



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

**A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA COMO EQUIDADE, DE RAWLS,
PODE SER PENSADA COMO O CONTEÚDO DA VONTADE GERAL, DE
ROUSSEAU?**

GREGÓRIO DINIZ

BRASÍLIA - 2017



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

**A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA COMO EQUIDADE, DE RAWLS,
PODE SER PENSADA COMO O CONTEÚDO DA VONTADE GERAL, DE
ROUSSEAU?**

GREGÓRIO DINIZ

Monografia apresentada como requisito parcial de
conclusão do Curso de Graduação em Filosofia da
Universidade de Brasília

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Araújo Reis

BRASÍLIA, JUNHO DE 2017

A Talita e Miguel

Resumo:

O objetivo deste trabalho é investigar se a concepção de justiça como equidade, de John Rawls, pode ser pensada como equivalente ao conteúdo da vontade geral, de Jean Jacques Rousseau. Com esse propósito, serão feitas as seguintes pesquisas: 1) qual a concepção de vontade geral apresentada na obra “*O Contrato Social*”, de Rousseau?; 2) como Rawls interpreta, em suas “*Palestras sobre a história da filosofia política*”, a vontade geral rousseauiana?; e 3) qual o conteúdo de justiça como equidade segundo a obra “*Justiça como equidade, uma reformulação*”, de Rawls?

Estabelecidas essas questões, serão feitas algumas comparações. Em primeiro lugar, serão cotejadas a vontade geral apresentada na obra de Rousseau e a interpretação dela feita por Rawls, no intuito de verificar em que grau podem ser consideradas conciliáveis, apontando, se for o caso, as dissonâncias entre elas. Essa será uma comparação mais espaçada, feita ao longo de todo o texto. Em segundo lugar, e como objetivo específico desta monografia, investigaremos se a concepção de justiça como equidade – sobretudo os conceitos mais significativos dessa concepção e os dois princípios de justiça – pode ser pensada como o conteúdo da vontade geral.

Palavras-chave: concepção política de justiça, justiça como equidade, Rawls, Rousseau, vontade geral.

Sumário

Introdução.....	05
Seção 1. O Contrato Social.....	07
1.1 O problema filosófico enfrentado no Contrato Social.....	07
1.2 Vontade geral no Contrato Social.....	09
1.3 Diretrizes e limites à vontade geral.....	10
1.4 Lei, moral e ambiente propício ao aperfeiçoamento.....	14
Seção 2. Palestras sobre a história da filosofia política.....	16
2.1 <i>Amour de soi e amour-propre</i>	16
2.2 A vontade geral rousseauiana segundo Rawls.....	18
Seção 3. Justiça como equidade, uma reformulação.....	25
3.1 Razões da reformulação.....	25
3.2 Objetivos e pressupostos da teoria da justiça.....	26
3.3 A posição original.....	30
3.4 As ideias de equilíbrio reflexivo, consenso sobreposto e justificação pública.....	32
3.5 Os princípios de justiça.....	35
3.6 Bens primários e os menos favorecidos.....	39
Seção 4. Se a concepção de justiça como equidade pode ser vista como conteúdo da vontade geral.....	41
4.1 Justiça como equidade e a vontade geral.....	41
4.2 Conclusão.....	45
Bibliografia.....	46

Introdução

Uma constante na história da filosofia política é o diálogo mantido entre os filósofos de diferentes épocas, de onde resultam dissensões, consonâncias e sutis aprimoramentos de teorias precedentes. E este movimento não é diferente quanto ao tema do Contratualismo. John Rawls, um dos contratualistas contemporâneos, fez um significativo estudo daqueles que o antecederam. Hobbes, Locke e Rousseau, por exemplo, foram objeto de especial atenção. Rousseau, em particular, parece ter inspirado Rawls em aspectos relevantes de sua teoria.

No *Contrato social*¹, a *vontade geral* conduz uma significativa parte da obra. Em toda sua formulação, muitos outros conceitos vão sendo formados tendo em mente, como condição de fundo, esse conceito organizador. Entretanto, as referências ao que seria o conteúdo da vontade geral são menos frequentes. O que predomina são formas e procedimentos que, se desenvolvidos do modo ali idealizado, a vontade geral emerge.

Por outro lado, na “*Justiça como equidade, uma reformulação*”², Rawls explicita sua teoria de justiça como equidade e, para isso, não se utiliza meramente de meios formais para a conceber. Bem além disso, ele especifica o que seria o conteúdo da formulação, principalmente mediante seus dois princípios de justiça. Não obstante este aspecto material, no que respeita a conceitos de menor relevo de sua teoria, ele não dispensa, vez ou outra, o uso de aspectos formais para especificá-los.

Tomando por base esses aspectos das obras, essas maneiras encontradas pelos autores para desenvolver seus temas, pensamos então em

¹ Foi utilizada para a elaboração do presente trabalho a tradução de *O contrato social* de Lourdes Santos Macho (Coleção Os pensadores, vol. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1999).

² Foi utilizada para a elaboração do presente trabalho a tradução de *Justiça como equidade, uma reformulação* de Claudia Berline (São Paulo: Martins Fontes, 2003).

buscar responder à tese explicitada no título desta monografia: “A concepção de justiça como equidade, de Rawls, pode ser pensada como o conteúdo da vontade geral, de Rousseau? ”.

O próprio Rawls parece ter se posicionado afirmativamente com relação a essa questão. Joshua Cohen³, que se doutorou sob orientação dele, fala de seu crescente sentimento referente à influência de Rousseau sobre Rawls, que lhe teria dito de passagem que seus dois princípios de justiça poderiam ser entendidos como um esforço para decifrar o conteúdo da vontade geral.

Conquanto a declaração pessoal de Cohen, nada nos impede a investigação aqui pretendida, a fim de formularmos a nossa própria resposta à questão.

³COHEN, Joshua. *Rousseau: a free community of equals*. New York: Oxford University Press, 2010, p. 2.

Seção 1. O Contrato Social

1.1 O problema filosófico enfrentado no contrato social

O *Contrato Social* é a obra em que Rousseau pretende responder à questão de como organizar a sociedade de modo que a liberdade e a igualdade, dois importantes caracterizadores do homem no hipotético estado de natureza, sejam mantidas e que o poder nela vigente seja legítimo e exercido em favor do bem comum dos governados.

Nessa obra, ele procura persuadir sobre um modo de associação legítimo, em que a constituição do ser humano, boa por natureza, não fosse dissipada ou desviada no caminho, e que permitisse a formação de uma sociedade em que o vício e a corrupção que se vê à nossa volta não viessem a aflorar e, principalmente, o homem continuasse livre. Mas onde encontrar a legitimação sem se descuidar do objetivo fundamental da associação, que é o bem comum?

Discorrendo sobre suas conjecturas do que poderia ser a origem legitimadora do laço obrigacional numa ordem civil, ele inicia o *Contrato Social* avaliando algumas supostas fontes de legitimação do poder, para depois refutá-las uma a uma. Para ele, a ordem civil que conhecemos, com seus vários institutos e que se bem ordenada poderia converter-se em benefícios às pessoas, não é natural: quem manda não manda por um direito natural. Rousseau acrescenta que a sociedade legítima não poderia ser constituída com outro objetivo que não o benefício dos que são governados, razão pela qual rejeita Grotius e Hobbes, para quem haveria, segundo ele, uma “*espécie humana dividida em rebanhos, cada um com seu pastor, que o guarda a fim de devorar*” (Rousseau, 1999, p. 56). Rejeita, pois, que haja uma autoridade natural que separasse os semelhantes.

E a legitimação do poder nesta associação também não poderia advir do direito do mais forte, uma vez que uma vinculação como essa não constitui um verdadeiro dever, um poder legítimo. Isso porque uma associação assim formada conduziria sempre à obediência à outra força que viesse a superar a anterior e, se é a força que constrange e obriga, não se obedece por dever, apenas por força. A força, portanto, não produz qualquer direito.

A legitimação do poder no corpo político é de complexa elaboração, dada as pretensões que se deseja satisfazer: a proteção de todos os integrantes da associação e os respectivos bens; e a possibilidade de que seus participantes estejam sujeitos a obedecer apenas a si mesmos, permanecendo tão livres quanto antes de integrarem o vínculo associativo.

Não obstante o embaraço da intenção, o pensador genebrino apresenta uma solução para congregar todas essas pretensões, e que à frente será detalhada. Seria o ajuste de um contrato, contrato esse firmado entre todos os interessados e que tornasse realidade o seguinte comando: *“Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”* (Rousseau, 1999, p. 71).

Esse comando permite identificar, de início, alguns contornos de como seria a associação decorrente do contrato, como, por exemplo, a entrega incondicional ao corpo constituído. Outro seria a substituição, no lugar da pessoa individual de cada contratante, o corpo político, o qual obtém desse mesmo ato associativo a sua unidade, sua vida e sua *vontade*. E essa entrega, caracterizada por ser incondicional no estabelecimento da associação, resulta também na instituição da igualdade entre associados, mas isso apenas ficará claro quando virmos outros aspectos envolvidos e decorrentes do contrato. E o mesmo pode ser dito da liberdade, que seria um resultado indireto e contingente, tendo a igualdade como um de seus pressupostos.

1.2 Vontade geral no Contrato Social

Mas no que consistiria a vontade geral? Para Rousseau, a necessidade da associação decorre de que as pessoas teriam se defrontado num hipotético percurso histórico com embaraços de difícil superação, fundamentalmente como consequência da oposição entre os interesses particulares. Já a viabilidade dela decorre da identidade de interesses entre esses mesmos particulares, que, procurando redução das dificuldades e socorro mútuo, empenhar-se-iam em formar uma comunhão de forças capaz de proteger a todos os associados. Partindo deste estado de coisas, as pessoas, para obterem a liberdade civil, se disporiam a abandonar a liberdade ilimitada a obter tudo o que seduz, freando o ímpeto de conseguir tudo o que apetecer e a força individual permitir. E é assim, com esse ânimo, que o pacto seria instituído. E, no instante imediato à constituição da associação, surge a vontade geral, que é, por assim dizer, o que há de comum entre as vontades dos contraentes, como uma espécie de intersecção dessas vontades e que visa ao bem comum da coletividade.

