

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
MESTRADO INTERINSTITUCIONAL EM FILOSOFIA -  
MINTER**

**LIBERDADE E BENS PRIMÁRIOS: UMA  
INVESTIGAÇÃO DA TEORIA DE JOHN RAWLS A  
PARTIR DO LIBERALISMO CLÁSSICO**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Lucas Mendes**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2009**

**LIBERDADE E BENS PRIMÁRIOS: UMA INVESTIGAÇÃO DA  
TEORIA DE JOHN RAWLS A PARTIR DO LIBERALISMO  
CLÁSSICO**

**por**

**Lucas Mendes**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Mestrado Interinstitucional em Filosofia (Minter), Área de Concentração Ética e Política, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de

**Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Ricardo Bins di Napoli**

**Co-orientador: Prof. Dr. Cláudio Boeira Garcia**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2009**



**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Mestrado Interinstitucional em Filosofia - Minter**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**LIBERDADE E BENS PRIMÁRIOS: UMA INVESTIGAÇÃO DA  
TEORIA DE JOHN RAWLS A PARTIR DO LIBERALISMO  
CLÁSSICO**

elaborada por  
**Lucas Mendes**

como requisito parcial para obtenção do grau de

**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Dr. Ricardo Bins di Napoli**  
(Presidente/Orientador)

---

**Dr. Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)**

---

**Dr. Denis Coitinho Silveira (UFPEL)**

Santa Maria, 06 de Agosto de 2009.

À minha mãe, que sempre me deu suporte para seguir em minha jornada de estudos.

À Lu, pelo intensivo apoio e paciente compreensão pelas minhas ausências.

## AGRADECIMENTO

Muitas pessoas foram direta ou indiretamente importantes para a concretização dessa dissertação, às quais eu devo todo agradecimento. Primeiramente, agradeço à Deus, por ter me capacitado com força, vigor e persistência. E também pelo dom da fé.

À UFSM e UNIJUI pela oportunidade de realização deste mestrado. Também à todos os professores do curso para com quem este economista pôde aprender um pouco sobre filosofia, disciplina que me fascina desde a adolescência.

À minha mãe por uma vida dedicada à realização dos meus sonhos. À Lu, que ajudava a acalmar meus ânimos após a leitura dos mais incríveis livros que este mestrado me proporcionou.

Ao professor Dr. Ricardo Bins di Napoli pelas orientações e valiosas indicações de livros e autores ao longo deste tempo de estudo. Suas indicações foram além do estrito tema da pesquisa e me situaram no envolvente debate da filosofia política contemporânea. O fato de eu ser economista de inspiração “austríaca”, conhecer essa discussão em filosofia política enriqueceu muito o meu *background* teórico e filosófico.

Ao professor Dr. Cláudio Boeira Garcia pela co-orientação e oportunas trocas de ideias em sua aconchegante biblioteca. Também pelas aulas paralelas ao mestrado sobre os grandes pensadores políticos da era moderna.

Aos meus colegas pelo aprendizado e oportunidade de amadurecimento.

Aos amigos que ao longo do tempo de mestrado partilhei de meus estudos e muito aprendi com suas ideias, entre eles: Alfredo Marcolin Peringer, José Dalmo, Nivaldo Cordeiro, Gabriel Zanotti, Rodrigo Constantino, Helio Beltrão, Diogo Costa, Bruno Garschagen, Olavo de Carvalho, Hans-Hermann Hoppe, Richard Sylvestre, Thomas Kang, José Pinheiro da Fonseca e Neuro Zambam.

Devo agradecer ao Tiago Rosa. O Tiago é o único amigo que na interiorana Santa Bárbara do Sul partilha do elevado espírito filosófico e cuja amizade é muito gratificante, pois ele acaba sendo a válvula de escape de quem leva a filosofia a sério em nossa pequena cidade.

Enfim, não custa lembrar que qualquer erro neste trabalho é de minha inteira responsabilidade.

Justiça exagerada, injustiça camuflada.

**Santo Agostinho**

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

### **LIBERDADE E BENS PRIMÁRIOS: UMA INVESTIGAÇÃO DA TEORIA DE JOHN RAWLS A PARTIR DO LIBERALISMO CLÁSSICO**

AUTOR: LUCAS MENDES

ORIENTADOR: RICARDO BINS DI NAPOLI

Data e Local da Defesa: Santa Maria/RS, 06 de Agosto de 2009.

Essa dissertação tem como objetivo analisar os conceitos de liberdades básicas e bens primários na teoria da justiça de John Rawls, tendo como base principalmente as obras *Uma Teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político*, além de outros livros e artigos do autor, e então investiga-se em que medida o liberalismo de Rawls se aproxima do liberalismo clássico. Para isso, nossa análise se desenvolverá em quatro etapas. Primeiro, apresenta-se um panorama geral da teoria da justiça como equidade de Rawls. Segundo, uma exposição do que entende-se por liberalismo clássico. Terceiro, apresenta-se o conceito de liberdades básicas na teoria rawlsiana. Para tanto, a exposição sobre as liberdades básicas inicia-se com sua conceituação a partir do que Rawls escreveu em *Uma Teoria da Justiça*, seguindo com as críticas de Hart, Rothbard e Shapiro e então apresenta-se as eventuais respostas de Rawls a essas críticas. Quarto, apresenta-se o conceito de bens primários, seguindo a mesma lógica de exposição das liberdades básicas. Os críticos que examinaremos neste capítulo serão Arrow, Sen e Kymlicka. Finalmente, na conclusão, expõem-se as distinções e aproximações do liberalismo rawlsiano com o liberalismo clássico à luz da análise das liberdades básicas e dos bens primários.

**ABSTRACT**

**Master's Thesis**  
**Postgraduate Philosophy Program - Minter**  
**Federal University of Santa Maria-RS, Brazil**

**LIBERTY AND PRIMARY GOODS: AN INVESTIGATION OF THE THEORY OF  
JOHN RAWLS IN TERMS OF CLASSICAL LIBERALISM**

**AUTHOR: LUCAS MENDES**  
**ADVISOR: RICARDO BINS DI NAPOLI**  
Date and Place of the Defense: Santa Maria/RS, August 06, 2009.

The purpose of this dissertation is to analyze the concepts of basic liberties and primary goods in John Rawls' theory of justice. The investigation is based on Rawls' *A Theory of Justice* and *Political Liberalism* (in addition to other books and articles by the same author), and attempts to ascertain how closely Rawls' liberalism approximates to classical liberalism. To this end, the analysis is divided into four stages. First of all, a general overview of Rawls' theory of justice as equity is given. Secondly, the ideas of classical liberalism are expounded. Thirdly, the concept of basic liberties in Rawlsian theory is set out and, with this in mind, the starting point is Rawls' *Theory of Justice*, followed by the critiques of Hart, Rothbard and Shapiro, and ending with Rawls' replies to these critiques. Fourthly, the concept of primary goods is presented, and follows the same line of explanation as for basic liberties. In this chapter, the critiques of Arrow, Sen and Kymlicka are examined. In the conclusion to the dissertation, the distinctions and similarities between Rawlsian liberalism and classical liberalism are outlined in the light of an analysis of basic liberties and primary goods.

## LISTA DE ABREVIATURAS

**JE** – *Justiça como Equidade: uma reformulação*

**LP** – *O Liberalismo Político*

**TJ** – *Uma Teoria da Justiça*

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	8
<b>ABSTRACT</b> .....	9
<b>LISTA DE ABREVIATURAS</b> .....	10
<b>SUMÁRIO</b> .....	11
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1. A TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS</b> .....	19
1.1 O foco na estrutura básica.....	21
1.2 A reação ao utilitarismo.....	22
1.3 Os dois princípios da justiça.....	23
1.4 O conceito de pessoa na justiça como equidade.....	25
1.5 A sociedade bem-ordenada.....	27
1.6 Uma concepção política da justiça.....	28
1.7 O consenso sobreposto.....	28
1.8 O sistema econômico-social da justiça como equidade.....	29
1.9 Liberdade e bens primários.....	31
<b>2. LIBERALISMO SEGUNDO A TRADIÇÃO CLÁSSICA</b> .....	32
2.1 O surgimento.....	32
2.2 Desenvolvimento.....	33
2.3 Justificando o liberalismo.....	38
2.4 A política de redistribuição de renda.....	39
2.5 Os princípios.....	40
<b>3. AS LIBERDADES BÁSICAS IGUAIS</b> .....	42
3.1 A lista de liberdades básicas.....	42
3.1.1 A liberdade de consciência.....	43
3.1.2 As liberdades políticas.....	44
3.1.3 A liberdade da pessoa e o estado de direito.....	46

3.2 A liberdade e o valor da liberdade.....	48
3.3 A prioridade da liberdade.....	51
3.4 A sequência de quatro estágios.....	52
3.5 A justificativa na escolha do sistema único de liberdades básicas.....	54
3.6 Algumas reações críticas.....	54
3.6.1 A crítica de Hart.....	54
3.6.2 A crítica libertária.....	58
3.7 Respostas de Rawls à Hart.....	65
3.7.1 Definindo critérios para ajustar as liberdades básicas.....	71
3.8 Resposta de Rawls à Rothbard e Shapiro.....	75
<b>4. OS BENS PRIMÁRIOS.....</b>	<b>77</b>
4.1 O conceito de bens primários.....	77
4.2 Os bens primários como crítica ao utilitarismo.....	78
4.3 O princípio da diferença.....	79
4.4 A prioridade do justo: a deontologia rawlsiana.....	82
4.5 O fato do pluralismo e os bens primários.....	84
4.6 Bens primários como base do entendimento público.....	85
4.7 A lista de bens primários.....	86
4.8 Por que bens primários?.....	89
4.9 A neutralidade dos bens primários.....	90
4.10 Algumas críticas.....	91
4.10.1 A crítica de Arrow.....	91
4.10.2 A crítica de Sen.....	94
4.10.3 A crítica de Kymlicka.....	98
4.11 Respostas de Rawls aos críticos.....	102
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>109</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>119</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo da presente pesquisa é examinar as noções de liberdades básicas e bens primários na teoria da justiça de John Rawls (1926-2002) à luz dos princípios do liberalismo clássico. O seminal livro de Rawls *Uma Teoria da Justiça*<sup>1</sup> foi publicado originalmente em 1971 e representou um imediato estrondo no meio acadêmico filosófico americano. Investigar a teoria de John Rawls, mesmo que concentrado em determinados aspectos, justifica-se pela celebrada recepção que sua obra teve. Por um lado, o aluno e respeitado comentador de Rawls, Thomas Pogge (2007, p. vii), considera a obra do filósofo “singularmente ambiciosa e iluminadora” e ainda se refere como “a mais brilhante realização em filosofia política”. Por outro lado, um dos mais conhecidos e impiedosos críticos da justiça como equidade, o filósofo libertário Robert Nozick, considerou que TJ “é uma fonte de idéias esclarecedoras integradas em um belo conjunto” e acrescentou: “Os filósofos políticos têm agora de trabalhar com a teoria de Rawls ou explicar porque não o fazem” (Nozick, 1991, p. 202). Definitivamente, de acordo com Kukathas e Pettit (*apud* Nedel, 2000, p. 359), a afirmação de Isaiah Berlin, em 1962, de que “nenhuma obra de liderança em teoria política apareceu no século XX” deixou de ser verdadeira no ano em que apareceu o livro de Rawls.

De fato, TJ despertou numerosas manifestações de inspiradora surpresa nos mais renomados e consistentes filósofos ao redor do mundo. A obra imprimiu um verdadeiro revigoreamento na Filosofia Política contemporânea, trazendo profundo impacto não só no âmbito da filosofia política, mas em distintas disciplinas como o Direito, a Economia, a Sociologia, a Ciência Política, entre outras. Enfim, não seria exagero reconhecer que a Filosofia Política contemporânea pode ser claramente distinguida como antes e depois de TJ<sup>2</sup>.

O tema, porém, circunscreve-se na concepção de liberdades básicas iguais e na noção de bens primários. Trata-se de importantes elementos teóricos que compõem a estrutura da teoria da justiça de Rawls. Especificamente, as liberdades básicas são relevantes por serem elas que estão em jogo na aplicação do primeiro princípio da justiça, que exerce prioridade

---

<sup>1</sup> TJ de ora em diante.

<sup>2</sup> Para uma visão crítica das razões sociológicas pela qual *Uma Teoria da Justiça* se tornou instantaneamente uma epopéia no âmbito da filosofia política acadêmica, ver Schaefer (2007, introduction).

sobre o segundo princípio, no esquema do autor. Já os bens primários, por seu lado, são o foco da dinâmica normativa do segundo princípio da justiça.

Cumprir destacar que tais conceitos foram os elementos da teoria que certamente mais sofreram críticas logo após a publicação de TJ, em 1971. Exemplo disso é que, na segunda edição da obra, em 1975 – que, a propósito, foi a edição que serviu de base para as traduções de TJ em outros países<sup>3</sup> - Rawls inseriu algumas revisões em sua argumentação, nas quais as mais importantes dizem respeito justamente às liberdades básicas e aos bens primários<sup>4</sup>. Isto é, algumas das dificuldades maiores que havia na edição original sobre a defesa das liberdades básicas e sua prioridade e da mesma forma quanto à noção de bens primários, já estão um tanto revistas na edição brasileira de TJ com que se trabalha nesta pesquisa. Todavia, levando-se em conta que o próprio Rawls considera que “a explicação apresentada no texto revisado, embora bastante melhorada, ainda não é totalmente satisfatória” (2002, p. XIV), deixa-se de lado as deficiências ainda maiores que continha na primeira edição de TJ e já se inicia o exame do tema desde essas revisões que apareceram na segunda edição de seu livro – que, aliás, é a versão que teve mais ampla divulgação no mundo todo.

Essas insuficiências, entretanto, receberam maior atenção de Rawls em outros escritos como, por exemplo, no ensaio “Basic Liberties and Their Priority”<sup>5</sup> de 1981, onde Rawls procurou responder ao que considerou as duas lacunas (gaps) apontadas por Hart num famoso ensaio de 1973<sup>6</sup>. Em 1982, Rawls procurou finalmente aprimorar o seu argumento a favor dos bens primários quando respondeu a alguns críticos, especialmente Kenneth Arrow e Amartya Sen, em seu ensaio “Social Unity and Primary Goods”<sup>7</sup>.

Como mencionado, Rawls estabelece dois princípios da justiça, sendo o primeiro o da “liberdade igual” e o segundo o da “igualdade democrática”, no qual o primeiro princípio assume prioridade sobre o segundo. O primeiro princípio deve garantir uma lista de liberdades e direitos básicos<sup>8</sup> a todos os cidadãos. Tal lista de liberdades básicas é formada por

---

<sup>3</sup> No prefácio à edição brasileira de TJ, publicado pela Martins Fontes, Rawls explicou: “aproveito esta oportunidade para repetir que, em fevereiro e março de 1975, o texto original em inglês foi consideravelmente revisado para a edição alemã, que foi publicado naquele ano. Até onde sei essas revisões foram incluídas em todas as traduções seguintes e não foi feita mais nenhuma desde então” (Rawls, 2002, p. XIII).

<sup>4</sup> Rawls, 2002, p. XVI.

<sup>5</sup> *Tanner Lectures on Human Values* (1981). Este ensaio posteriormente figurou numa versão revisada e expandida como conferência VIII em seu livro *O Liberalismo Político* de 1993.

<sup>6</sup> Hart, 1989.

<sup>7</sup> Rawls, 1982.

<sup>8</sup> Na justiça como equidade, o conceito de “liberdades básicas iguais” compreende também o de “direitos básicos”, visto que, entre as “liberdades básicas”, existem alguns direitos. Doravante, a referência às “liberdades básicas” ou simplesmente “liberdade”, significa igualmente os “direitos básicos”. No entanto, será usada a

liberdades e direitos que estariam alinhados à tradição do liberalismo e das democracias constitucionais mais bem-sucedidas.

Associado a isto, será analisada a noção de bens primários e a função exercida por estes na teoria de Rawls. Para Rawls, o foco nos bens primários serve, principalmente, para três funções: *a*) como base das expectativas dos agentes; *b*) para julgamento público de justiça e bem-estar e; *c*) para a avaliação das desigualdades sociais/econômicas/políticas. Rawls pensa que focalizar nos bens primários, definidos de modo geral como um conjunto de liberdades, direitos e oportunidades, seria um exame mais apropriado para julgamentos de justiça política e de bem-estar social do que enfatizar a análise na satisfação de preferências racionais e subjetivas, como postulam as doutrinas utilitaristas.

De posse desta reconstrução dos dois conceitos-chave, inquire-se, levando-se em conta a aplicação dos dois princípios da justiça, se e em que medida o liberalismo rawlsiano se aproxima do liberalismo clássico. Por liberalismo clássico entende-se a doutrina política e econômica baseada no respeito aos princípios da liberdade individual, da liberdade de mercado, da liberdade de associação, da não-agressão à propriedade e à vida, regime constitucional com estado mínimo e a igualdade perante a lei<sup>9</sup>. Rawls, por seu lado, é explícito em afirmar que certas liberdades, como a liberdade comercial (trocas de propriedade) ou mesmo a ampla liberdade de mercado, não figuram entre as liberdades básicas asseguradas pelo primeiro princípio de justiça. Conforme o autor pontua: “o direito a certos tipos de propriedade (digamos os meios de produção), e a liberdade contratual como determina a doutrina do *laissez-faire*, não são básicas” (Rawls, 2002, p. 66). A hipótese aqui defendida é que, ao não entender a liberdade de mercado (liberdade contratual) como uma liberdade básica derivada do direito à propriedade privada, Rawls deixa aberta uma importante lacuna em seu liberalismo. Assim, em última análise, vai-se procurar examinar se os limites ao índice de liberdades básicas não implica uma falha no próprio sistema do autor.

Para atingir o objetivo central, o trabalho será sistematizado da seguinte forma:

O capítulo 1 consiste num panorama da teoria da justiça como equidade do autor. Tal panorama é necessário a fim de compreender a unidade da teoria de John Rawls.

---

expressão “direitos básicos” quando se julgar oportuno para o melhor esclarecimento de algum ponto na argumentação.

<sup>9</sup> Consideram-se os princípios do liberalismo clássico conforme exposto por Mises (1987), também apoiados por F. A. Hayek e Robert Nozick.

No capítulo seguinte, oferece-se um esboço sumário dos princípios do liberalismo clássico ou liberalismo individualista clássico, como também aqui se denomina, em oposição ao liberalismo igualitarista.

No capítulo 3, entra-se na análise das liberdades básicas da teoria rawlsiana. Far-se-á um exame do conceito de liberdade (liberdades básicas) e a sua inviolabilidade no contexto da justiça como equidade. Isto inclui avaliar o significado, a justificativa e as implicações do carácter normativo do argumento de Rawls a favor de sua prioridade. Feito isto, trazem-se as críticas realizadas por Hart e Shapiro. Tais autores se fazem importantes, primeiramente, porque Hart foi um dos principais críticos de Rawls sobre a liberdade e sua prioridade. Como se afirmou, o filósofo chegou a escrever uma ampla resposta a Hart, sendo incluída como conferência 8 em seu livro *O Liberalismo Político*<sup>10</sup>. Shapiro é um autor pouco conhecido na tradição, mas elaborou uma vigorosa crítica a Rawls a partir da perspectiva libertária. O capítulo encerra com as respostas e aprimoramentos à noção de liberdades básicas e a sua prioridade que ocasionalmente Rawls tenha elaborado em seus escritos posteriores à TJ como resposta aos críticos.

No capítulo 4, abordar-se-á a noção de bens primários, o seu papel e função na justiça como equidade. Em seguida, apresentam-se algumas críticas dirigidas a Rawls no tocante aos bens primários, especialmente a crítica de Sen e Kymlicka e, por fim, examinam-se as eventuais respostas e aprimoramentos feitos por Rawls em reação a essas críticas. Em última instância, quer-se saber em que contexto da justiça como equidade emerge a noção de bens primários e qual a sua justificativa, especialmente ante os princípios do liberalismo clássico.

Assim, definir e diferenciar a justificação e a própria função atribuída às liberdades básicas e aos bens primários é a grande meta da presente pesquisa, considerando a unidade da teoria da justiça de John Rawls à luz do liberalismo clássico.

Nas considerações finais, inquire-se por qual horizonte liberal a teoria da justiça de Rawls pode atingir, levando-se em conta a análise precedente das liberdades básicas e dos bens primários quando submetidos à força normativa dos dois princípios da justiça e tendo em vista o panorama do liberalismo clássico apresentado no capítulo 2.

Para tanto, inicia-se o exame do pensamento de Rawls com base no livro TJ. Então, verificam-se alguns posicionamentos críticos, tais como o de Hart (1989) e Sen (2000 e 2001), que foram importantes interlocutores de Rawls. Além disso, procura-se fazer uma

---

<sup>10</sup> Doravante LP.

análise crítica de Rawls, levando-se em conta o postulado teórico libertário baseado no pensamento de Rothbard (2002 e 2002b) e nas contribuições de Shapiro (1991 e 1993).

Uma nota sobre o libertarianismo de que se está tratando. Convém sublinhar que o libertarianismo de Rothbard é distinto do influente libertarianismo de Robert Nozick, conforme *Anarquia, Estado e Utopia*. Mas é importante ter em mente o que é pouco lembrado, embora Nozick afirme isto na introdução do seu livro: foi Rothbard quem introduziu e inspirou Nozick às idéias da liberdade. Por esta razão, é essencial discutir a teoria da justiça de Rawls desde o libertarianismo de Murray Rothbard embora aqui não se leve sua análise às últimas consequências, que é o que, ao final, o distingue com mais força do libertarianismo estatista de Nozick.

