

# REVISTA de INFORMAÇÃO LEGISLATIVA

Brasília • ano 46 • nº 184  
Outubro/dezembro – 2009

SUBSECRETARIA DE EDIÇÕES TÉCNICAS DO SENADO FEDERAL

# O método de construção da teoria da justiça e a posição original

Roberto Bueno

## Sumário

1. Metodologia e instrumental da teoria da justiça. 2. O objeto da teoria da justiça. 3. A lista de bens primários tutelados. 4. A aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica. 5. Considerações finais.

### *1. Metodologia e instrumental da teoria da justiça*

O ponto de partida de Rawls é o contratualismo, e isso é algo que fica claro já nas primeiras linhas de sua primeira grande obra (cf. RAWLS, 1993a, p. 19-23). Por meio do conceito de contratualismo do qual se socorre junto à tradição filosófico-política liberal, Rawls propõe-se estabelecer princípios a partir dos quais se possa fazer derivar algumas concepções sobre o justo que denominará princípios de justiça. Elaborados na posição original, eles orientam as relações que virão a ser travadas no marco das organizações e instituições sociopolíticas informadas pela justiça, bem como a própria estrutura delas.

Para alcançar seus propósitos, Rawls busca construir sua própria teoria ideal, ou seja, tem em vista caracterizar o que seja uma boa e justa organização para que todos exerçam suas próprias concepções do bem na vida em sociedade. Essas concepções de bem, no entanto, não podem ser entendidas como livremente exercíveis por

Roberto Bueno é Professor da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia.

todos os cidadãos. Ao contrário, sua limitação encontra-se no quadro proposto pelo ordenamento legal derivado dos princípios de justiça. Portanto, como diz Grondona (2000, p. 148), “o bem deve ser obtido no quadro do direito, nunca fora dele” e isso porque é altíssimo o risco de abandonar a interpretação do que seja o bem àqueles que detêm o poder de em última análise dizer o direito. Desde logo, isso seria fugir à tradição filosófico-política da manutenção da tutela às liberdades que consiste na defesa da primazia do legal sobre o bom.

Esse é um ponto importante da teoria rawlsiana da justiça, angular mesmo, na medida em que, segundo ele, a justiça é “a primeira das virtudes das instituições sociais” (RAWLS, 1993a, p. 19). Ela representa para uma teoria social o mesmo que a verdade representa para todo aquele que se ocupe das questões científicas. Trata-se de um valor inerente ao próprio exercício de sua função de teórico da sociedade.

Para deixar patente esse princípio da justiça como virtude das instituições sociais e, por conseguinte, a necessidade de ocupar-se dela, o harvardiano sustenta não importar que as leis e instituições estejam ordenadas e sejam eficientes; se elas são injustas, terão de ser reformadas ou abolidas (cf. RAWLS, 1993a, p. 19). O fundamento de tudo e também a preocupação primeira é, portanto, a organização justa sobre a qual as instituições serão erigidas.

Tudo isso serve para ilustrar um dos aspectos importantes de sua teoria, a saber, que se trata de um ponto de partida ideal alicerçado na criticidade da analítica social concreta e não de uma pura proposição transcendental inaplicável às vicissitudes do mundo empírico. Nesse sentido, há quem argumente que o aparato rawlsiano apresenta uma estrutura de base ideal mas cuja perfeita justiça de que fala o filósofo harvardiano não denota senão a condição de possibilidade para o desenvolvimento de uma “teoria impura” passível de aplicação a todas as sociedades imperfeitas

realmente existentes (cf. BIDEU, 1995, p. 14). Não restam dúvidas de que a teoria da justiça de Rawls não é uma “justiça perfeita”, mas, antes e precisamente, representa uma justiça “possível” de realização entre os seres racionais e humanos que habitam as sociedades históricas. Segundo Bidet, a teoria de Rawls torna-se, assim, um parâmetro ideal para uma teoria real ou concreta, a qual cabe aplicar diretamente ao mundo. Isso significa precisamente a tentativa de proceder a uma substituição no âmbito da Filosofia Política da mítica figura do Leviatã pela da Justiça (cf. HÖFFE, 1991, p. 16).

Antes de seguir adiante com a abordagem da teoria da justiça propriamente dita, é necessário destacar uma das expressões que Rawls frequentemente utiliza: sociedade bem organizada. Para Rawls, uma sociedade pode receber o adjetivo de bem organizada quando sua estrutura básica está projetada não só para promover o bem de seus membros como também se encontra regulada por uma concepção de justiça.

Desse modo, a sociedade bem organizada de Rawls apresentará os seguintes requisitos:

a) que cada um dos indivíduos aceite e saiba que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça (aqui já está implícita a ideia que desenvolverá dos princípios de publicidade e reciprocidade);

b) que as instituições básicas satisfaçam, em regra, esses princípios (cf. RAWLS, 1993a, p. 21).

A ideia básica de Rawls (1993a, p. 21) nesse ponto é de que, quando os indivíduos, que, por definição, são socialmente geradores de conflitos, possam todos reconhecer alguns pontos de vista como de valia e interesse em comum ao que julguem capaz de dirimir suas contendas, eles servirão como garantidores da convivência social segura e, conseqüentemente, serão o “traço característico de uma sociedade bem organizada”. Nesse sentido, a tradição rawlsiana parece permitir estabelecer diálogo com Carnelutti em sua defesa do

direito como um instrumento de mediação de conflito quando o italiano sustenta que “dove conflitto di interessi no c’è, ivi non puo essere diritto percè ivi non é bisogno di diritto. Non esiste fenomeno giuridico, alla radice del quale l’analyse non rintracci tale conflitto” (CARNELUTTI, 1940, p. 71). Para o eminente processualista italiano, o conflito passa a ocupar o centro do direito, elemento para o qual todo o ordenamento jurídico está voltado.

Em Rawls (1999d, p. 61), embora sob outro enfoque, a ideia apresentada por Carnelutti se fazia presente já em um de seus primeiros escritos, o artigo *Outline of a decision procedure for ethics* (1951), no qual, já em suas primeiras linhas, deixava clara a existência de concepções e interesses rivais que ensejam conflitos. Não se trata, exatamente, de um tema novo. Ainda em seus últimos anos, Bobbio (2005, p. 11-13) retomava o tema para mencionar tratar-se de um antigo assunto que envolvia as relações entre moral e política.

No fundo, quando Rawls menciona a problemática que envolve os conflitos em sociedade, o que faz é reconduzir ao centro do debate a questão hobbesiana da animosidade natural dos seres humanos que necessitam de uma instância pacificadora, bem ao contrário da percepção rousseauiana do doce homem vivente no estado de natureza (cf. ROUSSEAU, 1990, p. 170). Ao contrário do filósofo de Malmesbury, no entanto, sua alternativa não é a da constituição de um poder forte, senão, ao contrário, a construção de uma opção racional por meio da ação de homens livres que, ao procurar tutelar seus interesses, não poderão menos do que proteger os interesses de toda a sociedade em que viverão.

Uma das formas de reduzir essa tensão é a que Rawls encontra na retomada do argumento humeano derivado do convencionalismo que sustenta que os homens podem encontrar-se propensos a pacificar suas relações quando “eu me dou conta de que redundará em meu proveito o fato de que

eu deixe que outra pessoa desfrute da posse de seus bens, dado que esta pessoa atuará da mesma maneira contigo” (HUME, 1992, p. 659). Como se observa, essa é uma formulação bastante próxima daquilo que propõe Rawls no primeiro princípio de justiça logo acima enunciado.

A ação política desses seres racionais parte de pressuposto caro à teoria liberal clássica de que “a completa liberdade de contradizer e desaprovar nossa opinião constitui a condição que nos justifica assumir sua validade para fins práticos” (MILL, 1991, p. 91). Essa teoria aplicada à filosofia rawlsiana implica que intervenham em diálogo para criar princípios de justiça compartilhados por meio de um convênio social que lhes permita aplicá-los a uma estrutura básica que será o marco de sua convivência cotidiana, dentro da qual as diversas concepções morais (tomada essa expressão em sentido amplo) poderão encontrar lugar para expressar-se.

Rawls oferece sua ideia de sociedade bem organizada mas, não obstante, está atento ao fato de que essas características existem muito raramente, pois as sociedades existentes estão, em regra, a discutir o que é justo ou injusto, e os homens em desacordo sobre quais são os princípios que devem definir basicamente sua sociedade. Assim, é necessário recorrer à ideia de uma posição original em que se faz constar um consenso sobre ideias basilares e fundamentais como, por exemplo, a noção do justo.

## 2. O objeto da teoria da justiça

Atribuímos o adjetivo justo ou injusto a uma diversidade considerável de objetos, entre os quais as leis, as instituições, os sistemas sociais e as ações particulares de cada um dos indivíduos ou, mesmo, de grupos. Tudo o quanto se disse, diga e venha a ser dito sobre esse tema ainda conterà profunda carência de detalhamentos e continuará a apresentar brechas que manterão graves problemas insolúveis,

entre os quais a tentativa das teorias de explicar como ela poderá tornar operativa em sociedade um determinado conceito de justiça, seja ele qual for, haja vista ser unânime entre os teóricos a inoperância de qualquer sistema ou regime político que abra mão dessa ideia<sup>1</sup>.

Queríamos resumir o objeto da teoria da justiça em nada mais do que uma linha e talvez devêssemos dizer que se trata de colocar os fundamentos para uma sociedade bem organizada (cf. MAFFETTONE, 1983, p. 13) a partir de uma concepção de justiça.