O fato de a vontade geral mover-se no intuito de beneficiar a coletividade é uma de suas características mais marcantes. Com o propósito de esclarecer este traço, é oportuno enumerar três tipos de vontades que, segundo Rousseau, coabitam o corpo político. Utilizando da figura do governo, entidade executiva e subordinada ao corpo político, Rousseau afirma que seus integrantes (denominados magistrados) têm, como indivíduos, vontade particular. Essa vontade é aquela que conduz cada indivíduo à busca de seu próprio benefício. Uma segunda vontade ali presente é a de corpo, aquela que une os indivíduos formadores do governo, visando à satisfação de benefícios concernentes aos integrantes do corpo. Essa seria uma espécie de vontade geral dentro dessa entidade menor, diferente da vontade particular – já que não visa ao bem individual de seus integrantes –, mas ainda distante da vontade geral. A vontade de corpo guardaria algumas semelhanças com a vontade geral, se se considerar estritamente a extensão do governo, sendo particular quando considerado todo o corpo político. Por fim, há a vontade geral, que é aquela que visa ao bem comum de toda a coletividade constituinte do Estado. É ela que estabelece o

laço social, uma espécie de ponto de união sem o qual não seria possível a conformação dos interesses e a própria fundação do Estado. Dessa forma, podemos entender que, enquanto a vontade particular, seja a estritamente particular ou a de corpo, tende continuamente às preferências, a vontade geral tende sempre ao bem comum dos associados.

1.3 Diretrizes e limites à vontade geral

Uma vez apontadas as particularidades que levariam as pessoas a inclinarem-se à instituição do pacto social, e apresentadas as primeiras linhas de contorno da vontade geral, é importante introduzir o modo como se forma a força da associação e como ela se conduz. No *Contrato Social*, o corpo político pode ser visto sob duas óticas principais. Uma passiva, da qual vem a denominação Estado; outra ativa, da qual deriva soberano. Sob a ótica ativa, a que nos importa agora, o corpo político consiste inicialmente na vontade geral. É do soberano que emanam todos os regramentos da sociedade, que expressam, em última análise, o imperativo da vontade geral. Além disso, o soberano é também uma força universal e compulsória que dispõe cada parte da maneira mais conveniente ao todo, sendo, como afirmado acima, dirigida pela vontade geral. Assim, o soberano é a força do corpo político conduzida pela vontade geral.

Mas essas força e vontade encontram freios. A fundação do corpo político dá-se com o objetivo de constituir uma entidade capaz de concretizar o bem comum. Desta forma, o soberano não pode querer nada que não seja o bem comum. E essa razão impossibilita que dele emane um preceito que se aplique a apenas parte de seu corpo, seja para constranger ou para beneficiar. Ou seja, uma regra originada no soberano sempre será de aplicação a todos os cidadãos. Por outro lado, o soberano nunca expressa a vontade de apenas uma parcela específica da sociedade, do contrário, não seria vontade geral, mas uma simples vontade particular. A vontade geral, portanto, parte de todos e aplica-se a todos,

constituindo-se em verdadeiras leis. Somente assim o soberano tem suas emanações consubstanciando a vontade geral.

Entretanto, na condução da força do estado podem surgir dificuldades que façam descolar sua direção daquela que a vontade geral deseja. Isso porque, não obstante o povo desejar o próprio bem, pode ocorrer de não ser capaz de notá-lo, e, em consequência, a vontade geral não prevalecer. Para evitar tal desfecho, proceder com algumas precauções e com certos critérios auxilia que as deliberações do povo possam refletir a vontade geral. Entre os cuidados, é indispensável que não existam associações parciais ou conluios entre os cidadãos. Havendo associações parciais, a vontade extraída das deliberações não seria a geral, mas apenas a de quantas fossem essas associações. Quanto aos conluios, para evitá-los devem as deliberações ocorrer sem que os cidadãos mantenham contato entre si sobre os temas a serem deliberados. Entende-se que o contato entre os cidadãos poderia verter-se naquelas pequenas associações, limitadoras da expressão da vontade geral. Outro requisito fundamental é que estejam os cidadãos munidos das informações necessárias para, individualmente, formar seu entendimento.

Por outro lado, mesmo que se utilize de todos esses mecanismos e, com isso, a vontade geral conduza efetivamente a força da associação, há que se reforçar que há limites para o exercício dessa força. Sempre tendo em mente a finalidade da associação, pode-se dizer que há reservas tanto à imposição de obrigações de fazer quanto à restrição à liberdade de agir. Para apresentar como se dão esses limites, importante antes apontar que, como a vontade geral quer o bem comum, é natural que se estabeleçam como contrapartida determinadas obrigações aos contratantes a fim de alcançar tal fim. Ou seja, para concretizar a vontade geral é indispensável estabelecer a reciprocidade de certos direitos e deveres entre os pactuantes do contrato. Como sintetiza Rousseau, “*os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo.*” (Rousseau, 1999, p. 96). E o desrespeito a este preceito no que se refere aos deveres poderia levar à ruína

do próprio corpo político. Se parte dos subscritores, não obstante os benefícios auferidos por intermédio do contrato, se furtassem a cumprir com suas responsabilidades quando convocados para assim agir, o corpo político estaria condenado à destruição.

Ademais, é natural que os indivíduos tenham seus interesses particulares que, em alguns casos, não estejam em consonância com os interesses da coletividade. E isso, como afirmado acima, pode levar ao risco de o indivíduo querer desfrutar de seus direitos sem se empenhar no cumprimento de sua parte. Para Rousseau, há então que se encontrar meios de sujeitar qualquer um que se recuse a obedecer à vontade geral, desencorajando desse modo o comportamento *free rider*⁴. Assim,

“aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo o corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal.” (Rousseau, 1999, p. 75).

Então, a fim de manter coeso o corpo político e não permitir que interesses pessoais tornem-se o seu declínio, é necessário o estabelecimento de direitos aos indivíduos enquanto cidadãos e deveres enquanto súditos, sem negligenciar direitos nem recrudescer deveres. Esse preceito espelha, portanto, uma faceta fundamental do contrato, que é a de proporcionar, de forma equilibrada, o bem comum aos integrantes da sociedade, o que se dá por meio da convenção, que a todos obriga.

A instituição do contrato, no entanto, não obstante a necessidade de suprimir mecanismos de uso individual que possam vir a desaguar na fragilidade do pacto, não requer a total abdicação aos interesses particulares. Isso resulta, pois, em margem para atuação do indivíduo na busca de seus interesses estritamente pessoais, dentro daquilo que o contrato licenciar. A manutenção do contrato coeso requer que se abdique daqueles interesses que possam ser

⁴ Comportamento em que um indivíduo, apesar de usufruir de benefício advindo de um bem comum, esquiva-se de fazer sua respectiva contribuição para obtenção do mesmo.

lesivos ao pacto, e apenas desses. Não se pode forçar os contraentes a abandonarem os interesses que não levem risco a essa manutenção. Outro limite é quanto à imposição de dever de fazer, que somente será legítimo quando útil à comunidade. Na ausência de efetiva utilidade, nenhuma obrigação de fazer poderá ser imposta aos membros da associação, sob pena de infringir um dos pressupostos do contrato: a manutenção da liberdade.

Outro limite é o atinente à redução das desigualdades. Mas esse é mais relacionado à impossibilidade de concretizar mecanismos mais restritivos quanto às disparidades de poder e riqueza, o que traz por consequência uma maior margem de aceitação. Rousseau entende que há a prescrição de que o soberano encontre meios de minimizar as disparidades de poder ou riqueza que porventura possam ocorrer entre seus consorciados, não deixando que uns tenham muito mais que outros ou que sejam muito mais fortes, o que poderia enfraquecer a própria união, desequilibrando ou mesmo inviabilizando-a. Segundo ele, a intervenção nos diferentes graus de riqueza é prescrita sem extinguir por total as disparidades, mas apenas naquilo que puder comprometer a liberdade dos que estejam em situação menos vantajosa. Não há, portanto, a necessidade que sejam absolutas essas igualdades,

“mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação de avareza e da cupidez.” (Rousseau, 1999, p. 127).

Importante notar um aspecto nessa passagem do *Contrato* ainda relacionado à igualdade na sociedade rousseuniana. É que a legitimidade do exercício do poder somente se dá quando houver vinculação à estrutura estatal e às leis, o que, ao fim, é a própria ressonância da vontade geral, aspecto bastante trabalhado por Rawls, como veremos mais adiante.

1.4 Lei, moral e ambiente propício ao aperfeiçoamento

A vontade geral, para fazer-se presente, requer uma roupagem especial: as leis. São elas os meios pelos quais o soberano age, sendo autênticos atos emanados da vontade geral. Quatro são suas espécies: as políticas, também chamadas de leis fundamentais, e que estabelecem a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado; as civis, que regulam membros da sociedade entre si ou com o corpo inteiro; as criminais, que sancionam a desobediência às outras leis; e a mais importante, que são os costumes e sobretudo a opinião.

Com o contrato, o homem deixa de guiar-se apenas pelos seus instintos. Passa a conduzir-se por uma série de normas que se originam da vontade geral. Ele ganha, por assim dizer, moralidade. Não dispõe mais, é verdade, do direito ilimitado a tudo que o provoca, mas ganha, por outro lado, a possibilidade de agir de acordo com a lei que ele próprio estabeleceu, o que é liberdade.