Para distinguir Rothbard de Nozick, as contribuições teóricas de Rothbard, desde a década de 1960, pavimentaram o surgimento do que veio a ser chamado anarcocapitalismo, perspectiva teórica liberal que postula uma sociedade de livre mercado, cujos serviços de proteção, segurança e justiça não seriam fornecidos pelo monopólio estatal, mas abertos à concorrência entre “agências privadas de proteção”<sup>11</sup>. É por isto que Rothbard também chamava a sua teoria de “regime de liberdade pura” (regime of pure liberty<sup>12</sup>). Sublinha-se que Rothbard rechaçou Mises, Hayek e Nozick<sup>13</sup>, que são libertários, no entanto, concedem justificativas a um Estado mínimo. Rothbard apresenta dois argumentos a favor da abolição do Estado. Um, de ordem moral e outro, de ordem econômica. Para o filósofo e economista libertário, o Estado se define principalmente por duas características exclusivas que ele se outorga a si mesmo, sendo, *a*) uma agência monopolista de certos serviços e *b*) uma agência que obtém a sua renda não através das relações voluntárias e contratuais, mas via impostos, que para Rothbard, é claramente um expediente não-voluntário. Assim, seu argumento pretende mostrar que o Estado – através de seus agentes pagos – é uma instituição incompatível com o princípio da justiça, esta constituída pelo exercício das relações livres e voluntárias sob a égide da propriedade privada<sup>14</sup>. Notadamente, o pensamento de Rothbard avança os limites do liberalismo clássico.

---

<sup>11</sup> Equivocadamente se considera a proposta de “agências privadas de proteção” como “a ideia de Nozick”. Na verdade, Nozick foi um crítico de tal ideia.

<sup>12</sup> Rothbard, 2002b, p. 41

<sup>13</sup> Tal rechaço é apresentado respectivamente nos capítulos 26, 28 e 29 em Rothbard (2002b).

<sup>14</sup> Rothbard justifica o princípio da propriedade privada a partir da lei natural que remonta o argumento de Locke. Consequentemente, propõe que todo produto ou serviço seja fornecido privadamente sob a relação livre e contratual entre indivíduos ou grupos. Tal proposta inclui o fornecimento de serviços de arbitragem de conflitos, tribunais, leis, segurança, defesa externa, estradas, saúde, educação etc. O pensador americano apresenta a sua idéia geral em *For a New Liberty*, originalmente publicado em 1973. Em 1982, no livro *The Ethics of Liberty*,

Retomando a exposição, paralelamente ao exame dos conceitos em TJ, foi-se buscar as reformulações e respostas que Rawls dirigiu aos críticos para a questão das liberdades e dos bens primários. Tal empreendimento consistiu especialmente no estudo de seus artigos “As Liberdades Básicas e sua Prioridade”, que consta como conferência VIII no seu LP, e no texto “Social Unity and Primary Goods” (*In Sen e Williams, 1982*). Além disso, pesquisaram-se outros livros de Rawls, sobretudo *Justiça como Equidade: uma reformulação*<sup>15</sup>.

Dessa forma, cada capítulo sobre a teoria de Rawls é estruturado como segue: primeiro, expõe-se o pensamento do filósofo sobre o tópico conforme apresentado em TJ. Em seguida, trazem-se à tona algumas reações críticas ao tópico e, então, abordam-se as eventuais correções e respostas que Rawls dirigiu, se é que dirigiu, a seus críticos. Encerra-se cada capítulo com algumas conclusões.

Além disso, como literatura de apoio à investigação, pesquisaram-se outros autores comentadores e críticos de Rawls, tais como Pogge (2007), Vita (1993; 2007 e 2008), Felipe (2001), Gargarella (2008), Kymlicka (2006), Freeman (2003), entre outros.

No primeiro capítulo, apresenta-se o panorama sumarizado da teoria da justiça de Rawls. Considera-se indispensável levar em conta tal panorama quando se analisam as liberdades básicas e os bens primários nos capítulos seguintes. Até porque, mesmo que o foco seja o exame das liberdades básicas e dos bens primários, convém que se tenha sempre presente o núcleo geral da teoria da justiça de John Rawls.

---

Rothbard aprimorou a justificativa ética para tal proposta. A justificativa econômica pela abolição do estado já estava elaborada desde o seu ensaio de 1954 *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics*, posteriormente aprofundada em seus livros *Man, Economy and State* (1962) e *Power and Market* (1970). Gordon (2005), resenhando a biografia de Rothbard, considera que, em *Power and Market*, o filósofo já teria antecipado argumentos essenciais contra as posições antimercado baseadas na “sorte” que John Rawls exporia em TJ.

<sup>15</sup> Doravante JE.

## 1. A TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

A teoria da justiça de Rawls segue, notadamente, os moldes da tradição contratualista do século XVII e XVIII e é inspirada, sobretudo, nas obras de Locke, Rousseau e Kant (Rawls, 2002, p. 12). O traço inaugural desta inspiração contratualista é o conceito que o filósofo chamou de “posição original”, uma situação inicial hipotética equivalente ao “estado de natureza” dos contratualistas clássicos. Na justiça como equidade, a posição original é um mecanismo de representação articulado a fim de forjar o raciocínio moral das partes situadas naquela situação hipotética. Contudo, para Rawls, os membros na posição original não devem atingir um acordo no tocante à forma de governo a ser instituída na sociedade vindoura, mas, sim, extrair *princípios normativos de justiça* capazes de regular e preservar ao longo do tempo uma sociedade bem-ordenada.

Uma característica essencial da posição original é que os membros que formariam o acordo sobre os princípios estariam sob um *véu de ignorância*. Isto é, os membros na posição original

não sabem o seu lugar na sociedade, suas preferências morais e/ou religiosas, sua posição de classe ou seu *status* social, nem sua sorte na distribuição dos dotes naturais ou habilidades, sua inteligência e força. Também ninguém conhece a sua concepção de bem, as particularidades de seu plano de vida e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como, por exemplo, a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou pessimismo. Além disso, as partes na posição original não sabem a posição econômica e política de sua própria sociedade, ou o nível de civilização ou cultura que ela foi capaz de atingir. (RAWLS, 2002, p. 147)

Além disso, cumpre destacar que as circunstâncias metodológicas da posição original garantem a impossibilidade das partes assumirem riscos e tomarem decisões sobre os princípios de justiça baseados em cálculos de probabilidade<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Sobre este ponto, ver Rawls, 2002, p. 185-187.

Rawls utiliza o artifício do véu de ignorância com o fito de estabelecer uma situação de equidade entre as partes (daí o nome *justiça como equidade*), de modo que quaisquer princípios que resultem escolhidos desta situação sejam tomados como justos. Conforme Audard, “de um procedimento de escolha equitativa deveriam decorrer princípios também equitativos”<sup>17</sup>. Mas, além disso, o autor pretende que os princípios da justiça escolhidos pelos membros que são considerados livres e iguais, e devidamente informados e racionais, assumam um caráter de imperativo categórico<sup>18</sup>. A condição, portanto, para a escolha dos princípios da justiça, é que eles resultem de um acordo unânime entre os membros na posição original<sup>19</sup>. Desse modo, o passo seguinte para Rawls é mostrar quais princípios de justiça as partes, submetidas nesta situação de equidade, escolheriam<sup>20</sup>.

Esta visão, no entanto, foi modificada, visto que ela personificava a representação de um “liberalismo abrangente”. Depois de TJ, Rawls escreveu uma série de ensaios, a maioria deles unidos em LP, no qual revelou o giro de sua teoria de um liberalismo abrangente para um liberalismo político. Nesses trabalhos, Rawls enfatizou que sua teoria da justiça é política e não metafísica<sup>21</sup>. A noção *política* de justiça pretende levar em conta o fato do pluralismo presente nas democracias modernas (elemento um tanto que negligenciado em TJ). Segundo Daniels, essa concepção política quer dizer que

We must think of a [that] conception of justice as something that is publicly justifiable to all reasonable persons, regardless of their own comprehensive moral views, on a basis that does not compel them to accept the special philosophical and moral views of others. The public justification of democratic equality must draw on elements of a democratic culture that all reasonable people can accept. (DANIELS, 2003, p. 255)

---

<sup>17</sup> Audard, 2002, p. XXXII.

<sup>18</sup> Rawls, 2002, p. 277-78. Em suas obras posteriores, porém, Rawls assume que a formulação e escolha dos princípios da justiça, conforme ele definiu, só seriam acordados a partir do pré-requisito do respeito à cultura política das democracias constitucionais. Ver também em Rawls, 2002, p. XIII.

<sup>19</sup> Rawls, 2002, p. 132 e 282.

<sup>20</sup> Vita (1993, p. 55-56) sugere que o uso do método do “equilíbrio reflexivo” também adotado por Rawls para forjar um adequado raciocínio moral pode bem substituir o artifício contratualista da posição original e do véu da ignorância.

<sup>21</sup> Essa mudança é enfatizada desde a introdução de LP e permeia toda a obra, especialmente as duas primeiras partes.

Rawls claramente não pretendeu fornecer uma justificativa epistêmica, científica ou uma verdade moral para a justiça como equidade, mas, sim, uma *justificação pública*, levando-se em conta o quadro cultural das sociedades democráticas mais bem-sucedidas e a partir do método teórico do construtivismo político<sup>22</sup>.

### 1.1 O foco na estrutura básica

Para Rawls (2002, p. 3), a justiça é a principal virtude das instituições sociais e os princípios de justiça extraídos no contexto hipotético da posição original devem ser, portanto, aplicados à estrutura básica da sociedade. A estrutura básica como objeto da justiça é um dos principais elementos da teoria de Rawls. Por estrutura básica Rawls (2002, p. 7-8) quer dizer “a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social”. Assim sendo, pode-se esboçar o seguinte esquema:

*Posição Original*    →    *Princípios da Justiça*    →    *Estrutura Básica da Sociedade*

Isto equivale a dizer que os membros representativos na posição original escolhem os princípios da justiça que deverão ser aplicados nas instituições da estrutura básica da sociedade. Conforme mostra Nedel (2000, p. 48), as instituições da estrutura básica, para Rawls, são a “constituição política, as formas da propriedade legalmente reconhecidas, a organização da economia, a concepção da família, etc”. Ou seja, os princípios da justiça não devem ser aplicados para ordenar, normatizar ou regular as relações interpessoais ou as instituições sociais como as igrejas, empresas ou sindicatos, mas, sim, as instituições que compreendem a estrutura básica<sup>23</sup>. Em Rawls, portanto, o conceito de *instituição* assume uma conotação bem específica. Conforme comenta Pogge:

<sup>22</sup> Um dos componentes do construtivismo político, adotado por Rawls como um método alternativo ao intuicionismo racional para se estabelecer uma teoria da justiça, é que ele especifica uma ideia do razoável e aplica essa ideia às concepções e princípios, juízos e fundamentos, instituições e pessoa. De acordo com Rawls (2000b, p. 139), o construtivismo não usa e nem nega o conceito de verdade. Sua teoria envolve uma concepção *política* de justiça e, por isso, deve exigir uma *justificação pública*, de modo que ela (sua teoria) prescindir do conceito de verdade ou de uma justificação científica.

<sup>23</sup> O foco na estrutura básica é um dos pontos essenciais que diferencia Rawls de Nozick, pois Nozick (e a tradição libertária como um todo) justifica seus princípios da justiça para regular as relações interpessoais e

A palavra “instituição” é frequentemente usada para agentes organizados coletivamente, tais como, Universidade de Harvard ou o Banco Mundial. Mas não é este o sentido que Rawls usa o termo “instituições sociais”. Por instituições ele se refere às práticas e regras que estruturam o relacionamento e a interação entre agentes. (POGGE, 2007, p. 28)

Assim, o conceito de justiça em Rawls também assume um significado especial e mais restrito do que geralmente quer dizer a palavra, sendo que a noção do *justo* e do *injusto* serve exclusivamente para o julgamento e “avaliação moral das instituições sociais” (Pogge, 2007, p. 28). Em última análise, o termo justiça, para o filósofo, se refere à “justiça social” (ibid), sendo que o seu domínio específico é a estrutura básica da sociedade.

## 1.2 A reação ao utilitarismo

Um dos principais objetivos da teoria da justiça de J. Rawls é de se opor às doutrinas perfeccionista, intuicionista e utilitarista. As duas primeiras, no entender de Rawls, não eram tão influentes quanto o utilitarismo. Por isso seu esforço concentrou-se em rivalizar mais com o utilitarismo que, de acordo com o filósofo, oferecia os padrões de justiça dominantes no campo da filosofia política normativa<sup>24</sup>.

Para o utilitarismo, a utilidade ou a felicidade (via de regra entendidas como prazer menos dor, satisfação das necessidades ou desejos, bem-estar) é o valor maior que as pessoas e organizações devem buscar em suas ações. Ou, em outras palavras, a moralidade deve se preocupar unicamente em aumentar tanto quanto possível os níveis de felicidade e bem-estar.

A obra de Rawls constitui-se um esforço na busca de princípios da justiça alternativos ao utilitarismo, pois considera que esta doutrina representa um sério perigo para uma democracia constitucional. Pois, se a felicidade, conforme prega o utilitarismo, é o valor

---

interinstitucionais, desde, portanto, o individualismo metodológico, enquanto Rawls argumenta que os princípios da justiça devem ser aplicados na estrutura básica da sociedade. Ver Rawls, 2000, cap. 1.

<sup>24</sup> “minha intenção foi formular uma concepção da justiça que fornecesse uma alternativa razoavelmente sistemática ao utilitarismo, que, de uma forma ou de outra, dominou por um longo tempo a tradição anglo-saxã do pensamento político”. (Rawls, 2002, p XIV). Lyons (1972, p. 535-545), no entanto, pretendeu mostrar que o rechaço de Rawls ao utilitarismo foi bastante limitado.

máximo a ser prezado em sociedade, talvez estariam justificadas certas violações nos direitos individuais de alguns grupos minoritários, ou mesmo de pessoas em particular, se estas violações, computando as vantagens e desvantagens, resultassem no aumento da felicidade geral. Tal situação é facilmente visualizada. Se, por exemplo, determinada pessoa ou grupo social minoritário passa a ser considerado um insuportável incômodo para o conjunto de uma comunidade, de modo que a simples presença do pequeno grupo gere uma verdadeira infelicidade para a imensa maioria das pessoas, então seria legítimo violar a integridade desta minoria. Isso porque, no fim das contas, esta violação do direito à integridade (inclusive da vida) resultaria num intenso aumento do bem-estar geral. Por essa razão, Rawls não concebe o utilitarismo como fundamento para a democracia. Melhor explicitando, escreve o autor:

Não acredito que o utilitarismo possa explicar as liberdades e os direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais, uma exigência de importância absolutamente primordial para uma consideração das instituições democráticas. (RAWLS, 2002, p. XIV)

Com isto em mente, Rawls busca justificar, em sua teoria, princípios de justiça alternativos ao do utilitarismo, isto é, para ele, não mais é a felicidade ou o bem-estar geral que devem orientar os princípios normativos de justiça social, mas, sim, a preocupação central com as exigências da liberdade e direitos básicos, de um lado, bem como de seu caráter prioritário, por outro lado. O segundo objetivo central é a preocupação com as demandas da igualdade democrática que resultaram no princípio da igualdade equitativa de oportunidades e no princípio da diferença<sup>25</sup>.

### **1.3 Os dois princípios da justiça**

Desse modo, partindo da posição original onde as partes se encontram sob um véu de ignorância, Rawls pretende mostrar que os princípios da justiça escolhidos pelos membros naquela situação hipotética inicial seriam alternativos ao princípio utilitarista. Com efeito,

---

<sup>25</sup> Rawls, 2002, p. XIV.

após o exame e discussão de alguns princípios expostos aos membros na posição original, entre os quais está o princípio utilitarista, Rawls fornece a elaboração dos dois princípios de justiça que seriam finalmente escolhidos nesta situação inicial, sendo eles, em sua formulação derradeira<sup>26</sup>:

**Primeiro Princípio:** cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

**Segundo Princípio:** as desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo, (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos<sup>27</sup> e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

Temos, assim, o princípio da “maior liberdade igual”<sup>28</sup> e o princípio da “igualdade democrática”<sup>29</sup>. Para lidar com a articulação desses dois princípios no contexto de uma sociedade bem-ordenada, Rawls sugere que os dois princípios da justiça devam obedecer a uma ordenação serial (ou lexical). Isto significa que o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, o que consiste na *primeira regra de prioridade*<sup>30</sup>: a liberdade igual não pode ser violada, por exemplo, em nome de algum bem-estar geral que pudesse ser atingido através da violação do primeiro princípio. Ou, também, em outra e importante medida, a liberdade não pode ser violada para satisfazer alguma exigência da igualdade. Conforme explica Taylor,

The Priority of Liberty treats these liberties [as liberdades básicas] as paramount and prohibits their sacrifice for the sake of efficiency, utilitarian and perfectionist ideals, or even other principles within Justice as Fairness (e.g., Fair Equality of Opportunity and the Difference Principle). (TAYLOR, 2003, p. 246. Colchetes nosso)

<sup>26</sup> Conforme exposto em Rawls, 2002, p. 333. Ao longo do trabalho, será considerada essa versão.

<sup>27</sup> Omite-se o princípio da poupança justa contido aqui por ser irrelevante na presente pesquisa.

<sup>28</sup> Rawls, 1998, p. 133.

<sup>29</sup> Cabe notar que, para Rawls, estes princípios se definem como um caso de “concepção especial” de justiça, porém, ele expressa também uma “concepção geral” de justiça, na qual se abstrai o princípio da maior liberdade igual. Neste caso se assume apenas o caráter geral do segundo princípio, que constitui o princípio da diferença, e que visa regular a distribuição das vantagens da cooperação social. (Rawls, 2002, p. 66).

<sup>30</sup> Rawls, 2002, p. 65.

A mesma ordenação serial se aplica entre os dois componentes internos do segundo princípio: o elemento *b* tem prioridade sobre o *a*. Isto é, somente após as exigências do item *b* serem totalmente cumpridas é que o princípio da diferença passa a operar no contexto da teoria de Rawls.

Segundo Rawls,

A função dos princípios da justiça é definir os termos equitativos da cooperação social. Esses princípios especificam os direitos e deveres básicos que devem ser garantidos pelas principais instituições políticas e sociais, regulam a divisão dos benefícios provenientes da cooperação social e distribuem os encargos necessários para mantê-la. (RAWLS, 2003, p. 10)

Chama-se a atenção para o fato de que as liberdades fundamentais e os bens primários são, respectivamente, os objetos dos dois princípios da justiça que, por seu lado, devem ser aplicados à estrutura básica da sociedade.

#### 1.4 O conceito de pessoa na justiça como equidade

Conforme Rawls (2007, p. 108), “qualquer concepção de justiça exprime uma concepção de pessoa, das relações entre pessoas e da estrutura geral e fins da cooperação social. Aceitar os princípios que representam uma concepção de justiça equivale a aceitar um ideal de pessoa”. Com efeito, na justiça como equidade, o conceito de pessoa tem uma dimensão normativa bastante específica, não sendo, pois, considerada em seu sentido biológico, psicológico, jusnaturalista ou espiritual (Rawls, 2003, p. 34).

O conceito de pessoa segue uma “concepção liberal”<sup>31</sup> e assume também um caráter abstrato de modo que *pessoa* passa a ser definida por suas *duas faculdades morais*, sendo: 1) a pessoa tem uma capacidade para um *senso de justiça* e 2) uma capacidade de ter uma *concepção de bem*. (Rawls, 2002, p. 21 e 2004, § 5). Uma sociedade bem-ordenada, conforme

---

<sup>31</sup> Rawls, 2004, p. 327. Por “concepção liberal” de pessoa, Rawls quer expressar a noção de pessoa cidadã conforme considerada nas democracias constitucionais.

preconiza a teoria ideal<sup>32</sup> de Rawls, deve permitir que cada pessoa tenha as duas faculdades morais bem como a capacidade de exercê-las e desenvolvê-las.

A primeira faculdade moral (capacidade de senso de justiça) consiste na “capacidade de compreender e aplicar os princípios de justiça política que determinam os termos equitativos de cooperação social, e de agir a partir deles” (Rawls, 2003, p. 26). Esta faculdade quer dizer a capacidade da pessoa de ser *razoável* e implica reconhecer que os outros também são capazes de tomar parte no sistema equitativo de cooperação social ao longo da vida. A segunda faculdade moral (capacidade de formar uma concepção do bem) significa a capacidade de “ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção de bem. Tal concepção é uma família ordenada de fins últimos que determinam a concepção que uma pessoa tem do que tem valor na vida humana ou, em outras palavras, do que se considera uma vida digna de ser vivida” (Rawls, 2003, p. 26). A segunda faculdade, enfim, é o que Rawls considerou como o elemento *racional* do conceito de pessoa.

Além disso, a pessoa, na justiça como equidade, é considerada livre e igual. Livre, na medida em que são pessoas capazes de adotar uma concepção do bem, perseguir-la e revisá-la e de considerarem a si mesmas como fontes legítimas de reivindicação política. Por outro lado, as pessoas são iguais, enquanto se reconhece que todas têm as duas faculdades morais e são capazes de fazer parte da cooperação social ao longo de suas vidas.

A concepção de pessoa moral, em última análise, quer imprimir o sentido derradeiro de pessoa no contexto da justiça com equidade, a saber, a capacidade de participar de forma plena e equitativa da cooperação social. Por isso, convém entender o conceito de *cooperação social* que está intimamente associado à idéia de pessoa e que exerce importante papel na justiça como equidade.

Cooperação social não é simplesmente atividade social eficientemente coordenada e organizada para determinado fim coletivo. Em vez disso, pressupõe uma noção de termos justos de cooperação que todos os participantes podem razoavelmente aceitar no curso de uma vida completa. A cooperação social também presume que eles têm

---

<sup>32</sup> Para Rawls (2003, p. 17-18), seu modelo contratualista é um modelo de teoria ideal que deve, contudo, inspirar o máximo possível um modelo não-ideal de ordenação social. Para um exame analítico deste assunto, ver Oliveira (*In* Napoli; Fabri; Rossatto) 2003, p. 95-116.

diferentes objetivos de vida (final ends) que valorizam e buscam, e estes objetivos personificam o bem de cada pessoa. (RAWLS, 1982, p. 164. Tradução livre)

Desse modo, compreende-se como Rawls articula esses dois conceitos-chave de sua teoria, bem como a relevância que possuem na unidade de sua teoria da justiça.

### **1.5 A sociedade bem-ordenada**

A aplicação dos princípios de justiça em uma sociedade que se quer um sistema equitativo de cooperação resulta no arcabouço do que Rawls denomina uma sociedade bem-ordenada. De modo que uma sociedade bem-ordenada é “uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política da justiça” (Rawls, 2003, p. 11). Essa concepção política nada mais é do que aquela expressada pela aplicação dos princípios da justiça.

