos grandes tratados da moralidade e do direito. “É essa figura argumentativa”, escreve Ricoeur, “que é preciso proteger contra as

forças centrífugas exercidas, de um lado, por um intuícionismo moral ahistórico e acrítico, que separa o sentimento da razão, e, de outro lado, por um construtivismo artificial, que separa a teoria da convicção. (...) A filosofia moral não funda nada *ex nihilo*, mas justifica posteriormente as convicções morais mais comuns." Paul Ricoeur, *Em torno ao político* (ETP) p. 142

10. Rawls denomina essa exigência "princípio da reciprocidade" – esse desejo de agir com justiça, que só pode ser fomentado quando percebemos que somos tratados com o mesmo princípio –, fundamental para a garantia da "estabilidade" do modelo de justiça baseado no "contrato" Cf. ATJ, § 72, p. 474. Numa "sociedade bem-ordenada" todos reconhecem como públicos os princípios que devem seguir para regular seus planos de vida e "cooperação social". Todos sabem, ao mesmo tempo, que todos os demais reconhecem e cultivam os mesmos princípios. Cf. ATJ, § 69, p. 453. O "sentido de justiça" – o desejo de coordenar seu plano de vida (fundado em uma idéia pessoal de bem) segundo princípios públicos de justiça (§86, p. 567) –, cultivado pela força simbólica dessa representação de um vínculo que une a todos no "sistema de cooperação social", prevalece sobre a tendência de agir egoistamente, injustamente (p. 454). Mas, ao contrário do que se pratica nas sociedades desiguais – nas quais não se cultiva publicamente um vínculo contratual entre os cidadãos –, não é sobre o sacrifício do indivíduo que se mantém a *estabilidade* do modelo de distribuição aplicado, mas sobre o reconhecimento público do valor que o plano racional de vida de cada cidadão representa. "*The most stable conception of justice, therefore, is presumably one that is perspicuous to our reason, congruent with our good, and rooted not in abnegation but in an affirmation of the self.*" Rawls, ATJ, § 76, p. 499. [O grifo é da autora] A estabilidade do sentido de justiça público só pode ser garantida mediante reciprocidade (§ 76, p. 501).
11. Rawls dá como óbvia a exigência de universalidade como base de princípios éticos. Mas, ao contrário do que costumam pensar os filósofos ético-políticos, pelo fato mesmo de dever ser dado como óbvio o caráter da universalidade ética, o problema agora é o de esclarecer de que modo se pode preservar a *autonomia* moral do cidadão sem ferir a universalidade dos princípios ético-políticos.
12. Tenho, nesse ponto, o mesmo entendimento de Ricoeur acerca da filiação de Rawls ao pensamento ético-político da tradição greco-européia: "(É) por situar-se na descendência de Kant que Rawls rompe com a perspectiva teleológica predominante no Tratado sobre a Justiça da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, que persiste nos medievais e nos grandes clássicos dos século XVII, para adotar um quadro deontológico de pensamento, do qual se exclui qualquer referência a um bem objetivo, que resultaria por si mesmo em uma ontologia do agir humano. É esse primado do ponto de vista deontológico sobre o ponto de vista teleológico, dito de outro modo, do obrigatório sobre o bem que, em Kant, culmina no princípio supremo da autonomia, entendido no sentido preciso de autolegislação." Paul Ricoeur, "John Rawls: da autonomia moral à ficção do contrato social (1990)". In: ETP, p. 109).
13. Essa distinção entre a noção privada de bem e a concepção pública de justiça, Rawls a apresenta no seu artigo "Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica". (JcE) In: *Lua Nova*, São Paulo, 1992. "... o liberalismo como *doutrina política* (o grifo é meu) presume que num estado democrático constitucional nas condições modernas a tendência é haver concepções conflitantes e incomensuráveis do bem. Isso caracteriza a cultura moderna desde a Reforma. Qualquer concepção de justiça política que não se valha do uso autocrático do