Embora as definições preliminares interessem, há necessidade de um conceito operativo de justiça, pois, ainda que provisório, as sociedades necessitam dele. Esse é um bom motivo para que Rawls faça seu o tema da justiça social que visa determinar como as instituições sociais procederão à distribuição de direitos e deveres fundamentais, assim como às vantagens provenientes da vida cooperativa em sociedade<sup>2</sup>. (Cf. RAWLS, 1993a, p. 23)<sup>3</sup>

No que concerne à necessidade da vida em sociedade, encontramos um ponto que Rawls herda diretamente da tradição contratualista. Mesmo com um dos utilitaristas com cuja obra dialogou intensamente,

<sup>1</sup> Autor que transita em linha paralela à de Rawls e, por isso mesmo, insuspeito de corroborar suas teses, Hayek (1988, p. 119) dedica todo o capítulo oito de um de seus livros para sublinhar a importância do conceito de justiça “como fundamental ponto de partida de qualquer esquema legal [assim] como de sua adequada limitação”.

<sup>2</sup> Não resta dúvida de que fora apenas por esse aspecto e todos que vivemos em sociedades profundamente desiguais e, em certa medida, também profundamente injustas, conquanto não disponibilizadoras de oportunidades similares a todos, já disporíamos de razões suficientes para nos ocupar do pensamento filosófico político de Rawls.

<sup>3</sup> Por outro lado, também interessa sublinhar que a necessidade de promover a distribuição tem antecedente teórico em Aristóteles. Quando este faz referência a que os bens devem ser desfrutados proporcionalmente, mesmo pelo governante, põe as bases argumentativas para o debate de uma sociedade em que a ilimitada desigualdade não é um bem em si, mas sim, ao contrário, que o valor igualdade deve ser levado em consideração.

Mill, Rawls apresenta proximidades. Mill sustenta, por exemplo, que os homens sentem necessidade de porem-se à salvo das maiores injúrias, que se interessam pela cooperação como forma de atingir seus objetivos e, por conseguinte, não tendo em vista tão somente interesses individuais, mas segundo a orientação de um interesse coletivo<sup>4</sup>. Tal orientação não exclui a perspectiva dos interesses individuais, pois conclama a intervenção da noção de reciprocidade, a qual, em Rawls (1996, p. 41), não é apenas entendida como mútua vantagem mas, antes, como “uma relação entre cidadãos em uma sociedade bem ordenada [...], expressada por sua concepção política pública da justiça”.

Muito embora apresente que se trata de mera condição para a cooperação social, o fato é que a proposta em si da sobreposição do interesse social ao individual como ponto de chegada, e também de partida, desconstitui as possibilidades de realização de uma teoria da justiça voltada ao cidadão. Não obstante, é o próprio Rawls (1993, p. 396) quem reconhece nos seres humanos uma inclinação para que seu bem-estar encontre a devida complementação no sucesso e alegria dos demais concidadãos. Com isso, a teoria rawlsiana delinea um perfil de pessoa humana que foge a um corte predominantemente egoístico ou, pelo menos, que lhe reconhece outras dimensões que exercem um papel importante na determinação das estruturas sociais vigentes que transcendem com sobras uma mera concepção individualista atomizada preponderante na maioria das sociedades ocidentais democráticas contemporâneas<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Conforme foi ressaltado no capítulo II, item 4, em que trato da filosofia liberal e utilitária de Mill, seu liberalismo possui uma argumentação que, por vezes, abre as portas para as práticas socialistas, e nesse momento em que apresenta a argumentação da necessidade de sobrepor o interesse coletivo ao individual nos departamentos com um exemplo cabal desta leitura.

<sup>5</sup> Desde logo, não é o escopo deste trabalho aprofundar nessa questão, mas interessaria explorar a questão de como a publicidade reforça o papel do indivíduo, e não o das relações coletivas (e quando a

Nesse contexto, torna-se valiosa a observação de Day (1996, p. 221) quanto ao objetivo de Rawls não consistir na elaboração de uma teoria geral mas, isso sim, na formulação de princípios de justiça social, expressão cujo alcance é o da promoção de direitos, deveres e vantagens na sociedade. O conceito de justiça na sociedade implica, fundamentalmente, em como esses bens serão distribuídos (Idem). Parte-se, portanto, de uma ideia visceralmente distinta da de Hayek (1988, p. 131), por exemplo, que sustenta não existir princípio algum capaz de orientar condutas individuais que configurem um modelo de distribuição que, nessa qualidade, possa receber o adjetivo justo.<sup>6</sup>

Mas a que vem o desenvolvimento de uma teoria da justiça para uma sociedade justa, estável e democrática? A resposta parece ser a de que vem para tornar possível existir durante um tempo prolongado uma sociedade de homens livres e iguais, os

---

publicidade foca o grupo o faz tendo em mira a decisão do indivíduo) que tem lugar em sociedade. Interessaria tabular em um trabalho interdisciplinar envolvendo a psicologia, a sociologia e a ciência política, entre outros ramos do saber, qual o impacto das peças publicitárias na formação da percepção do hiperdimensionamento da figura do indivíduo na sociedade e da formação de uma sociedade hedonista radical.

<sup>6</sup> Desde logo, Rawls não poderá passar ao largo de argumentos desse tipo e muito embora não estabeleça o debate aberto com a obra hayekiana em seus trabalhos, isto sim, encontra-se implícito em seu pensamento assim como em todos os seus interlocutores uma série de problemas levantados pelo mestre vienês (1899-1992). Desde logo, do ponto de vista cronológico, não teria existido impedimento para o estabelecimento do diálogo entre ambas as obras. Não tendo sido direto, como apontei, ocorre por via dos discípulos de Hayek e de sua alimentação à teoria liberal por meio de seus trabalhos, aliás, é justamente em seu período de maturidade em que encontram-se localizadas suas preocupações com a economia política, com filosofia política e com a filosofia do direito, consagrando seu pensamento econômico como voltado às grandes questões sócio-políticas. Talvez o marco dessas preocupações políticas possa ser dado com seu clássico e muito popular livro *Road to serfdom* (1944), obra que conta com diversas traduções para o português. Uma delas é HAYEK, (1994). Para uma brevíssima e bem colocada biografia de Hayek ver: <[http://www.institutoliberal.org.br/galeria\\_autor.asp?cdc=928](http://www.institutoliberal.org.br/galeria_autor.asp?cdc=928)>.

quais, não obstante, permanecem divididos pela defesa de diferentes doutrinas (cf. RAWLS, 1996, p. 29). Ainda resta por esclarecer quais são as instituições mais importantes que devem ser protegidas, e Rawls não é ambíguo a esse respeito: “constituição política e as principais disposições econômicas e sociais. Assim, a proteção jurídica da liberdade de pensamento e de consciência, a competição mercantil, a propriedade privada dos meios de produção e a família monogâmica [...]” (RAWLS, 1993a, p. 23)

Para Rawls (1993a, p. 23), contudo, a aplicação do conceito de justiça tem como objeto de primeira preocupação<sup>7</sup> sua aplicação de uma estrutura básica da sociedade antes (ver item 3.2) que a concessão de prioridade a qualquer grau importante de igualitarismo<sup>8</sup>. Essa sua atenção à estrutura primária diz respeito às pré-condições para a estabilidade social e, por conseguinte, para a existência pacífica dos indivíduos em sociedade, os quais, naturalmente, podem ser tomados como proclives senão a comportamentos egoísticos, pelo menos, tendentes à proteção de seus interesses pessoais. Ao assumir esse ponto de vista e, portanto, distanciando-se de Mill<sup>9</sup>, Rawls

---

<sup>7</sup> A esse respeito, o ator é bastante claro quando formula já nas primeiras linhas de *Uma teoria da justiça* que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais [...] não importa que as leis e as instituições estejam ordenadas e sejam eficientes: se forem injustas elas têm de ser reformadas ou abolidas” (RAWLS, 1993a, p. 19). Nesse sentido, discorda Parekh (2005, p. 137), argumentando que a justiça “não é a primeira das virtudes sociais porque parte de um conjunto de outras virtudes nas quais está inserida, e porque sua existência não é, senão, uma das muitas condições prévias necessárias para garantir a estabilidade social e política”.

<sup>8</sup> Como diz Day (1996, p. 239), trata-se aqui de um clássico do “egalitarianism”, mas não de um igualitarismo absoluto, o qual, desde logo, renega.

<sup>9</sup> Mill é direto quando sustenta uma posição antropológica menos pessimista ou realista do que a de Rawls, mais proclive ao hobbesianismo. Segundo Mill (1976, p. 28), “não há necessidade intrínseca de que qualquer ser humano seja um interessado egoísta, divorciado de todo o sentimento ou cuidado que se não centre na sua própria e miserável individualidade”. Mas ao que Mill liga tal comportamento socialmente interessado? Segundo o autor, ainda que em graus

tomará como ponto de partida, como diz Habermas (1991, p. 161), uma posição original em que necessitará colocar restrições de ordem normativa sob as quais os indivíduos livres, iguais e racionais intervirão na eleição dos princípios de justiça que intervirão em suas vidas por meio de sua aplicação à estrutura básica da sociedade.