Todavia, quando Rawls afirma que uma sociedade política é bem-ordenada, o autor quer destacar três características. A primeira “trata-se de uma sociedade na qual todo mundo aceita e sabe que os demais aceitam, a mesma concepção política de justiça”. (Rawls, 2003, p. 11). A segunda é que “todos sabem, ou por bons motivos acreditam, que a estrutura básica da sociedade, respeita esses princípios da justiça”. (Rawls, 2003, p. 12). Finalmente, supõe-se que “os cidadãos têm um senso normalmente efetivo de justiça, ou seja, um senso que lhes permite entender e aplicar os princípios de justiça publicamente reconhecidos e, de modo geral, agir de acordo com sua posição na sociedade, com seus deveres e obrigações, o exige”. (*ibid.*)

Uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade regulada principalmente pelo exercício da primeira faculdade moral da pessoa, a capacidade de ser razoável. Assim, vê-se a nítida relação com que o autor elabora o conceito de pessoa, de sociedade como um sistema equitativo de cooperação e de sociedade política justa.

## 1.6 Uma concepção política da justiça

Na teoria de Rawls, não há prioridade ou qualquer reverência para alguma doutrina abrangente em especial, sendo que todas elas, desde que dentro do razoável, são aceitas e protegidas na sociedade bem-ordenada. Por isso, o desafio maior de Rawls é elaborar uma concepção de justiça que seja capaz de alojar em seu seio, e de forma estável, as diversas concepções de bem (doutrinas abrangentes) abraçadas pelos membros e grupos sociais. Para tanto, a teoria da justiça do filósofo norte-americano pretende, em primeira instância, lidar com o *fato do pluralismo*, um traço típico das democracias contemporâneas.

A liberdade religiosa, a liberdade de consciência e pensamento, bem como a liberdade de reunião são liberdades básicas garantidas pelo primeiro princípio da justiça e asseguram que os cidadãos possam definir, buscar e revisar as suas concepções de bem de forma livre assim como praticar o seu credo (desde que razoável) sem serem incomodados.

São as pessoas livres e iguais, de posse e em exercício de suas duas faculdades morais, que determinam os princípios da justiça para uma sociedade que se quer bem-ordenada e que lide de forma justa com o fato do pluralismo.

As pessoas, na justiça como equidade, definem os termos da cooperação baseadas naquilo que promove de forma equitativa o exercício e o desenvolvimento das duas faculdades morais. Por isso, trata-se de uma concepção política da justiça; ela não é concebida e nem está vinculada a nenhuma doutrina abrangente em especial. É com base nessa concepção de pessoa que as partes também poderão reivindicar seus direitos junto às instituições políticas ou perante os demais cidadãos. Essas reivindicações, por seu lado, não se basearão na intensidade do desejo do requerente, mas, sim, num conjunto do que Rawls chamou de bens primários. As expectativas e as reivindicações legítimas dos cidadãos justificam-se quando se leva em conta a operacionalização dos dois princípios da justiça sobre a distribuição de bens primários.

## 1.7 O consenso sobreposto (overlapping consensus)

A teoria da justiça como equidade pressupõe que haja na sociedade uma miríade de concepções do bem, de doutrinas filosóficas, religiosas e morais abrangentes distintas e até

antagônicas entre si. Esse fato do pluralismo é constitutivo das sociedades democráticas do mundo moderno. Todavia, tal diversidade de doutrinas não deve implicar dificuldades para a formulação de uma concepção de justiça. Na verdade, para Rawls, essa pluralidade de concepções de bem é o esteio cultural e social para o consenso sobreposto de quais princípios da justiça serão acordados. Isto é, em que pese a diversidade de doutrinas abrangentes abraçadas pelos cidadãos, todos, ao fim, afirmam a mesma concepção de justiça. Conforme Rawls (2003, p. 45), “Embora numa sociedade bem-ordenada todos os cidadãos afirmem a mesma concepção de justiça, não supomos que eles o façam sempre pelas mesmas razões”.

A concepção unitária em torno da ideia de justiça é um ponto comum entre, pelo menos, a ampla maioria dos cidadãos. Trata-se de um acordo moral sobre o que seja o justo e os critérios públicos da justiça.

O objetivo subjacente ao consenso sobreposto é a estabilidade da ordem social. Para Rawls, conforme nota Pogge:

Only a conception of social justice that is derivable from, or at least compatible with, a wide range of such worldviews can sustain a social order that is *stable*, that is, supported by unforced moral allegiance of all or most citizens. Rawls calls such a conception of justice a *political* conception of justice. And he calls a moral consensus whose content is confined to such a political conception of justice an *overlapping* consensus. (POGGE, 2007, p. 35)

Nota-se que a ideia de pessoa, do sistema equitativo de cooperação social, da sociedade bem-ordenada, do fato do pluralismo, da concepção política da justiça e do consenso sobreposto lastreiam a unidade geral de justificação da teoria da justiça como equidade.

### **1.8 Sistema econômico-social da justiça como equidade**

Em 1971, quando Rawls publicou TJ, o mundo vivia o contexto bipolar da Guerra Fria. A luta, especialmente no campo ideológico, era marcada pela dicotomia capitalismo x socialismo. Rawls, todavia, em sua teoria da justiça, não emitiu juízo explícito de qual sistema

social seria o mais adequado para a justiça como equidade. Reconheceu, porém, que ambos poderiam ser aceitáveis, mas isso dependeria das condições históricas, sociais e culturais que determinada sociedade tivesse experimentado.

Ao longo de seus escritos posteriores à TJ, que culminaram em LP e JE, o filósofo reconheceu que seu sistema rejeitaria os três regimes clássicos: a) a sociedade capitalista conforme a doutrina do *laissez-faire*; b) o Estado de bem-estar social e; c) o regime socialista de economia centralizada e planejada. Para o autor, tais regimes estariam afastados da ideia da justiça como equidade simplesmente por que não cumprem as exigências dos dois princípios da justiça e sua ordem lexical. Alternativamente, Rawls vislumbrou o que chamou de democracia de cidadãos-proprietários e socialismo liberal. A escolha entre um desses dois regimes deveria ser feita pela sociedade em questão a partir da sua história e cultura política (Rawls, 2003, p. 196).

De acordo com Rawls (2003, p. 193), esses regimes, em sua formulação ideal, estariam de acordo com os princípios da justiça por priorizarem a ideia de legitimidade e justiça política. Por derradeiro, tais regimes não são escolhidos pelos méritos de sua eficiência econômica ou produtividade, como exigem, geralmente, os defensores do capitalismo *laissez-faire*. O Estado de bem-estar social, por seu lado, permite a concentração de riqueza nas mãos de alguns poucos de modo que esses poucos podem também controlar a vida política. Já o socialismo mantém um sistema de partido único, centraliza o controle da economia e viola as liberdades básicas dos cidadãos. Certamente, é o regime que mais se afasta da aplicação dos dois princípios da justiça.

Contrariamente, os dois regimes defendidos por Rawls estariam preocupados, primeiramente, com o caráter do justo, isto é, com os resultados obtidos pela operacionalização dos princípios da justiça, bem como, ressalta Rawls (2003, p. 196-97), estariam voltados para a dispersão do poder econômico e, logo, da concentração do poder político nas mãos dos que detêm a posse da riqueza e capital.

Assim, a justiça como equidade poderia se concretizar numa democracia de cidadãos-proprietários ou num sistema socialista liberal, conforme apontasse as condições específicas de cada sociedade.

## **1.9 Liberdades e bens primários**

De posse desse breve aparato conceitual que sustenta a teoria da justiça como equidade, está-se em condições de adentrar no exame das liberdades básicas e dos bens primários. A escolha desses elementos da teoria justifica-se pelo papel que ambos exercem nos dois princípios da justiça. São eles os elementos em questão quando os princípios entram em operação.

Desse modo, o objetivo é fazer um exame do conceito de liberdade e a sua inviolabilidade, conforme descrito pelo primeiro princípio de justiça, o que será feito no capítulo três. No quarto capítulo, por sua vez, avalia-se o conceito de bens primários, seu papel e justificativa na justiça como equidade.

Após apresentados, cada um desses elementos é discutido criticamente a partir das críticas de consagrados autores, levando-se em conta os princípios do liberalismo clássico conforme apresentados no capítulo dois. Finalmente, buscam-se as respostas que eventualmente Rawls tenha dado a seus críticos e encerra-se, inquirindo, a partir do exposto, se e em que medida o liberalismo de Rawls se associa com o liberalismo da tradição clássica.

## 2. O LIBERALISMO SEGUNDO A TRADIÇÃO CLÁSSICA

### 2.1 O surgimento

A doutrina do liberalismo surgiu como reação ao sistema feudal e monarquista predominante na Europa ao longo da Idade Média e início da Idade Moderna. O ideal liberal se apresenta como uma das realizações da “idade da razão”, o período cultural chamado Iluminismo, que promulgou a independência do homem (indivíduo) sob a égide dos valores da liberdade e dos direitos individuais a todos. Por isso, o liberalismo se contrapunha à influência da Igreja nos assuntos políticos. Entre os primeiros pensadores liberais, os denominados liberais clássicos, pode-se destacar os nomes de John Locke, Adam Smith, Jeremy Bentham, David Hume e John Stuart Mill. No entanto, esses pensadores tinham alguns pontos de controvérsia em seus pensamentos, mas o corpo doutrinário do liberalismo, enquanto unidade comum de princípios, pode ser extraído das suas contribuições<sup>33</sup>.

O principal valor do liberalismo é a liberdade dos indivíduos fazerem suas escolhas. Para os liberais, liberdade significa simplesmente a ausência de coerção injustificada. Como lembra Guerreiro (2002), esse é um conceito *indiviso* de liberdade. Disso decorre que não faz sentido falar em “liberalismo econômico” e “liberalismo político” como se fossem campos compartimentados que exigissem princípios distintos para se pensar o assunto. A liberdade entendida como ausência de coerção injustificada sobre o indivíduo baseia-se em princípios filosóficos de caráter geral aplicáveis a ambos os conceitos. Conforme enfatiza Guerreiro,

Se o que está em jogo é a liberdade de escolher representantes políticos, esta ou aquela religião, esta ou aquela forma de expressão, este ou aquele modo de empregar dinheiro, esta ou aquela atividade econômica, etc. – estas diversas formas de liberdade não alteram o princípio de que o indivíduo não deve experimentar nenhuma forma de cerceamento da sua conduta e tem o direito de seguir os caminhos que bem entender na busca da sua felicidade ou auto-realização. (GUERREIRO, 2002, p. 105)

---

<sup>33</sup> Um elemento importante de diferenciação é que alguns liberais (Locke, por exemplo) justificam o liberalismo a partir do jusnaturalismo enquanto outros (Mill, por exemplo) justificam a partir de uma abordagem utilitarista-consequencialista. A seguir, aborda-se esse tema.

Diante disso, expressões como “liberalismo político” e “liberalismo econômico” deixam de fazer sentido, pois, embora liberdade política e liberdade econômica possam ser compartimentadas teoricamente, não devem ser desvinculadas na prática. De acordo com Guerreiro (2002, p. 105), os dois tipos de liberalismo derivam de “um conceito indiviso de liberdade”.

Para os propósitos deste estudo, a tradição do liberalismo aqui tratado pode ser chamada de liberalismo individualista, em oposição ao liberalismo igualitarista emergido com a obra de John Rawls, em 1971. A fundamentação política do liberalismo foi inaugurada por John Locke, que, embora se possa dizer que tenha se concentrado na teorização do “liberalismo político”, utilizou os mesmos princípios posteriormente utilizados por Adam Smith na teorização do “liberalismo econômico”. Locke e Smith são os pais do assim chamado liberalismo individualista clássico.

De Locke, extraem-se as ideias de governo limitado, individualismo, direitos de propriedade, governo por consentimento, governo representativo e supremacia legislativa. De Smith, aplicam-se as ideias de livre mercado e livre concorrência tanto no âmbito nacional quanto internacional, enfim, aplica-se o princípio filosófico geral da ausência de coerção estatal sobre a atividade econômica e a ação empresarial.

## 2.2 Desenvolvimento

Um dos grandes liberais do século XX<sup>34</sup>, o economista Ludwig von Mises, considera o liberalismo

O grande movimento político e intelectual que 1) substitui os métodos pré-capitalistas de produção pela livre iniciativa e pela economia de mercado. 2) estabeleceu o governo representativo governamental no lugar do absolutismo e 3)

---

<sup>34</sup> Conforme atesta Mises (1987, p. xv-xvi) no prefácio de 1962 à edição americana do seu livro de 1927 sobre o liberalismo, nessa época (1962) o termo liberal havia sido totalmente distorcido de seu ideal original. Segundo Mises, ele foi apropriado pelas esquerdas, então hegemônicas nos meios intelectuais, e já não significava mais os valores e princípios defendidos pelos pensadores como John Locke e Adam Smith. Pela linguagem corrente à época, por exemplo, o intervencionista econômico John Maynard Keynes - e mesmo defensores de um governo onipotente e socialista - seria um liberal.

promoveu a liberdade para todos os indivíduos, no lugar da escravidão, da servidão e de outras formas de cativeiro. (MISES, 1987, capa).

O liberalismo se assenta no valor atribuído ao indivíduo, enquanto único agente capaz de pensamento, ação propositada e, portanto, de deveres e direitos. O liberalismo entende que o homem deve ser livre para perseguir seus objetivos, desde que sua busca não interfira na liberdade do outro em buscar seus fins. Para assegurar esse direito básico, no plano político, o liberal defende o governo representativo, democrático e constitucional. Conforme Mises (2008), “Um país livre é aquele em que cada indivíduo tem a liberdade de moldar sua vida de acordo com seus próprios planos. Ele é livre para concorrer no mercado em busca dos empregos mais desejáveis e, no cenário político, dos cargos mais altos.” Por isso, o discurso liberal é cauteloso em relação aos poderes atribuídos ao Estado, entidade considerada, por um lado, indispensável para a manutenção da ordem e da paz social, todavia, eminentemente perigosa para a liberdade individual se sua atuação avançar seus estritos limites.

Para tanto, é suficiente que o Estado garanta os direitos individuais à vida, à propriedade e à liberdade, bem como a proteção interna e externa do país. Daí resulta que as relações interpessoais serão feitas na base das relações livres e contratuais, de modo que a liberdade de consciência (daí liberdade religiosa), de associação e de comércio, adscritas como corolários necessários do direito à vida e à propriedade, são valores essenciais defendidos pelo liberalismo.

Liberais tendem a acreditar que a liberdade comercial favorece o relacionamento pacífico, visto que a cooperação contratual é um meio de inter-relação humana sempre mais benéfico que a via belicosa. Prova disso, segundo Mises, é a adoção espontânea da humanidade, e que se intensificou com o advento do capitalismo, da divisão social do trabalho. Por outro lado, quando a humanidade esquece os benefícios advindos da divisão social do trabalho, fortalece-se a inclinação ao conflito. Mises justifica pela perspectiva utilitarista - enfatizando os fins alcançados pela difusão da divisão social do trabalho - as razões que levam o liberal a sempre abominar o conflito.

Enquanto o homem vive num sistema de autossuficiência, ele está sempre condenado a obter menos produtos e, portanto, gozar de menor qualidade de vida e bem-estar, do que

teria se vivesse num sistema sob a divisão social do trabalho<sup>35</sup>. Em termos de bem-estar social, longevidade e qualidade de vida, sistemas de cooperação social são sempre preferíveis à vida solitária ou autárquica. Esse postulado se estende para o plano das nações. Países que vivem isolados tendem a apresentar baixos índices de prosperidade material e qualidade de vida quando comparados com países que mantêm relações comerciais, laborais, enfim, de parceria e cooperação com outros. Em outras palavras, assegura o liberalismo, nações que não impõem barreiras e impedimentos à liberdade de entrada e saída de pessoas e produtos tendem a oferecer melhores padrões de vida à sua população<sup>36</sup>. É em função desse bem proporcionado exclusivamente pela divisão do trabalho num contexto de liberdade contratual e de mobilidade de produtos e pessoas que o liberal se opõe à guerra. Para Mises,

Não é a guerra, mas a paz, a geradora de todas as coisas. O que capacita a humanidade a progredir e distingue os homens dos animais é, tão-somente, a cooperação social. Só o trabalho constrói: cria riquezas e, por meio delas, deita os fundamentos externos para o crescimento interior do homem. A guerra apenas destrói, não pode criar. A guerra, a carnificina, a destruição e a devastação nós compartilhamos com as bestas predatórias das selvas; o trabalho construtivo é a característica distintiva do homem. O liberal abomina a guerra, não como o humanista, que a abomina a despeito do fato de pensar que ela traga conseqüências benéficas, mas pelo fato de que ela provoca apenas conseqüências funestas. (MISES, 1987, p. 26)

O que convém ressaltar, todavia, é que, para os liberais, o livre comércio é em si um antídoto contra o conflito. O comércio livre promove a paz. Daí que, para o liberal, a cooperação, a prosperidade e a paz são frutos de um único valor: a liberdade. Quando esta é ameaçada pelo avanço do poder político sobre a vida social e econômica, aqueles valores são igualmente ameaçados, aquecendo as inclinações humanas às dissoluções, aos conflitos e à pobreza.

O advento da liberdade econômica, no século XIX, promoveu uma época de inédito crescimento econômico e redução da pobreza ao tempo em que os conflitos pareciam terem-se

<sup>35</sup> Sobre isso, ver Smith (1979, cap. I, p. 13s).

<sup>36</sup> Vale sublinhar os dados do *Índice de Liberdade Econômica* publicado anualmente pela Heritage Foundation e Wall Street Journal, que revela, a partir da avaliação de elementos ligados à política e à economia, que os países que apresentam maior liberdade econômica são mais ricos, apresentam menores índices de corrupção e oferecem maiores índices de desenvolvimento humano. <http://www.heritage.org/index/>.

acabado. Para Mises (1994), o fim das guerras na Europa capitalista e na América estava intimamente associado ao fortalecimento comercial entre as nações. Todavia, o avanço do ideal democrático, também considerado um meio para evitar investidas bélicas, começou a sobrepujar a liberdade econômica, de modo que esta começou a ser paulatinamente reduzida pelo avanço das intervenções estatais e do crescente poderio governamental. Tal fenômeno, ao restringir a liberdade econômica, inaugurou uma nova era de guerras e conflitos. Para Mises, as causas das grandes guerras mundiais do século XX podem ser verificadas no declínio da liberdade econômica e no concomitante aumento do poder estatal<sup>37</sup>. Para os liberais clássicos, afirmou Mises,

O que se fazia necessário para manter o mundo num ambiente de paz, eles afirmavam, era implementar a liberdade econômica, o livre comércio, a cooperação entre as nações e o governo democrático. Quero enfatizar a importância desses dois elementos: livre comércio no âmbito nacional e internacional e a democracia. O erro crasso de nossa era consistiu no fato de que esqueceu-se o primeiro elemento, ou seja, o livre comércio, e enfatizou somente o segundo, a democracia política. Ao fazer isso, as pessoas ignoraram o fato de que a democracia não pode ser permanentemente mantida quando a livre iniciativa, o livre comércio e a liberdade econômica não existem. (MISES, 2004, p. 11. Tradução livre)

Mises insiste no valor da liberdade econômica como esteio para a solidez da democracia. Ora, à medida que o Estado usa o seu poder para ampliar a sua força e influência sobre as relações e decisões particulares, ele inevitavelmente está minando a liberdade econômica. Aumento de gastos bélicos, por exemplo, requer aumento de impostos que, por sua vez, inibem a iniciativa privada<sup>38</sup>. Aumento da dívida pública requer, mais cedo ou mais tarde, aumento da carga tributária, penalizando a liberdade individual em prol da estrutura burocrática estatal. Ora, no século XX, assiste-se justamente a um aumento vigoroso do poder

<sup>37</sup> Embora possam ser vislumbrados diversos elementos que conflagraram a 1ª Guerra Mundial, entre eles a decadência moral, como sustenta Johnson (1994), a ideia de que o intervencionismo e o protecionismo estatal tenham sido componentes essenciais, como afirmam Mises e os economistas da tradição liberal, é confirmada por historiadores como Rémond (1980, p. 17) e Johnson (1994). Aliás, o avanço do estatismo é em si um corolário da decadência moral apontada por Johnson. O historiador também sugere que há um círculo vicioso entre crescimento estatal e propensão à guerra: “O efeito da Grande Guerra foi o de aumentar significativamente o tamanho do Estado e, em consequência, a sua capacidade de destruição e a sua tendência à opressão.” (Johnson, 1994, p. 12). Rémond, por sua vez, confirma o fato, quando lembra que os conflitos do século liberal (século XIX) não passaram de guerras limitadas e incomparáveis com as dimensões da era do estatismo (século XX): “Houve guerras no século XIX, mas todas foram sempre limitadas” (1980, p. 19).

<sup>38</sup> Hazlitt (1987) e Guasti (1989).

estatal sobre a vida privada como, por exemplo, o aumento da carga tributária nos EUA, de aproximadamente 5% do PIB, no início do século XX, para algo em torno de 50% já em meados do século<sup>39</sup>. O mesmo ocorreu com o déficit público americano. Logo após a I Guerra Mundial, ele já atingia 25 bilhões de dólares, apresentando uma curva indeclinável ao longo do século XX. Atualmente, o déficit governamental americano atingiu 10 trilhões de dólares<sup>40</sup>.

As consequências do aumento da tributação e do déficit público, para se tomar apenas esses dois componentes do avanço estatal, afeta diretamente a liberdade individual. Primeiro, o aumento da tributação inibe a atividade econômica, prejudicando a geração de riqueza, a formação de capital, a redução do desemprego e da pobreza. Segundo, o aumento da dívida pública no presente, inevitavelmente terá de ser paga com mais impostos no futuro ou com o expediente da inflação, que nada mais é que a impressão de papel-moeda pelo Banco Central. Mais impostos penalizam a geração de riquezas, prejudicando o conjunto da sociedade, especialmente os mais pobres. A inflação, por seu lado, é considerada por muitos economistas o pior imposto cobrado dos pobres, pois são eles os que mais sofrem com a existência deste expediente.