- poder do Estado tem de reconhecer esse fato social fundamental." John Rawls, *JcE*, p. 27. Mais adiante, no mesmo artigo, Rawls acrescenta: "... o liberalismo presume que a adoção pelos cidadãos de uma pluralidade de concepções conflitantes e incompatíveis do bem é uma característica típica da cultura democrática livre." *Ibid.* p. 55.
14. O tratado político *Leviatã* (1651), de Hobbes, inaugura, no século XVII, a tradição contratualista na filosofia política. Do segundo tratado sobre o governo (1689-1690), de John Locke, estabelece, na mesma linha contratualista, mas em oposição ao absolutismo do *Leviatã*, os princípios da soberania da comunidade e da preservação irrestrita da liberdade civil por parte do cidadão, mesmo após a fundação do governo. Em 1757, Rousseau culmina o contratualismo clássico numa obra que traz como título o tema central da filosofia política moderna: o contrato social como base e fundamento de todo e qualquer governo democrático. É Kant, no entanto, quem constrói a fundamentação das leis positivas no imperativo da razão pura prática, dando sentido, com a ficção do ser racional como reino dos fins, à ficção do contrato original como o ato expressivo da autonomia moral e da instituição da liberdade. Cf. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Nesse sentido, escreve Ricoeur: "Poder-se-ia dizer que o contrato ocupa no plano das instituições o lugar que a autonomia ocupa no plano fundamental da moralidade. A saber: uma liberdade suficientemente separada da ganga das inclinações se dá uma lei que é a própria lei de liberdade." *ETP*, p. 97.
 15. "O que está em questão em Hobbes não é a justiça, mas a segurança. Rousseau e Kant, sem partilhar da antropologia pessimista de Hobbes, descrevem o estado de natureza como sem leis, vale dizer, sem nenhum poder de arbítrio entre reivindicações opostas. Ao contrário, os princípios da justiça podem se tornar o propósito de uma escolha comum se, e somente se, a posição original é equitativa, vale dizer, igual. Ora, ela só pode ser igual numa situação hipotética." Paul Ricoeur, "John Rawls: da autonomia moral à ficção do contrato social". In: *ETP*, p. 117, nota 8.
 16. Uso aqui a mesma expressão para caracterizar a figura do contrato, que é empregada por Paul Ricoeur. "É assim que a ficção da situação original carrega todo o peso da demonstração ulterior da teoria da justiça. O que é assumido em nome dessa ficção é a idéia de um contrato, ele mesmo original, entre pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus interesses individuais." *ETP*, p. 114.
 17. Ricoeur entende que é "sob o impulso da filosofia kantiana que a teoria da justiça passou para o lado deontológico, vale dizer, uma concepção na qual todas as relações morais, jurídicas e políticas são postas sob a idéia de legalidade, de conformidade com a lei. Mas essa concepção está longe de ser homogênea. Segundo a linha kantiana ortodoxa, só merecem o nome de 'leis' as disposições jurídicas derivadas de um imperativo supremo inteiramente *apriorístico* (...), um número muito pequeno de leis pode ser considerado como corolário indiscutível do imperativo formal. Quanto ao resto, a conformidade com a lei significa conformidade com as leis surgidas da atividade legislativa do corpo político. Passa-se então, por uma volta ao interior do formalismo, de um *apriorismo* rigoroso a um positivismo jurídico no qual a questão do fundamento escapa à razão prática para cair sob o controle das instâncias legislativas empírica e historicamente constituídas." Paul Ricoeur, *ETP*, p. 96).
 18. Rawls se desfilia do contratualismo pelo menos em dois pontos: 1) na concepção fictícia de um contrato atemporal para estabelecer a ruptura entre a razão natural e a razão política; 2) na ênfase na polarização *indivíduo versus Estado*, típica daquela concepção política. Rawls conduz

toda a reflexão sobre o problema da justiça através da construção de um modelo que não abole nem o indivíduo nem o Estado, mas redefine a preponderância de um sobre o outro ao deslocar dos dois pólos para o das *instituições* o eixo da questão da justiça. Trato adiante do conceito e da função das *instituições* na teoria de Rawls.