Além do que, para Rousseau, é envolvido nas regras sociais que surge a ocasião para o desenvolvimento de toda a potencialidade do ser humano, que, fora do estado civil, não poderia ocorrer. Somente participando da sociedade civil o homem pode levar ao máximo a sua capacidade de aperfeiçoamento, que, no estado de natureza, seria sempre constrangida por outra necessidade mais imediata.

Nesse sentido, ressaltando a importância das primeiras instituições para o alcance da adequada formação das pessoas componentes do corpo político, Rousseau evoca Montesquieu, para o qual “*no nascimento das sociedades, são os chefes das repúblicas que fazem a instituição e, depois, a instituição é que forma os chefes das repúblicas.*” (Rousseau, 1999, p. 109-10).

Percebe-se aqui cautela e rigor na concepção das instituições que, depois, serão responsáveis por guiar os cidadãos, o que está diretamente

relacionado à formação dos costumes, que podem (e devem) ser um recurso facilitador para a manutenção da própria sociedade.

Mas a questão é: quem será o legislador? As leis consubstanciam as próprias condições da associação, e, para Rousseau, a finalidade de qualquer sistema legislativo são a liberdade e a igualdade. Entretanto, para haver regulamentação em lei, há que haver um legislador. Neste ponto Rousseau coloca em evidência a importância da escolha do legislador. É ele, afinal, que materializará em leis a vontade geral. Desse modo, aquele que se dispõe a realizar tal tarefa deve possuir características especiais. Conforme afirma Rousseau:

“Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior⁵, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens.” (Rousseau, 1999, p. 109).

Além disso, Rousseau ressalta que a vontade particular pode fazer com que as pessoas esqueçam do interesse comum, voltando-se para seus próprios benefícios, o que culminaria na elaboração de normas que seriam, antes de tudo, verdadeiros decretos, ou seja, vontades particulares com roupagem de geral. E, para fazer frente a isso, ele afirma que aquele que

“ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser”, em outros termos, “é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos,

⁵ “Não se trata de alguém superdotado intelectualmente, como se vê pelo restante do parágrafo. As qualidades excepcionais que Rousseau supõe no Legislador dizem mais respeito ao conteúdo e intenção de suas iniciativas do que a suas capacidades naturais, embora essas não possam ser subestimadas”. (Nota de Lourival Gomes Machado)

poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir.” (Rousseau, 1999, p. 110).

Seção 2. Palestras sobre a história da filosofia política⁶

2.1 *Amour de soi e amour-propre*

Para fazer-se entender quanto à sua interpretação da vontade geral rousseauiana, John Rawls faz o exame partindo de uma análise do “*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*”⁷, da qual ele extrai duas características pelas quais os seres humanos se diferenciariam dos animais: o livre arbítrio e a capacidade de aperfeiçoamento. Segundo ele, essas características são fundamentais, pois, em conjunto com a natureza contingente dos acontecimentos, conduzem tanto ao desenvolvimento humano quanto ao desfecho (incerto) da sociedade humana. O que quer dizer que, não só o desenvolvimento humano poderia ter se dado de modo diferente, como a própria sociedade poderia ter chegado a um ponto de desenvolvimento que não o ao qual chegou.

E o desenvolvimento cultural resultante dessas mudanças humana e social leva ao surgimento de dois traços característicos do homem. O primeiro seriam as preocupações decorrentes do *amour de soi* (amor natural por nós próprios), que abarcaria necessidades básicas como aquelas relacionadas ao bem-estar natural e aos meios necessários à própria manutenção. Essas preocupações não afetam exclusivamente os seres humanos, mas também outros animais. O segundo seriam as preocupações objeto do *amour-propre*, que tem a ver com a forma com a qual nos relacionamos com os outros ao nosso

⁶ Foi utilizada para a elaboração desta parte do presente trabalho a obra “*Palestras sobre a história da filosofia política*”, de John Rawls (Lisboa: Instituto Piaget, 2007).

⁷ Esta obra não será objeto de avaliação pormenorizada neste estudo, mas tão somente serão extraídos dela conceitos fundamentais para fins de entender os contornos da vontade geral rousseauiana segundo Rawls.

redor, principalmente quanto ao que pensam de nós e à posição que ocupamos na sociedade.

Uma vez que o *amour de soi* não diferencia exatamente o homem dos outros animais, importa fazer a distinção, ressaltada por Rawls, entre as duas formas do *amour-propre*, uma que ele chama de natural e outra não natural. A forma natural de *amour-propre* guarda relação com o fato de termos a necessidade de assegurar uma posição que não seja outra que a assemelhada à de outros de nossa associação, guardando um desejo meramente pela igualdade:

“é uma necessidade que nos leva a assegurar por nós próprios uma posição idêntica juntamente com outros e uma posição entre os nossos associados, entre os quais sermos aceitos com necessidades e aspirações que devem ser levadas em conta da mesma forma como as das outras pessoas. Isto significa que na base das nossas necessidades e vontades podemos fazer reivindicações que são apoiadas por outros por imporem limites legítimos na sua conduta. Precisar e pedir esta aceitação por parte de outros implica dar-lhes o mesmo em retorno. Porque, movidos por este *amour-propre* natural, estamos prontos a conferir exatamente a mesma posição a outros, e a reconhecer os verdadeiros limites que as suas necessidades e reivindicações legítimas nos impõem, em virtude – e isto é essencial – do nosso estatuto idêntico ser aceito e assegurado em acordos sociais.” (Rawls, 2007, p. 238).

Essa faceta do *amour-propre*, como se vê, conduz a limites auto impostos, uma vez que impele outras pessoas a levarem em conta nossas aspirações quando de suas ações, assim como também serão por nós as aspirações alheias.

A outra forma de *amour-propre*, a não natural (também denominada perversa, ou simplesmente vaidade), guarda relação com os vícios de vaidade e arrogância e se revela na vontade de ser superior aos outros, ou mesmo dominá-los, sujeitando-os a posições inferiores à nossa.

Um ponto importante ressaltado por Rawls é o de não ser amplamente aceita a primeira interpretação de *amour-propre*. Entretanto, ele afirma que somente fazendo esta distinção pode-se entender as obras de Rousseau como

possuidoras de coerência e consistência. Do contrário, se não houvesse o *amour-propre* natural, inexistiria esse desejo meramente pela igualdade e não haveria, portanto, base psicológica que viabilizasse a formação da sociedade. Em outros termos, se se apoiar apenas na forma não natural do *amour-propre*, o pensamento rousseauiano tornar-se-ia inviável e a conclusão seria a de que ele seria um escritor brilhante, mas confuso e inconsistente. Mas isso é, segundo Rawls, algo em que não se deve acreditar.

2.2 A vontade geral rousseauiana segundo Rawls

Ao iniciar o desvelamento do que seja a vontade geral de Rousseau, Rawls lança mão de uma série de questões por meio das quais delimita os contornos do que seria esse conceito. Dessas questões, a primeira metade é mais vinculada a aspectos formais, enquanto a outra teria mais relação com o conteúdo do conceito de vontade geral. Na sequência de indagações sobre o conceito de vontade geral, há um aspecto relevante: ao levantar as questões e discorrer sobre elas, Rawls começa por fazer uma certa aproximação da leitura que faz de Rousseau à sua própria obra, *Justiça como equidade*. E isso é perceptível quando, da avaliação da vontade geral, vários dos termos encontrados na obra *Justiça como equidade* vão surgindo, como se concepções rousseauianas fossem ali “batizadas” por Rawls.

No deslindamento da vontade geral, outros conceitos não diretamente relacionados à obra de Rawls também são apresentados. Agora, menos com a intenção de ligar a obra de Rousseau à sua própria, e mais com a pretensão de fazer a conexão entre a vontade geral e à concepção de natureza humana. Essa, adiantamos, é entendida não como a apresentada nas pessoas de uma sociedade marcada por extremos de desigualdade entre ricos e pobres, fortes e fracos, uma sociedade caracterizada pela dominação e sujeição. Não é, certamente, essa a natureza humana que Rousseau entende como a verdadeira natureza humana. A verdadeira natureza seria, segundo Rawls, aquela marcada

simplesmente pelo amor de soi e o amour-propre natural, conforme apresentado acima. E entre os conceitos que buscam fazer essa conexão, encontram-se, entre outros, bem comum, interesses individuais, interesse comum e interesses fundamentais.

O que está em questão na revelação do que seja a natureza da vontade geral é a sua relação com a legitimidade da autoridade política na sociedade. Conhecendo o que vem a ser efetivamente a vontade geral, a legitimidade da autoridade surge de forma desembaraçada. E porque as leis políticas fundamentais, sendo consideradas expressões de boa-fé da vontade geral, legitimariam a autoridade política. E as respostas às questões levantadas sinalização exatamente neste sentido.

A primeira questão que ele buscar responder é sobre o que seria a vontade geral da vontade. E essa seria aquela vontade que todos os indivíduos têm *enquanto* membros da sociedade do contrato. A vontade geral tem, como condição necessária para sua existência, a realização do contrato. Sem ele, não haveria uma vontade caracterizada por ser geral, apenas vontades individuais. Em seguida indaga sobre o objetivo a alcançar pela vontade geral, ou seja o que irá querer essa vontade?

Os membros da sociedade partilham uma concepção de o que seja o seu bem comum, o que faz este conhecimento ser caracterizado como público. Na medida em que os cidadãos partilham deste conhecimento, se agirem de forma razoável e racional como o requerido pelo contrato, a vontade geral que cada um deles têm individualmente irá querer esse mesmo bem comum. Interessante notar, em complemento à primeira questão, que a vontade geral não é algo externo aos membros da sociedade, imposto de fora para dentro. Os cidadãos é que têm uma vontade geral, que seria uma capacidade de razão deliberativa que os levaria a decidir o que é melhor para eles, tomando por base o que cada um considera melhor para promover o seu interesse comum no que for essencial para alcançar duas coisas: a preservação comum e o bem-estar geral – em outros termos, o bem comum.