O aumento da tributação e do déficit público gera um círculo vicioso caro aos princípios do liberalismo. Vale notar que, conforme mostra Hoppe (2001), esse fenômeno da expansão estatal e da extinção sistemáticas das liberdades ocorreu em todos os países democráticos (para não falar dos abertamente totalitários) ao longo do século passado. Ressalta-se que a extinção das liberdades é a outra face da moeda da expansão estatal.

Essas são algumas das razões que forçam o liberal clássico a defender o Estado Mínimo, reservado às funções de proteção à vida, à propriedade e de manter a segurança do país.

Mas, além disso, conforme resume Montaner,

---

<sup>39</sup> Hoppe (2001, p. 55-56). Hoppe mostra que o aumento da carga tributária, do déficit público, da inflação, dos agudos ciclos econômicos e das inúmeras intervenções do Estado sobre a vida privada é uma consequência incontornável do regime democrático enquanto tal.

<sup>40</sup> Relógio da Dívida Nacional americana ultrapassa os US\$ 10 trilhões. Disponível em <http://estrategiaempresarial.wordpress.com/2008/10/09/relogio-da-divida-nacional-americana-ultrapassa-os-us-10-trilhoes/>. Acesso em 24/04/2009.

O liberalismo é um modo de entender a natureza humana e uma proposta destinada a possibilitar que todos alcancem o mais alto nível de prosperidade de acordo com seu potencial (em razão de seus valores, atividades e conhecimentos), com o maior grau de liberdade possível, em uma sociedade que reduza ao mínimo os inevitáveis conflitos sociais. (MONTANER, 1994).

Quer dizer, o liberalismo entende que a redução das privações materiais é um valor a ser buscado pela humanidade, e o melhor meio para alcançar tal fim é através do sistema de livre mercado, isento de intervenções estatais arbitrárias (regulações, alta carga tributária, restrições ao comércio e ao livre trânsito de pessoas, excesso de legislação, proteção a setores dito estratégicos da economia, entre outros). Cada uma dessas intervenções exige uma contrapartida em restrição da liberdade, portanto, da redução dos meios eficazes para combater a pobreza e fomentar a prosperidade geral.

Enfim, garantir a liberdade dos indivíduos, atribuir a responsabilidade pelos seus atos, proporcionar o maior progresso econômico e social, considerar um esquema de direitos e deveres individuais, marcado num contexto de livre mercado e governo constitucional e limitado, eis alguns dos princípios que sustentam a visão liberal clássica sobre uma ordem social justa e próspera.

### **2.3 Justificando o liberalismo**

Há especialmente duas maneiras de justificar a doutrina do liberalismo: a utilitarista e a jusnaturalista. A primeira afirma que o propósito do liberalismo é fomentar uma maior produtividade possível da atividade econômica, de modo a retirar a humanidade das condições naturais de pobreza enquanto possibilita o seu maior florescimento econômico e social. Por essa razão, uma economia de livre mercado, onde as relações humanas são livres, voluntárias e contratuais, é entendida como o melhor meio para tal fim, dadas as alternativas do Estado absolutista, monárquico, socialista ou intervencionista (economia mista). Pensadores clássicos como Jeremy Bentham, Adam Smith, John Stuart Mill, Ludwig von Mises e outros defenderam o liberalismo por essa via.

Por outro lado, os jusnaturalistas como John Locke, Lysander Spooner, Benjamin Tucker e, mais contemporaneamente, Murray Rothbard, defenderam o liberalismo pela via do

direito natural. Eles argumentavam que o princípio básico do liberalismo não pressupõe nenhum fim em si, como a maior produção de riqueza, embora reconheçam que o liberalismo seja o melhor meio para tal fim. Antes, porém, justificam o liberalismo pelo argumento de que cada indivíduo possui um direito exclusivo de propriedade de seu corpo e mente (autopropriedade). Qualquer tentativa de alguém coagir o outro a agir ou não agir de acordo com sua deliberação pessoal, trata-se de uma violação ao direito natural de autopropriedade.

Ser dono do seu próprio corpo, para os jusnaturalistas, implica igualmente na legitimidade de ser dono exclusivo dos objetos externos da natureza em que o indivíduo mistura a força do seu trabalho e inteligência antes de qualquer outro. Tal é a noção de apropriação original (*homesteading*) defendida pelos jusnaturalistas.

Decorre que, se cada um é autoproprietário de seu corpo e dotes, bem como dos recursos da natureza apropriados originariamente, isto é, sem ferir a propriedade ou a pessoa física do outro, é justo que as pessoas troquem voluntariamente suas propriedades com outras pessoas. Isto é, para o liberal jusnaturalista, o livre comércio é fruto necessário do direito de propriedade. Essa via de argumentação foi defendida por Locke, Nozick e Rothbard.

Rothbard, por exemplo, reconhece os méritos do liberalismo tanto em termos éticos quando econômicos. Para ele, é eticamente superior a doutrina do princípio da autopropriedade do que as demais doutrinas da propriedade possíveis, bem como tal princípio, se respeitado, conduz à liberdade econômica, ou seja, conduz ao aprimoramento do bem-estar da humanidade<sup>41</sup>.

## 2.4 A política de redistribuição de renda (justiça social?)

Com base nessas duas justificativas para o liberalismo, pode-se antever a visão liberal sobre o tema das políticas de redistribuição de renda. O liberal, no entanto, se opõe ao distributivismo estatal por duas razões. Primeiro, porque tirar de uns para dar aos outros

---

<sup>41</sup> Em teoria do bem-estar, Rothbard é um utilitarista-subjetivista. Seguindo Mises, Rothbard entende que medidas de bem-estar só podem ser reconhecidas *subjetivamente* e *ordinalmente*. Sendo subjetiva, a satisfação ou felicidade é algo imensurável, então, só se pode dizer que *João prefere maçã à pêra*. Logo, para João, comer uma maçã proporciona *mais* bem-estar do que comer uma pêra. Todavia, o quantum de bem-estar que João obtém ao comer uma maçã jamais pode ser medido cardinalmente, dado que o grau de satisfação é sempre subjetivo. A mensuração ordinal, por seu lado, informa que João prefere “x” a “y”; ou que Carlos prefere *mais* à *menos* “z”. E isso pode ser comprovado pela ação humana de cada indivíduo em particular, em determinado momento. Para um exame crítico dessa perspectiva subjetivista para avaliação do bem-estar, ver Vita (2007, cap. 4).

requer um ato de violação do direito à propriedade dos frutos do trabalho daquele que está sendo expropriado. Portanto, tributar os frutos do trabalho (renda, capital, poupança) de alguém é um mecanismo que fere o direito básico de propriedade. Segundo, quando o sistema tira dos ricos (mais favorecidos) via tributação para doar aos pobres (menos favorecidos), cria-se um ambiente adverso para a geração de poupança e, portanto, para a ampliação do aporte de capital e investimento em sociedade. A teoria econômica mostra que poupança e investimentos são pilares sem os quais uma economia não pode reduzir seus índices de pobreza e miséria. Portanto, tirar dos ricos para dar aos pobres afeta a geração de riqueza e, em última instância, penaliza principalmente os mais pobres, que não terão acesso aos empregos, produtos mais abundantes e baratos<sup>42</sup>. Por outro lado, o distributivismo traz o efeito colateral de incentivar a preguiça e a irresponsabilidade, haja vista que, se alguém optar por não se esforçar e nada produzir de valor, mesmo assim estará seguro que o Estado garantirá a sua fatia de recursos através da espoliação da renda dos mais ricos. Além de tudo, sustentam alguns liberais, tal ambiente afasta a disposição dos homens à cooperação, à solidariedade e a harmonia social, pois lança as sementes do conflito de classes<sup>43</sup>.

É subjacente à exigência de maior igualdade de renda a reivindicação de igualdade de resultados. Constantino (2008, p. 148), descrevendo o conceito de igualdade para Hayek, considerado um dos mais eminentes pensadores liberais do século XX, afirma que “o único tipo de igualdade que podemos buscar sem destruir a liberdade é aquela perante as regras gerais, perante as leis. A igualdade de resultados é totalmente incompatível com a liberdade”.

Portanto, para o liberal, o distributivismo é claramente incompatível com o valor da liberdade e, além disso, traz consequências nefastas não só para os ricos, mas para o conjunto da sociedade, e especialmente para os menos favorecidos.

## 2.5 Os princípios

Assim sendo, os princípios do liberalismo que se procura confrontar com o liberalismo de Rawls dizem respeito aos valores comuns desse corpo teórico denominado liberalismo

---

<sup>42</sup> Reisman.

<sup>43</sup> Vale sublinhar que pensadores contemporâneos como Dworkin (2005, cap. 9) e Rawls (2002) sustentam que alguma espécie de distributivismo não fomentaria o conflito de classes, mas, ao contrário, pode garantir a cooperação e o fortalecimento dos laços sociais. Sobre essa perspectiva, ver também Vanderborgh e Parijs (2006).

individualista clássico, quais sejam: o direito de propriedade, a liberdade de consciência, a liberdade de expressão, a liberdade de mercado, a liberdade política, o estado mínimo e a noção de indivíduo/pessoa que, conforme adotada por uma teoria, parece fundamental para ditar seus desdobramentos.

### 3. AS LIBERDADES BÁSICAS IGUAIS

Neste capítulo examina-se o conceito de liberdades básicas no pensamento de John Rawls. Apresenta-se duas perspectivas críticas baseadas em Hart, Rothbard e Shapiro. Nestas críticas, sinaliza-se que Rawls não teria fornecido fundamentos suficientes para a defesa das liberdades. Em seguida, encerra-se com as ocasionais respostas que Rawls tenha dado a essas críticas.

#### 3.1 A lista de liberdades básicas

Na teoria da justiça como equidade, o objetivo precípua do primeiro princípio da justiça é o de proteger os *direitos e liberdades básicas*<sup>44</sup> dos indivíduos que cooperam em sociedade. Disso depreende-se que a preocupação com a maximização da utilidade ou satisfação, como prega o utilitarismo, não entra no mérito dos princípios da justiça, embora alguma espécie de maximização ainda possa ser alcançada sem, contudo, reconhecer uma intenção propositada. Assim, isento de qualquer equação de maximização da satisfação, o princípio da liberdade igual busca proteger especialmente dois elementos: *a)* assegurar a maior liberdade igual para todos, sem exceção ou privilégios e *b)* assegurar a inviolabilidade destas liberdades básicas. Para tanto, Rawls (2002, p. 65) definiu uma lista de liberdades básicas, entre as quais as mais importantes são a liberdade política e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra a opressão psicológica e a agressão física; o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e detenção arbitrárias.

Estas liberdades estão protegidas pelo primeiro princípio e nenhuma delas pode ser violada a fim de preencher alguma exigência do segundo princípio da justiça (prioridade da liberdade<sup>45</sup>). No entanto, elas podem ser limitadas ou comprometidas quando entram em conflito uma com as outras<sup>46</sup>. Neste sentido, pergunta-se: qual a justificativa para este

---

<sup>44</sup> Doravante denominarei apenas “liberdades básicas”, pois o conceito inclui igualmente os “direitos básicos”.

<sup>45</sup> “A prioridade da liberdade significa que, sempre que as liberdades básicas podem ser efetivamente estabelecidas, não é permitido trocar uma liberdade menor ou desigual por uma melhoria do bem-estar econômico”. (Rawls, 2002, p. 164). Ver também § 82.

<sup>46</sup> “As violações das liberdades básicas iguais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens econômicas e sociais. Essas liberdades têm um âmbito central de aplicação

conjunto de liberdades básicas? Por que elas são fundamentalmente importantes? Para responder estas questões, talvez seja necessário percorrer caminhos anteriores procurando entender o conceito de pessoa livre e igual, bem como, buscar os desdobramentos da teoria de Rawls nos trabalhos tardios do autor em que procurou aprimorar e reformular o próprio conceito de liberdade e sua justificação buscando responder a alguns críticos como Hart (1989).

### 3.1.1 A liberdade de consciência

A liberdade de consciência exerce o mais poderoso argumento a favor do primeiro princípio da justiça. Para Rawls, as partes na posição original, situadas sob o véu de ignorância, estão fortemente dispostas a priorizar o primeiro princípio em função de que ele é o único princípio que garante a liberdade de consciência, expressão e associação. Omitida das partes seus dados biográficos, elas não sabem qual posição religiosa, filosófica ou moral que possuem, tampouco, se a concepção de bem que valorizam é aquela abraçada pela maioria na sociedade. Desse modo, o filósofo considera que as partes estariam condicionadas a aceitarem o princípio de justiça que preza irremediavelmente pela liberdade de consciência, pois elas estariam cientes que, depois de retirado o véu de ignorância, podem se descobrir seguidoras de doutrinas abrangentes abraçadas por uma ínfima minoria. Assim sendo, ainda na posição original, terão interesse em garantir a sua liberdade de consciência contra eventual tirania das pessoas que pregam doutrinas morais, filosóficas ou religiosas predominantes. Também cumpre destacar que as circunstâncias metodológicas da posição original, de acordo com o filósofo, garantem a impossibilidade das partes assumirem riscos e tomarem decisões sobre os princípios de justiça baseado em cálculos de probabilidade (Rawls, 2002, p. 185-187). A liberdade de consciência e de associação torna-se, portanto, um elemento prezado pelas partes na posição original. Com efeito, a linha de argumentação de Rawls sugere que esquecer esta liberdade seria fatal para um regime que se pretende livre e democrático.

---

dentro do qual elas só podem ser limitadas ou comprometidas quando entram em conflito com outras liberdades básicas.” (Rawls, 2002, p. 65). Retoma-se esse ponto na crítica de Hart.

### 3.1.2 As liberdades políticas

As liberdades políticas, de acordo com Rawls, estão conectadas com o princípio da participação. Este princípio, por seu lado, requer o sistema da democracia constitucional para a sua operação, mas não somente isto. O princípio da participação exige a ampla discussão de três componentes indispensáveis: o seu *significado*; a sua *extensão* e as *medidas* que expressem o seu valor (Rawls, 2002, p. 243).

O *significado* do princípio da participação diz respeito ao preceito um-eleitor-um-voto. Isto implica que o poder de voto é igual à todos os membros da sociedade e que os membros da legislatura representem – supondo que um único membro represente cada região eleitoral - o mesmo número de eleitores. O princípio da participação também garante à todos um direito igual de acesso aos cargos públicos. Conforme Rawls:

Cada cidadão é apto para participar de partidos políticos, candidatar-se a cargos eletivos e ocupar posto de autoridade. Certamente, pode haver qualificações de idade, residência e assim por diante. Mas elas devem estar razoavelmente relacionadas às tarefas do cargo; e é de presumir que estas restrições sejam do interesse comum e não discriminem de forma injusta pessoas ou grupos, o que significa que devem afetar a todos igualmente, no curso normal da vida. (RAWLS, 2002, p. 244).

O segundo ponto relativo ao princípio da participação diz respeito a sua *extensão*. Há dois elementos reguladores da extensão das liberdades políticas, a saber, primeiramente, a Constituição que usa o procedimento da regra da maioria simples (uma minoria não pode sobrepujar uma maioria) para todas as decisões políticas importantes que não sejam proibidas por alguma restrição constitucional. Isto quer dizer sempre que se a Constituição limitar a abrangência ou a autoridade das maiorias, ela está limitando a extensão das liberdades políticas. Em segundo lugar, o princípio da participação é limitado através dos recursos tradicionais do constitucionalismo, qual seja, o legislativo bicameral, a separação dos poderes e uma declaração de direitos com apreciação judicial. Finalmente, o autor supõe que,

... essas ordenações sejam consistentes com a liberdade política igual, desde que restrições semelhantes se apliquem a todos e que os limites introduzidos tendam com o tempo a atingir igualdade todos os setores da sociedade. (RAWLS, 2002, p. 245).

Por fim, o terceiro componente do princípio da participação trata-se das *medidas* que expressam o valor da liberdade política. Neste caso, o valor da liberdade política depende, em primeiro lugar, do que a Constituição determina para fazer valer os direitos iguais de participação para todos os membros da sociedade. Além disso, convém estabelecer a garantia constitucional da oportunidade equitativa de participação e de influência no processo político. Aqui, a liberdade de expressão e reunião, bem como, a liberdade de pensamento e consciência, assume um valor importante. Com efeito, elas são indispensáveis para que as questões políticas sejam conduzidas de forma racional. As pessoas devem ter os meios adequados para informar-se sobre assuntos políticos e possuírem as condições necessárias para apresentar propostas alternativas para a discussão política.

O valor equitativo da liberdade política estará assegurado se evitar que aqueles que detém maior poder econômico influenciam o processo político. Assim, medidas compensatórias devem ser tomadas, tais como, o financiamento público de campanhas eleitorais e restrições ao financiamento de empresas e pessoas privadas a candidatos à cargos públicos. De acordo com Rawls:

O que se requer é que os partidos políticos sejam autônomos no que diz respeito aos interesses privados, isto é, demandas não expressas no fórum público e não discutidas abertamente com uma referência a uma concepção do bem público. [...] se for necessário levantar fundos para os partidos entre os setores sócio-econômicos mais favorecidos, as reivindicações desses grupos fatalmente receberão atenção excessiva. (RAWLS, 2002, p. 246-247).

Em outras palavras, para manter o valor equitativo da liberdade política, convém que a sociedade arque com os custos de sua organização.

### 3.1.3 As liberdades da pessoa e o estado de direito

Na justiça como equidade o Estado de Direito exerce papel fundamental na proteção e garantia das liberdades da pessoa. Além disso, o Estado de Direito deve exercer a administração regular e imparcial da lei, evitando, por exemplo, que juízes adotem critérios arbitrários para decidirem sobre casos semelhantes. Este procedimento é o que Rawls (2002, p. 257) denominou “justiça como regularidade” encerrando que tal denominação seria mais apropriada do que “justiça formal”. Da justiça como regularidade deriva a noção de sistema jurídico, elemento central no âmbito da arbitragem de conflitos na sociedade bem-ordenada. Rawls (2002, p. 257) assim explicita: “Um sistema jurídico é uma ordem coercitiva de normas públicas destinada a pessoas racionais, com o propósito de regular sua conduta e prover a estrutura da cooperação social”.

Para o autor, cabe ao sistema jurídico, por meio de regras justas, a função de garantir um ambiente de confiança e cooperação entre as pessoas. Regras justas definem uma relação de confiança nas interações sociais e estabelecem os critérios para as legítimas reivindicações da pessoa. Quando fragilizam-se, a incerteza se instala e incertos serão os limites da liberdade/reivindicação pessoal. Em outras palavras, o sistema de cooperação social fica gravemente comprometido pelo abuso ou pela possibilidade de abuso das liberdades da pessoa.

A noção de justiça como regularidade afirma a base para evitar que a ordem jurídica assuma influências arbitrárias na definição das leis que regem o sistema de cooperação. A preocupação com a estabilidade é recorrente no pensamento de Rawls e no tocante à estabilidade jurídica afirmou:

Se os desvios em relação à justiça como regularidade forem muito difundidos, pode surgir uma séria questão indagando se realmente existe um sistema jurídico e não apenas uma coleção de ordens particulares destinadas a promover os interesses de um ditador ou o ideal de um déspota benevolente. (RAWLS, 2002, p 258-9).

O Estado de Direito está intimamente associado à noção de um justo (regular) sistema jurídico, que deve buscar a garantia e a estabilidade da equitativa liberdade pessoal. O Estado

de Direito, deve estar revestido de instrumentos para garantir que o próprio Estado não viole os direitos e liberdades da pessoa. Tais instrumentos são os próprios princípios da justiça que, em primeira instância, é o que deve regular todo o sistema de cooperação social, inclusive a relação Estado x cidadãos.

Para Rawls a compreensão do sistema jurídico como um sistema de normas públicas dirigidas à pessoas racionais necessita satisfazer alguns preceitos associados ao Estado de Direito. São eles:

a) O preceito segundo o qual “dever implica poder”. Este princípio, por seu lado, identifica algumas características do sistema jurídico. Primeiramente, no tocante as ações e proibições do Estado de Direito, deve ser razoável esperar que os homens possam fazer ou evitar tais prescrições. O Estado não pode impor um dever que seja impossível de ser cumprido. Em segundo lugar, supõe-se que aqueles que estabelecem as leis e dão ordens o fazem de boa-fé e que suas leis são obedecidas e suas ordens executadas. Por último, o preceito “dever implica poder”, exige que o sistema jurídico reconheça a impossibilidade de execução como uma defesa de quem não consegue cumprir determinada ordem. Tal exigência deve ser levada em conta, caso contrário, a liberdade estaria em grave risco se a possibilidade de sofrer sanções não estivesse associada à possibilidade de se cumprir as sanções.

b) O Estado de Direito também envolve o preceito segundo o qual casos semelhantes devem receber tratamento semelhante. Esse princípio é um componente da idéia de “justiça como regularidade”, pois atua como limitador do arbítrio de juizes e demais autoridades, uma vez que obriga, na forma da lei, a justificação das decisões judiciais que fazem distinções entre pessoas. É um preceito que exige a racionalidade das autoridades, o que fica mais difícil tomarem decisões discriminatórias e preconceituosas.

c) Outro princípio do Estado de Direito é que não há crime sem lei. Esse princípio exige que as leis sejam conhecidas e expressamente promulgadas. Requer que seu significado seja explicitamente definido e que cumpra o estatuto da generalidade, para que os cidadãos saibam como conduzir seus comportamentos em sociedade. As leis penais não podem ser retroativas em prejuízo de determinados indivíduos.

d) Por fim, o Estado de Direito exige princípios para garantir a integridade do processo judicial. Os tribunais devem preocupar-se com a aplicação firme e adequada das decisões judiciais. O processo de verificação das infrações deve ser o mais criterioso possível, para impor a pena apropriada a cada caso. Enfim, deve haver “um processo razoavelmente

concebido para verificar a verdade, de modo coerente com os outros objetivos do sistema jurídico, para se saber se ocorreu uma violação e em quais circunstâncias” (RAWLS, 2002, p. 262). Aqui impõe-se a necessidade de os juízes serem independentes e imparciais e o preceito de que ninguém pode julgar em causa própria. Para Rawls, estes princípios definem a noção de justiça natural que, por fim, devem assegurar que a ordem jurídica seja imparcial e regularmente mantida.