19. Mas há conceitos tais como *contrato*, *posição original* e *véu da ignorância* que não podem ser relegados no estudo dessa obra.
20. A *justiça social* é a justiça praticada no âmbito da *estrutura básica da sociedade*. Ela se revela através do modo como as principais instituições sociais distribuem *direitos fundamentais e deveres* e como determinam a divisão dos *benefícios e encargos* no sistema da cooperação social. Rawls “define instituição como sendo um sistema público de regras que determina funções e posições, fixando, por exemplo, os respectivos direitos e deveres, bem como poderes e imunidades. De acordo com estas regras, certas formas de acção são permitidas e outras proibidas; e, em caso de infracção, elas prevêm penas e medidas de protecção contra as violações. (...) Uma instituição pode conceber-se de duas formas: em primeiro lugar, como um objecto abstracto, isto é, como uma possível forma de conduta expressa por um sistema de regras; em segundo lugar, como a realização, através da conduta e pensamento de certas pessoas em certos momentos e lugares, das acções prescritas por essas regras. Há pois uma ambiguidade na determinação do que é justo ou injusto: se a instituição como realização concreta ou a instituição como objecto abstracto. Parece-me mais razoável afirmar que só a instituição concretizada na prática e efectiva e imparcialmente administrada pode ser justa ou injusta. A instituição enquanto objecto abstracto só é justa ou injusta no sentido em que qualquer das suas concretizações o for.” UTJ, p. 64. As principais *instituições* são: 1) a Constituição; 2) a ordenação económica e social. Essas incluem, pelo menos: a) protecção legal à liberdade de pensamento e de crença; b) mercado competitivo; c) propriedade privada; d) família monogâmica. No conjunto, são as regras estabelecidas por essas instituições que acabam por determinar e/ou influenciar o que cada cidadão pode ser e o que ele pode fazer. “A justiça de um modelo de sociedade”, escreve Rawls, “depende essencialmente da forma como são atribuídos os direitos e deveres fundamentais, bem como das oportunidades económicas e condições sociais nos diferentes sectores da sociedade.” UTJ, p. 30.
21. A justiça distributiva regula, portanto, a produção e a distribuição dos *bens sociais primários*, facilitando o acesso de todos a esses bens, mesmo que produzidos pelo mercado, para a realização dos planos individuais de vida e a satisfação das necessidades que esses mesmos planos comportam.
22. Ao contrário do que possa parecer, Rawls não constrói uma teoria da justiça distributiva considerando “destínos individuais”. Ricoeur faz lembrar que esse cuidado tomado por Rawls previne sua concepção do risco de ter de lidar com uma pluralidade de bens. Ver Ricoeur, p. 119. O que acabaria por requerer o princípio utilitarista para dirigir as preferências, acarretando a necessidade de aceitar o “princípio do sacrifício” que lhe é inerente. Cf. Paul Ricoeur, ETP, p. 114-5; p. 123. Rawls se refere constantemente à justiça da estrutura básica da sociedade em relação às expectativas da *pessoa representativa*, do cidadão, considerado, portanto, de acordo com a posição que ocupa no sistema da cooperação social. “Além disso, quando os princípios mencionam os sujeitos (...), tal referência é feita a sujeitos representativos que ocupam as várias posições sociais ou funções estabelecidas pela estrutura básica. (...) Parto da ideia de que é possível atribuir uma expectativa relativa ao bem-estar a sujeitos