Importante notar que neste ponto começa a vir à tona a justificação da legitimação da autoridade política, dado que aquilo que melhor levar a cabo a realização do bem comum configura-se também como razão adequada para sustentar as decisões políticas na sociedade.

A terceira questão enfrentada por Rawls é: o que torna possível o bem comum? Na resposta a esta questão, ele traz a seguinte passagem do *Contrato*:

“A primeira e principal consequência dos princípios estabelecidos acima é que a vontade geral consegue sozinha orientar as forças do Estado de acordo com a finalidade para que foi instituído, que é o bem comum. Se a oposição de interesses privados tornou necessário o estabelecimento da sociedade, é o acordo destes mesmos interesses que o torna possível. O que estes diferentes interesses têm em comum é que forma o vínculo social, e se não houvesse nenhum ponto de acordo entre todos eles, sociedade alguma existiria. É unicamente na base deste interesse comum que a sociedade deve ser governada.” (Rawls, 2007, p. 267).

Na interpretação de Rawls, essa passagem é esclarecedora no sentido de conseguir fazer a conexão entre os conceitos até aqui apresentados. O que quer a vontade geral? O bem comum. E o que é exatamente este bem comum? O bem-estar geral e a preservação comum. E o que torna possível alcançar o bem comum? O interesse comum, uma vez que, se não houvesse esse interesse comum, seria inviável falar de bem comum. O que haveria seria apenas interesses individuais e conflitantes, tendentes a fins diversos e nunca a um bem comum. Ou seja, para que se alcance um bem comum, há que existir um interesse comum que convirja para ele, tornando-o realizável. Pode-se perceber até este ponto que o encadeamento desses conceitos, dado por Rawls, vai tornando clara a noção do que seja, para ele, a vontade geral.

Na próxima questão, a quarta, ele indaga sobre o que concretiza os interesses comuns. Os interesses comuns são concretizados pelos nossos interesses fundamentais, conforme os traços caracterizadores do *amour de soi* e do *amour-propre*. Entre os interesses fundamentais referentes ao *amour de soi* estão aqueles desejos mais básicos que os seres humanos têm, mas que não

são suficientes para os diferenciarem dos outros animais, tais como os simples desejos por suprir sono, comida, abrigo e sexo. Já entre os abarcados pelo *amour-propre* – especificamente o natural –, estão aqueles interesses fundamentais que buscam assegurar que tenhamos uma posição idêntica a dos outros associados, de forma a termos nossos interesses levados em consideração quando de decisões tomadas por outros.

Mas o que determina os nossos interesses fundamentais? E a resposta de Rawls é direta: é a concepção da natureza humana nos seus aspectos primordiais conforme Rousseau a entende. Seria a natureza da pessoa do momento anterior aos fatores causadores de desigualdade, ou seja, a natureza humana que antecedeu à instituição da propriedade privada, natureza essa ainda movida pelo *amour de soi* ou, quando muito, pelo *amour-propre* natural.

Na próxima questão, Rawls interpreta Rousseau, com boas razões para isso, como um crítico ao ponto de vista utilitarista como fundamento para decisões políticas. A questão que ele levanta é: qual o ponto de vista da vontade geral? Para Rawls, Rousseau não compactua com a visão utilitarista como solução para questões políticas. Para reforçar sua afirmação, ele cita as seguintes passagens da *Political Economy*, de Rousseau:

“está autorizado a sacrificar um homem inocente pela segurança da multidão” é “uma das mais execráveis que a tirania jamais inventou, a mais falsa que podia ter sido proposta, a mais perigosa que podia ter sido aceita e a que mais diretamente se opõe às leis fundamentais da sociedade”, além disso “em vez daquele que deve morrer por todos, todos devem usar os bens e a vida pela defesa de cada um entre eles, de modo a que a fraqueza privada seja sempre protegida pela força pública, e cada membro pelo Estado inteiro.” (Rawls, 2007, p. 272).

E isso é importante, uma vez que significa que um fundamento de tendência utilitarista não poderia ser empregado na sociedade do contrato. Nas deliberações políticas de tal sociedade, há de prevalecer as condições políticas e sociais que permitam a todos levar adiante, de igual modo, os seus interesses fundamentais. Assim, quando a vontade geral deseja alcançar o bem comum, por meio de condições sociais apropriadas, ela não pode querer, com isso, maximizar a concretização da soma de todos os diferentes interesses que os

indivíduos possuem. Distante disso, o que a vontade geral deseja é ressaltar a importância dos interesses fundamentais e fazer com que as leis fundamentais somente se baseiem neles. Assim, o ponto de vista da vontade geral é aquele em que os interesses fundamentais têm absoluta prioridade sobre interesses particulares.

Na sequência das formulações feitas por Rawls estão três questões que, pelo fato de serem uma espécie de repercussão do ponto de vista da vontade geral, são respondidas em conjunto. São elas: para ser legítima, por que é que a vontade geral tem de partir de todos e aplicar-se a todos? Qual é a relação entre vontade geral e justiça? E por que é que a vontade geral se dedica a igualdade?

Nas respostas a essas questões, Rawls traz a seguinte citação:

“Os compromissos que nos ligam à pessoa social são obrigatórios só porque são mútuos, e a sua natureza é tal que ao concretizá-los estamos a trabalhar tanto para outros como para nós. Porque é que a vontade geral está sempre correta e porque é que todos querem constantemente a felicidade de cada um, se não porque é que não há ninguém que não aplique essa palavra “cada” a si próprio e não pense em si enquanto vota por todos? O que prova que a igualdade de direitos e os conceitos de justiça que produz derivam da preferência de cada homem por si mesmo e, conseqüentemente, da natureza humana; para ser verdadeiramente o que é, a vontade geral deve ser geral tanto no objeto como na essência; deve partir de todos e aplicar-se a todos; e perde a sua retidão natural quando dirigida a qualquer objeto preciso e individual. Porque então, a julgar por aquilo que é estranho para nós, não temos nenhum princípio de equidade a orientar-nos.” (Rawls, 2007, p. 274).

Segundo a interpretação desse trecho feita por Rawls, ao dirigirmos nossa vontade geral quando da deliberação sobre leis fundamentais, devemos considerar as instituições políticas e sociais básicas. Essas leis iriam tornar precisos os termos da cooperação que balizariam a atuação destas instituições. E por serem leis fundamentais, no seu processo de formação, a vontade é geral no seu objeto, no sentido de não poder direcionar-se a objeto ou pessoa específica, mas sim a todos os membros do contrato. Por outro lado, ao conduzirmos nossa vontade geral na elaboração destas leis, estamos, ao votar

levando em conta cada um dos membros, pensando em nossos próprios interesses. Estamos tomando o “cada” por nós próprios quando votamos por todos. E neste ato, guiamo-nos pelos nossos interesses fundamentais, que todos temos em comum. E, querendo nossa própria felicidade, acabamos desejando a felicidade de cada um. Essas são as razões, para Rawls, porque, para ser legítima, a vontade geral deve partir de todos e aplicar-se a todos.

Aqui percebemos os primeiros traços do que ele chamará, na *Justiça como equidade*, de *estrutura básica*, que é aquele conjunto de instituições que por terem um impacto tão profundo nas perspectivas de vida das pessoas é o objeto primário dos dois princípios da justiça. Isso ocorre, por exemplo, quando ele afirma que:

“quando exercemos a nossa vontade geral na votação de leis fundamentais da sociedade devemos considerar instituições políticas e sociais básicas. Estas leis fundamentais irão, com efeito, especificar – tornar precisos – os termos da cooperação social e dar um conteúdo claro ao compacto social.” (Rawls, 2007, p. 274).

Ressalte-se que estes termos – instituições políticas e sociais básicas – não estão na passagem citada, são termos interpretativos usados por Rawls. Além disso, é possível também perceber que começam a surgir os primeiros traços do que ele denominará de *véu de ignorância*, quando fala da preferência que cada um tem por si mesmo e que isso os faz votar por todos levando em conta essa preferência, o que resultaria numa espécie de cautela na elaboração das normas que tratassem da distribuição de direitos e deveres.

Quanto à justiça, a pergunta formulada é: qual a relação entre a vontade geral e a justiça? No início da resposta, vem logo a afirmação de que a vontade geral deseja a justiça. E a razão seria, segundo Rawls, pela combinação de dois fatores. O primeiro seria o fato de termos predileção por nós próprios, propensão que decorre de nossa natureza humana. O segundo, por guiarmo-nos sob o ponto de vista da vontade geral. Essa predileção combinada com o fato de nos guiarmos pelo ponto de vista da vontade geral resulta na ideia de justiça. Rawls ressalta que, para que resulte na ideia de justiça, a predileção que temos por nós

mesmos deve estar subordinada ao ponto de vista da vontade geral, do contrário, se o ponto de vista balizador for o de uma vontade particular, a nossa preferência por nós mesmos nos impeliria a injustiças e violações de direitos.

E quanto à igualdade? Será mesmo que a vontade geral se dedica a ela? Rawls entende que é exatamente isso o que ocorre. Para explicitar seu entendimento, ele cita alguns trechos do *Contrato* em que a igualdade é analisada em conjunto com a liberdade. Por exemplo, que a liberdade e a igualdade são “o maior bem de todos, que devem ser o fim de cada sistema legislativo (...) Liberdade porque toda a dependência privada é aquela grande força subtraída da pessoa do estado; igualdade porque liberdade não dura sem ela.” (Rawls, 2007, p. 275). Ao comentar essa passagem, ele entende que Rousseau não vê liberdade e igualdade como garantias conflitantes, uma vez que a igualdade seria condição necessária para a manutenção da liberdade. A independência somente é possível se houver a preservação da igualdade: “a força das coisas tende sempre para a destruição da igualdade” e, por esta razão, é que “a força legislativa deve sempre tender para a manter”. E essa força legislativa, que deve conduzir-se de modo a manter a igualdade, é a própria vontade geral.