O que o liberalismo político tem por objetivo em sua proposta de uma justiça como imparcialidade é o da elaboração de uma concepção política da justiça, isto é, uma de tal tipo que possa angariar o apoio de um consenso por sobreposição das doutrinas razoáveis presentes na sociedade, tanto em matéria religiosa como filosófica e moral. Nesse ponto, o que Rawls realiza é a construção do equilíbrio reflexivo, o qual consiste na assunção de que há questões morais cujo consenso é inviável e, portanto, a única chave para deslindar o problema é partir para a realização de juízos ponderados. Segundo Dworkin (1989, p. 241), de acordo com o equilíbrio reflexivo é

“a tarefa da filosofia moral proporcionar uma estrutura de princípios que fundamente essas convicções

---

desiguais de interesse, é possível esperar que os indivíduos nutram verdadeiro interesse pelos destinos da sociedade, isto é, apresentem-se genuinamente ocupados com o bem público desde que se lhe possa qualificar como um “ser humano rectamente educado” (*lb.*). Aqui há dois pressupostos intrínsecos à tese de que parte o argumento milliano. O primeiro, filosófico, inextricavelmente ligado às promessas do Iluminismo quanto ao desenvolvimento moral do ser humano. O outro pressuposto, de que a educação não apenas exerce um papel determinante nas opções morais do ser humano como, ainda, que o fato de que ele realmente tenha interesse nos assuntos públicos é algo realmente virtuoso. O que dizer, então, de uma opção moral e política de desinteresse pelos assuntos públicos? Poderíamos de alguma forma desestimular tal tipo de concepção de vida e forma de experiência vital? Parece difícil aceitar essa proposta. Rawls, com certeza, no âmbito de sua proposta de consenso por sobreposição, não argumentará de forma similar. As exclusões de formas de vida que propõe não têm por objetivo atingir enormes planícies axiológicas, antes pelo contrário, apenas aqueles que se demonstrem ampla e irreconciliavelmente como não razoáveis, irracionais ou, como chega a dizer, “loucas”. (RAWLS, 1993b, p. 17)

imediatas sobre as quais estamos mais ou menos certos, tendo em vista dois objetivos. O primeiro é que esta estrutura de princípios deve explicar as convicções demonstrando os pressupostos subjacentes que refletem. Em segundo lugar, deve proporcionar orientação para aqueles casos a respeito dos quais não temos convicções, ou quando essas são débeis ou contraditórias.”

Essa argumentação apresentada significa trabalhar com os pontos de convergência entre os intervenientes no debate de sorte a ir ampliando essa zona de convergência ética. Dessa maneira, como diz Oliveira (2003, p. 15), evita-se “resolver os problemas de fundamentação moral, como nos modelos metafísicos tradicionais, mas apenas apresenta argumentos razoavelmente defensáveis” e, ao evitar tal sorte de problemas filosóficos de fundo, abrimos as portas para a possibilidade do diálogo público.

Nesse contexto, devemos entender por doutrinas razoáveis aquelas que aceitam que os indivíduos são seres livres e iguais, concedendo-se um *status* de independência ao âmbito do político. Por outro lado, são reputadas como não razoáveis aquelas doutrinas que assim não entendem a posição do homem no mundo, adjetivando-se-lhes como irracionais ou, como chega a dizer Rawls (1993b, p. 17), “loucas”. Não obstante, Nozick (1988, p. 319), por exemplo, não defende ideia demasiado distinta sobre a existência de indivíduos protegidos em sua dignidade. Ao final de seu mais celebrado livro sustenta que

“[...] o Estado mínimo nos trata como indivíduos invioláveis, que não podem ser usados por outros como meios, ferramentas, instrumentos ou recursos, mas nos trata como pessoas que têm direitos individuais como a dignidade [...] Que nos tratem com respeito relativamente aos nossos direitos nos permite, individualmente ou com quem escolhamos decidir nossa vida, alcançar nossos fins e

nossa concepção de nós próprios, tanto como possamos, ajudados pela cooperação voluntária de outros que possuam a mesma dignidade.”

Decididamente, muito do que se encontra presente nessas últimas linhas da obra visceralmente crítica à Rawls não diverge de muitos propósitos de Rawls e, ainda, celebra um de seus pontos centrais, a saber, a influência da ética kantiana. Mas as diferenças afloram à medida que consideramos os meios de que lança mão Nozick em sua obra para alcançar esses mesmos fins. Ademais, a concepção de “indivíduos invioláveis” de Nozick parte de pressupostos bastante diversos da de Rawls. Em Nozick, nada há que fazer em sentido contrário à objeção de Berlin quanto à injustiça das extremadas misérias e desigualdades que a vida em sociedade pode proporcionar (cf. BERLIN, 1996, p. 194).

Rawls toma às ações desses indivíduos livres e racionais como seu ponto de partida. Isso torna claro como apenas cumprindo tal suposto necessário é que se poderá aplicar a ideia de justiça social a uma sociedade que se queira bem ordenar ou regular. Esse objeto da teoria da justiça, conteúdo que Rawls denominaria no desenvolvimento de seu trabalho como liberalismo político.

Nesse contexto, surge uma questão que cobra prioridade no que tange ao seu esclarecimento. Trata-se do entendimento acerca do que Rawls compreende por estrutura básica da sociedade. Segundo o filósofo harvardiano, esse conceito deve ser apreendido como o “modo em que as instituições sociais mais importantes distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social”. (RAWLS, 1993a, p. 23)<sup>10</sup>

Quando Rawls se refere a “instituições sociais mais importantes”, na verdade,

<sup>10</sup> Nesse primeiro momento, fica posta essa primeira aproximação à ideia de estrutura básica que, contudo, carece de maior detalhamento, conforme voltaremos a ver no decorrer do livro.

remete à constituição política de uma sociedade, a qual deve ser alvo de atenção por parte das instituições, devendo estimular os cidadãos a reinterpretem continuamente suas concepções abrangentes de justiça à luz daquela concepção política de justiça já elaborada na posição original pelas partes deliberantes racionais. Essa constituição política mantém estritos laços com as principais instituições econômicas e sociais que regem a sociedade.

Dentro dessas instituições se encontra a proteção jurídica da liberdade de pensamento e de consciência, a propriedade privada dos meios de produção, algo considerado por Rawls como indispensável ao avanço econômico e, enfim, para tornar operativo o segundo princípio da justiça, isto é, aquele que melhora a situação dos menos favorecidos quando os mais bem situados também obtêm melhoras para si próprios por meio da melhor organização e produtividade de suas atividades. Além dos elementos que vinham sendo citados no período imediatamente antecedente, também é necessário mencionar a competição comercial.

Especialmente quanto à ideia de que ele considera a competição comercial como uma das instituições sociais mais importantes e, logo, protegidas já desde a proposição da estrutura básica, avalio existir uma aporia em seu pensamento, pois bem adiante em sua obra diria que toda sua teoria da justiça é compatível tanto com o capitalismo como com o socialismo. Há entre nós quem, como Möller, em seus primeiros estudos, veja em nosso autor uma espécie de “liberal-igualitário”, quiçá de forma não muito dissimile daquela a que muitos também tentaram ver ao pensamento de Bobbio.

Ainda outro aspecto a ressaltar sobre a mencionada competição comercial é que Rawls a entende como indispensável ao avanço econômico e, enfim, para tornar operativo o segundo princípio da justiça, melhorando, assim, a situação dos menos



favorecidos. Além desses elementos componentes da estrutura básica que merecem a atenção dos princípios de justiça, entre eles também é incluída a família monogâmica, assim como outros componentes das instituições da estrutura básica da sociedade que visceralmente interferem nas perspectivas de vida de cada um dos membros da sociedade.

Rawls (1993a, p. 23) concede importância capital à ideia de aplicar a justiça social – a definir mais adiante qual o significado que essa expressão cobra em seu pensamento – à estrutura básica porque, quando esta define os direitos e deveres dos homens, acaba por influir em suas perspectivas de vida, quando então mostra quão profundos são os seus efeitos. Acaso pensemos em uma sociedade justa, haverá que mitigar os efeitos da loteria natural, seja ela relativa aos lugares que a sociedade lhe atribui ou àquelas outras vantagens derivadas de talentos ou capacidades naturais. Nesse particular, é interessante a crítica de Parekh, segundo quem a teoria de Rawls apresenta-se pouco convincente devido ao fato de que nem todas as teorias sociais (em sentido amplo) ou religiosas compartilham da visão do filósofo de Harvard sobre a necessidade de combater o mérito, uma vez que tanto hinduístas, budistas, jainitas e outros [...] pensam que os talentos naturais são o produto de atos meritórios do agente em uma vida passada e, por tanto, indubitavelmente merecidos (cf. PAREKH, 2005, p. 139).

Devido a esses argumentos, então, podemos sustentar que a doutrina de Rawls dá suficientes mostras de ser abrangente (*comprehensive moral doctrine*) quando precisamente apresenta-se como combativa dela e procurando consensos sobrepostos. Enfim, a crítica de Parekh (2005, p. 139) se centra em que Rawls exige que os demais se abstenham da defesa de suas teorias abrangentes (compreensivas) mas, no entanto, “retém e capitaliza injustamente as suas”.

Precisamente no que concerne ao ataque ao triunfo do talento e do mérito é que

Rawls torna explícito um problema que mais adiante tratará de combater ao aplicar a noção de justiça social (o que realiza ao lançar mão de seus princípios de justiça) à estrutura básica da sociedade, na qual, originariamente, encontramos imperfeições agudas no que concerne à situação de partida para que cada indivíduo possa dedicar-se à persecução de seus planos de vida, o que se materializa por meio das diferentes oportunidades iniciais na vida, quer sejam postas pela natureza quer pelas instituições sociais ou, ainda, por ambas ou apenas reforçada pelas últimas.