representativos que ocupam tais posições. Esta expectativa indica as suas perspectivas de vida vistas a partir da sua posição social. Em geral, ela depende da distribuição de direitos e deveres ao longo da estrutura básica. Estas expectativas estão interligadas: ao alargar as expectativas de um sujeito representativo colocado numa dada posição, estamos, presumivelmente, a alargar ou a restringir as de outros sujeitos representativos colocados em posições diferentes. Uma vez que se aplica a fórmulas institucionais, o segundo princípio (ou melhor, a sua primeira parte) refere-se às expectativas dos sujeitos representativos. Como adiante discutirei (§14), nenhum dos princípios se aplica à distribuição de bens particulares a sujeitos concretos que possam ser identificados. A situação em que alguém considera o problema de distribuir certos bens entre pessoas necessitadas que ele conhece pessoalmente não cabe no âmbito dos princípios. Estes destinam-se a revelar a organização de instituições básicas. É errado partir do princípio de que há uma grande semelhança, na perspectiva da justiça, entre uma afectação administrativa de bens a pessoas determinadas e a concepção adequada da sociedade. As nossas soluções intuitivas, ditadas pelo bom senso, para a primeira questão podem ser uma má solução para a segunda.” Rawls, UTJ, § 11, p. 70.

23. Rawls prevê a criação de instituições de enquadramento da justiça distributiva, cuja finalidade é a de garantir que o sistema como um todo das instituições resulte na justiça. São cinco as instituições destinadas ao controle do mercado, quando esse acaba por criar desigualdades económicas e sociais injustificáveis: 1) alocação: mantém os preços competitivos sem permitir formação de monopólios, além de controlar os direitos de propriedade e herança sempre que forem prejudiciais à garantia de justiça do sistema económico e social; 2) estabilização: garante o pleno emprego a todos os que querem efetivamente trabalhar; 3) transferência: garante um mínimo social adequado às carências e não vinculado às leis do mercado; 4) distribuição: cuida de controlar a riqueza, taxando sobre a parte que for considerada como geradora de desigualdades, para, com isso, ampliar as possibilidades dos que não chegam àquele patamar, e, ainda, efetua a cobrança dos impostos necessários para que o Estado forneça os bens que forem considerados públicos. Esses impostos devem incidir sobre as despesas anuais e não sobre os rendimentos; 5) intercâmbio: regula a oferta dos bens públicos em função de um acordo (pelo menos da maioria) sobre o recolhimento do fundo para cobrir os encargos que tal oferta representa para o Estado. Essas funções que Rawls atribui ao Estado demarcam sua posição contrária ao neoliberalismo ainda vigente nas sociedades capitalistas. Para maiores detalhes, veja UTJ, ítem 43 do capítulo V.
24. É importante lembrar que o problema da justiça distributiva não se reduz à igualdade aritmética, embora desde os gregos essa tenha sido um referencial para orientar a distribuição dos bens entre cidadãos. Mas, ao final do século XX, dada a experiência soviética do *igualitarismo* e as demais filiadas àquela, tornou-se urgente repensar o princípio da igualdade como o equilíbrio na distribuição de oportunidades para o exercício de funções relevantes no sistema de produção social. “A igualdade”, escreve Paul Ricoeur, “não é entre coisas, mas entre relações, a saber, a relação entre a contribuição de tal indivíduo e tal parte, e a relação da contribuição de outro indivíduo e outra parte. A ideia de *isotés* é salva, mas ao preço de um artifício; o de uma relação a quatro termos: duas pessoas, e duas partes.” ETP, p. 94-95. Ao contrário de Ricoeur, considero que Rawls elimina dois desses quatro termos ao definir como referência para a distribuição justa não o sujeito individual e sua função — o que forma dois termos para serem comparados a outros dois termos dados por um outro sujeito individual

e sua respectiva função --, mas a pessoa representativa. Com a saída de Rawls, o que deve ser equilibrada é a distribuição, entre pessoas representativas, dos encargos e dos benefícios da cooperação social. Cf. nota anterior.