Com isto, o filósofo pretende deixar claro a conexão entre Estado de Direito e liberdade. Sobre este ponto, é esclarecedor o comentário de Teixeira:

De fato, se, por exemplo, não for observado o preceito segundo o qual não há crime sem lei prévia, isso gerará uma incerteza e insegurança sobre os limites da liberdade cuja consequência será a sua restrição pelo temor do seu exercício. O mesmo se pode dizer com relação à ausência de segurança quanto ao igual tratamento de casos iguais e à incerteza sobre a integridade do processo judicial. (TEIXEIRA, 2007, p. 57)

Definitivamente, para encerrar, compreenderemos melhor este quadro geral do conceito específico de liberdade como “liberdades básicas” na seguinte seção.

### **3.2 A liberdade e o valor da liberdade**

Como se denota, Rawls não se concentra em tomar alguma posição substantiva, como fez, por exemplo, Isaiah Berlin (1981), entre a abordagem de liberdade positiva e da negativa. O filósofo, de fato reconhece que a controvérsia entre os proponentes da liberdade positiva e os da negativa assenta-se numa questão atinente ao valor da liberdade - isto é, se uma liberdade é mais importante que outra -, do que propriamente na questão conceitual do que é a liberdade. Assim, Rawls (2002, p. 218) esclarece: “acredito que, em sua maior parte, este debate em nada se relaciona com definições, mas sim com os valores relativos das várias liberdades quando conflitam entre si”. A questão, porém, de acordo com Rawls, longe de ser irrelevante para a filosofia política, requer uma séria posição normativa. Rawls (2002, p. 218) enfatiza que pensar e definir o valor das diferentes liberdades “é uma questão de filosofia

política substantiva, e requer-se uma teoria do justo e da justiça para tratar dela”. Substantivamente, vale sublinhar, a teoria da justiça como equidade se caracterizou pelo caráter da prioridade do justo sobre o bem ou da eficiência.

Assim sendo, a questão conceitual da liberdade, para Rawls (2002, p. 218-219), pressupõe que qualquer liberdade pode ser explicada mediante uma referência a três itens, sendo eles: *a)* os agentes que são livres; *b)* as restrições ou limitações de que eles estão livres; e *c)* aquilo que eles estão livres para fazer ou não fazer. De acordo com o filósofo:

A descrição geral de uma liberdade, então, assume a seguinte forma: esta ou aquela pessoa (ou pessoas) está (ou não está) livre desta ou daquela restrição (ou conjunto de restrições) para fazer (ou não fazer) isto ou aquilo. As associações assim como as pessoas físicas podem ou não estar livres, e as restrições podem variar desde deveres e proibições definidos por lei até as influências coercitivas causadas pela opinião pública ou pela pressão social. Na maior parte do tempo discutirei a liberdade em conexão com limitações legais e constitucionais. Nesses casos, a liberdade é uma certa estrutura de instituições, um certo sistema de normas públicas que definem direitos e deveres. (RAWLS, 2002, p. 219).

Cumprir notar que Rawls chama a atenção para três componentes conceituais da liberdade. 1: assume a liberdade como um sistema total de “liberdades básicas”. 2: em condições razoavelmente favoráveis, há sempre um modo de definir estas liberdades de forma que as aplicações principais de cada uma possa ser simultaneamente assegurada e os interesses mais fundamentais protegidos. 3: dada esta especificação das liberdades básicas, pressupõe-se que, na maioria dos casos, percebe-se claramente se um instituto legal de uma lei realmente *restringe* ou simplesmente *regula* uma determinada liberdade básica.

Para usar o exemplo de Rawls (2002, p. 220), as normas de uma discussão são necessárias para *regular* a discussão; considera o filósofo que “sem a aceitação de procedimentos razoáveis de indagação e debate, a liberdade de expressão perde o seu valor”. Por outro lado, a aceitação da proibição de alguma observância religiosa, moral ou política, consiste numa *restrição* da liberdade e deve ser julgada como tal. Assim, de acordo com Rawls (2002, p. 220), os membros de uma convenção constituinte ou legislativa, devem especificar e ordenar as liberdades básicas de modo a produzir o melhor sistema total de

liberdades. O desafio, portanto, é encontrar um ajuste final e completo do sistema único de liberdades.

Desse modo, dada a possibilidade e necessidade de limitação da liberdade no processo de definição do sistema completo de liberdades básicas, essas restrições, de acordo com Rawls (2002, p. 220), “estão sujeitas a certos critérios expressos pelo significado da liberdade igual e pela ordem serial dos dois princípios da justiça”. Nota-se que a aceitação de uma liberdade desigual entre cidadãos na justiça como equidade, corre ligeiramente o risco de cair em ampla injustiça. Tal inclinação, impôs à Rawls a necessidade da elaboração de uma regra normativa para regular eventuais desigualdades na liberdade. Melhor explicitando, escreve Rawls:

Uma liberdade básica resguardada pelo primeiro princípio só pode ser limitada em consideração à própria liberdade, isto é, apenas para assegurar que a mesma liberdade ou outra liberdade básica estará adequadamente protegida, e para ajustar o sistema único de liberdades da melhor forma possível. [...] Naturalmente, esse sistema deve sempre ser avaliado do ponto de vista do cidadão representativo justo. A partir da perspectiva da convenção constituinte ou do estágio legislativo (conforme for o caso), devemos perguntar qual sistema teria a preferência racional desse cidadão. (RAWLS, 2002, p. 221).

Um último ponto importante é sobre a frequente asserção de que a incapacidade de beneficiar-se dos próprios direitos e oportunidades, devido a situações de privações como pobreza, falta de talento ou doença constituem restrições que definem a liberdade. Rawls categoricamente rejeita esta idéia, e prefere pensar que estas coisas afetam o valor da liberdade. Isto traz implicações decisivas no tocante à liberdade na justiça como equidade.

Em que pese o princípio normativo de que todos os cidadãos devem possuir igualmente a garantia de um “sistema completo de liberdades básicas”, no entanto, não significa que todas as pessoas têm a liberdade na mesma extensão ou em igual valor, pois aquelas pessoas que possuem mais autoridade ou riqueza conseqüentemente terão maiores meios para atingir seus fins, resultando que algumas pessoas usufruirão de um menor *valor da liberdade*, pois não tem tanta autoridade ou riqueza (meios para atingir fins). Desse modo, para Rawls, a liberdade e o valor da liberdade se distinguem da seguinte maneira:

A liberdade é representada por um sistema completo das liberdades de cidadania igual, enquanto o valor da liberdade para pessoas e grupos depende de sua capacidade de promover seus fins dentro da estrutura definida pelo sistema. (RAWLS, 2002, p. 221).

No entanto, esta desigualdade no valor da liberdade deve ser compensada pelo princípio da diferença, que garante que o maior valor da liberdade para alguns só se justifica porque esta desigualdade promove em maior medida - que do contrário seria - a liberdade menor dos outros.

A sua defesa da liberdade como um “sistema adequado de liberdades básicas iguais”, de fato não segue um padrão rígido ou fixo conforme esboçado pela lista de liberdades básicas. Esta lista deve ser encarada como um guia para o tal sistema.

Como vimos, as liberdades podem ser limitadas somente em nome da liberdade, porém, de acordo com o próprio Rawls, nenhuma liberdade se reveste de valor absoluto. Todavia, embora as liberdades possam ser restringidas ou limitadas, elas devem no final das contas - e isto se reveste de grande relevância para o conceito de liberdade - compor um sistema igual para todos.

Ainda sobre a ausência de rigidez no tocante a lista de liberdades básicas, finalizamos com a seguinte consideração do nosso autor: “É difícil – e talvez seja impossível – dar uma definição completa dessas liberdades independentemente de suas circunstâncias particulares, sociais, econômicas e tecnológicas, de uma sociedade bem-ordenada dada”. (Rawls, 2007, p. 113).

Enfim, esta referência parece imprimir um sentido “comunitarista” à justiça como equidade, pois Rawls não despreza a importância de se levar em conta o contexto específico de uma sociedade no momento de ajustar o sistema único de liberdades.

### **3.3 A prioridade da liberdade**

Ao enunciar os princípios da justiça, Rawls complementa-os com regras de prioridade e a primeira delas significa que o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, isto é, a

aplicação do segundo princípio da justiça só passa a ser levado em conta quando o primeiro princípio estiver integralmente garantido. Além disso, nenhuma demanda do segundo princípio que exija a violação do primeiro teria justificativa. Nisto consiste a “prioridade da liberdade” na justiça como equidade.

A justificativa para a prioridade da liberdade funda-se na noção de que as partes na posição original, enquanto agentes livres e racionais, terão o interesse em garantir certas liberdades, como a liberdade de consciência, liberdade de expressão, direito à propriedade, entre outras, em vista de que a garantia destas liberdades fundamentais é condição essencial para que as partes possam levar uma vida que venham considerar valiosa quando finalmente for retirado o véu de ignorância e elas adentrarem na sociedade de cooperação. Em poucas palavras, a justificativa da prioridade da liberdade (isto é, do sistema total de liberdades básicas iguais) é assegurada, de acordo com o nosso autor, pela “preferência racional” das partes situadas na posição original, isto é, sua capacidade de entender que possuem uma noção de bem e um senso de justiça a ser buscado e prezado na sociedade vindoura.

### **3.4 A sequência de quatro estágios**

Quando Rawls formula uma lista de “liberdades básicas”, tem em mente que elas seriam escolhidas pelas partes na posição original como as liberdades protegidas pelo primeiro princípio da justiça. Em seguida, o expediente da primeira regra de prioridade, que informa que o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, define que tais liberdades não podem ser trocadas ou violadas por alguma exigência do segundo princípio da justiça ou de qualquer outra reivindicação, exceto em nome da própria liberdade. Porém, a aplicação dos princípios da justiça e o correspondente ajuste das liberdades básicas no sistema social, pressupõem, em vista de sua adequada aplicação, o respeito a uma sequência de quatro estágios<sup>47</sup>.

O primeiro estágio da justiça como equidade é o da posição original, onde as partes, após definido os princípios da justiça que servirão para reger as reivindicações dos membros no sistema social, voltam para seus lugares na sociedade. Neste instante, Rawls supõe que as partes procurariam realizar uma convenção constituinte. Neste segundo estágio, o véu de

---

<sup>47</sup> Cumpre sublinhar que, para Rawls, a sequência de quatro estágios “é parte de uma teoria moral e não serve como uma explicação do funcionamento de instituições concretas” (RAWLS, 2002, 2n, p. 674).

ignorância é levemente retirado, e algumas informações passam a estar disponíveis às partes como alguns fatos genéricos a respeito de sua sociedade, tais como, disposição de recursos naturais, estágio geral do desenvolvimento econômico e cultura política, entre outros. Neste estágio, os membros devem escolher uma constituição e observando os princípios da justiça já escolhidos, “devem propor um sistema para os poderes constitucionais de governo e os direitos básicos dos cidadãos” (Rawls, 2002, p. 213). O objetivo central do segundo estágio é definir uma Constituição justa, que claramente personifique os princípios da justiça como o guia de sua normatização e que seja o fundamento sólido para promover uma legislação justa.

A fase legislativa é o terceiro estágio da justiça como equidade. Aqui, é retirado um pouco mais o véu de ignorância e as partes passam a conhecer não somente os princípios da teoria social e os fatos gerais da sua sociedade, mas também todo o conjunto dos fatos sócio-econômicos. No estágio legislativo criar-se-ão as leis e políticas sociais. Também muitos conflitos entre liberdades serão ajustados aqui, como, por exemplo, a questão da propriedade sobre os meios de produção, a posse da terra e as características específicas do regime econômico a ser adotado. Convém destacar que neste momento não apenas os princípios da justiça servem de fundamento para a elaboração de leis, mas também deve-se observar os limites previstos na constituição. Enfim, nesta altura os membros poderão fazer um julgamento apropriado da justeza das leis e políticas.

Rawls introduz a idéia de que há uma divisão de trabalhos entre os estágios. Esta divisão de trabalho está associada também a uma divisão em duas partes da estrutura básica. Ou seja, o primeiro princípio da justiça se aplica, sobretudo, no estágio constitucional, definindo as liberdades e sua inviolabilidade. Só então, no estágio legislativo, é que o segundo princípio da justiça passa a vigorar, definindo as políticas sociais e econômicas tendo em vista que devem operar em favor dos menos favorecidos (princípio da diferença), em condição de igualdade equitativa de oportunidades, sob o respeito das liberdades iguais. Assim, de acordo com Rawls (2002, p. 216), “a prioridade do primeiro princípio de justiça em relação ao segundo se reflete na prioridade da convenção constituinte em relação ao estágio legislativo”.

O último estágio é o judiciário, onde se aplica as leis aos conflitos específicos, estágio em que o véu de ignorância é completamente removido, pois o conhecimento das características e circunstâncias específicas dos indivíduos é condição *sine qua non* para a correta aplicação das leis.

Resulta do processo dos vários estágios que o sistema único de liberdades se ajusta a fim de garantir a maior liberdade igual para todos. Dizendo de outra maneira, não será logo no

primeiro estágio, na posição original, que todos os detalhes da definição e extensão de cada liberdade básica se define uma perante a outra. O ajuste adequado entre elas se dá ao longo dos quatro estágios.

### 3.5 A justificativa na escolha do sistema único de liberdades básicas

Rawls considera que as liberdades básicas são escolhidas na posição original por elas representarem sentimentos prioritários de justiça inerentes aos membros livres e racionais naquela posição inicial hipotética. O filósofo aprimora o seu argumento quando revela que a importância das liberdades básicas e de sua prioridade na posição original justifica-se por duas razões, sendo uma de caráter teórico-normativo e outra de caráter histórico-empírico. O caráter teórico-normativo diz respeito ao elemento das *duas faculdades* morais que constituem o conceito de pessoa na posição original; o caráter histórico-empírico, por sua vez, busca reconhecer a relevância que determinadas liberdades tiveram e têm nos regimes democráticos constitucionais<sup>48</sup>.

A esta altura, creio estarmos aptos a enfrentar algumas reações feitas ao pensamento de Rawls no tocante às liberdades básicas e sua prioridade conforme exposto em TJ e expor as respostas de Rawls ao tema.

### 3.6 Algumas reações críticas

#### 3.6.1 A crítica de H. L. A. Hart

O jurista britânico e filósofo ligado ao utilitarismo Herbert Lionel Adolphus Hart foi um dos primeiros autores a levantar-se criticamente ante o argumento rawlsiano em defesa da liberdade e sua prioridade. Seu artigo *Rawls and Liberty and Its Priority*<sup>49</sup>, publicado originalmente na *University of Chicago Law Review*, em 1973, foi tão relevante, que motivou Rawls a escrever uma réplica, cujo formato mais elaborado entrou como conferência VIII em

<sup>48</sup> O argumento mais elaborado da escolha das liberdades básicas iguais encontra-se em *Liberalismo Político*, conferência 8. Adiante traremos à discussão.

<sup>49</sup> Usaremos a versão publicada em DANIELS, Norman (Org.). *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice*. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 230-252.

seu livro *Liberalismo Político* de 1993. Entre diversos apontamentos feitos por Hart, convém enfatizar a crítica ao argumento de Rawls de que a liberdade só pode ser limitada em nome da própria liberdade e não em nome de outras vantagens econômicas e sociais.

Hart chama a atenção para o caráter excessivamente amplo (broad terms) e vago do primeiro princípio da justiça quando expressa “maior liberdade igual” (the principle of greatest equal liberty), bem como da primeira regra de prioridade, que reza que a “liberdade pode ser limitada somente em nome da liberdade” (liberty can be restricted only for the sake of liberty). De acordo com Hart (1989, p. 234), esta vagueza sugere que o argumento de Rawls é semelhante àquele anteriormente criticado por Sidgwick em *The Methods of Ethics*, de 1907, contra Herbert Spencer, em *Social Statistics*, de 1850.

Hart, porém, em seguida, alerta para a mudança de linguagem adotada por Rawls na descrição literal do primeiro princípio da justiça. Essa mudança na descrição consiste em mitigar o conceito vago da *maior liberdade* e sua prioridade, para o de *liberdades* básicas ou fundamentais. Conforme o primeiro princípio, “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de *liberdades básicas* iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras”. (Rawls, 2002, p. 64. grifo nosso). E então, pergunta-se se esta mudança de linguagem por ventura não implicaria semelhante mudança na primeira regra de prioridade, isto é: quem sabe a liberdade pode ser limitada em nome de outros benefícios econômicos ou sociais e não somente em nome da própria liberdade. Hart inquire:

O princípio da liberdade ainda não estaria expresso de modo muito geral, visto que sob a regra de prioridade agora atribuída ao primeiro princípio, nenhuma forma de liberdade pode ser limitada exceto em nome da própria liberdade? (HART, 1989, p. 236. Tradução livre)

Hart confessa não ter certeza disso, mas defende, primeiramente, que a mudança de linguagem de Rawls poderia ser fruto da própria crítica de Sidgwick a Spencer, que, no caso, se aplicaria ao próprio Rawls, caso ele mantivesse o termo bastante amplo para o seu primeiro princípio de justiça como o de “maior liberdade igual”. Todavia, deve-se enfatizar que Hart acredita que existem algumas indicações para além da estrita mudança de linguagem, para as quais o princípio de Rawls é agora limitado em nome de uma lista de *liberdades básicas*. A

primeira indicação, segundo Hart, é que agora, por exemplo, Rawls não mais atribui a propriedade privada como uma liberdade com qualquer princípio geral de máxima liberdade igual ou “como um direito igual ao mais extensivo sistema de liberdade” (Hart, 1989, p. 236). Para o jurista britânico, assim, Rawls evita as dificuldades encontradas por Sidgwick na doutrina de Herbert Spencer, pois imprime um novo sentido à exigência do primeiro princípio de que a liberdade deve ser igual (p. 236). Este novo sentido de igualdade consiste na importante distinção feita por Rawls entre a liberdade e o valor da liberdade.

Conforme aponta Hart, Rawls não exige que a liberdade básica do direito à propriedade seja igual em *valor*. Ao reconhecer o direito de propriedade como uma liberdade básica igual, ele não quer dizer que a propriedade deva ser propriedade comum (de modo que todos gozem da mesma propriedade) ou que a propriedade deveria ser dividida em partes iguais para todos. Isto, alerta Hart, seria insistir que o *valor* do direito de propriedade fosse igual. No entanto, por direito de propriedade como uma liberdade igual Rawls quer dizer simplesmente que as *condições formais* para as *regras* que regulam a aquisição, a disposição e a finalidade do direito à propriedade devem ser as mesmas para todos.

Para usar o exemplo de Hart (1989, p. 236), isso quer dizer que o pobre e o milionário possuem direito de propriedade iguais, mas, no sistema de Rawls, o valor desigual deste direito de propriedade igual seria justificado somente quando a maior vantagem do milionário trouxesse um maior benefício para os pobres, isto é, quando a desigualdade de propriedade estivesse submetida à força normativa do *princípio da diferença*, conforme garantido pelo segundo princípio da justiça. Tem-se a seguinte exposição, de acordo com o próprio Rawls:

Mas o valor da liberdade não é o mesmo para todos. Alguns têm mais autoridade e riqueza, e, portanto, maiores meios de atingir seus objetivos. O valor menor da liberdade é, todavia, compensado, uma vez que a capacidade dos membros menos afortunados da sociedade para atingir seus objetivos seria ainda menor caso eles não aceitassem as desigualdades existentes sempre que o princípio da diferença fosse respeitado (RAWLS, 2002, p. 221-222).

Ato contínuo, a segunda indicação mencionada por Hart de que o princípio da maior liberdade igual e da regra de prioridade está agora limitado às liberdades básicas, diz respeito ao fato de que, no argumento de Rawls, em que pese o direito à propriedade ser uma das

liberdades básicas, a escolha entre capitalismo e socialismo, isto é, a escolha entre a propriedade privada ou pública dos meios de produção permanece cuidadosamente aberta pelos dois princípios da justiça (Hart, 1989, p. 237). No entanto, o jurista argumenta que se assumisse que a propriedade privada deve ser assegurada, por exemplo, somente para a produção dos bens de consumo, isto implicaria uma forma menos extensiva de liberdade que a obtida através da produção privada de todos os bens e serviços. Aqui Hart parece estar assumindo o argumento defendido por alguns pensadores liberais, tais como Ludwig von Mises (1995), de que a mais ampla liberdade econômica é parte intrínseca de qualquer esquema social que priorize a liberdade. Isto equivale a dizer que Rawls deveria assumir, como conclusão lógica de seus princípios, o caráter capitalista de livre mercado ou ao menos rejeitar de antemão qualquer possibilidade socialista em sua teoria da justiça.

Rawls acatou essas e outras críticas de Hart<sup>50</sup>, porém, em sua conferência VIII, intitulada “As liberdades básicas e a sua prioridade” no livro *O Liberalismo Político*, Rawls pretende responder às principais lacunas (gaps) levantadas por Hart, mais precisamente em relação a 1) o argumento na posição original a favor da liberdade e da sua prioridade e 2) o argumento no momento de aplicar os princípios da justiça nos estágios constitucional, legislativo e judiciário, no que diz respeito aos critérios para regular o modo em que as liberdades básicas vão ser determinadas e ajustadas, especialmente quando entrarem em conflito umas com as outras, à medida que o véu de ignorância vai sendo retirado.

A primeira lacuna apontada por Hart consiste, basicamente, no seguinte: se as partes na posição original não conhecem o estágio de desenvolvimento de sua sociedade, por que razão haveriam de determinar uma regra de prioridade tão exigente quanto aquela que afirma que a liberdade só pode ser limitada em nome da liberdade, excetuando qualquer troca de liberdade por alguma vantagem econômica ou social? Hart (1989, p. 249-252) não consegue encontrar razões para tal exigência normativa e sugere que a regra de prioridade deveria ser menos exigente e acaba por propor duas regras alternativas, inicialmente preferindo a seguinte:

Se existe uma regra de prioridade, a pior posição será aquela de uma pessoa vivendo no nível mais baixo de desenvolvimento econômico da sociedade, mas suficientemente próspera para colocar a regra de prioridade em operação, e que com

---

<sup>50</sup> “Em geral, concordo com a discussão de Hart.” (Rawls, 2000b, p. 346, 7n).

prazer [ela] renunciaria às liberdades políticas em troca de um progresso na sua prosperidade material (HART, 1989, p. 251. Tradução livre).