Rawls sustenta que todos os cidadãos dispõem de uma noção intuitiva, qual seja, a de que a estrutura básica das sociedades já existentes contém várias posições sociais e que os homens nascidos em posições sociais diferentes terão diferentes expectativas na vida, em suma, de alcançá-las. Este é fato que se deve tanto ao sistema político vigente como a circunstâncias econômicas e sociais. Dessa maneira, a conclusão é óbvia: temos instituições sociais que favorecem certas posições iniciais em detrimento de outras.

Esse favorecimento inicial que as instituições sociais concedem a alguns cidadãos em detrimento de outros não pode fundamentar-se em noções de mérito ou demérito, ao menos não quando o que tenhamos em vista seja organização de uma sociedade segundo parâmetros de justiça. Já a seu tempo, Mill (1976, p. 83) advertia que “uma pessoa tem direito ao que possa ganhar em honesta competição profissional, porque a sociedade não deve permitir que qualquer pessoa estorve os seus esforços para ganhar dessa maneira tudo quanto possa”. Ainda no contexto dessa mesma questão, Mill sugere analogia com uma associação industrial cooperativa. Sobre ela questiona se é ou não justo que o “talento ou a habilidade dêem direito a uma remuneração mais elevada?” (MILL, 1976, p. 88). A isso Mill (Idem) não hesita em responder que “a resposta negativa apoia-se em que todos os que fazem o melhor

que podem têm igual merecimento e não devem, com justiça, ser colocados numa posição de inferioridade por faltas de que não sejam culpados”.

O primeiro desse par de argumentos expostos em favor da meritocracia poderia ir bem, mas apenas superficialmente, pois não resistiria a uma segunda vista, mais detalhada. Por sua vez, o segundo, melhor exposto, parece convergir um pouco mais com o pensamento redistributivista de Rawls ao não colocar a questão da distribuição dos recursos – no caso o da retribuição pelo talento ou habilidade – como algo indissociado da aplicação do “melhor de si próprios”, e não unicamente ligados ao talento e/ou habilidade que a loteria natural lhes tenha conferido ou, então, os arranjos sociais lhes tenham possibilitado de modo diferenciado ao acesso concedido a outras pessoas. Mas o próprio Mill reitera que esse é o princípio abstrato mais elevado da justiça social e redistributiva (cf. MILL, 1976, p. 93).

Bem mais próximo aos nossos dias surgem argumentos de uma esquerda de caráter nacionalista-desenvolvimentista que não se distancia disso. Jaguaribe, por exemplo, defende que o conceito em si de desenvolvimento e o de crescimento econômico diferem. Seu raciocínio se conecta com a teoria rawlsiana na medida em que esta, ao buscar justiça, tende à promoção de recursos e, por seu turno, Jaguaribe (1969, p. 13), ao diferenciar desenvolvimento de crescimento econômico, o faz por meio da ideia de que o primeiro conceito envolve “um aperfeiçoamento qualitativo da economia”, feito “através de melhor divisão social do trabalho [ideia que em Rawls poderia encontrar-se representada pela igualdade de acesso às oportunidades], do emprego de melhor tecnologia e da melhor utilização dos recursos naturais e do capital”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> É interessante sublinhar que Jaguaribe é autor que dialogou com a cultura norte-americana dos anos sessenta e, por conseguinte, não passou distante de uma série de doutrinas que, direta ou indiretamente, dialogaram com o pensamento de Rawls, muito embo-

Desde logo, como Mill responderia à questão acerca da competição em igualdade de condições mas que não tivera como pressuposto um equânime ponto de partida entre os competidores ou, ainda, como poderia resolver a questão das incomensuravelmente maiores chances dos mais bem posicionados – ou, mesmo, privilegiados – quanto a elementos absolutamente decisivos como o acesso à educação? Efetivamente, o liberal-utilitarismo de Mill não respondeu satisfatoriamente a essas questões, senão que as deixou em aberto. Sua resposta é claramente insatisfatória desde uma perspectiva rawlsiana, por exemplo, quando atribui à sociedade o dever de não permitir que qualquer pessoa estorve os esforços de cada um por ganhar tudo quanto possa. Este é um princípio claramente anti-intervencionista que casa à perfeição com os preceitos de uma teoria (neo)liberal como a de Hayek, mas não com os preceitos enunciados por Rawls em seu segundo princípio da diferença<sup>12</sup>.

ra não tivesse ainda surgido sua obra máxima quando da publicação desse livro de Jaguaribe, cuja edição nacional foi publicada tão-somente em 1969 e cuja primeira edição encontrou lugar em Stanford, onde o pensador brasileiro trabalhava à época, em 1967. Não obstante certa possibilidade de acerto, resta todavia por sublinhar a nítida maior proximidade de Jaguaribe do pensamento de esquerda. O que se desprende desse seu período sessentista é que se apresenta mais próximo, por exemplo, do desenvolvimento passado por certa planificação econômica, antes do que por um maior grau de atuação das forças de mercado (JAGUARIBE, 1969, p. 17). O autor não nega o que chama de “desenvolvimento espontâneo”, conceito aproximado ao da mão invisível smithiana. Contudo, sua tese é de que esta é uma “hipótese estatisticamente remota” (Idem). A inclinação à esquerda de Jaguaribe (1969, p. 18) é exposta em sua preferência pelo modelo intervencionista (dirigista moderado?) do típico modelo de Estado francês e alemão, dos quais diz que, ao menos, pode admitir-se que suas economias sofreram alguma dose de condicionamento político.

<sup>12</sup> Esse é um ponto que deve ficar bastante claro, pois se trata de dois tipos bastante diversos de liberalismo. O liberalismo de Hayek, conhecido como neoliberalismo e, por outro lado, o de Rawls, cujo liberalismo tem o sentido que desfruta a expressão nos EUA, a saber, o corte das filosofias políticas que inspiram o pensamento democrata norte-americano.

Por outro lado, Mill (1976, p. 88) parece antecipar consideravelmente alguns aspectos do pensamento de Rawls e, em alguns momentos, até mesmo seu linguajar, quando sustenta que a sociedade que almeja o título de justa necessita “compensar os menos favorecidos por esta imerecida desigualdade de vantagens, de preferência a agravá-la”. Contrariar essa tese implica aceitar o princípio de que o trabalhador que rende mais ou, em outros termos, é mais eficiente, deve mesmo obter maior retorno financeiro por seu trabalho, quer seja pelo empregador direto ou pela sociedade (cf. MILL, 1976, p. 88)<sup>13</sup>.

Assim, Rawls (1993a, p. 23) conclui de modo taxativo que “é a estas desigualdades da estrutura básica de toda sociedade, provavelmente inevitáveis, às quais se devem aplicar em primeira instância os princípios de justiça social”. O filósofo não ataca as raízes da desigualdade com o fito de extirpá-las mas, isto sim, com o escopo de amenizá-las. Como diz Grondona (2000, p. 146), Rawls compreendeu que a desigualdade é uma condição para o progresso e que, “no limite, a igualdade e o progresso excluem-se de modo recíproco”. Desde logo, essa última ideia de Grondona pode ser subscrita sempre e quando entendamos que o “limite” ao qual se refere seja o de uma sociedade em que triunfe a igualdade plenamente abrangente, a saber, total e irrestrita em todas as dimensões possíveis. Isso não seria compatível com a liberdade nem com o progresso econômico<sup>14</sup>.

Pela iniciativa de aplicar os princípios de justiça social à estrutura básica, a ten-

dência é a produção de justiça nas circunstâncias da vida concreta. Acaso pensemos em sociedade justa, haverá que mitigar os efeitos da loteria natural (seja dos lugares que a sociedade lhe atribui ou aquelas outras vantagens derivadas de talentos ou capacidades naturais (cf. RAWLS, 1967-1968, p. 132).

À guisa de conclusão, é perceptível que para Rawls a concepção de justiça social concebida na posição original deve proporcionar uma pauta teórica que supere as diversas, e individuais, concepções sobre a justiça. Nesse sentido, Rawls supõe que os homens podem fazer mais do que agir meramente guiados por seus instintos ou, ainda, conforme uma pauta egoística. Sua suposição é de que os homens são seres morais e daí deriva a possibilidade de que possam realizar escolhas com transcendência moral e retratando instituições de convívio que reflitam a moralidade intrínseca a todos os cidadãos, resguardando-lhes direitos essenciais como a liberdade e a dignidade, tomada esta em sentido amplo que abrange direitos diversos, tais como a educação, a igualdade de oportunidades etc.

Como recorda Waldron (1999, p. 89), a justiça social não é apenas algo que podemos fazer por nós próprios mas, isto sim, que temos de realizar em conjunto, e uma ação em conjunto demanda que tenhamos valores compartilhados desde os quais possamos tornar os valores uma prática política concreta. Essa ideia ilustra que devemos valorar os aspectos distributivos inerentes aos debates que se põem na estrutura básica da sociedade, algo a que vai unido o conceito de justiça – observe-se tratar de algo aristotélico (ver ARISTÓTELES, 1952, p. 155-161)<sup>15</sup> – ao qual cabe designar direitos e deveres e definir as vantagens sociais segundo os termos de justiça concebidos.

<sup>15</sup> Há algo de aristotélico na argumentação rawlsiana, ainda que ele não adote exata ou explicitamente algumas posições do estagirita.

<sup>13</sup> Acerca de uma possível área de diálogo do utilitarismo com a teoria da justiça rawlsiana, uma obra bastante útil é a de Maffettone (1983).