25. Cf. ATJ, §14, p. 88
26. A distribuição justa dos *bens sociais primários*, em função da qual se elabora a *concepção pública de justiça*, diz respeito àqueles bens-meio, representados pelos 1) direitos; 2) liberdades; 3) poderes; 4) oportunidades; 5) salários; 6) riquezas; 7) auto-respeito (p. 62). Esse último aparece explicitamente como bem social primário, quando Rawls trata, no item 17, do *princípio da diferença* que deve regular a distribuição dos salários e dos benefícios oriundos do *sistema da cooperação social*. (cf. p. 101). O auto-respeito aparece, ainda uma vez, como uma das razões para a escolha dos princípios da justiça *fair*: ele resulta da confiança no sistema da cooperação social que o homem desenvolve ao receber os benefícios por cumprir com suas obrigações. Cf. § 29, p. 178. Completando o conjunto dos bens sobre os quais há que se definir publicamente normas para sua justa distribuição, Rawls distingue, ainda, os bens públicos dos privados. A característica principal dos primeiros é o fato de serem assegurados pela decisão política (Estado), em função de sua 1) indivisibilidade — o termo já indica a condição; 2) publicidade — todos necessitam do mesmo bem que não pode ser repartido. Os bens privados são aqueles que variam de acordo com os interesses de cada pessoa em função do seu plano racional de vida, e podem ser oferecidos pelo mercado. Cf. ATJ, § 42, p. 266-7. Resta assegurar que a decisão política responsável pela definição dos bens públicos e de sua oferta seja, por sua vez, conduzida de acordo com os princípios da justiça. Ricoeur chama a atenção, ainda, seguindo a crítica de Michael Walzer a Rawls, para o fato de que há uma contínua e problemática necessidade de estabelecer prioridades na atribuição de bens públicos e privados. “A urgência de fixar tal ordem de prioridade resulta da descrição que demos acima da sociedade como sistema de repartição, no qual as demandas que se levantam das diferentes ‘esferas de justiça’ não podem ser todas satisfeitas, nem ao mesmo tempo nem na mesma proporção. A heterogeneidade real dos bens correspondentes às partes e aos papéis a distribuir sublinha o caráter aleatório e sempre revogável da ordem de prioridade escolhida. Depende então da discussão política assegurar o enquadramento global da lei. É nesse sentido e nessa medida que a idéia de justiça requer a *mediação do político* para alcançar a prática da justiça e suas instituições próprias.” ETP, p. 104. É em função dessa necessidade que Ricoeur afirma a presença constante de um “discurso da justiça” no âmbito da sociedade civil, sem o qual não se pode construir a própria prática da justiça, pois ela parece ser inimiga da inflexibilidade típica de uma distribuição aritmeticamente definida. “De um lado, o discurso da justiça está em ação no debate público relativamente à ordem de prioridade a estabelecer entre os bens sociais primários e os valores subjacentes a esses bens. De outro lado, todo o procedimento judiciário, da lei à pronúnciação da sentença através do processo, não é mais que um longo discurso.” *Ibid.*, p. 106.
27. Ver Felipe, Sônia T. “Rawls: entre o socialismo real e o capitalismo liberal”. In: *Filósofos*, Goiânia: Filosofia/UFG, vol. 1, nº. 2, jul.- dez. 96, p. 89-96. Ver também, da autora, “A teoria da justiça de John Rawls no contexto histórico”, a sair no próximo número da *Filósofos*. Esses dois trabalhos situam a publicação da obra de Rawls no quadro da chamada guerra fria. É bom lembrar que Rawls escreve em 1958 o primeiro artigo que acaba por constituir parte da obra. De lá até 1971, muitos outros textos são produzidos. Nos citados artigos procuro

estabelecer a urgência da teoria da justiça de Rawls, marcada principalmente pela polarização que o regime soviético acabou por imprimir ao princípio da igualdade, em relação ao da liberdade.