De todo modo, apesar da importância atribuída à igualdade, Rawls enfatiza que ela não deve ser pensada em termos de uma igualdade absoluta. E para evidenciar este ponto, ele cita o seguinte trecho do *Contrato*, em que se verifica serem aceitáveis diferenças de poder e de riqueza:

“No que respeita à igualdade, esta palavra não deve ser compreendida no sentido de que graus de poder e riqueza devem ser exatamente os mesmos [para todos], mas alternativamente, no que respeita ao poder, deve ser incapaz de qualquer violência e nunca empregue exceto em virtude das leis; relativamente à riqueza, nenhum cidadão deve ser tão opulento que consiga comprar outro, e nenhum outro tão pobre que se veja obrigado a vender-se.” (Rawls, 2007, p. 276).

Uma última questão analisada por Rawls é sobre a relação entre a vontade geral e as liberdades moral e civil. Para ele, as instituições políticas e sociais são o meio pelo qual o pacto social proporciona tanto a liberdade civil

quanto a moral. A liberdade civil, mais diretamente percebida, se dá em razão de o pacto social fornecer as principais condições sociais de fundo para ela, uma vez que essas instituições são resultado das leis fundamentais, que por seu turno se baseiam no que é necessário à consecução do bem comum. Desta forma, os cidadãos são livres para perseguirem os próprios objetivos, desde que se mantenham, para isso, dentro dos limites traçados pela vontade geral.

Quanto à liberdade moral, Rawls afirma que, para Rousseau, há ganhos que, apesar de não serem o objeto fundamental do contrato, advêm por meio dele necessariamente. É o caso da liberdade moral, que afasta o homem de seus impulsos e o aproxima da liberdade de agir segundo as leis que impõe a si mesmo.

Seção 3. Justiça como equidade, uma reformulação

3.1 Razões da reformulação

Na obra *Justiça como equidade, uma reformulação*⁸⁻⁹, John Rawls revê seus dois princípios de justiça formulados em *Uma Teoria da Justiça*, buscando esclarecer pontos que poderiam levar leitores a uma interpretação equivocada, o que se daria, segundo ele, devido a falhas graves cometidas na obra. Ele esclarece que o principal motivo seria evitar que houvesse o entendimento da justiça como equidade como parte integrante de uma doutrina moral abrangente (o que seria, ele reconhece, razoável se acontecesse), e deixar claro tratar-se de uma forma de liberalismo político. Para isso, as correções abarcam os dois princípios de justiça, mas não só eles, alcançam também a forma na qual os argumentos a favor dos princípios são organizados e como se deve entender a própria teoria da justiça, como uma concepção política de justiça. Isso leva Rawls

⁸ RAWLS, J. *Justiça como equidade, uma reformulação*. Traduzido por Claudia Berliner (São Paulo: Martins Fontes, 2003).

⁹ A partir deste ponto, para fins de simplificação, as referências à obra *Justiça como equidade, uma reformulação* serão feitas mediante a forma abreviada “*Reformulação*”.

a perpassar pelo conteúdo da primeira obra, principalmente em razão de acréscimos de outras noções, dado que agora ele terá que fazer a distinção entre a teoria da justiça e várias doutrinas que ele denomina de abrangentes, sejam religiosas, filosóficas ou morais. E essas doutrinas têm suas próprias concepções de razão e justificação, divergentes em algum ponto da razão pública e fundamento público de justificação que se dão na justiça como equidade, entendida como concepção política.

Nosso objetivo, neste trabalho, por outro lado, é mostrar a teoria da justiça já reformulada, no que se refere aos dois princípios de justiça e seus pressupostos para, depois, fazer os devidos cotejamentos com a obra de Rousseau, avaliando a possibilidade de serem entendidos como o conteúdo da vontade geral. Não nos ateremos, portanto, em pontuar todas as modificações ou esclarecimentos da teoria rawlsiana decorrentes da reformulação.

3.2. Objetivos e pressupostos da teoria da justiça

Na obra de Rawls, ele tem como objetivo resolver um problema de legitimidade política. Ele pretende encontrar princípios de justiça que sirvam de justificação para a distribuição de direitos e deveres básicos pelas principais instituições políticas e sociais de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação social na qual vigora o pluralismo razoável, como é a democrática, e na qual o poder político emana de cidadãos livres e iguais. Ele pretende responder à

“questão fundamental da filosofia política no tocante a um regime democrático constitucional. Essa questão é: qual é a concepção política de justiça mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação entre cidadãos vistos como livres e iguais e a um só tempo razoáveis e racionais, e como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida, geração após geração?” (Rawls, 2003, p. 10).

Para tornar factível o resultado da investigação, ele delimita o campo de pesquisa e lança alguns pressupostos. Quanto ao regime democrático, Rawls pretende verificar até que ponto este tipo de regime pode atingir a completa realização de seus valores políticos pertinentes. E a escolha por esse regime dá-se pelo fato de o autor entendê-lo (entre vários que poderiam ser estudados, como Estado confessional) como razoavelmente justo e exequível, merecendo ser defendido. Entretanto, concomitante a essas características favoráveis, há outras que podem ser vistas como embaraços à revelação dos princípios pretendidos, o que é, em essência, parte do problema filosófico que se pretende responder. A primeira é que, num regime democrático, há o fato do pluralismo razoável, ou seja, nele convivem várias doutrinas abrangentes (nas mais diversas áreas: filosóficas, morais e religiosas), muitas vezes conflitantes, o que impede que uma delas prevaleça sobre as demais e torne-se base justificadora da distribuição dos benefícios e encargos advindos da cooperação. Não obstante essa dificuldade, Rawls entende que há a possibilidade de uma concepção política de justiça ser objeto daquilo que ele denomina consenso sobreposto. Ou seja, um consenso sobre princípios aos quais, a despeito da diversidade de doutrinas, todos aquiesceriam, isto é, com os quais todos concordariam e aos quais todos se submeteriam. Indivíduos dos mais variados matizes ideológicos compactuariam com um conjunto de preceitos que, a partir de então, seriam as razões para justificar não apenas a distribuição dos direitos e deveres, mas também para possibilitar que se reclame e busque concretizar as próprias concepções do bem. Esses princípios, portanto, uma vez aceitos, seriam o fundamento a partir do qual os cidadãos justificariam seus juízos políticos, o que levaria a cooperação a ter um conjunto de termos aceitos como justos por todos, amparando uma justificação pública.

Em segundo lugar, a sociedade que ele analisa não é qualquer uma, mas uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, que se perpetua de uma geração para outra e na qual vigora o regime democrático constitucional. Rawls ressalta que uma cultura política pública pode conter uma variedade de possíveis ideias organizadoras, mas que sua escolha pela sociedade como sistema equitativo de cooperação se dá pelo fato de essa estar

profundamente presente em nossa cultura e que, então, não seria insensato avaliar seus méritos enquanto ideia organizadora central.

Uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação social se diferencia de outra em que vigora a mera atividade coordenada. Nela há regras publicamente reconhecidas e orientadoras das ações dos cidadãos, o que resulta numa cooperação em termos equitativos. Além disso, os participantes são licenciados a promover a própria concepção de bem, uma vez que outra ideia subjacente à cooperação é que ela possibilita o alcance de vantagens pelos cidadãos.

Essa sociedade, quando realizada completamente, evolui para o que Rawls denomina sociedade bem-ordenada. Essa, que é uma idealização, é formulada para fins de verificar se e em que medida uma concepção de justiça para uma sociedade democrática tem condições de funcionar, de modo mutuamente reconhecido, como concepção de justiça pública, sendo a sociedade na qual está inserida um sistema de cooperação entre cidadãos livres e iguais. Na ideia de sociedade bem-ordenada, cada um dos cidadãos aceita os mesmos princípios de justiça – resultado do consenso sobreposto –, que passam a funcionar como um ponto de vista aceitável e comum a todos. Nela, todos têm a convicção de que a estrutura básica da sociedade respeita esses mesmos princípios. Ademais, os cidadãos desta sociedade são capazes de entender e aplicar os princípios acordados, além de geralmente agirem de acordo com eles e em consonância com o que sua posição na sociedade determina, possuindo, portanto, *senso efetivo de justiça*¹⁰.

Ressalte-se que a justiça como equidade não é uma doutrina moral abrangente. Ela é uma concepção política, não geral, de justiça. Isso significa, entre outras coisas, que os princípios de justiça buscados não serão de aplicação à toda a sociedade, permeando o universo das associações e grupos existentes.

¹⁰ O *senso de justiça* juntamente com a *capacidade de formar uma concepção do bem* são as duas faculdades morais necessárias, segundo Rawls, para que a pessoa possa envolver-se numa cooperação social.

Bem mais restrita, ela é pensada de modo a ter sua aplicação limitada à estrutura básica da sociedade. O autor conceitua estrutura básica como o conjunto das principais instituições políticas e sociais e a maneira como interagem, formando um esquema de cooperação. Fazem parte dela, entre outras, a constituição política, um judiciário independente, as formas legais de propriedade e a forma de organização econômica. É essa estrutura que especifica o modo de distribuição de direitos e deveres provenientes da cooperação, tendo relevante importância, uma vez que impacta direta e significativamente nas metas e no caráter dos cidadãos, influenciando nas oportunidades e capacidades de tirar proveito da cooperação no transcurso de toda a vida. O fato de os princípios serem aplicados à estrutura básica, e não à totalidade da sociedade, e o fato de o próprio conceito de estrutura básica ser mais elástico, com limites não rigorosamente definidos, permitindo ajustar-se à diversas circunstâncias sociais, são importantes para permitir o próprio consenso pretendido.