<sup>14</sup> A esse respeito cabe acrescentar que a igualdade torna-se incompatível com o desenvolvimento e progresso econômico bem antes dessa curva que termina em estabilização que revela a plenitude da igualdade, cujo exemplo histórico são os países socialistas, que, embora longe de configurar uma sociedade plenamente igualitária, fizeram ruir seus respectivos sistemas econômicos.

### 3. A lista de bens primários tutelados

A tradição de reflexões filosófico-políticas acerca do atendimento às necessidades humanas, assim como às suas organizações institucionais que lhe deem lugar, remete aos clássicos do contratualismo moderno mas, também, a pensadores não expressamente mencionados, como Khaldun, segundo quem as necessidades fundamentais encontraram, historicamente, maior atenção nas sociedades nômades. Uma vez feita a transmigração para as cidades, sustenta, teve lugar a satisfação de outras necessidades, a saber, aquelas “oriundas do luxo e de aperfeiçoar tudo o que se relaciona com o seu estado e modo de viver” (KHALDUN, 1958, p. 207). Mas temos de admitir que os cidadãos das urbes contemporâneas não se satisfazem com os mesmos itens que os camponeses aos quais se referia Khaldun nem com aquilo solicitado por outros.

O ponto de partida da argumentação em torno a quaisquer seleções possíveis de bens que entendamos por primários ou, se se preferir, vitais, creio que deve ser a compreensão de que este tipo de bens necessários à vida são escassos, e isso não se refere tão somente àqueles indispensáveis à vida humana. Mesmo quando temos bens que garantem a vida, dá-se o fenômeno da insaciabilidade dos bens necessários ao espírito. Em seu tempo, Hume (1992, p. 656) recordava que “nunca se tem uma quantidade tal de bens que satisfaçam a cada um de nossos desejos e necessidades”.

Desde logo, a pergunta que emerge é por que se importar em alguma medida com a satisfação dos cidadãos? Isso tem a ver com a busca da felicidade? Se tem, deve ela ser puramente individual, dirigida pelo governo ou apenas parametrizada por ele? Mill (1976, p. 95), por exemplo, sugere que todos têm direito à felicidade, mas, para que isso se torne real, há de ser materializado “o direito igual a todos os meios de a alcançar”. Quando Rawls põe

em pauta a elaboração de listagem com bens primários (*primary goods*), visa atacar o problema que se centrará na abordagem que Mill reserva à felicidade, e que a tradição, de Locke a Jefferson e aos *Founding Fathers*, de uma ou outra forma também se preocupava. Rawls o faz, como diz Day (1996, p. 230), para promover a distribuição equitativa na sociedade desses bens primários que o conjunto da sociedade auxiliar na produção.

Mas Rawls, ao ocupar-se do tema, evita a determinação do sentido substantivo da felicidade, o que efetivamente seria incongruente com uma teoria moral abrangente (*comprehensive moral doctrine*), como a que defende em seus escritos de maturidade. Sua perspectiva é a de promover a distribuição desses bens primários ou básicos para todos, de sorte que seus planos de vida ou concepções de bem possam ser realizadas por cidadãos que, em sua totalidade, na qualidade de livres, possuem capacidade moral para nutrir uma concepção do bem (cf. RAWLS, 1996, p. 51). Enfim, se trata daquilo que Day (1996, p. 230) diz ser as coisas que todas as pessoas especialmente valorizam para atingir seus fins, concepções essas que são variáveis no decorrer da vida conforme os fins que são igualmente alteráveis.

A teoria rawlsiana parte de um conjunto de princípios de justiça elaborados racionalmente e em definitivo; a sociedade empírica haverá que contar com o apoio dos cidadãos concretos. Isso dependerá em boa parte não apenas da racionalidade dos atores que colocaram os princípios de justiça que são aplicados sobre a estrutura básica sobre a qual vivem os cidadãos concretos, mas, em boa parte, também devido à aderência desses cidadãos históricos, algo que depende fundamentalmente de como, com o passar dos tempos, alterarão seus planos de vida, suas perspectivas e, mesmo, as doutrinas compreensivas.

Parece que devemos reconhecer que os cidadãos realmente já não se satisfazem

tão-somente com o atendimento das necessidades básicas – e dito seja de passagem que todavia muitos Estados não lograram cumprir com funções básicas, que permanecem amplamente desatendidas – e com o atendimento de outras necessidades, tais como as que Khaldun denomina luxuosas. As de nosso tempo são necessidades superiores que ora conjugam essas enunciadas por Khaldun ora as transcendem, apontando a dimensões abstratas e de autorrealização. Esses são valores importantes para a realização de uma teoria da justiça e, por conseguinte, da proposta de uma sociedade bem organizada, como encontramos em Rawls.

Realizada a observação de que a ausência de uma proteção mínima importará em prejuízos e danos de distinta monta às partes deliberantes (livres, racionais e iguais, além de morais) e à própria estrutura básica de uma sociedade justa que pretenda erigir, eis que elas se relacionam no momento de elaborar princípios de justiça, de forma a cooperar na suplantação de circunstâncias impeditivas à afirmação de bens primários socialmente compartilháveis. Esse é um princípio de justiça cuja efetiva proteção dependerá de que em momentos posteriores (fase constitucional, legislativa ou judiciária)<sup>16</sup> sejam encontrados mecanismos para resolver o problema posto.

A filosofia jurídica que perpassa o espírito dos seres racionais deliberantes não os insere em uma tradição próxima a vertentes jusnaturalistas. Ao contrário, Rawls sustenta que a sociedade bem organizada supõe que seus cidadãos não pensam nem estão condicionados por antecedentes fins sociais que justifiquem seus pontos de vista e da forma como a sociedade deva vir a ser organizada. Isso se dá à diferença de muitas sociedades do passado nas quais os valores e fins que informavam as vidas e a sociedade condicionavam o direito e o *status* dos indivíduos e classes, assim como

<sup>16</sup> A definição dessas três etapas encontra-se em diversos trechos da obra de Rawls. Apenas a título exemplificativo, ver RAWLS (2000, p. 153).

os papéis desempenhados por cada um deles na busca por seus fins (cf. RAWLS, 1993b, p. 41).

Mas e o que são, do ponto de vista conceitual, os bens primários? Segundo Rawls (2000, p. 165), eles “são bens geralmente necessários como condições sociais e como meios polivalentes que permitam às pessoas buscar suas concepções determinadas do bem e desenvolver e exercer as duas faculdades morais”<sup>17</sup>. Eles permitem, em suma, que cada um busque seus fins últimos na medida em que constituem um mínimo denominador entre as diversas moralidades e planos de vida que coexistem em um determinado momento histórico. Temos como exemplo disso as noções de autorrespeito (*self-respect*) e de autoestima (*self-esteem*), que se fazem ainda acompanhar das liberdades básicas, rendas e direitos à educação e saúde. Todos esses são bens cuja instrumentalidade é patente e se tornam comuns para que as pessoas atinjam seus fins e cumpram seus planos de vida. Isto sim, todos realizam uma calibragem desses bens à medida que resultam proveitosos segundo suas concepções morais e seus planos de vida. A mescla deles é, parafraseando Nozick, uma mescla original.

Segundo Rawls (2000, p. 165), é medianamente claro por meio de sumária análise que os projetos racionais de vida possuem uma “certa estrutura” e, por conseguinte, essa estrutura é que deve procurar ser protegida quando da listagem dos bens primários.

Será com essa finalidade que Rawls desenvolverá boa parte de seus trabalhos acadêmicos. Ele intervém sugerindo que a questão pode, não sem esforço, ser resumida em assegurar bens sociais primários que representem um mínimo denominador

<sup>17</sup> As duas faculdades morais (as quais Rawls denominaria “os dois casos fundamentais”, aparecem na seção VII do artigo *As liberdades básicas e sua prioridade*) são a capacidade de ser razoável e a capacidade de ser racional (RAWLS, 2000, p. 162-163).

de bens que são não apenas de interesse geral como necessários à generalidade das pessoas. Eles são *bens-meios* e *bens-fins*, isto é, utilizáveis para obter outro dos quais todos os humanos necessitam ou, no segundo caso, aspiramos por nossa própria condição, do que é exemplo a liberdade<sup>18</sup>, e que todos compartilharão em igualdade de condições.

Na relação desses bens sociais primários, podem ser listados direitos tais como liberdades, igualdade de oportunidades, igual acesso ao exercício e/ou disputa pelo poder, obtenção de receita, possibilidade concreta de ter acesso e desenvolver o autorrespeito ou, como prefiro denominar, de estruturas sócio-psíquicas de autoestima. Esses são bens que, segundo a linguagem do constitucionalismo, podem ser considerados inalienáveis. Dessa forma, mesmo o indivíduo menos privilegiado jamais poderá ver-se aliado do desfrute desses bens. É esse o teto mínimo proposto por Rawls para a sua teoria da justiça como equidade<sup>19</sup> que, por sua vez, o utilitarismo não possui e que, quiçá, possa entender-se como sendo o seu tendão de Aquiles enquanto teoria da justiça.

Em síntese, pode ser dito que bens sociais primários são todos aqueles conferidos pela sociedade bem organizada e, portanto, justa, a partir da compreensão de que nenhum indivíduo pode viver sem eles e que devem, portanto, recebê-los de forma equitativa seu processo de distribuição. Enfim, “na teoria da justiça como equidade [...] as

<sup>18</sup> Encontro-me proclive a admitir que a liberdade é tanto um *bem-meio* (instrumento apto a que alcancemos diversos objetivos) como um *bem-fim* (desfrutável em si mesma) do qual não podemos abrir mão quando temos em vista um projeto de vida ao qual apreciamos, seja ele qual for, e temos em vista seu cumprimento.