Hart, porém, reconhece que, devido à ignorância das partes na posição original, nem mesmo esta regra poderia ser acordada.

A segunda lacuna, em essência, diz respeito ao argumento de Rawls de que, no caso de conflitos entre liberdades básicas, as partes resolveriam o desacordo segundo o critério da “maior liberdade igual”, e o meio de avaliação da disputa entre liberdades básicas seria através da “preferência racional” das partes enquanto “cidadãos representativos iguais” (Hart, 1989, p. 239-244). Aqui, Hart considera a hipótese de um conflito entre a irrestrita liberdade de movimento e o direito de propriedade da terra (ambas liberdades básicas no esquema de Rawls), onde pudesse ser demonstrado que a limitação do direito de propriedade em nome da liberdade de movimento resultasse numa expressiva redução na oferta de alimentos para aquela comunidade, enquanto, por outro lado, nenhuma consequência danosa resultasse da limitação da liberdade de movimento. Hart sugere que, então, o conflito seria resolvido em favor da restrição da liberdade de movimento. Porém, alerta o jurista britânico, esta resolução seria baseada em critérios utilitaristas, um tanto contraditória segundo o rígido princípio da maior liberdade igual, que só aceita a troca da liberdade em nome da liberdade e não em nome de vantagens econômicas e sociais<sup>51</sup>.

### 3.6.2 A crítica libertária

Em primeiro lugar, chama a atenção que, embora Rawls conceba no primeiro princípio da justiça o direito à propriedade privada, em seguida, porém, reconhece que a “liberdade contratual”, de acordo com a doutrina do *laissez-faire*, não se constitui uma liberdade básica (Rawls, 2002, p. 66). O estranhamento ocorre porque há uma concreta dificuldade em garantir o direito à propriedade e *ao mesmo tempo* não garantir no mesmo grau o seu corolário necessário, que é a liberdade de efetuar as trocas de propriedades. Encarar direito de trocas de

---

<sup>51</sup> Sen (2000, p. 83-85) também dirige uma crítica à regra rawlsiana da “prioridade da liberdade” destacando, especialmente, a lacuna que uma tal regra pode significar em termos de “base informacional” para critérios de justiça e bem-estar social.

propriedade<sup>52</sup> como uma extensão necessária do direito à propriedade pessoal que cada um tem de si mesmo é uma aceção que remonta ao liberalismo clássico de John Locke (2005, § 27) e que teve uma defesa ainda mais vigorosa pelo economista e filósofo americano Murray N. Rothbard (1973, cap. 2). Rothbard exerceu grande influência no ressurgimento do movimento libertário americano<sup>53</sup> (ou anarcocapitalista) na década de 1970, e a argumentação nessa primeira parte será inspirada em suas contribuições.

Ao analisar o argumento de Rawls em favor do direito básico à propriedade pessoal e considerando que o filósofo não garante o mesmo direito às trocas comerciais, indaga-se se não seria contraditório *garantir* o direito à propriedade como um princípio de justiça e não garantir em igual teor a liberdade de usufruir da possibilidade das trocas de *sua* propriedade. Ou, colocando a questão de outra forma, que sentido faz para o arranjo social o direito de possuir propriedade, se não há a liberdade de trocar a sua propriedade pela propriedade de outra pessoa? Para o liberalismo clássico e a tradição libertária, um dos corolários necessários do direito à propriedade é o direito às livres trocas de propriedades, e caso se rejeite esta consequência, o próprio direito à propriedade pode estar comprometido. Para elucidar a dificuldade, inicia-se a justificativa do direito à propriedade privada fornecida por Rothbard.

Após justificar como única alternativa ética possível o direito exclusivo de propriedade que cada indivíduo possui sobre seu próprio corpo, Rothbard (2002) mostrou que, se rejeitarmos a ideia do direito exclusivo à propriedade que cada indivíduo possui sobre os objetos legitimamente adquiridos, isto é, aqueles obtidos através da apropriação original, da produção, das trocas, presentes, etc. – que ele chamou de “meios voluntários” de obtenção de propriedades – só nos resta duas outras alternativas, sendo elas: *a)* O grupo A detém a propriedade produzida ou adquirida pelo grupo B ou *b)* Todo mundo é co-proprietário da propriedade legitimamente adquirida pelo outro. Rothbard, porém, na tentativa de formular uma ética da propriedade privada válida universalmente, rejeita estas duas alternativas pelas seguintes razões. Primeiro, se aceitarmos a ética de que o grupo A detém a propriedade do grupo B, assume-se uma ética que avalia desproporcionalmente os mesmos seres humanos.

---

<sup>52</sup> Convém esclarecer que o direito à troca de propriedades constitui-se, em outras palavras, no direito ao livre comércio no contexto de uma economia de mercado livre.

<sup>53</sup> Este movimento libertário não é o associado ao *left-libertarian*, mas sim à *old right* conservadora. As contribuições teóricas de Rothbard pavimentaram o surgimento do anarcocapitalismo, teoria libertária que defende a extinção do monopólio estatal no contexto de uma sociedade baseada totalmente nas relações livres e voluntárias, sob a égide da propriedade privada. Ver seu *For a New Liberty* (2002) e *The Ethics of Liberty* (2002b). Convém notar que o libertarianismo de Rothbard é distinto do influente libertarianismo de Robert Nozick conforme *Anarquia, Estado e Utopia*. Para uma crítica de Rothbard ao Nozick, ver *Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State*, em Rothbard (2002b, capítulo 29).

Por que as pessoas do grupo A detêm o poder sobre o grupo B? Acaso as pessoas do grupo B não são seres humanos igualmente? Assim, Rothbard rejeita esta ética que claramente justifica a escravidão humana, pois o grupo B não passaria de vassalo do grupo A. A outra alternativa, a do *comunismo universal*, como chamou Rothbard, resulta numa contradição em si.

Supondo que o mundo tem 6 bilhões de habitantes e cada homem é co-proprietário de todos os recursos, resultaria que ninguém poderia se apropriar dos recursos não apropriados por ninguém sem a prévia autorização dos demais co-proprietários. Ora, esta ética conduziria rapidamente a humanidade à inação e à morte, pois seria impossível ter o aval de cada proprietário até poder usufruir de determinado recurso disponível pela natureza. Além disso, a questão da produção e trocas de propriedade estariam restritas à mesma dificuldade. Ninguém teria o direito de produzir ou trocar algo ou mesmo presentear alguém, sem antes ter a autorização dos demais co-proprietários.

A questão torna-se ainda mais difícil se cada um for co-proprietário do corpo dos outros. Nem mesmo o ato de argumentar seria possível sem a prévia autorização de toda a humanidade, uma vez que o ato de argumentar é em si uma ação que requer autonomia exclusiva da pessoa sobre o seu próprio corpo<sup>54</sup>. Quer dizer, o próprio ato de pedir autorização para entrar em argumentação já seria uma violação do comunismo universal da propriedade dos corpos. Aceitar esta ética é, portanto, impedir a autonomia dos seres humanos e, se aceita fosse, levaria a humanidade à inação e à morte. Para Rothbard, esta alternativa resulta numa ética claramente absurda. Resta, por implicação lógica, a única ética humanamente possível, que é a ética do direito exclusivo que cada pessoa possui sobre seu próprio corpo e disso resulta o seu corolário incontornável: o direito de propriedade aos bens que o homem obtém através da apropriação original dos recursos da natureza não apropriados por ninguém anteriormente, e das relações livres e voluntárias de produção e trocas de propriedade, isto é, das próprias relações de livre mercado.

Assim, o direito à propriedade, sem um equivalente reconhecimento do direito às livres trocas de propriedade, revela-se um frágil direito de propriedade ou, no mínimo, uma doutrina ética com dois pesos e duas medidas.

Alternativamente, Shapiro (1991) analisa o argumento rawlsiano do direito à liberdade de expressão e afirma que o direito às livres trocas decorre necessariamente daquela liberdade básica. O que o filósofo pretende mostrar é que a liberdade de expressão deve garantir

---

<sup>54</sup> E aqui parece residir outra importante incoerência em Rawls, uma vez que uma das liberdades básicas é o direito à propriedade pessoal.

igualmente a liberdade de expressão comercial (a propaganda), pois rejeitá-la seria violar uma das concepções de bem da pessoa e, mesmo, impedir o exercício e o desenvolvimento das faculdades morais. Se isso é verdade, decorre, por implicação lógica, que o direito às trocas comerciais (livre comércio) é legitimado pelo sistema de Rawls, uma vez que se reconhece o direito à liberdade de expressão e se assume o conceito de pessoa conforme faz o autor. Então, o sistema econômico que faria jus aos princípios rawlsianos seria o *laissez-faire* no sentido estrito da expressão. Toda violação estatal à atividade do livre mercado constituiria uma violação aos direitos fundamentais da pessoa.

Shapiro fornece dois argumentos para justificar essa ideia. Primeiro, reconhece que a liberdade de expressão comercial é um direito derivado da própria liberdade de expressão, pois a comunicação comercial envolve o exercício das faculdades morais, especialmente a capacidade de buscar, definir e revisar uma concepção de bem. Rejeitar como direito fundamental a propaganda comercial seria assumir uma posição contrária ao bem de ser empreendedor e informar os consumidores da qualidade e preço dos produtos e serviços que oferta. Em segundo lugar, a informação obtida através da propaganda é usada pelos consumidores na busca, definição e revisão de seus planos morais (e amorais). Isso, entretanto, não renuncia à necessidade da regulação e proibição. Para Shapiro (1991, p. 51), “prohibiting fraudulent advertising, for example, is acceptable, since false information about the price and quality of goods does not enable consumers to exercise their moral powers.”

Esses dois argumentos favoráveis à liberdade de comunicação comercial podem ser estendidos ao campo econômico como um todo.

Primeiro, a propaganda é uma forma de vender um produto e as preferências e escolhas dos vendedores e compradores refletem e até constituem suas concepções de bem. Conforme Shapiro:

If a state prohibition on advertisers' communicating information about price and quality of products violates the right to freedom of expression, then it is also a rights violation if the state prevents sellers and buyers in general from expressing and communicating their views about price and quality. (SHAPIRO, 1991, p. 52).

Nota-se que, quando compradores e vendedores decidem transacionar, a relação é feita porque há um acordo mútuo entre as partes sobre os termos do negócio, ou seja, sobre o preço, a qualidade e a quantidade do bem ou serviço em questão. Caso contrário, não haveria a relação.

Quando, por exemplo, o estado determina um preço máximo ou mínimo que os vendedores devem fornecer seus produtos, ele estará impedindo que os compradores e vendedores estabeleçam relações livres e voluntárias. Assim, o primeiro argumento de Rawls a favor da liberdade de propaganda comercial apoia o argumento contra o controle de preços, isto é, assume uma posição normativa favorável ao direito às livres trocas de propriedade.

Convém sublinhar que a informação transmitida pelos meios publicitários colabora decisivamente com os consumidores na definição de seus objetivos morais e amorais. O argumento de Shapiro é que

If equal respect implies that the state cannot prevent people from obtaining economic information that is important for their exercise of their moral powers, then *a fortiori* the state should also not be allowed to prevent such information and substitute in its place something that will systematically mislead people. (SHAPIRO, 1991, p. 53).

Esse seria particularmente o caso quando o impedimento ou distorção de informações arruinaria os planos atinentes à concepção de bem das pessoas. Um sistema justo não poderia ser aquele que impedisse ou distorcesse politicamente as informações relevantes para as pessoas formarem seus valores e tomarem suas decisões.

Esse processo de desinformação ocorre, por exemplo, quando o governo determina os preços numa economia. No livre mercado<sup>55</sup>, os preços são sinais que emergem das relações livres e voluntárias entre compradores e vendedores. Assim, os preços atuam como um

---

<sup>55</sup> Por livre mercado não se assume o mercado de concorrência perfeita, pois esse modelo padece de dois sérios problemas. Primeiro, considera que os agentes possuem o conhecimento pleno dos dados do mercado. Segundo, assume que não há mudanças na realidade econômica ao longo do tempo. O livre mercado, conforme demonstra a teoria da escola austríaca, é um *processo* marcado tanto pela ausência de conhecimento pleno por parte dos agentes quanto é definido pelo seu dinamismo, incerteza e aperfeiçoamento ao longo do tempo. Portanto, ele *tende* ao equilíbrio, sem, porém, jamais atingi-lo. Por tratar-se de uma extensão da ação humana, o livre mercado, por definição, não pode corresponder aos modelos abstratos de concorrência perfeita ou de equilíbrio. Ver Mises (1995, cap. 14).

mecanismo de comunicação que informa aos agentes o nível de escassez ou abundância dos produtos numa economia num determinado momento.

Quando os preços de um determinado bem se elevam, maiores tenderão a ser os investimentos para a sua produção e oferta. Consequentemente, isso afeta a produção e oferta dos bens substitutos e dos bens que utilizam aquele para a sua produção. Contrariamente, se os preços reduzem, haverá menos incentivo para a sua produção, pois menor tenderá a ser a margem de lucro. Dessa queda no preço se deduz, igualmente, que o bem está relativamente abundante no mercado.

Esse fenômeno é uma via de mão dupla, pois o contrário também é verdadeiro: os preços dos bens também são influenciados pela preferência dos consumidores, pelas mudanças no patamar tecnológico, pela mudança na função de produção, nos bens de capital empregados etc.

A informação emitida pelos preços se espalha através de todo o sistema econômico. Por isso, uma redução no preço de determinado bem tenderá a repercutir não somente naqueles que produzem ou consomem esse bem, mas em todos os processos de produção que envolvem o uso deste bem ou daqueles processos que são constituídos pela produção/consumo de bens substitutos e complementares. As alterações nos dados do mercado de um determinado setor da economia geram um efeito semelhante ao de uma pedra quando lançada num lago. Ao tocar a superfície da água, começa um processo de giros concêntricos que, com o tempo, se ampliam até as margens do lago. No caso da economia, esses giros que se espalham são justamente os preços, cujos sinais influenciam a alocação dos escassos recursos econômicos.

No mercado, ninguém sabe todas as mudanças e em que intensidade elas ocorrerão. Portanto, os preços, quando livres do controle estatal, exercem papel fundamental para sinalizar as pessoas qual a melhor maneira de guiar seus planos.

Manipular os preços via coerção estatal é emitir falsos sinais (informações) às pessoas sobre a realidade econômica. Assim sendo, deixar o sistema de preços operar com transparência informativa implica permitir como um direito básico das pessoas as relações livres de mercado.

Se o governo decretar um preço máximo – que esteja abaixo do nível normal de mercado – a ser cobrado por determinado produto, haverá um aumento da demanda por esse bem, ao passo que não haverá uma correspondente elevação da sua oferta. A limitação abaixo

do preço de mercado impede que os empresários ampliem a oferta, pela simples razão de que vender o produto ao preço tabelado pelo governo não seria lucrativo. Por isso haverá um movimento contrário. A oferta tende a reduzir, pois investir naquele ramo torna-se desinteressante. O resultado prático da política de controle de preços (falsificação da informação) é a escassez do bem. Portanto, de acordo com Shapiro,

Since people use such information in the exercise of their moral powers (in particular, in assessing, pursuing, or revising their conception of the good), then it is clear why price controls should be viewed as a rights violation in the Rawlsian framework. (SHAPIRO, 1991, p. 55).

O argumento favorável à comunicação comercial revela a importância das informações emitidas pelo mecanismo de preços no livre mercado. Dessa forma, o liberalismo rawlsiano deveria considerar o direito à liberdade comercial (livres trocas de propriedade) no mesmo patamar das demais liberdades básicas.

Entretanto, o que é claro no pensamento de Rawls é a separação moral entre o direito à propriedade pessoal (liberdade de consciência, expressão e reunião) e a liberdade de mercado expressa pelas trocas de propriedade. Mas esta separação parece problemática, pois a relação entre liberdade pessoal e liberdade comercial de propriedade é inextricável. É interessante considerar o argumento de Mises:

na verdade, os preços de mercado refletem não apenas "interesses materiais" - como conseguir comida, abrigo ou outras amenidades -, mas refletem também aqueles interesses que são costumeiramente chamados de espirituais, nobres, superiores. Por exemplo: o cumprimento ou o não cumprimento de mandamentos religiosos - se abster de certas atividades completamente ou em dias específicos, assistir os necessitados, construir e manter casas de culto religioso, e muitos outros - é um dos fatores que determinam a oferta e a demanda de vários bens de consumo, o que necessita de preços - como sinalizadores de mercado -, que por sua vez necessitam da conduta dos negócios no mercado. **Assim, a liberdade que a economia de mercado garante ao indivíduo não é meramente "econômica"; ela se estende para todas as outras áreas. Ela não se distingue de qualquer outro tipo de liberdade. Ela também implica na liberdade de determinar todas as outras questões que são consideradas morais, espirituais e intelectuais.** (MISES, 2008. Negrito nosso).

Ou seja, Mises quer dizer que restringir a liberdade de mercado significa imediatamente a possibilidade de restringir algumas concepções de bem não necessariamente materialistas. Mais que isso, note-se, restringir o livre mercado é uma direta intervenção coercitiva no sentido de intimidar ou extinguir a concepção de bem “ganhar dinheiro” no livre mercado ou, se preferirmos, o bem de “se realizar na vida como um empreendedor”. Assim sendo, parece que o liberalismo rawlsiano assume conotações perfeccionistas (e não-neutralistas) ao desprezar aqueles que usariam suas faculdades morais para atender à demanda dos consumidores e fazer dinheiro com isso.

No entanto, Rawls não estende a garantia do direito à propriedade até a garantia das livres trocas de propriedades. O filósofo pode fornecer suas justificativas, mas independentemente disso, pôde-se empreender uma análise direta das implicações de tal restrição e verificar sua dificuldade ao não conceder a mesma garantia dada ao direito à propriedade e a liberdade de expressão às livres trocas de propriedade. Fica a questão: qual é a força moral que justificaria esta restrição ao direito individual das livres trocas de propriedade?

### 3.7 Resposta de Rawls a Hart

Hart foi amplamente reconhecido pela sua crítica a Rawls. E foi a tal ponto que forçou Rawls a elaborar um extenso ensaio como resposta. O artigo “*The Basic Liberties and their Priority*”, originalmente apresentado na *Tanner Lecture on Human Values*, em 1981, na Universidade de Michigan, foi tão importante, que culminou por integrar um capítulo do livro em que Rawls revisa TJ, *O Liberalismo Político* (cap. 8). Dizer que a crítica de Hart foi tão notável e influente não é exagero retórico. O próprio Rawls (2003, p. 60, 2n) afirmou em JE que “Nenhuma das modificações da teoria da justiça como equidade nesta reformulação é mais significativa do que aquelas forçadas pela crítica de Hart”.

Dentre as diversas críticas do jurista britânico a Rawls – entre as quais muitas foram aceitas pelo nosso autor – todavia, o filósofo tentou responder ao que considerou tratar-se de duas críticas mais sérias, sendo que elas correspondem, segundo Hart, a *duas lacunas* (gaps): **a)** a insuficiência dos fundamentos que levariam as partes na posição original a adotar a lista das liberdades básicas e colocar-se de acordo com a sua prioridade e; **b)** a ausência de critérios satisfatórios para regular o modo em que as liberdades básicas deveriam ser

determinadas e ajustadas à medida que o véu de ignorância fosse retirado nos estágios constitucional, legislativo e judiciário.

Para responder à primeira lacuna, Rawls (2000b, p. 344), inicialmente, pondera que a lista de liberdades básicas e a sua prioridade estão conectadas com uma concepção dos cidadãos enquanto pessoas livres e iguais. Então, acrescenta uma afirmação curiosa: “as liberdades fundamentais e sua prioridade se apóiam numa concepção de pessoa que seria reconhecida como liberal e não, como pensou Hart, somente em considerações de interesse racional” (Rawls, 2000b, p. 344).

Entretanto, convém sublinhar que é o próprio Rawls quem afirma em TJ que, quando houver a necessidade de ajustar as liberdades básicas em função de eventuais conflitos entre elas, as partes no estágio constitucional e legislativo devem “to ask which system it would be rational for him to prefer.” (Rawls, 1971, p. 204).

Todavia, seria injustiça supor que a resposta de Rawls se limita àquela afirmação. A primeira ideia fundamental introduzida por Rawls visando a uma resposta consistente à crítica de Hart é a concepção de pessoa. Em TJ, as pessoas eram tidas como cidadãos livres e iguais. Posteriormente, Rawls aperfeiçoou seu conceito de pessoa e afirmou como característica essencial que as pessoas, na justiça como equidade, são tidas como cidadãos que possuem duas faculdades morais, sendo a primeira a capacidade para ter um senso de justiça e a segunda a capacidade para formar, buscar e revisar uma concepção de bem (geralmente associada a doutrinas religiosas, morais e filosóficas). É com base nesse aprimoramento conceitual na noção de pessoa que as liberdades básicas são justificadas. Quer dizer, o esquema de liberdades básicas que garante o primeiro princípio da justiça não mais especifica as liberdades básicas visando a “um esquema mais extenso de liberdades” (Rawls, 2003, p. 158), concepção que o próprio Rawls considerou “vaga” após a crítica de Hart. Agora, todavia,

as liberdades básicas e sua prioridade devem garantir igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e informado de suas duas faculdades morais naquilo que referimos como os dois casos fundamentais<sup>56</sup>. (RAWLS, 2003, p. 158).

---

<sup>56</sup> Os dois casos fundamentais tratam, primeiro, com a capacidade moral do cidadão em ter um senso de justiça e se refere à aplicação dos princípios da justiça na estrutura básica e a suas política sociais e, segundo, diz respeito à capacidade moral de ter, buscar e revisar uma concepção de bem ao longo da vida. Ver Rawls, 2003, § 32.4.

Com efeito, a lista de liberdades básicas se justifica em função do seu caráter essencial para o exercício e o desenvolvimento das capacidades morais da pessoa. Por derradeiro, de acordo com Rawls, o conceito de liberdade básica vem a ser expresso da seguinte maneira:

Uma liberdade é mais ou menos importante segundo esteja mais ou menos essencialmente implicado no exercício pleno e informado das faculdades morais em um dos dois casos fundamentais (ou em ambos) ou segundo ela seja um meio institucional mais ou menos necessário para proteger esse exercício. (RAWLS, 2003, p. 161).