A estrutura básica é o objeto primeiro da justiça política, sendo duas as razões para isso. A primeira é que a estrutura básica deve instituir termos que permitam que o sistema equitativo de cooperação se mantenha ao longo do tempo, de uma geração para outra, de forma a impedir que riquezas sejam excessivamente acumuladas em poucas mãos. A outra razão decorre do fato de que a vida das pessoas é afetada por grande variedade de contingências: classe social de origem, os talentos naturais e as respectivas oportunidades de os desenvolver, além da boa ou má sorte da pessoa ao longo da vida. Essas contingências afetam significativamente os fins almejados pelas pessoas e a própria firmeza com que intentam realiza-los, uma vez que avaliam as perspectivas de vida de acordo com sua posição na sociedade, além de estabelecerem metas em consonância com os meios com os quais entendem poder contar. Dessa forma, somente havendo cuidadosa regulamentação das desigualdades advindas dessas contingências, se estará dando a devida relevância à ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais.

3.3 A posição original

Uma vez esclarecidos esses pressupostos iniciais, surge a questão de como determinar os termos equitativos da cooperação, não perdendo de vista que uma dificuldade é conciliar, de um lado, o fato do pluralismo razoável e, do outro, o consenso sobreposto.

O caminho forjado por Rawls para desvencilhar-se desta (aparente) aporia é lançar mão de uma situação inicial do contrato, a posição original, com algumas características que confluam para a exequibilidade do acordo pretendido. Importante esclarecer aqui que a intenção é meramente de perscrutar os termos sobre os quais haveria a possibilidade de um acordo, ou seja, investigar uma situação na qual determinados termos poderiam ser objeto de acordo entre as pessoas, e não sobre termos que as pessoas acordaram. É, por assim dizer, um acordo meramente hipotético dado numa determinada situação inicial.

Como o acordo a ser concertado é entre os próprios envolvidos na cooperação, Rawls entende que a melhor alternativa seria que no ponto inicial esses cidadãos encontrassem-se em condições que fossem justas para todos. Seriam condições nas quais as pessoas, vistas como livres e iguais, fossem situadas de modo equitativo, não admitindo entre elas qualquer posição de negociação que fosse mais vantajosa para uns que para outros, nem que fosse possível o uso, entre outros artifícios, da força, coação, logro ou fraude. A pretensão ainda é de encontrar um ponto de vista distante dos estados contingenciais em que vivem as pessoas, para que o acordo não fosse por eles distorcido e não se encaminhasse para a manutenção e reforço desses próprios estados. Rawls então formula a posição original do contrato como uma situação em que as pessoas se encontram sob o que ele denomina de véu de ignorância, que reflete o ponto de vista que abrangeria tanto a equidade entre os pactuantes quanto o distanciamento entre eles e a próprias situação específicas.

No experimento mental da posição original, os cidadãos são representados de modo a enfatizar a equidade e o distanciamento das circunstâncias particulares. O distanciamento das características particulares advindo do artifício do véu de ignorância apresenta-se como um conjunto de restrições aceitáveis às razões com base nas quais os representantes podem propor ou rejeitar princípios de justiça. Sob o véu, os representantes desconhecem as posições sociais das pessoas que eles representam, as doutrinas abrangentes as quais seguem, a raça, cor, sexo e dons naturais, entre os quais, a força, inteligência e beleza.

A equidade na posição original é consequência de os representantes serem considerados livres e iguais. O sentido de igual é o de terem, num grau mínimo essencial, as duas faculdades morais necessárias à participação na cooperação social: capacidade de ter um senso de justiça e a de formar uma concepção do bem. Já o sentido de ser livre decorre de dois fatores. Em primeiro lugar, de que os cidadãos consideram a si mesmos e aos demais como possuidores da faculdade moral de ter uma concepção de bem. Entende-se por isso que os cidadãos são considerados como independentes de qualquer concepção do bem, não se podendo vinculá-los a uma concepção específica.

Em segundo lugar, o sentido de livre está relacionado aos engajamentos dos cidadãos na cooperação, que podem ser políticos e não políticos. Isso quer dizer que eles apoiam os valores da justiça política, desejando que tais valores sejam incorporados nas instituições políticas e sociais. Mas, além disso, eles lutam também pelos valores não políticos, normalmente em meio às associações a que pertencem, o que faz com que eles tentem acomodar esses dois aspectos de sua identidade moral. Ainda quanto a esse segundo aspecto da liberdade, ele também ocorre no sentido de considerar que os cidadãos são autorizados a reivindicar junto às instituições a promoção de suas concepções de bem, desde que não sejam conflitantes com a concepção pública de justiça.

3.4 As ideias de equilíbrio reflexivo, consenso sobreposto e justificação pública

Rawls apresenta três relevantes formulações relacionadas ao alcance da concepção de justiça e à importância dessa no funcionamento da sociedade. São elas: equilíbrio reflexivo, consenso sobreposto e justificação pública. Algumas dessas ideias já foram mencionadas acima, mas carecem de um melhor esclarecimento, o que agora se faz.

O equilíbrio reflexivo representado por Rawls está relacionado aos nossos juízos, mais especificamente aos nossos juízos sobre justiça política. Na representação deste conceito, ele parte do pressuposto que os cidadãos são, além de possuidores de um senso de justiça, capazes de razão, tanto teórica quanto prática.

Segundo Rawls, quando, no tocante à justiça política, exercemos nossa capacidade de julgar de um modo em que não haja nenhuma influência que provoque distorções em nossos juízos, os juízos (ou convicções) daí resultantes são refletidos. Mas isso não é suficiente para que tais juízos sejam harmônicos, uma vez que um juízo que emitimos numa área pode ser incoerente com outro que emitimos em outra área. Além disso, e o que é mais comum, nossos juízos, não raro, contrastam com outros juízos emitidos por outras pessoas. E a questão é: como, sem que haja imposições ou, como Rawls denomina, sem que haja o uso opressivo do poder – já que se aceita como pressuposto tratar-se de uma sociedade democrática –, alcançar coerência entre os juízos refletidos de justiça política? Ou seja, como obter juízos refletidos que sejam coerentes dentro de nós mesmos, isto é, que nossos juízos emitidos nas mais diversas áreas sejam coerentes, e também que nossos juízos sejam coerentes com os emitidos pelos outros.

Uma primeira observação é que, como há estes conflitos – internos e externos –, certamente alguns dos juízos emitidos tenham que ser melhor refinados, uns descartados e outros tantos, suspensos ou retardados. Mas não

é impossível imaginar uma pessoa que tenha formado uma concepção aceitável de justiça política que menos exija ajustes. Uma vez que essa pessoa tome esta concepção como regra e compatibilize seus outros juízos a ela, Rawls diz que esta pessoa se encontra em equilíbrio reflexivo restrito. Neste equilíbrio, a pessoa concilia seus juízos com os de outras pessoas, mas ainda não leva em conta outras concepções de justiça, o que torna o equilíbrio apenas restritamente reflexivo. A partir do momento em que esta pessoa forme sua concepção de justiça levando em conta outras concepções de justiça, com as respectivas argumentações a elas favoráveis, o equilíbrio decorrente passa a ser amplo, uma vez que a reflexão passa por um processo de amadurecimento mais abrangente, precedido de ajustes e mudanças de opinião.

Indo além, imaginando uma sociedade em que todas as pessoas tenham alcançado um equilíbrio reflexivo amplo, ou seja, em que todas afirmam a mesma concepção de justiça política, o equilíbrio assim configurado é denominado geral. A concepção agora é pública. Os cidadãos estão, neste caso, num equilíbrio pleno, pois que há junção dos equilíbrios amplo e geral. Neste momento encontramos a característica central daquilo que Rawls denomina de sociedade bem-ordenada, que é exatamente ser regida por uma concepção pública de justiça. O que nos permite notar como numa sociedade bem-ordenada se dá o fato de todos os cidadãos terem um mesmo ponto de vista público a partir do qual arbitram suas pretensões.

Uma vez entendido como ocorre o equilíbrio reflexivo pleno na sociedade bem-ordenada, podemos voltar nossa atenção para a questão de as pessoas numa sociedade democrática apoiarem várias doutrinas e, ainda assim, ser possível o consenso sobreposto. As ideias de equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto são bastante relacionadas. Pode-se dizer que o equilíbrio reflexivo pleno leva ao consenso sobreposto ou, ao menos, torna-o possível. Mas a questão é como isso sucede, tendo em vista a multiplicidade de doutrinas.

O que ocorre é que o consenso sobreposto é facilitado por algumas razões, alguma das quais já foram mencionadas, e que agora apenas serão

reforçadas. A primeira é que a concepção de justiça que se pretende encontrar é para aplicar-se exclusivamente à estrutura básica. Aqui se percebe que muitas das dificuldades são amenizadas ao restringir o campo de aplicação da concepção de justiça e não interferir na vida dos cidadãos de maneira mais abrangente, os quais terão suas normas relacionadas às doutrinas abrangentes conservadas.

Outra razão, talvez a principal, é que para a aceitação da concepção política não há, como requisito, a aceitação de nenhuma doutrina abrangente específica. O que implica que as pessoas de uma sociedade bem-ordenada afirmam dois pontos de vista distintos, mas relacionados. O primeiro ponto de vista é uma das várias doutrinas abrangentes integrantes da sociedade, sejam religiosas, filosóficas ou morais. O segundo é aquele que todos afirmam: a concepção política de justiça. Rawls entende que é de dentro das doutrinas abrangentes que os cidadãos afirmam a concepção política de justiça. Para ele, os princípios fundamentais da concepção política surgem como decorrência das teorias abrangentes. O que se apresenta como solução para a dificuldade de conciliação numa sociedade marcada pelo pluralismo, condição permanente em democracias e que não se pode eliminar. Uma importante consequência dessa conciliação é que ela evita que a sociedade seja dividida por amargas disputas doutrinárias, o que ocorreria se uma das doutrinas abrangentes fosse tomada, a contragosto de alguns, como concepção política de justiça.