<sup>19</sup> Interessa recuperar nesse momento a advertência que com muita propriedade realizou Bittar acerca da completa distinção existente entre o conceito de equidade em seu sentido clássico, aristotélico, e tal como ele aparece em Rawls. Segundo o jusfilósofo pátrio, em Aristóteles, o conceito se encontra relacionado como sendo um “corretivo da lei”, isto é, “como algo superior a um tipo de justiça, à justiça legal (*dikaíou nomimón*), e utilizada como corretivo da mesma (*epanphthoma nomimou dikaíou*)”. (BITTAR, 2004, p. 382).

liberdades básicas iguais para todos são as mesmas para cada cidadão [...]” (RAWLS, 2000, p. 177), cuja importância fica marcada pelo fato de realizar-se sua tarefa protetora já nos arranjos sociais iniciais por meio dos princípios de justiça.

Sem embargo, desde uma perspectiva histórica e teórica, trata-se menos de aceitar que a sociedade atribua direitos do que em compreender que eles provêm do entendimento de que os homens os conquistaram por meio da evolução das relações sociopolíticas. Por outro lado, e com o intuito de melhor caracterizar os bens sociais primários, pode ser dito que eles constituem todos aqueles que, em oposição aos que a natureza pode atribuir diretamente aos homens, tais como certa dosagem de inteligência (ou grau de habilidade mental específica, de força física etc.), eles estão alicerçados firmemente em uma teoria que vislumbra a necessidade de que o homem intervenha no processo legislativo, de sorte a corrigir disfunções e injustiças socialmente provocadas e moralmente insustentáveis.

Uma vez que, como disse Rousseau (1990, p. 7), “o espírito tem suas necessidades assim como o corpo e ambas são o fundamento da sociedade”. Tal espécie de abordagem teórica se sustenta em determinados princípios, os quais aparecem na teoria da justiça como equidade de Rawls. Nela sobressai, por exemplo, o quanto são aceitáveis a utilização dos princípios de justiça como instrumentos para a realização de qualquer plano racional de vida que considere igualmente o mesmo respeito pelos planos alheios (e/ou concorrentes) de vida racional, as quais os demais indivíduos se proponham realizar<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Pode-se objetar a esse trecho (embora não tenha por escopo neste momento desenvolver tal possibilidade analítica) que Rawls retoma uma articulação lógica de inspiração aristotélica, a saber, que o “bom” (ao menos aquilo que Rawls considera bom e/ou desejável, a saber, uma sociedade livre e todas as instituições necessárias) deriva da aplicação prática do conceito de razão. Isso não está longe do que propõe

A exposição do parágrafo acima conecta-se com o princípio e, ao mesmo tempo, problema prático, de que os homens têm certas expectativas em suas vidas que não podem ver frustradas sem que isso encontre mediação em graves conflitos sociais. Rawls detecta e recepiona em sua obra a ideia de que as diferenças, sejam elas naturais ou sociais, intervêm de forma decisiva muitas vezes nessas expectativas, legítimas, que os seres humanos nutrem para o desenvolver de suas vidas. Como diz ele, “homens nascidos em posições sociais diferentes têm diferentes expectativas de vida, determinadas, em parte, tanto pelo sistema político como pelas circunstâncias econômicas e sociais”. (RAWLS, 1993a, p. 24)

Da legitimidade dessas expectativas expostas ao fim do parágrafo anterior e da frustração potencial advinda de que as variáveis naturais ou sociais podem proporcionar, deriva a concepção rawlsiana de corte construtivista de que há de intervir, ao menos até certo ponto, no sentido de que tenhamos como mediadora das relações sociais um conceito de justiça potencialmente equilibrado e equilibrador dessas relações, pois é sabido o quanto a sociedade favorece algumas posições iniciais de uns diante das ocupadas por outros (cf. RAWLS, 1993a, p. 24). São essas as desigualdades relativamente às estruturas básicas com as quais há de enfrentar-se uma teoria como a rawlsiana que visa à justiça social, sejam quais forem as críticas que ela possa suportar<sup>21</sup>.

---

Aristóteles (1994, p. 90) quando diz que “a virtude moral é uma disposição relativa à eleição, e a eleição é um desejo deliberado, o raciocínio tem que ser verdadeiro e o desejo reto para que a eleição seja boa”.

<sup>21</sup> Desde logo, minha primeira referência teórica entre os críticos da “justiça social” ou “distributiva” é Hayek. O autor não se mostra tímido em suas críticas a esse conceito. Em resumidas contas, o autor sintetiza a ótica ameaçadora por meio da qual seu liberalismo observa o avanço desse conceito: “[...] ameaça destruir essa específica forma de interpretar a lei que converteu o direito em eficaz salvaguarda da liberdade individual” (HAYEK, 1988, p. 119). Desde logo, um liberal da estirpe de Hayek não poderia deixar de se contrapor a um conceito eminentemente

Contudo, essa posição de Rawls encontra-se longe de ser hegemônica ou gozar de irrefutáveis argumentos. Hayek, em sua bem escrita e fundamentada *Direito, legislação e liberdade*, retoma a mesma questão de uma ótica visceralmente distinta. Segundo o autor, em uma sociedade livre (conceito que não é nada estranho para Rawls nem para a tradição liberal a que pertence), “a incidência dos resultados sobre os diferentes sujeitos faz caso omissivo de toda consideração relativa à justiça” (HAYEK, 1988, p. 131). Enfim, o que nos diz, e por valer-nos de categorias rawlsianas para facilitar o trânsito e diálogo entre ambos, é que as diferenças no ponto de partida não podem ser tomadas como justas ou injustas e nem, portanto, encontrar em algum momento legitimação política em outro ponto para apoiar a inversão da ordem de coisas postas. Também não vai muito longe o próprio Nozick quando argumenta que não há como intervir nas livres escolhas realizadas pelos indivíduos, senão quando não possuam um justo título de propriedade. Ao fim e ao cabo, para Hayek (1988, p. 131), ali onde tenhamos uma sociedade em que os indivíduos e grupos ocupam posições que não dependem de ninguém, eis que as diferenças de receitas que cada um obtenha encontram-se perfeitamente legitimadas.

Nesse aspecto, o autor abre clara linha de debate com a posterior teoria rawlsiana, uma vez que implicitamente menciona um dos elementos dos princípios de justiça, a saber, a igualdade de oportunidades e o igual acesso às oportunidades sem discriminações. Contudo, Hayek contenta-se com isso, não vai além em suas exigências para admitir as desigualdades sociais. Rawls percorrerá caminho oposto, como temos oportunidade de observar ao examinar seus princípios de justiça.

---

redistributivista como o de justiça social. Muito embora não tenha sido oportunizado o seu debate com a obra rawlsiana, é de se supor o nível de esforços que poderia ter empregado para contrapor-se à influência do pensamento rawlsiano.

Todo esse debate propõe um problema, qual seja, da circunstância de que todos desejam maximizar sua participação na distribuição desses bens sociais primários? Este seria um caso a resolver? A questão aqui não é respondida por Rawls com base em um jogo de barganha (*bargaining game*) ou simplesmente barganha, território onde teriam lugar disputas quase infinitas pela maximização individual por tais bens. A alternativa de Rawls busca objetar a essa questão recorrendo mais uma vez ao conceito de racionalidade. Segundo ele, esse conceito levaria as partes a uma conduta mutuamente desinteressada, isto é, elas buscariam não a vitória no “jogo”, mas, sim, se adstrinjam à obtenção para si próprias do maior número de pontos em conformidade com o seu sistema de fins, sem preocupar-se em diminuir a pontuação das outras partes, ou sequer preocupar-se em maximizar ou minimizar a diferença entre seus êxitos e o dos outros (cf. RAWLS, 1993b, p. 172).

É nesse ponto que surge a discussão sobre se o sentimento de inveja não estaria sendo insuficientemente considerado ou, até, desprezado pelo autor em seu sistema. A verdade é que Rawls o considera, mas, logo após, termina por excluí-lo devido a que aos indivíduos, com seus fins e ações racionais “não lhes resultaria insuportável saber ou dar-se conta de que outros têm uma quantidade maior de bens sociais primários [...]” (RAWLS, 1993ba, p. 170). Isso ocorre porque a eles o que realmente interessa é que cada um possua um plano de vida que é próprio suficiente para si, e o alcançá-lo lhe basta, sem mais<sup>22</sup>. Os indivíduos possuem um sentimento seguro do próprio valor (e querem realizá-lo), assim como de seu plano de vida racional. Isso faz com que não desejem aban-

<sup>22</sup> De minha parte, não compartilho da visão de que mesmo o mais racional entre os indivíduos históricos possua um plano de vida com limites tão claros a perseguir e que seu contentamento dê-se, inexoravelmente, com atingi-los, sem o acréscimo de outros, por não falar em trocas ou substituições de objetivos, algo derivado das alternativas que a dinâmica da vida impõe, assim como aos valores que lhe subjazem.

donar quaisquer dos seus objetivos, ainda que os outros disponham de mais meios para satisfazer os seus (RAWLS, 1993a, p. 171), ainda que isso não implique elidir a ideia de que se encontrem sujeitos à mudança de planos, objetivos e/ou valores.