Rawls (2003, p. 63-64) atribui dois modos para se obter uma lista de liberdades básicas: O primeiro, pela via *histórica*, que consiste em extrair quais liberdades e direitos fundamentais foram asseguradas pelas democracias constitucionais mais bem-sucedidas ao longo da história. O segundo modo, pela via *analítica*, isto é, que consiste em verificar quais liberdades básicas são indispensáveis para o exercício e o desenvolvimento das duas faculdades morais da pessoa ao longo de uma vida.

Na justiça como equidade, após sua reformulação, a noção de pessoa se complementa com a ideia de cooperação social, o que consiste no segundo elemento fundamental para compreender a resposta à Hart. Isto porque, para Rawls, a cooperação social não é concebida meramente como atividade social coordenada cujo resultado primeiro seja, por exemplo, a eficiência alocativa dos recursos ou o bem-estar ou a maximização do bem-estar geral. Para o filósofo, a cooperação social deve realizar sempre o benefício mútuo e isso implica a observância de dois elementos por ele distinguidos como “o razoável” e “o racional”.

O primeiro diz respeito à noção compartilhada de termos equitativos de cooperação social, que é razoável esperar que todo participante aceite, posto que todos os outros o façam também. Conforme Rawls,

Os termos equitativos de cooperação articulam uma ideia de reciprocidade e mutualidade: todos os que cooperam devem beneficiar-se, ou compartilhar encargos comuns, de alguma forma que seja apropriada, segundo um padrão adequado de comparação. (RAWLS, 2000b, p. 355).

O segundo elemento refere-se ao benefício racional buscado por cada participante do sistema de cooperação social. Assim, Rawls (2000b, p. 355) explicita: “Enquanto a noção de termos eqüitativos de cooperação é partilhada, as concepções daquilo que os participantes consideram ser seu benefício racional em geral diferem”.

Nesse sentido, ressalta-se que a unidade da cooperação social deve residir no primeiro elemento sob pena de nos afastarmos da concepção de justiça política sustentada por Rawls.

Um terceiro elemento da resposta de Rawls a Hart é atinente à mudança ocorrida no enunciado do primeiro princípio da justiça. Antes de se examinar os argumentos de Rawls, verifique-se a formulação do primeiro princípio da justiça, em sua versão de TJ e em sua versão revista:

[versão original]

Cada pessoa deve ter um direito igual ao *mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais* que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos. (RAWLS, 2002, p. 333)

[versão reformulada]

Cada pessoa tem o mesmo direito [irrevogável] a *um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais* que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos. (RAWLS, 2003, p. 60).

A mudança de “mais abrangente sistema total” para “um esquema plenamente adequado” imprime o sentido da revisão anteriormente exposta: nenhuma liberdade tem um valor absoluto e as liberdades não mais devem ser dispostas num esquema mais abrangente possível, mas, sim, ajustar-se a um esquema plenamente adequado, de acordo inclusive com as distintas circunstâncias sociais que se vão revelando à medida que o véu de ignorância vai sendo retirado. Em outras palavras, o esquema plenamente adequado de liberdades básicas deve garantir que cada pessoa, agora chamada de “pessoa política” (Rawls, 2004, cap. 1, § 5), possa exercer e desenvolver suas duas capacidades morais básicas. É nesse sentido que a reformulação do primeiro princípio parece se adequar melhor às exigências normativas da própria justiça como equidade, isto é, da aplicação normativa dos dois princípios da justiça escolhidos da posição original.

Convém não esquecer que a regra de prioridade do primeiro princípio sobre o segundo e do princípio da igualdade equitativa de oportunidades sobre o princípio da diferença permaneceu intacta. Essas regras normativas vigoram para ordenar a aplicação coerente dos dois princípios da justiça tendo em vista a ideia de uma sociedade bem-ordenada. A primeira regra de prioridade atribui que o segundo princípio da justiça só passa a vigorar quando todas as exigências do primeiro princípio estiverem plenamente cumpridas, e a segunda é uma regra interna do segundo princípio da justiça: considera que o princípio da diferença passa a ser levado em conta somente quando o princípio da igualdade equitativa de oportunidades estiver totalmente atendido.

O quarto elemento da resposta de Rawls trata-se do papel de representação da posição original. A posição original é um mecanismo de representação em que cada membro, simetricamente situado em relação a todos os outros e sob as limitações impostas pelo véu de ignorância, deve escolher quais princípios de justiça satisfazem as exigências de um sistema equitativo de cooperação social voltado para o benefício mútuo e para o desenvolvimento das duas capacidades morais. O papel da posição original é simplesmente o de mostrar que, entre os diversos princípios de justiça expostos às partes representativas, entre eles, o princípio perfeccionista, o intuicionista e o utilitarista, os membros prefeririam os dois princípios de justiça com suas regras de prioridade conforme formulados por Rawls.

Por fim, o quinto componente da resposta de Rawls a Hart pode ser visto pela introdução dos bens primários no contexto da posição original. Isto é, os membros na posição original são detentores de certos bens primários de modo que todos possam, de forma equitativa, realizar a sua particular concepção de bem.

Para cobrir a segunda lacuna apontada por Hart, a saber, de que Rawls não definiu um critério para ajustar as liberdades básicas à medida que o véu de ignorância vai sendo retirado e os estágios forem se apresentando, Rawls procurou, primeiramente, acentuar a mudança no primeiro princípio da justiça anteriormente aludido. Rawls concordou com a dificuldade de tentar definir um sistema de liberdades básicas tendo em vista o resultado “mais abrangente” de liberdades. Na reformulação, o sistema de liberdades anunciado no primeiro princípio da justiça deve se ajustar a um “sistema plenamente adequado de liberdades”. Um segundo critério concebido em TJ e alvo da crítica de Hart era que a aplicação dos princípios da justiça deveria ajustar o esquema de liberdades de acordo com os interesses racionais das partes. Ora, o próprio Rawls concordou que ambos os critérios estariam em conflito porque não havia

nada claro quanto ao objeto a ser maximizado no caso da busca por um sistema mais abrangente.

Vale notar que a ideia do sistema “mais abrangente”, inicialmente afirmado, imprime um sentido de maximização de algo, todavia, esse esquema de liberdades não está concebido para maximizar nada.

Decorre que os dois critérios de TJ entram em conflito, primeiro, porque a busca por um sistema mais abrangente de liberdades requer algo a ser maximizado e também enfrenta o problema da rigidez quantitativa em caso de conflitos entre liberdades básicas. Conforme Rawls (2004, p. 387), “Esse critério é puramente quantitativo e não distingue alguns casos como mais significativos do que outros”. Em segundo lugar, porque o conteúdo dos interesses racionais dos membros não pareceu estar significativamente claro de modo que seu conhecimento pudesse servir de critério.

É, contudo, a noção de pessoa que se torna essencial para compreender o esquema plenamente adequado de liberdades básicas. Segundo Rawls,

O sistema de liberdades fundamentais não é formulado de maneira a maximizar coisa alguma, e muito menos o desenvolvimento e o exercício das capacidades morais, em particular. O que se pretende é, em vez disso, que essas liberdades e sua prioridade garantam igualmente a todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e bem-informado dessas capacidades naquilo que chamarei de “os dois casos fundamentais”. (RAWLS, 2000b, p. 388).

Daí, sublinha-se, resulta a necessária reformulação da noção de um “sistema mais abrangente” para um “esquema plenamente adequado” de liberdades básicas iguais. Conforme destaca o autor, “a segunda falha é sanada de acordo com a forma de sanar a primeira” (Rawls, 2000b, p. 389).

### 3.7.1 Definindo critérios para ajustar as liberdades básicas

Ao tencionar um sistema plenamente adequado de liberdades, Rawls precisa fornecer os critérios para o ajuste das liberdades básicas em caso de conflitos e perante os diversos contextos históricos em que elas deverão ser definidas. Como mencionado, Rawls deve ordenar as liberdades básicas de modo que revelem a sua relação com as duas faculdades morais e com os dois casos fundamentais em que se exercem essas faculdades.

Assim, por exemplo, as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento assumem incontornável prioridade sobre as demais liberdades básicas. Ora, de acordo com Rawls, o seu exercício é imprescindível para assegurar a aplicação livre e informada dos princípios da justiça à estrutura básica da sociedade.

Desse modo, o autor atribui que “essas liberdades fundamentais requerem uma dada forma de regime democrático representativo e as necessárias proteções à liberdade de expressão política, de imprensa, liberdade de reunião e congêneres” (Rawls, 2000b, p. 391).

A liberdade de consciência e de associação exercem papel relevante, tendo em vista que asseguram a plena, informada e efetiva aplicação das faculdades dos cidadãos de terem razão deliberativa, ou seja, que sejam capazes de formar, revisar e perseguir racionalmente determinada concepção de bem ao longo de uma vida.

Ato contínuo, Rawls introduz uma nova noção no ordenamento plenamente adequado de liberdades: a idéia de liberdades coadjuvantes ou secundárias, entre as quais o direito à propriedade vem a ser uma delas.

As liberdades básicas restantes como a liberdade e integridade da pessoa e os direitos e liberdades asseguradas pelo Estado de Direito passam a ser, pelo critério de Rawls, liberdades coadjuvantes, porém, convém não esquecer, sempre estão conectadas e justificadas desde os dois casos fundamentais na medida em que são necessárias para garantir adequadamente as liberdades básicas anteriores. De acordo com Rawls (2000b, p. 391), “Em seu todo, a posse dessas liberdades fundamentais especifica o *status* comum e garantido dos cidadãos iguais numa sociedade democrática bem-ordenada”.

Assim compostas as liberdades básicas, a *importância* de cada liberdade indispensável para cobrir a segunda lacuna é assim estabelecida:

Uma liberdade tem importância maior ou menor dependendo de seu envolvimento, num grau maior ou menor, no exercício pleno, bem-informado e efetivo das capacidades morais em um dos dois (ou ambos) casos fundamentais, ou na medida em que é um meio institucional mais ou menos necessário para protegê-las. Assim, o peso de reivindicações específicas de liberdade de expressão, de imprensa e discussão deve ser avaliado de acordo com esse critério. (RAWLS, 2000b, p. 392).

Rawls, entretanto, assevera que alguns tipos de expressão não estão protegidos e outros podem inclusive consistir ofensas como, por exemplo, a calúnia e a difamação, as denominadas palavras de luta e mesmo a expressão política quando esta consistir no apelo ao uso ilegal da força.

Rawls (2000b, p. 393) confia que a constituição deverá tratar de restringir os governadores para que governem com um senso do justo e do bem de modo que tais incitações dificilmente venham a ser um expediente útil para os indivíduos ou grupos.

O papel fundamental da constituição, para cobrir a segunda lacuna, é enfatizado por Rawls na seguinte passagem:

É importante ter em mente que, ao sanar a segunda lacuna, o primeiro princípio da justiça deve ser aplicado no estágio da convenção constitucional. Isso significa que as liberdades políticas e a liberdade de pensamento entram essencialmente na especificação de um procedimento político justo. (RAWLS, 2000b, p. 393).

A constituição como um procedimento político justo incorpora as liberdades políticas iguais e trata de assegurar o valor equitativo das mesmas de modo que o processo de decisão política esteja aberto a todos sobre uma base de igualdade aproximada. A constituição deve igualmente garantir a liberdade de pensamento, para que o exercício dessas liberdades seja livre e informado.

A ênfase na constituição, no entanto, não deve implicar restrições explícitas aos possíveis resultados legislativos (3º estágio). O fato é que o segundo princípio da justiça, que é parte do que seja uma legislação justa e efetiva, não se incorpora à constituição.

Todavia, mesmo no âmbito do estágio constitucional, que leva em conta unicamente a proteção das liberdades básicas iguais, haverá restrições constitucionais que impeçam a violação da igual liberdade de consciência e a igual liberdade de associação, bem como as liberdades básicas restantes e coadjuvantes.

Entretanto, se retomado o conceito de pessoa como cidadãos capazes de serem membros normais e plenamente cooperantes da sociedade e de respeitarem, ao longo da vida, os termos equitativos da cooperação, então estas restrições podem ser vistas sob outro ângulo.

Se, por exemplo, houver restrições e negação às liberdades básicas de alguns membros em detrimento de outros, a cooperação social, nos termos rawlsianos, seria impossível. Decorre que, nesse ambiente, o mútuo respeito é violado e, portanto, parte essencial da própria definição de cooperação está comprometida. Por isso, o filósofo (Rawls, 2000b, p. 394) conclui, afirmando que a maneira adequada de proteger as liberdades básicas de consciência e de associação seria mediante restrições constitucionais explícitas.

Rawls considera que a definição da propriedade privada ou coletiva não está no domínio de decisão do estágio constitucional. Essa é uma questão que será definida no estágio legislativo, levando-se em conta a cultura política de cada comunidade. Assim, Rawls esclarece:

A questão da propriedade privada *versus* a propriedade pública dos meios de produção e questões semelhantes não estão resolvidas nos planos dos princípios primeiros da justiça, mas dependem das tradições e das instituições sociais de um país e de seus problemas e circunstâncias históricas particulares. (RAWLS, 2000b, p. 395).

Àquele que tenciona argumentar no plano filosófico da vantagem ou razoabilidade de algum desses regimes em particular, Rawls considera que, mesmo assim, não haveria boas razões para se abster dessa posição. Justifica essa concepção lembrando que

O objetivo da justiça como equidade, enquanto concepção política, é resolver o impasse da tradição democrática sobre a forma pela qual as instituições sociais devem ser organizadas para estar em conformidade com a liberdade e a igualdade dos cidadãos enquanto pessoas morais. (RAWLS, 2000b, p. 395).

E novamente invoca a essencial noção de pessoa e de cooperação social como componentes mais produtivos para se pensar uma sociedade justa.

Parece mais frutífero procurar bases de acordo implícitas na cultura política da sociedade democrática e, por conseguinte, em suas concepções subjacentes de pessoa e de cooperação social. Essas concepções são certamente obscuras e podem ser formuladas de várias maneiras. Isso continua em aberto. Mas tentei mostrar como essas concepções podem ser entendidas e descrever a maneira pela qual a noção de posição original pode ser empregada para conectá-las com princípios definidos de justiça que se encontram na tradição da filosofia moral. Esses princípios nos possibilitam muitos, quando não a maioria, de nossos direitos e liberdades constitucionais e fundamentais e oferecem uma maneira de resolver as questões remanescentes de justiça no estágio legislativo. Com os dois princípios de justiça à mão, temos a possibilidade de dispor de um tribunal comum de apelação para resolver a questão da propriedade, tal como ela se mostra a luz das circunstâncias sociais correntes e das previsíveis (RAWLS, 2000b, p. 395-396).

Finalmente, convém sublinhar, nos termos rawlsianos, que a constituição determina um procedimento político justo e incorpora restrições que protegem as liberdades básicas e asseguram a sua prioridade.

Os estágios seguintes (legislativo e judiciário) deverão ir se ajustando às distintas liberdades básicas de acordo com um esquema plenamente adequado de liberdades básicas tendo em conta o exercício e o desenvolvimento das faculdades morais da pessoa enquanto cidadão plenamente cooperante da sociedade ao longo de um ciclo de vida completo. Vale ressaltar com Rawls:

É preciso enfatizar que as liberdades fundamentais constituem uma família, e é essa família que tem prioridade, e não uma única liberdade isolada, mesmo que, em termos práticos, uma ou mais das liberdades fundamentais possam ser absolutas em certas circunstâncias. (RAWLS, 2000b, p. 414).

Quer dizer, na justiça como equidade, cada liberdade básica se ajusta no esquema de acordo com a sua importância por seu papel nos dois casos fundamentais. Tal ajuste deve conduzir a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas conforme postulado pelo primeiro princípio de justiça.

A respeito do processo de escolha das partes nos diferentes estágios, finalmente importa considerar que o razoável enquadra e subordina o racional e, em cada estágio que avança, à medida que o véu de ignorância vai sendo retirado, o razoável torna cada vez mais estrita a margem de decisão e escolha das leis e procedimentos. Isso implica que quaisquer que sejam as leis aprovadas, elas deverão estar de acordo com os princípios da justiça e com a constituição que, apropriadamente, moldarão uma sociedade bem-ordenada de acordo com a plena e efetiva vigência dos dois princípios da justiça.

### **3.8 Resposta de Rawls a Rothbard e Shapiro**

Primeiramente, deve-se analisar por que Rawls não garante – a partir do direito à propriedade – o direito às livres trocas de propriedade. Para tanto, convém que se considere o conceito de pessoa estipulado por Rawls, bem como o papel que esse conceito exerce em sua teoria da justiça.

Como visto, na justiça como equidade, o conceito de pessoa está ligado ao de sistema equitativo de cooperação social. Isto quer dizer que as pessoas, na justiça como equidade, são entendidas como membros capazes de cooperarem em sociedade. Para a cooperação social ter êxito e gerar os frutos da equidade, Rawls concebe as pessoas como portadoras de duas faculdades morais, sendo *a*) capacidade de possuir um senso de justiça (capacidade de ser razoável – capaz de se colocar no lugar do outro) e *b*) capacidade de ter uma concepção de bem (capacidade de ser racional – ter, perseguir e alterar um plano de vida).

Para Rawls, as liberdades básicas, dentre as quais uma é o direito de propriedade pessoal, somente estão submetidas nesta categoria de liberdade fundamental, desde que colaborem para a pessoa exercer e desenvolver as suas faculdades morais. É, portanto, desde esta perspectiva que Rawls pensa o direito à propriedade e conclui que a liberdade de trocas comerciais, conforme entendida pela doutrina do *laissez-faire* econômico, não constitui uma liberdade decisiva para o exercício e desenvolvimento das capacidades morais da pessoa. Assim, estariam justificadas, desde a argumentação de Rawls, as razões pelas quais o filósofo

não estende o direito a trocas comerciais como uma liberdade básica. Rawls vai além e diz que os outros direitos de propriedade, tais como o direito aos meios de produção e à divisão da terra, por exemplo, devem ser definidos e regulamentados nos estágios posteriores ao da posição original (constitucional, legislativo e judiciário), levando-se em conta a realidade em que cada comunidade se encontra.

Considera, porém, que o regime socialista está descartado como modelo de uma sociedade bem-ordenada, e concebe que tal sociedade pode ser alcançada através de um sistema por ele chamado “democracia de cidadãos-proprietários” ou então um regime denominado “socialismo liberal” (Rawls, 2003, § 42). Este, de acordo com Rawls, ainda garantiria uma defesa do direito à propriedade, ao menos no seu âmbito básico da propriedade pessoal, o que estaria dentro dos limites adequados da justiça como equidade.

Todavia, como se nota desde a crítica de Shapiro, essa rejeição às livres trocas de propriedade como uma liberdade básica consiste numa clara negação do exercício das faculdades morais da pessoa, especialmente a capacidade de formular, perseguir e revisar uma concepção de bem, isto é, de ser racional. Aliás, valorizar uma vida empreendedora através da prospecção e fornecimento de produtos ou serviços à sociedade pressupõe o direito às livres trocas de propriedade. Portanto, um sistema social de livre mercado parece ser condição imprescindível – na verdade é um dos meios – para que as pessoas exercitem suas faculdades morais.

Entende-se, com Mises, que o livre mercado nada mais é que uma dimensão da existência (e da própria ação) humana e não um decreto ou regulamento que um governante baixou e que outro possa revogar. Desse modo, o livre mercado se apresenta como um legítimo meio para que as pessoas possam definir e realizar a sua concepção de bem. A partir do exame de Rothbard e Shapiro, verifica-se que Rawls, em seus próprios termos, teria que reconhecer esse postulado.

#### **4. OS BENS PRIMÁRIOS**

Conectada com a formulação dos dois princípios da justiça escolhidos pelas partes na posição original está a noção de bens primários. Para Rawls, os bens primários devem ser a base das expectativas legítimas das partes no tocante a assuntos de justiça. Isso quer dizer que os bens primários consistem no fundamento<sup>57</sup> para as avaliações e comparações interpessoais para critérios de justiça social. Neste capítulo examinaremos o conceito de bens primários na teoria da justiça de Rawls. Em seguida, aborda-se três visões críticas conforme apresentadas por Arrow, Sen e Kymlicka. Na parte final apresenta-se as eventuais respostas que Rawls deu a essas críticas.

#### 4.1 O conceito de bens primários

Conceitualmente, em TJ, Rawls (2002, p. 98) mencionou que os bens primários, em categorias amplas, configuram-se em “direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza e as bases sociais do auto-respeito” (sendo as bases sociais do autorrespeito o bem primário mais importante) e acrescentou que se trata de “bens sociais em vista de sua ligação com a estrutura básica da sociedade”. A noção de bens primários como elementos objetivos para julgamentos de justiça social e bem-estar refere-se à importância geral que tais bens têm para todos os membros da sociedade, independentemente da doutrina abrangente que abracem. Conforme o filósofo expõe em TJ (Rawls, 2002, p. 97), são bens primários aquelas coisas que as pessoas desejariam “ter mais a ter menos”.

As bases sociais do autorrespeito (ou autoestima)<sup>58</sup> merecem uma atenção especial, pois, de acordo com a exposição de Rawls, na seção 67 de TJ (2002, p. 487), a autoestima se justifica como “talvez o mais importante bem primário”, devido, sobretudo, a dois aspectos: primeiro, porque auto-estima significa que a pessoa sente que possui valor próprio, tem clara convicção de que a sua vida vale a pena ser vivida; que seus planos de vida têm sentido e valor. Em segundo lugar, a autoestima implica confiança nas habilidades que a pessoa possui. Explicitando, o filósofo considera que:

---

<sup>57</sup> Sen (2001) viria dizer “espaço avaliatório”.

<sup>58</sup> Em TJ, Rawls usa os termos “autorrespeito” e “autoestima” como sinônimos. Posteriormente (Rawls, 2007, p. 114), ele afirma (mas não explica, pois faz esta distinção no capítulo 14 dos *Collected Papers*) que são distintos. Para os propósitos deste estudo, os termos serão usados como sinônimos.