Uma última razão é que a concepção de justiça política é formada tendo por base certas ideias fundamentais comuns em cultura política de sociedades democráticas que tenham funcionado de forma relativamente estável por um período razoável de tempo. Ou seja, as ideias fundamentais da concepção de justiça são familiares aos cidadãos. Essa razão ficará melhor compreendida quando tratarmos das origens tanto dos elementos constituintes dos princípios de justiça quanto dos denominados bens primários.

Vistos os conceitos de equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto, cuidamos agora do derradeiro dos três conceitos, justificação pública. Vimos

que, à força do equilíbrio reflexivo pleno, obtêm-se os princípios fundamentais da concepção pública de justiça, os quais são o ponto de vista comum sobre os quais se firma o consenso sobreposto.

Ao falar de justificação, Rawls afirma que ela é necessária somente quando há discordância, quando há, por assim dizer, tensão. Do contrário não há o que justificar. Justificar juízos é convencer o outro por meio de raciocínios e inferências, partindo de um ponto de vista comum aos divergentes. É baseando-se em crenças e valores razoáveis ao outro, e utilizando-se da razão, que justificamos nossos juízos.

Na justificação pública acontece algo semelhante. O que muda é que a base de justificação, o ponto de vista comum, é comum a todos os cidadãos, sendo publicamente reconhecida. Havendo discordância, recorre-se a essa concepção de justiça e aos respectivos princípios, para fins de fazer, por exemplo, reivindicações dirigidas às instituições da estrutura básica. A justificação que toma uma concepção de justiça assim representada é o que Rawls entende por justificação pública. E um de seus objetivos é a manutenção das condições para uma cooperação social efetiva e democrática, alicerçada no respeito mútuo entre cidadãos, considerados livres e iguais.

3.5 Os princípios de justiça

Rawls organiza seu argumento em favor dos princípios de justiça partindo de três pontos, já mencionados acima, e que agora são sinteticamente recapitulados. Primeiro, que a justiça como equidade é moldada para uma sociedade democrática. Segundo, que ela tem como objeto primário a estrutura básica da sociedade. E, por fim, que a justiça como equidade é uma forma de liberalismo político. O argumento busca solucionar a seguinte questão:

“Dados esses três pontos, nossa pergunta é: considerando-se a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos

livres e iguais, que princípios de justiça são mais apropriados para determinar direitos e liberdades básicos, e para regular as desigualdades sociais e econômicas das perspectivas de vida dos cidadãos? ” (Rawls, 2003, p. 58).

Segundo Rawls, tomando o ponto de vista da posição original e utilizando-se de nossas mais firmes convicções refletidas sobre a natureza de uma sociedade democráticas como um sistema equitativos de cooperação, os princípios escolhidos para a estrutura básica nas perspectivas dos cidadãos seriam os seguintes:

- a) “Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- b) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidade; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (princípio da diferença). ” (Rawls, 2003, p. 60).

Importante ressaltar que Rawls estabelece que esses princípios têm uma ordem de precedência. As instituições de fundo da estrutura básica primeiro satisfazem o primeiro princípio, o das *liberdades básicas iguais*. Somente após suprida essa exigência, poderá ser aplicado o *princípio da diferença*. Além disso, é necessário salientar que o princípio (b) abarca, na verdade, dois princípios. O da *igualdade equitativa de oportunidade* e o da *diferença*. E, neste caso, também há ordem de prioridade. Para que o princípio da diferença seja aplicado, há a necessidade de já se ter estabelecido o da igualdade equitativa de oportunidade.

O primeiro princípio, o das liberdades básicas, é especificado por uma lista, cuja elaboração toma por base várias cartas de direitos e declarações dos direitos do homem instituídas por regimes democráticos ao longo da história. E a seleção de quais dos direitos dessas cartas e declarações comporão a lista leva em conta a relevância deles para o desenvolvimento e pleno exercício das duas faculdades morais: a capacidade de ter um senso de justiça e a de formar uma concepção do bem.

Esse modo de escolher os princípios que mais se harmonizem ao pleno exercício das duas faculdades morais tem a razão de ser no fato de que, para o filósofo americano, quando as pessoas estão suficientemente providas dessas faculdades, elas possuem o necessário não apenas para envolverem-se numa cooperação social que seja benéfica a todos durante a vida, mas também para honrar os termos equitativos dessa cooperação.

A lista que especifica as liberdades básicas, segundo Rawls, é a seguinte: liberdade de pensamento e de consciência; liberdades políticas, nas quais situa-se o direito de votar e de participar da política; liberdade de associação; liberdade e integridade físicas e psicológicas; e, por fim, os direitos e liberdades abarcados pelo estado de direito.

Para Rawls, parte dos elementos integrantes dessas liberdades básicas habilita os cidadãos para duas importantes atuações. As liberdades políticas e a liberdade de pensamento permitem que os cidadãos desenvolvam as faculdades morais para julgar a justiça da estrutura básica, além de julgar as políticas sociais. E a liberdade de consciência e a liberdade de associação, por seu turno, permitem que os cidadãos desenvolvam as faculdades morais para formar suas concepções do bem.¹¹

Ao tratar das razões que tornam necessária a implementação dos dois princípios da justiça dentro de uma ordem de prioridade, Rawls apresenta duas funções coordenadas da estrutura básica. A cada uma delas seria aplicado um dos princípios. Uma função é a de determinar e garantir as liberdades básicas iguais aos cidadãos e de estabelecer um regime constitucional justo. Essa função está estreitamente relacionada à aquisição e ao exercício do poder

¹¹ Neste ponto parece-nos haver uma sutil inconsistência num diminuto ponto da obra. Salvo melhor juízo, no § 13 da Reformulação, tratando de alguns dos itens que compõem as liberdades básicas, ele menciona que a “liberdade de consciência e a liberdade de associação permitem que os cidadãos desenvolvam e exerçam as suas faculdades morais para formar, rever e racionalmente realizar suas concepções do bem”. Entretanto, no §7, ao discorrer sobre as duas faculdades morais e as respectivas importâncias, a “capacidade de ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção do bem” é indicada como uma das duas faculdades morais. De todo modo, este deslize não chega a ser relevante, uma vez que a intenção dele é apenas levantar algumas das razões pelas quais há ordem de precedência entre os dois princípios da justiça.

político, abarcando o que ele denomina de elementos constitucionais essenciais. O entendimento é que a relevância desta matéria justificaria a sua prioridade. Além disso, quando comparada à segunda função, comentada abaixo, verifica-se ser mais fácil tanto avaliar se os elementos essenciais foram realizados quanto entrar em acordo sobre quais devem ser esses elementos, mesmo com a concessão de que esse acordo se dê apenas em suas linhas gerais.

A segunda função da estrutura básica é a de fazer com que as instituições de fundo da justiça social e econômica sejam mais apropriadas, ao longo do tempo, para cidadãos entendidos com livres e iguais. Essa função trata mais diretamente da justiça distributiva, sobre a qual sempre há maiores possibilidades de divergências razoáveis de opinião. O que se pretende ao desempenhar essa função é ordenar as instituições da estrutura básica de modo que um sistema de cooperação social equitativo e produtivo se mantenha de uma geração para outra.

Frise-se que a ideia que organiza a justiça como equidade é a de uma sociedade como sistema equitativo de cooperação social ao longo do tempo e, em sociedades assim, os cidadãos cooperam na produção dos bens aos quais direcionam suas reivindicações. Além disso, essa sociedade, quando bem-ordenada, garante as liberdades básicas iguais (alvo do primeiro princípio) e a igualdade equitativa de oportunidade (alvo da primeira parte do segundo princípio). A distribuição das riquezas, numa sociedade estruturada, representa o que Rawls chama de justiça procedimental pura de fundo. Justiça de fundo são mecanismos permanentes que procuram impedir que, ao longo do tempo, uma excessiva acumulação de riqueza por uns venha a enfraquecer tanto as liberdades básicas quanto a igualdade equitativa de oportunidade. Desta forma, a intenção subjacente à justiça de fundo é estabelecer normas que permitam às instituições funcionarem no sentido de manter a propriedade e a riqueza partilhadas de modo razoavelmente homogêneo no transcurso do tempo, sem que se venha a fragilizar a equidade nas liberdades políticas nem a igualdade equitativa de oportunidade. Alguns dos instrumentos sugeridos para favorecer a

justiça de fundo são a regulamentação, entre outras coisas, de legados, heranças e impostos.

3.6 Bens primários e os menos favorecidos

Rawls define bens primários como sendo

“as diferentes condições sociais e meios polivalentes geralmente necessários para que os cidadãos possam desenvolver-se adequadamente e exercer plenamente suas duas faculdades morais, além de procurar realizar suas concepções do bem” (Rawls, 2003, p. 81).

São

“as coisas necessárias e exigidas por pessoas vistas não apenas como seres humanos, mas à luz da concepção política que as define como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade.” (Rawls, 2003, p. 81).

Os bens primários são definidos por uma lista. Esta lista leva em conta não apenas fatos psicológicos, sociais ou históricos. Ela é delimitada principalmente pela concepção política de justiça. Tomando a concepção de justiça e entendendo as pessoas como livres e iguais, dotadas das faculdades morais necessárias ao seu enquadramento como membro plenamente cooperativo da sociedade, busca-se selecionar aqueles bens que seriam necessários para colocar em práticas as concepções permissíveis de bem.

É somente à luz da concepção de justiça que a lista de bens primários pode ser estabelecida. E é assim, tal como no estabelecimento dos princípios de justiça, porque há a necessidade de uma conceituação que possibilite o consenso sobreposto, o que afasta, por exemplo, que esta definição seja alicerçada por alguma doutrina moral abrangente, ou que tenha no utilitarismo seu ponto de vista condutor.

Além disso, uma consequência imediata do acordo sobre quais devam ser os bens primários é que se passa a ter uma base razoável para se fazer comparações interpessoais, o que é necessário, como se verá, para identificar os menos favorecidos.