Essas linhas recém postas expõem uma reflexão rawlsiana algo distanciada de uma filosofia como a que caracteriza boa parte da sociedade moderna, vale dizer, consideravelmente hedonista, quando não hedonista radical; todavia, ela é maximizadora não apenas de seus desejos como também potencializadora do sentimento de inveja, o que torna ainda mais difícil satisfazer seus desejos. Daí os conflitos que o próprio Rawls, de fato, não desconheceu, pois, assim como fora ressaltado por Hobbes, eles se apresentam como inevitáveis em sociedade.

Rawls não se descuida da necessidade de proceder a uma listagem dos bens primários na teoria da justiça como equidade. Já em seu artigo *As liberdades básicas e sua prioridade*, Rawls (2000, p. 166-170) volta ao tema e anuncia cinco categorias de bens primários, a saber: 1) as liberdades básicas (entre as quais, a de pensamento e a de consciência); 2) liberdade de movimento e a livre escolha da ocupação; 3) os poderes e suas prerrogativas das funções e dos postos de responsabilidade; 4) a renda e a riqueza, consideradas em seu valor de troca; 5) as bases sociais do respeito próprio. O que se vislumbra aqui é uma interessante listagem mas que, como diz o autor, não pode comprometer-se com a extensão sob pena de provocar o debilitamento da proteção das liberdades mais essenciais (cf. RAWLS, 2000, p. 152).

Desde logo, uma das críticas que podem ser opostas ao apresentado no parágrafo acima, subjacente à atuação dos indivíduos deliberantes na posição original, é o expressivo e qualitativamente considerável volume de informações às quais não têm acesso devido à operatividade do véu da ignorância<sup>23</sup>. Sendo assim, como esses indi-

<sup>23</sup> Entre os aspectos que os parceiros que deliberam na posição original desconhecem, encontra-se o conte-



víduos representativos poderiam discernir não só os interesses como os valores morais desejáveis pelo conjunto dos representados na posição original? Efetivamente, do que se trata é da observância da existência de características e/ou necessidades e valores mínimos compartilhados por todos quanto almejem a proteção de seus interesses, o desenvolvimento histórico da sociedade em que esteja inserido, assim como a busca e afirmação de seu(s) plano(s) de vida.

O não conhecimento dos representados e de inúmeros outros aspectos do mundo empírico que lhes envolve não é obstáculo suficientemente forte para impedir a elaboração da supracitada lista de bens primários. Rawls propõe um conceito de pessoa sobre o qual os seres deliberantes se apoiam no sentido de elaborar a listagem desses bens primários. O que efetiva e positivamente permitirá que os parceiros na posição original elaborem tal lista é a estrutura geral dos projetos de vida racionais (que encontra limitações quanto à sua admissibilidade tão-somente no que concerne aos propósitos atentatórios aos princípios de justiça) das pessoas – esses sim conhecidos pelos seres racionais deliberantes envolvidos sob o véu da ignorância na posição original –, os quais contêm e expressam dados gerais sobre a psicologia humana (mas não conhecem detalhes sobre sua própria) tanto quanto sobre o funcionamento das instituições (cf. RAWLS, 2000, p. 169).

#### 4. A aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica

Como é sobejamente sabido, Rawls insere-se na tradição contratualista de matriz liberal que remete à filosofia política de Locke (1632-1704), Rousseau (1712-1778)

údo das concepções de bem das pessoas representadas assim como os fins últimos a que se propõem realizar. Igualmente desconhecem os objetos de seus compromissos e de suas fidelidades, assim como a visão que têm da sua relação com o mundo (religiosa, filosófica ou moral) com referência à qual essas finalidades e essas fidelidades são compreendidas (cf. RAWLS, 2000, p. 169).

e Kant (1724-1804). Desde logo, o que Rawls propõe é uma teoria cuja sofisticação transcende os limites dos clássicos, muito embora mantenha muito de Kant, como se percebe do que foi apresentado até aqui. Rawls (1993a, p. 19, 28) pretende apresentar uma concepção da justiça que, segundo ele, “leve a um nível mais elevado de abstração à conhecida teoria do contrato social” tal como advém dos filósofos do classicismo contratualista, notadamente da tríade nomeada logo ao início do parágrafo (cf. RAWLS, 1999a, p. 159).

Dessa forma, esses princípios de justiça acordados sob o véu da ignorância terminam por ser aplicados à estrutura básica da sociedade (*basic structure of society*). Ela consiste na atribuição de direitos e deveres aos cidadãos, os quais efetivamente terminarão por determinar as expectativas vitais dos cidadãos no que concerne aos valores e várias dimensões da vida (economia, moralidade, projetos pessoais, etc.). Sendo assim, sua importância não pode ser relevada. A teoria rawlsiana compreende seu papel e concebe a estrutura básica da sociedade como objeto primário de justiça, o que se deve a que

“[...] seus efeitos são profundos e estão presentes desde o começo. [...] A justiça de um esquema social depende essencialmente de como se atribuem direitos e deveres fundamentais e das oportunidades econômicas e condições sociais que existem nos vários setores da sociedade”. (RAWLS, 1993a, p. 23)

Na concepção do filósofo harvardiano, e não sem razão, há elementos componentes da estrutura básica cuja repercussão é tão ampla que verdadeiramente condiciona as chances de cada indivíduo, as possibilidades de alcançar suas metas, quer do ponto de vista moral ou profissional e também o desenvolvimento ulterior de toda uma sociedade histórica. Logo ao início de sua obra magna, o autor dá mostras de alguns deles, enunciando, por exemplo, a constituição

política e os principais acordos econômicos e sociais (cf. RAWLS, 1993a, p. 23). Especificamente, Rawls (1993a, p. 23) nos diz que fazem parte deles a “proteção legal à liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica”.

Essa linhagem de valores que bem podem ser interpretados como liberais (ver PAREKH, 2005, p. 144) é ideia que voltaria a ser trabalhada, desenvolvida e, em certa medida, revista, como tantas outras, nos anos subsequentes à publicação da *Teoria da justiça*. De qualquer sorte, garantir a acessibilidade a esses elementos viabiliza condições de equidade para que os indivíduos dediquem-se à busca da consecução de seus diferentes planos de vida. Esses bens têm de permanecer acessíveis sempre até porque os planos de vida e as concepções sobre o bem são alteráveis, como já reconhecia Rousseau<sup>24</sup>, e uma teoria finalista ou consequencialista não daria conta dessa dimensão de forma satisfatória.

Os princípios de justiça que Rawls (1993, p. 28) propõem em sua teoria são aquela classe de “princípios que as pessoas livres e racionais interessadas em promover seus próprios interesses aceitariam em uma posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação”. É digno de nota que todos aqueles que interferem na posição original o fazem segundo princípios de racionalidade, e também alicerçados em conceitos antropológicos da proteção e maximização de suas concepções sobre o bem e seus interesses particulares. Aliás, não é por outro motivo que Rawls tem de lançar mão do conceito de véu da ignorância, artifício teórico que constitui a única condição sob a qual os seres deliberantes podem acordar princípios de justiça virtualmente eficazes

<sup>24</sup> A esse respeito, o autor foi bastante claro ao dizer que “nossas necessidades e nossos prazeres trocam de objeto ao longo do tempo”. (ROUSSEAU, 1990, p. 201)

para a operacionalização de uma sociedade justa e bem organizada.

Na posição original, deparamo-nos com seres livres, iguais e racionais cujo perfil é similar ao que propõe Kant (1989). Essa vontade legisladora autônoma do homem evidencia-se ao estabelecer os princípios de justiça que delimitam o campo de ação dentro do qual será possível os homens entregarem-se à procura da satisfação de seus interesses sem lesar a consecução dos fins a que se propõem os demais que com eles convivem em sociedade. De qualquer sorte, essa intervenção legisladora autônoma humana dialogará com seu entorno, traduzindo isso para o nível da conduta legisladora dos princípios de justiça pela proteção às liberdades segundo os termos postos por sua tradição cultural, com o que mesmo utilitaristas põem-se de acordo<sup>25</sup>. Enfim, nos deparamo-nos aqui com que essa proteção não pode, como diz Parekh (2005, p. 136), resolver-se em um vazio histórico ou cultural, senão o contrário, é a partir de suas informações que tal proteção deverá tornar-se possível. Portanto, o pré-requisito para que elaboração de princípios de justiça é preenchido apenas quando

“As pessoas vivem juntas durante um certo período de tempo e desenvolvem interesses comuns, com uma língua compartilhada e uma cultura própria, hábitos de cooperação e, ao menos, certo grau de comprometimento, encontram-se em situação de debates sobre uma concepção comum de justiça e de defini-la<sup>26</sup> [...]”. (PAREKH, 2005, p. 136)

Segundo essa perspectiva, os princípios de justiça carecem da prévia criação de va-

<sup>25</sup> Smart (1981, p. 62), por exemplo, sustenta que os homens são o “resultado da herança e do meio ambiente”.

<sup>26</sup> Segundo Parekh (2005, p. 136), “isto se aplica especialmente às sociedades profundamente divididas cujos membros não apenas não conseguem colocar-se de acordo sobre a natureza, os critérios e os limites da justiça como geram novas fontes de tensão quando tentam debates sobre o tema”.

lores comuns, de interesses e sentimentos compartilhados. Os princípios de justiça estabelecidos – e os examinaremos adiante no que diz respeito ao conteúdo – regularão, em síntese, os termos formais em que terá lugar a cooperação social, assim como as formas de governo que poderão, em congruência com tais princípios, ser estabelecidas. Esse é o contexto em que se dá a aplicação da justiça como equidade. Essa ideia de cooperação é o que possibilita e justifica que as instituições coletivas possam ser constituídas sob o manto da desigualdade.