28. A definição de *pessoa moral* aparece claramente no artigo *Kantian constructivism in moral theory*, peça fundamental de Rawls na qual ele retoma a definição de alguns conceitos não suficientemente esclarecidos em ATJ, de 1971. As duas habilidades que definem a personalidade moral se expressam, segundo Rawls: 1) pela capacidade de compreensão do sentido da justiça e de reconhecimento do que seja bom para si mesma dentro dessa concepção de justiça. (Sentido do bem e do justo); 2) pelo sentido de liberdade - poder colocar-se na posição de exigir participação no processo que define as instituições de acordo com interesses mais elevados, e ao mesmo tempo não se submeter a elas quando suas práticas se mostrarem injustas. (Sentido de revisão crítica das próprias práticas públicas institucionalizadas; sentido de responsabilidade pela preservação da própria justiça política, econômica e social). In: *Journal of philosophy*, New York: LXXXVII, (9): 515-572, sep. de 1980, p. 521-522.
29. Sobre a teoria de Rawls como uma proposta de construção de uma concepção pública de justiça, para garantir a não-imposição de qualquer concepção privada de bem à totalidade dos cidadãos, ver FELIPE, Sônia T.. "A concepção pública de justiça em John Rawls" In: *Seqüência*, Florianópolis: UFSC, Curso de Pós-Graduação em Direito, Ano 17, nº. 33, dez. 96, p. 129-136. O conteúdo deste artigo foi apresentado em uma Conferência na III Jornada Goiana de Filosofia do Direito, de 12 a 14 de agosto de 1996.
30. Cf. SoO, p. 94
31. "Em resumo, o ponto essencial é que, apesar das características individualistas da teoria da justiça como equidade, os dois princípios da justiça não dependem de forma contingente dos desejos existentes ou das condições sociais presentes. Podemos, assim, derivar uma concepção de estrutura básica justa e um ideal da pessoa que com ela seja compatível e que possa servir como padrão para avaliar as instituições e para orientar a direção geral da mudança social. Para encontrar um ponto de Arquimedes, não é necessário apelar para princípios apriorísticos ou perfeccionistas." Rawls, UTJ, § 41, p. 212.
32. É bom ter sempre de novo presente os princípios formulados por Rawls: "*Primeiro princípio* - Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos. *Segundo princípio* - As desigualdades econômicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: a) redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa, e b) sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades." UTJ, § 46, p. 239.
33. Para alcançar essa neutralidade, Rawls define os sujeitos da concepção de justiça como *sujeitos representativos*, tanto por representarem interesses para proteção da família, quanto por serem ativos nos mais diversos setores da produção e da reprodução do sistema de cooperação social. Embora Rawls afirme o caráter individualista de sua teoria da justiça, esse individualismo deve ser interpretado certamente com relação: 1) à concepção de pessoa moral de acordo com a qual a teoria da justiça é construída; 2) à concepção de pessoa representativa de um determinado campo da atividade produtiva social. Não são indivíduos nomeados os sujeitos de uma teoria da justiça *fair*.

34. Para se obter o *Ponto de Arquimedes* é melhor fazer uso do *Véu da Ignorância*, ou seja, da *indiferença* em relação ao destino que cabe a cada indivíduo particular, dado que sua posição não se decide pela “bela cor de seus olhos”, nem pelo montante da conta bancária de sua mãe. Os responsáveis pela definição dos princípios da justiça só se ocupam de equilibrar as liberdades — provenientes dos encargos e responsabilidades equitativamente remuneradas — entre as diferentes pessoas representativas.
35. Cf. SoO, p. 100-1.
36. Ibid., p. 104.
37. Cf. Ibid..
38. Cf. Rorty, SoO, p. 105.

Referências bibliográficas

- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1974.
- RAWLS, John. A Kantian constructivism in moral theory. *Journal of Philosophy*, New York, LXXXVII, (9):515-572, Sep. 1980.
- _____. *A theory of justice*. Oxford : Oxford University Press, 1971.
- _____. *Justiça como equidade*. São Paulo : Lua Nova, 1992.
- _____. *Uma teoria da justiça*. Trad. Carlos Pinto Correia. Lisboa : Presença, 1993.
- RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo : Loyola, 1995.
- RORTY, Richard. *Solidarität oder Objektivität?*. Stuttgart : Reclam, 1988.