São cinco os tipos de bens primários:

- “(I) Os direitos e liberdades básicos: as liberdades de pensamento e de consciências, e todas as demais. Esses direitos e liberdades são condições institucionais essenciais para o adequado desenvolvimento e exercício pleno e consciente das duas faculdades morais;
 - (II) As liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas, oportunidades estas que propiciam a busca de uma variedade de objetivos e tornam possíveis as decisões de revê-los e alterá-los;
 - (III) Os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade;
 - (IV) Renda e riqueza, entendidas como meios polivalentes (que têm valor de troca) geralmente necessários para atingir uma ampla gama de objetivos, sejam eles quais forem;
 - (V) As bases sociais do auto respeito, entendidas como aqueles aspectos das instituições básicas normalmente essenciais para que os cidadãos possam ter um senso vívido de seu valor enquanto pessoas e serem capaz de levar adiante seus objetivos com autoconfiança.”
- (Rawls, 2003, p. 82-3).

Uma vez relacionadas essas características e enumerados os tipos de bens primários, está aberto o caminho para saber quem são os menos favorecidos. Esses, numa sociedade bem ordenada, onde são garantidos os direitos e liberdades básicos, além das equidades de oportunidades, são aqueles que pertencem à classe de renda de mais baixas expectativas.

Se se recordar que a estrutura básica tem duas funções – a de permitir que o sistema equitativo de cooperação social se mantenha ao longo do tempo e a de regular as desigualdades advindas das várias formas de contingências–, fica mais fácil perceber como e porque os dois princípios de justiça avaliam a estrutura básica tomando como fundamento a repartição desses bens. E, após essa avaliação, os princípios atuam de modo a alterar as condições dos menos favorecidos.

Seção 4. Se a concepção de justiça como equidade pode ser vista como conteúdo da vontade geral

4.1 Justiça como equidade e a vontade geral

Comparando as obras de Rawls e Rousseau, percebemos a considerável semelhança entre as ideias principais ali presentes. Há um expressivo número de conceitos apontados na obra de Rawls que, não obstante serem inovações, não se pode afirmar que se afastem totalmente da idealização presente no *Contrato Social*. Diversamente, são conceitos que potencializam ou, melhor dizendo, tornam ajustáveis entre si as ideias principais dos dois autores. Dão ares de ser, como afirmado na introdução deste trabalho, um modo de decifrar o conceito de vontade geral rousseauiano. Não obstante, nessa decifração é manifesta a necessária restrição acrescida a pontos rousseauianos a fim de tornar a concepção de justiça conteúdo da vontade geral.

A fim de melhor esclarecer quão acomodável a concepção de justiça como equidade é à vontade geral, e assim podermos nos posicionar a respeito da possibilidade afirmada por Cohen, faremos avaliações sobre dois dos mais importantes aspectos das obras dos dois filósofos. O primeiro é o posicionamento deles quanto às características e circunstâncias a partir das quais o pacto é fundado; o segundo é o resultado em termos de regras que advêm destas circunstâncias que possibilitam o acordo.

Rousseau entende como a regra mais importante para a constituição do pacto a alienação total e sem ressalvas de cada associado. Para ele, as cláusulas do pacto

“se reduzem a uma única, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, em favor de toda a comunidade; porque, primeiramente, cada qual se entregando por completo e sendo a condição igual para todos, a ninguém interessa torná-la onerosa para os outros.” (Rousseau, 1999, p. 70)

O entendimento em Rousseau é que um contrato assim firmado alicerça-se numa absoluta igualdade inicial: a entrega é total. O que, segundo ele, seria suficiente para que houvesse uma condição igualitária para todos, impedindo que houvesse interesses entre os pactuantes de tornar a situação entre eles mais gravosa.

Rawls, por sua vez, coloca como necessário à constituição do pacto que ele surja a partir de uma origem equânime, o que o filósofo americano entende possível com a postulação do véu de ignorância, caracterizador da posição original. Isso mostra-se próximo do intuito de Rousseau, mas colocado de uma forma mais bem elaborada. Segundo Rawls, com o não acesso a informações em decorrência do véu de ignorância, as pessoas seriam impedidas de verem a própria situação – seja econômica, cognitiva, física ou de engenho –, e disso resultaria uma igualdade na constituição do pacto. A diferença, quanto a Rousseau, é que são lançadas mais premissas em relação ao filósofo genebrino. Isso porque, no experimento de Rawls, as pessoas são colocadas numa situação em que não sabem suas forças, traços psicológicos, grau de riqueza, sorte ou qualquer outro fator importante e que pudesse fazê-las tendenciosas ao firmarem o acordo. Todas ficam, então, em condições de equidade, circunstância da qual decorre, como já comentado, a própria denominação de sua teoria: *justiça como equidade*.

É possível perceber que há maior rigor nas restrições impostas por Rawls quando comparadas às lançadas por Rousseau. Rawls acrescenta à entrega total de cada associado restrições de ordem psicológica a suportarem o pacto. O que, ao final, permite um contrato como o do genebrino, porém originado de uma igualdade ainda mais firme, por força do véu de ignorância.

Entretanto, para ambos os filósofos, isso não quer dizer que o estado será assim baseado numa total igualdade ao longo de toda sua existência. O que, por exemplo, Rousseau deseja com esta igualdade é apenas possibilitar a

formação do pacto. Após isso, ele entende que as diferenças podem existir, tanto que ao tratar da riqueza e do poder, ele estabelece

“que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação de avareza e da cupidez.” (Rousseau, 1999, p. 127).

Nessa passagem mostra-se evidente a aceitação de diferenças entre os cidadãos do estado, muito embora haja limites que não podem ser transpostos, tanto em relação ao poder quanto à riqueza.

De modo não muito diferente ocorre em Rawls. Para esse, como incentivo ao esforço dos que tenham mais adequadas condições pessoais, o sistema cooperativo é estruturado de modo a fazer com que as pessoas aceitem a possibilidade de alguns receberem mais que outros, de acordo com suas características, como inteligência ou desempenho pessoal. Em Rawls, as pessoas entendem que as vantagens que obtêm estão alicerçadas na força cooperativa do sistema. Isso as leva, por um lado, a anuir que os mais bem-dotados possam granjear maiores resultados e, por outro, a aceitar que os menos favorecidos tenham suas condições melhoradas ao tempo que os mais bem-dotados auferem uma participação diferenciada. Isso é manifesto na regra expressa pelo segundo princípio, tanto na primeira parte – da igualdade equitativa de oportunidade –, quanto na segunda – do princípio da diferença.

Quanto à vontade decorrente do acordo, vejamos se seria possível entender o resultado do consenso sobreposto como equivalente à vontade geral. A vontade geral de Rousseau, como já assinalado, é o que há de comum entre as vontades dos constituintes da coletividade. É uma espécie de intersecção entre as vontades individuais. Ela surge com o pacto e, a partir disso, passa a ditar as regras a serem seguidas na sociedade. O objetivo dela é o bem comum. Mas sabe-se que num contexto em que são vários os interesses pessoais, tal ponto de comunhão é de difícil observação. Apesar disso, Rousseau não especifica ou restringe expressamente a área de influência da vontade geral.

Deixa a entender que ela é abrangente, alcançando os mais diversos campos onde as pessoas possam atuar. É como se ela tocasse à totalidade das áreas de interesses das pessoas.

Neste ponto, comparando à conceituação de consenso sobreposto, de Rawls, poderemos verificar pontos de aproximação e de distanciamento com o conceito rousseauiano. Um ponto de semelhança é que os dois filósofos procuram um consenso; um de divergência é que os tipos de consenso que eles perseguem são de abrangências distintas. Enquanto Rousseau entende possível um ponto de vista comum abrangente, Rawls compreende diferente, pondera que é implausível a realização de tão abrangente pretensão. Aceitando o pluralismo, o modo de alcançar um ponto de vista comum é deixando de fora do acordo questões que não digam respeito à concepção de justiça, como as religiosas e filosóficas.

Sob este aspecto, portanto, é aceitável entender que a vontade geral, de Rousseau, encontra-se em Rawls como o resultado do consenso sobreposto. Deve-se ressaltar, entretanto, como diferença, que ela se aplica apenas à concepção política de justiça. Isso quer dizer, por um lado, que ela toca meramente às instituições básicas da sociedade, aquelas relativas à estrutura básica. Por outro, que se refere exclusivamente a questões fundamentais, como as garantias fundamentais para que as pessoas possam ter o mínimo para tornarem-se seres humanos plenamente capazes de atuar numa sociedade cooperativa. Portanto, não obstante haja entre o consenso sobreposto e a vontade geral certa similaridade, há divergência em termos de abrangência e intenção, o que nos força a aceitar a afirmação inicial, apontando, porém, esta ressalva.

4.2. Conclusão

Concordamos com a afirmação de Cohen quanto a ser a concepção de justiça de Rawls um esforço para colocar em prática a vontade geral de Rousseau. Mas nossa concordância é parcial. Entendemos que Rawls lança alguns institutos que refinam e tornam possível a realização da vontade geral rousseauiana. Mas ao buscar desta forma decifrar a vontade geral, essa perde principalmente em abrangência. Há, por assim dizer, uma restrição de alcance. A vontade geral resultante do consenso é comum, como pensado inicialmente por Rousseau, mas de uma aplicação mais pontual, tocando apenas à concepção política de justiça. Ela deixa de fora pretensões como a de imiscuir-se em outras áreas, como a religiosa, nas quais continuaria havendo, com o consenso, liberdade para atuação.

BIBLIOGRAFIA

COHEN, Joshua. **Rousseau: a free community of equals**. New York: Oxford University Press, 2010.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**. Uma reformulação. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, Johh. **Palestras sobre história da filosofia política**. Tradução de Sandra Campos. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Coleção Os pensadores, vol. 1. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.