Em outros termos, como diz Maffettone (1983, p. 18), trata-se de um prévio juízo a favor dos menos privilegiados que tornam possível constituir a empresa cooperativa que denominamos sociedade, em que a desigualdade apenas poderá justificar-se nos termos do princípio da diferença, mas não com uma grande diferença entre os proveitos obtidos por meio dos princípios estabelecidos por todos os seus partícipes.

Essa é uma leitura que guarda similaridade com Mill, segundo quem as sociedades, assim como os indivíduos, têm peculiaridades, guardam em si mesmas diferenças fundamentais, o suficiente para que não sejam viáveis esquemas, arranjos e filosofias políticas universais, exceto sob a condição de que realizem adequações às suas próprias realidades ou, como diz Mill, quando se dê mediada por uma “filosofia de caráter nacional”.

Não obstante a definição formal, que deita raízes em Kant, uma das críticas que podem ser feitas ao prussiano é de que sua limitação ao aspecto formal pode gerar desigualdades consideráveis – e isso efetiva e infelizmente tornou-se uma realidade – e, daí, dar lugar a falta de acesso à justiça (cf. PILON, 2006, p. 69). Essa é uma tarefa da qual Rawls não descuidou ao propor a estrutura básica da sociedade, na qual as diferenças substanciais são limadas com a finalidade de projetar a aplicação dessa estrutura a uma sociedade que goze de um ní-

vel igualitário mínimo. O norte-americano, contudo, é claro quanto ao seu propósito material ou substancialista em matéria de justiça (cf. RAWLS, 1993a, p. 11).

Mas, enfim, a essa altura podemos questionar sobre qual o conteúdo da estrutura básica da sociedade na concepção rawlsiana. Conceito importante em sua teoria, o norte-americano logrou delimitá-lo com clareza. Segundo ele, trata-se de eleger princípios sólidos o suficiente para “encorajar certas doutrinas compreensivas e modos de vida” (cf. RAWLS, 1993b, p. 195). A estrutura básica da sociedade, como bem ressalta Parekh, não apenas está constituída por uma dimensão política e econômica, como foi dito por Rawls, como também por uma outra diversa dimensão cultural. A justificativa de Parekh (2005, p. 314) é que esse elemento cultural representa o elo entre os princípios de justiça, as liberdades e os direitos e oportunidades culturais.

Por outro lado, o que concerne aos princípios de justiça encorajar ou desencorajar no âmbito de uma sociedade bem organizada? Seguramente, cabe o desencorajar doutrinas compreensivas antagônicas aos princípios de justiça e que estimulem, por exemplo, a escravidão ou os conflitos étnicos, a degradação de pessoas ou grupos (cf. RAWLS, 1993b, p. 196). Essa é uma interpretação que não termino de observar muito claramente na leitura realizada por Day (1996). Segundo ele, Rawls defenderia, em situações extremas, até mesmo a escravidão. Diz ele que “the owner of all the wealth is bound in any rearrangement. Similarly, in certain circumstances, serfdom would be justified, when there was no way of improving the lot of the serfs without worsening the position of their lord”. (DAY, 1996, p. 236)

## 5. Considerações finais

Ao fim e ao cabo, sempre cabe ponderar que, como diz Mill, a história social e das instituições que lhe conformam “deixam

sucessivamente de ser considerados como necessidades primárias da existência social para passarem à categoria de injustiças e tiranias universalmente estigmatizadas. Assim aconteceu com as distinções entre escravos e homens livres, nobres e servos [...]” (MILL, 1976, p. 5-96). Sendo assim, essas estruturas cujos conteúdos morais nos causam repelência não devem, contudo, deixar de ser entendidas em perspectiva.

Podemos entender algumas limitações que lhes sejam postas para tornar factível sua efetivação. Nesses termos, a proposta de estrutura básica apresenta-se concebida por Rawls (1993b, p. 11) para operar no marco de uma “moderna democracia constitucional”, a qual sempre propôs como objeto de seus estudos (cf. OLIVEIRA, 2003, p. 21), o que, por conseguinte, desautoriza a que a crítica ao seu trabalho seja pautada por outros parâmetros, o que é, no mínimo, cometer uma impropriedade.

Desencorajar doutrinas antagônicas como essas, que defendem institutos como a escravidão, pressupõe uma firme convicção e difusão de que esses valores não podem ser compartilhados por uma sociedade bem organizada que apenas pode encontrar seu perfeito desenvolvimento naquilo que Rawls denomina de moderna democracia constitucional.

Em outro trecho de sua obra, Rawls remarca que a estrutura básica deve ser entendida como “the way in which the major social institutions fit together into one system, and how they assign fundamental rights and duties and shape the division of advantages that arises through social cooperation. Thus the political constitution, the legally recognized forms of property, and the organization of the economy, and the nature of the family, all belongs the basic structure” (RAWLS, 1993b, p. 258). Será na posição original, quando os indivíduos deliberantes ocupar-se-ão da escolha dos princípios de justiça que efetivamente protejam as diversas concepções do bem e, em sentido amplo, que garantam as condições

políticas e sociais necessárias para o desenvolvimento (cf. RAWLS, 2000, p. 175).

Nesse contexto, e com o objetivo de auxiliar a alcançar o objetivo, é concebida a estrutura básica da sociedade como uma “organização que maximiza os bens primários à disposição dos menos favorecidos para que eles utilizem as liberdades básicas que estão à disposição de todos” (cf. RAWLS, 2000, p. 177).

Os princípios de justiça vão projetar-se sobre a estrutura básica da sociedade devido à necessidade de ordenar as principais instituições sociais, de sorte que a inter-relação entre todos permita o objetivo de cooperação. A operatividade do conceito de justiça depende, portanto, de como eles estarão articulados na estrutura básica da sociedade e dos efeitos práticos – de justiça como equidade – que possam surgir. Em seus termos, Rawls (1993a, p. 23) explica-nos que a justiça na sociedade bem organizada depende, fundamentalmente, de como “[...] se atribuem os direitos e deveres fundamentais e das oportunidades econômicas e condições sociais que existem nos vários setores da sociedade [...]”.

### Referências

- ARISTÓTELES. *Moral a Nicômaco*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952.
- BERLIN, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1996.
- BIDET, Jacques. *John Rawls et la théorie de la justice*. Paris: PUF, 1995.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Curso de ética jurídica: ética geral e profissional*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2004.
- BOBBIO, Norberto. *O final da longa estrada: considerações sobre a moral e as virtudes*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- CARNELUTTI, Francesco. *Teoria generale del diritto*. Roma: Foro Italiano, 1940.
- DAY, John. John Rawls: A theory of Justice. In: FORSYTH, Murray & KEENS-SOPER, Maurice. *The political classics: Green to Dworkin*. New York: Oxford University Press, 1996.

- DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1989.
- GRONDONA, Mariano. *Os pensadores da liberdade: de John Locke a Robert Nozick*. São Paulo: Mandarim, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. 1 ed. Barcelona: Paidós / I.C.E. – U.A.B., 1991.
- HAYEK, Friedrich August von. *Legislación, derecho y libertad: el espejismo de la justicia social*. v. 2. Madrid: Unión editorial, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Caminho da servidão*. 1 ed. Rio de Janeiro: Bibliex cooperativa, 1994.
- HOBBS, Thomas. *El Leviatán*. Madrid: Alianza Universidad, 1992.
- HÖFFE, Otfried. *Justiça política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1992.
- JAGUARIBE, Hélio. *Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- KANT, Emmanuel. *A metafísica dos costumes*. A doutrina do direito e a doutrina das virtudes. Bauru: Edipro, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Doutrina do Direito*. 4. ed. São Paulo: Ícone, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia*. Madrid: Alianza, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La paz perpetua*. México: Porrúa, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989a.
- \_\_\_\_\_. *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989b.
- \_\_\_\_\_. *A paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989c.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- KHALDUN, Ibn. *Os prolegômenos ou filosofia social*. Tomo primeiro. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- MAFFETTONE, Sebastiano. *Utilitarismo e teoria della giustizia*. Napoli: Bibliopolis, 1983.
- MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Utilitarismo*. Coimbra: Atlântida Editora, 1976.
- MÖLLER, Josué Emilio. *A justiça como equidade em John Rawls*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2006.
- NOZICK, Robert. *Anarquía, estado y utopía*. 1 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política*. Madrid: Istmo, 2005.
- PILON, Almir José. *Liberdade e justiça: uma introdução à filosofia do direito em Kant e Rawls*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2006.
- RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- \_\_\_\_\_. La justificación de la desobediencia civil. In: RAWLS, John. *Justicia como equidad*. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1999a.
- \_\_\_\_\_. La independencia de la teoría moral. In: RAWLS, John. *Justicia como equidad*. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1999b.
- \_\_\_\_\_. El constructivismo kantiano en la teoría moral. In: RAWLS, John. *Justicia como equidad*. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1999c.
- \_\_\_\_\_. Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética. (1951). In: RAWLS, John. *Justicia como equidad*. 2 ed. Madrid: Tecnos, 1999d.
- \_\_\_\_\_. *El liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993a.
- \_\_\_\_\_. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993b.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos, 1990.
- SMART, J. C. e WILLIAMS, Bernard. *Utilitarismo: pro e contra*. Madrid: Tecnos, 1981.
- SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1982.
- WALDRON, Jeremy. *A dignidade da legislação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *The dignity of legislation*. Cambridge University Press, 1999.