Nem podemos insistir em nossos esforços quando estamos ameaçados pelo fracasso ou pela dúvida em relação a nós mesmos. Fica claro então o motivo pelo qual a auto-estima é um bem primário. Sem ele nenhuma atividade pode valer a pena, ou, se algumas coisas têm valor para nós, falta-nos a força para lutar por elas. Todo desejo e atividade se tornam vazios e inúteis, e afundamos na apatia e no cinismo. Portanto, as partes na posição original, desejariam evitar a qualquer custo as condições sociais que solapam a auto-estima. (RAWLS, 2002, p. 487).

Alerta-se que, conforme o autor (Rawls, 2003, p. 84), não é a autoestima em si considerada um bem primário na justiça como equidade, mas as “bases sociais” de sua promoção, ou seja, a própria constituição justa da estrutura básica. Tem-se, portanto, que um conjunto de direitos, liberdades e oportunidades, entre as quais a renda e a riqueza, e de forma especial a autoestima, são as peças objetivas que caracterizam a importante noção de bens primários na teoria da justiça do nosso autor.

Uma outra característica essencial da adoção dos bens primários como base para as expectativas é que fazer comparações interpessoais para fins de justiça ou bem-estar com base nos bens primários significa levar em conta os *meios* que conduzem aos fins, pois, de acordo com Rawls, os bens primários constituem coisas que qualquer cidadão racional desejaria possuir em maior quantidade possível, visto que eles servem como meios para a realização do seu plano de vida, independentemente de qual seja o plano<sup>59</sup>.

#### **4.2 Bens primários como crítica ao utilitarismo**

A noção de bens primários também estabelece um importante elemento de diferenciação da justiça como a equidade e o utilitarismo (welfarismo), doutrina contra a qual Rawls procurou reagir. O utilitarismo, em sua conotação clássica, defende que o critério para avaliação e comparação interpessoal de bem-estar e justiça (ou a base das expectativas, segundo Rawls) deve residir na observância da satisfação dos desejos e preferências racionais

---

<sup>59</sup> Nota-se que esta noção geral de “bens primários como meios para atingir fins últimos do homem” se conecta com a acepção de bens materiais sócio-econômicos adotada por Aristóteles, percorrendo o conceito bíblico, passando pelos pensadores escolásticos e atingindo a tradição contemporânea da teologia católica. Ver Nedel (2003, p. 365-368).

dos agentes ou, como também é reconhecido, na felicidade das pessoas<sup>60</sup>. Assim, no utilitarismo, a avaliação da justiça e bem-estar está circunscrita ao caráter subjetivo da satisfação de preferências individuais. Em sua acepção ético-normativa, esta doutrina propõe que a sociedade deve buscar a maximização do bem-estar geral. Na justiça como equidade, por seu lado, os bens primários são elementos objetivos de avaliação de justiça e bem-estar<sup>61</sup>, pois estão inscritos como elementos que “se supõe que um homem racional deseja, não importando o que mais ele deseje. Independentemente de quais sejam os planos racionais de um indivíduo, supõe-se que há várias coisas das quais ele preferiria ter mais a ter menos” (Rawls, 2002, p. 97). Essas coisas são o que Rawls denominou “bens primários”, e a avaliação dos bens primários será então o campo de avaliação para saber quem são os mais e os menos favorecidos da sociedade, isto é, os bens primários serão o espaço avaliatório apropriado para julgamentos de justiça.

### 4.3 O princípio da diferença

A justiça como equidade se define, sob diversos aspectos, como uma teoria igualitária. Na controvérsia contemporânea sobre o igualitarismo, Amartya Sen (2001) lançou uma importante indagação: igualdade de quê? Para Sen todas as teorias da justiça contemporâneas se constituem em teorias igualitárias, inclusive a libertária. O economista reconhece que as diversas teorias são distintas entre si, que possuem princípios e premissas específicas, que encarnam uma filosofia política substantiva, por vezes antagônicas, mas todas são igualitárias em algum componente específico e esse, segundo Sen, é o traço essencial de todas elas. No caso da teoria libertária, para pegarmos o exemplo mais paradoxal, ela se constitui numa teoria igualitária porque seu fundamento não é a liberdade de mercado ou a defesa do estado mínimo, conforme Nozick, ou de sua extinção completa, conforme Rothbard. Antes disso, o libertarianismo se define por exigir a igualdade de todos perante a lei: uma “igualdade de direitos”, como afirma Sen, é o núcleo dessa teoria.

---

<sup>60</sup> Para um exame geral da doutrina utilitarista, ver Kymlicka (2006, cap. 2). Peluso (1998) e Carvalho (2007), por sua vez, fornecem uma compilação de ensaios que discutem o utilitarismo a partir de diversas óticas.

<sup>61</sup> Nota-se que em TJ, p. 97, Rawls considera os bens primários como elementos de avaliação de justiça social e *bem-estar*, mas este último o autor menciona um tanto que passageiramente. Porém, em seus escritos posteriores (Rawls, 2004, cap. 5), o filósofo rejeitou que os bens primários seriam elementos para mensurar o bem-estar, restringindo a sua função apenas para julgamentos de “justiça política”. Nos seus últimos escritos, a justiça política veio a ser com ainda mais força o objeto de sua teoria.

No caso da teoria rawlsiana, o igualitarismo além de concentrar-se no componente da liberdade igual, também se apresenta no tocante aos bens primários em geral. Estes recursos serão a base das políticas distributivistas no sistema de Rawls. Aí que entra em operação o princípio da diferença: a regra normativa para regular a distribuição de bens primários em sociedade.

O princípio da diferença é o elemento ordenador das exigências de igualdade na teoria da justiça de Rawls. Os bens primários devem ser regulados pelo princípio da diferença, que é parte do segundo princípio da justiça, o qual convém retomar:

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo, (a) **tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos** e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 2002, p. 333, grifo nosso)

Como se denota, o segundo princípio da justiça (o da igualdade democrática) está dividido em duas partes, sendo a primeira o que Rawls chamou de “princípio da diferença” e a segunda o princípio da “igualdade equitativa de oportunidades”. Assim, as expressões “maior benefício” e “menos favorecidos” se determinam através do gozo de bens primários de que cada cidadão usufrui e os casos de desigualdades, bem como, para comparações interpessoais de bem-estar e justiça, na teoria de Rawls, serão determinados com base na lista de bens primários.

Em que pese o caráter igualitário que o princípio da diferença imprime à justiça como equidade, Rawls (2002, p. 67) reconhece que pode haver desigualdades entre os cidadãos na posse e gozo de alguns bens primários, como na renda e riqueza das pessoas e associações, além de desigualdades nas prerrogativas de autoridade na sociedade. Porém, essas desigualdades são justificadas somente quando submetidas à força do princípio da diferença, isto é, quando as desigualdades sirvam para a promoção das expectativas - em termos de bens primários - dos grupos menos favorecidos<sup>62</sup>. Em TJ, Rawls (2002, p. 99) assim comenta: “os

---

<sup>62</sup> Oportunamente, Álvaro de Vita alerta que não há fundamento na objeção de que “o princípio de diferença autoriza desigualdades excessivas, desde que pequenas melhorias ocorram nas expectativas dos que se encontram na posição mais desfavorável”. E acrescenta: “Esse equívoco, muito a gosto dos economistas, decorre de considerar a justiça maximin à parte da concepção da qual ela é apenas um de seus componentes”. (VITA, 2007, p. 251).

bens sociais primários que variam em sua distribuição são os direitos e prerrogativas de autoridade, além da renda e da riqueza”. Como se verá, esse ponto pode conter uma forte tensão (Kymlicka, 2006).

Para Vita (1993, p. 48), “o princípio de diferença traduz uma concepção de igualdade de recursos ou ‘bens primários’ [...] e não uma concepção de igualdade de resultados ou de bem-estar”. Desse modo, Rawls novamente afasta-se da perspectiva normativa do utilitarismo, cuja principal característica é o seu caráter consequencialista<sup>63</sup> para avaliação do bem-estar, pois a noção de bens primários desloca o *espaço avaliatório* da *execução* dos planos de vida, para os *meios* para a sua execução. Tal foco, aliás, veio a ser objeto da ilustrada crítica apresentada em diversos trabalhos pelo economista indiano Amartya Sen (1979; 1985 e 2001).

Antes de se adentrar mais detalhadamente na crítica de Sen aos bens primários, sublinha-se por ora que ela se fundamenta principalmente no caráter de *meio* que eles assumem para julgamentos de justiça e bem-estar. Todavia, isso não significa que Sen abrace a abordagem utilitarista clássica que concentra a avaliação do bem-estar e justiça apenas à medida que estes são atingidos (caráter consequencialista). Assim, alternativamente ao utilitarismo e à justiça como equidade, a contribuição de Sen consiste na sua abordagem das *capacidades* (capabilities approach) que, para julgamentos de justiça e bem-estar, avalia o *que* certas coisas (good things) são capazes de *fazer* para os seres humanos, de modo que Sen considera tanto os “elementos meios” que se considera fundamentais para avaliação de justiça e bem-estar, quanto para a justiça e bem-estar propriamente atingidos (elementos fins-consequencialistas)<sup>64</sup>, porém, não avaliados em estados mentais subjetivos (satisfação/prazer/felicidade) como faz o utilitarismo. A abordagem das capacidades pretende

<sup>63</sup> O consequencialismo, como um forte elemento do utilitarismo, requer que se verifique se o ato ou procedimento em questão produziu algum bem identificável ou não. Isto implica que o espaço avaliatório apropriado para julgamentos de justiça ou bem-estar, de acordo com o utilitarismo, deve ser aquela situação de bem-estar que uma pessoa realmente atinge. Ou, melhor dizendo, é o ponto *efetivamente* atingido de bem-estar por uma pessoa, não se levando em conta os meios que favoreceram a pessoa a atingir este nível de bem-estar. Ver Kymlicka (2006, p. 13 e 24-41).

<sup>64</sup> É essencial considerar-se que, embora “justiça” e “bem-estar” aqui pareçam estar sendo tratados como algo semelhante, não necessariamente o são. Destaca-se, porém, que o utilitarismo, por exemplo, considera que o maior bem-estar atingido equivale, normativamente, também à maior expressão da justiça. Na justiça como equidade, entretanto, a justiça não está submetida a avaliações gerais de bem-estar do tipo “quanto maior o bem-estar geral maior é a justiça”. Em Rawls, a justiça tem prioridade e o seu julgamento último não está vinculado à mensurações de bem-estar. Por isto, de acordo com Rawls, a justiça como equidade assume um caráter ético deontológico no que diz respeito à justiça (a justiça tem prioridade sobre o bem ou a eficiência) e não teleológico (o bem tem prioridade sobre o justo) como requer o utilitarismo. Ver Rawls (2002, p. 32). Vita (2007, cap. 2), porém, reage a este ponto, considerando que a teoria de Rawls não é tão deontológica como quer assumir o seu autor. Para um exame geral do tema, ver Kymlicka (1988) e Freeman (1994). Nós, todavia, não tomamos posição nessa contenda, visto que foge do escopo do trabalho.

focalizar o espectro de possibilidades que um sujeito tem para escolher entre as diversas formas de vida que valoriza.

#### 4.4 A prioridade do justo: a deontologia rawlsiana

Na teoria de Rawls, o justo é definido independente do bem ou, de forma mais precisa, o justo não está posto de modo a maximizar qualquer noção particular de bem. Esta noção do justo é o que Rawls (2002, p. 334) chamou de “segunda regra de prioridade”. Desse modo, o postulado da justiça como equidade uma vez mais se afasta do utilitarismo, uma teoria de corte teleológico que submete o justo a maximizar alguma noção de bem, no caso, o bem-estar geral<sup>65</sup>. Nas palavras de Rawls,

O utilitarismo é uma teoria teleológica ao passo que a justiça como equidade não o é. Por definição, portanto, a segunda é uma teoria deontológica, que ou não especifica o bem independentemente do justo, ou não interpreta o justo como maximizador do bem. [...] A justiça como equidade é uma teoria deontológica no segundo sentido. Pois se presumirmos que as pessoas na posição original escolheriam um princípio de liberdade igual e restringiriam as desigualdades econômicas e sociais àquelas do interesse de todos, não há razões para pensar que instituições justas maximizarão o bem. [...] Naturalmente, não é impossível que a maximização do bem venha a ser realizada, mas isso seria uma coincidência. A questão de se obter o maior saldo líquido de satisfação nunca se apresenta na justiça como equidade; o princípio da maximização não é utilizado de forma alguma. (RAWLS, 2002, p. 32-33)

O bem-estar geral que o utilitarismo atribui como critério para juízos de justiça é entendido pelo somatório da satisfação/felicidade subjetiva atingida pelos agentes. Desse modo, o arranjo social que maximize o bem-estar geral é em si mesmo justo. Repare-se que, na justiça como equidade, por seu lado, as partes na posição original que definem um

---

<sup>65</sup> O caráter deontológico da teoria de Rawls é um dos elementos que assemelha a justiça como equidade das teorias libertárias como a de Nozick (1991) e de Rothbard (2002). Não obstante, é importante acentuar que Schaefer (2007) argumenta que a teoria de Rawls personifica uma transformação radical do liberalismo na direção do libertarianismo e que, portanto, a justiça como equidade se desvia profundamente da tradição liberal americana. Mas, paradoxalmente, Daniel Bell (apud Garcia, 1992, p. 35) considera que “Rawls representa el esfuerzo más comprensivo de la filosofía moderna para justificar una ética socialista”. Este caráter socialista no pensamento de Rawls, contrariando, portanto, a recente crítica de Schaefer, remonta à crítica de Nozick (1991). Já o historiador americano Richard Pipes, além de chamar TJ pejorativamente de “o tratado utópico de John Rawls” (p. 84), ainda reforça as atribuições de Bell e Nozick quando cita Hardin, que considera o livro como “uma longa nota de rodapé a Marx” (Pipes, 2001, p. 350, 189n). Tal controvérsia pode se revelar um fecundo programa de investigação.

conjunto de liberdades básicas como um direito inviolável dos membros não estão justificando princípios de justiça com fins de maximização de bem-estar, mas, sim, conferindo prioridade à garantia de certos direitos e liberdades, mesmo que tal garantia implique um possível bem-estar geral menor do que poderia ser atingido se as partes adotassem o princípio utilitarista, por exemplo. Na justiça como equidade, portanto, os julgamentos de justiça devem respeitar a “segunda regra de prioridade” - a prioridade do justo sobre a eficiência e o bem-estar.

Para Rawls, a rejeição do utilitarismo neste ponto consiste na justificação que o utilitarismo forneceria às violações de certos direitos e liberdades. A falha do utilitarismo, de acordo com o filósofo americano, pode ser expressa da seguinte forma: se numa sociedade a maioria das pessoas considera que as pessoas ruivas são entidades do demônio e que isso lhes causa uma enorme insatisfação, estaria assim justificado o extermínio desta minoria, pois, em que pese haver uma certa queda no bem-estar deste pequeno grupo ou daqueles que nutrem eventual apreço por eles, a satisfação atingida pela maioria através da execução dos ruivos se sobreporia à ocasional perda de satisfação do grupo minoritário. Como o extermínio da minoria aumentaria significativamente o bem-estar da maioria, para a lógica utilitarista, portanto, tal ato estaria justificado, pois ele aumentaria o bem-estar geral<sup>66</sup>.

Rawls blinda a sua teoria dessa inclinação utilitarista ao garantir, no primeiro princípio da justiça, as liberdades básicas de tal modo que, numa sociedade bem-ordenada, nenhuma outra exigência deve ser atendida sem que a prioridade das liberdades básicas esteja garantida. A prioridade da liberdade aliada à prioridade do justo sobre o bem consiste num instrumento normativo que evita que as exigências *welfaristas*, subjetivistas e consequencialistas sejam utilizadas como base de reivindicações sociais.

#### 4.5 O fato do pluralismo e os bens primários

Conforme Rawls expõe no artigo “Social Unity and Primary Goods” (1982), há uma profunda divisão entre concepções de justiça. Primeiramente, há aquela que reconhece que há

---

<sup>66</sup> Para uma resposta utilitarista a esta crítica de Rawls, também reconhecida por Sen, ver Guisán (1998) e Bonella (2003).

uma pluralidade de concepções de bem (de doutrinas abrangentes), por vezes até antagônicas entre si, e, em segundo lugar, aquela que considera apenas uma concepção de bem que deve ser reconhecida por todas as pessoas à medida que elas sejam racionais. A primeira condiz com a tradição liberal clássica, personificada no pensamento de Locke, Kant e Mill, enquanto que a segunda relaciona-se a Platão, Aristóteles e à tradição cristã, qualificada, sobretudo, no pensamento de Santo Tomás de Aquino<sup>67</sup>.

Importa considerar que a justiça como equidade pressupõe a pluralidade de noções de bem que as diversas pessoas e associações adotam no contexto da vida social. Tal componente foi chamado por Rawls de “fato do pluralismo”, considerado por ele como um elemento inerente às sociedades democráticas contemporâneas. Esse pluralismo de doutrinas religiosas, morais e filosóficas (doutrinas abrangentes) que definem concepções do bem veio a ser um dos mais importantes desafios a serem enfrentados pela teoria da justiça. Desse modo, os bens primários assumem um caráter de neutralidade em relação às diversas e até antagônicas doutrinas abrangentes. Isto porque, independentemente de qual doutrina abrangente determinada pessoa adote, ela sempre preferirá uma quantidade maior de bens primários do que menor<sup>68</sup>.

Levando-se em conta que a justiça como equidade é uma teoria de inspiração liberal, de acordo com Rawls,

A consequência é que a unidade da sociedade e o apoio de seus cidadãos às suas instituições comuns não se sustenta por meio de uma concepção racional de bem, mas de um acordo da noção do justo entre pessoas morais, livres e iguais, que abraçam diferentes e opostas concepções de bem. (RAWLS, 1982, p. 160. Tradução livre).

---

<sup>67</sup> Carvalho (2000), procura mostrar que teorias políticas ou filosóficas neutralistas, conforme emanadas do liberalismo anglo-saxão e, como vê-se, inspirador da teoria rawlsiana, não culminaria jamais, na prática, no neutralismo filosófico intencionado pela teoria, mas, se revelaria, devido as contingências da própria estrutura da realidade (ser humano, política, poder etc.) e da submissão das religiões seculares aos ditames da razão moderna e atéia, num anti-religiosismo. A idéia aparentemente bem intencionada do Estado laico, mostra Carvalho, de fato resultou, ao longo do tempo, num Estado anti-religioso. Para além dessa constatação específica, o autor pretende mostrar, em última análise, a inevitável *desconexão* que há entre os princípios e intenções de uma teoria *per se* - por mais bem elaborada e correta que seja no plano estritamente conceitual - com a sua aplicação prática no mundo real, marcado por contingências imensuráveis e devido à própria complexidade dialética dessa realidade. A “estrutura da realidade”, definida pelos interesses humanos e de grupos que, por sua vez, são influenciados pelos valores incutidos através do movimento cultural que se forma ao longo do tempo se torna inabarcável no âmbito teórico, e especialmente imprevisível no plano de suas consequências práticas. Por isso que o autor, mesmo que simpático ao liberalismo, não isenta este de sua grave cegueira doutrinária em relação à essência do desenvolvimento sociocultural: a base cultural que paira sobre as mentes e define seus valores impõe às relações humanas um desenvolver histórico bastante complexo e cheio de contradições.

<sup>68</sup> “Tendo uma maior quantidade desses bens, os homens podem estar seguros de obter um maior sucesso na realização de suas intenções e na promoção de seus objetivos, quaisquer que sejam eles” (RAWLS, 2002, p. 98).

Sendo assim, a concepção de justiça extraída da posição original garantirá que nenhuma concepção de bem se sobreponha ou venha antes da própria noção do justo. Essa garantia, aliás, é decorrente do *véu de ignorância* que situa as partes de forma equânime na posição original, sem que nenhuma possa defender posições morais ou de justiça a partir de seus próprios interesses. Os princípios da justiça antecedem o bem, portanto. Tais princípios, de acordo com Rawls (1982, p. 160-61), devem ser considerados como os “princípios públicos” de justiça para o que ele denomina uma “sociedade bem-ordenada”. Isso quer dizer que os cidadãos devem buscar realizar a sua concepção de bem no interior da sociedade, respeitando os princípios da justiça. Segundo explica o filósofo, “o papel das instituições sociais básicas é configurar um modelo em que os cidadãos podem buscar seus fins desde que estes fins não violem os anteriores (prior) princípios da justiça”. (Rawls, 1982, p. 161. Tradução livre).

#### **4.6 Bens primários como base do entendimento público**

Neste mesmo artigo (p. 161), Rawls observa que outra característica de uma sociedade bem-ordenada é que ela deve estabelecer um “entendimento público” sobre quais devem ser as exigências dos cidadãos quando se ergue uma demanda de justiça, pois este vem a ser uma das importantes funções dos bens primários na justiça como equidade: o objeto legítimo de demanda social para assuntos de justiça. Para tanto, Rawls propõe que

É suficiente que os cidadãos enxerguem a si mesmos como pessoas (pessoas morais, livres iguais) movidas por dois interesses de ordem superior, e que suas concepções de bens particulares, embora com objetivos e deveres finais distintos, requerem para o seu desenvolvimento aproximadamente os mesmos bens primários. (RAWLS, 1982, p. 161. Parênteses e tradução livre).

Isto implica que toda reivindicação por justiça não poderá estar submetida a critérios subjetivos individuais, nem mesmo à intensidade do desejo de determinada pessoa ou grupo de pessoas; mas, sim, deve estar estritamente associada aos bens primários quando regulados pelo funcionamento dos dois princípios da justiça. Conforme comenta Pogge (2007, p 73),

“Rawls aims to propose a public criterion of justice that citizens can understand and apply together in a transparent way to all questions concerning the design, maintenance, and adjustment of the basic structure of their society”.

Se isto é certo, o desafio da justiça como equidade é saber, dado o fato do pluralismo, como se justifica o entendimento público sobre os bens primários como exigências apropriadas para questões de justiça.

#### 4.7 A lista de bens primários

Como se mencionou no início do capítulo, os bens primários estão associados aos dois princípios da justiça a seguir transcritos:

1: Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos. (RAWLS, 2002, p. 333)

2: As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo, (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos<sup>69</sup> e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 2002, p. 333)

Rawls estabelece que as partes na posição original definiriam que o primeiro princípio da justiça tem prioridade sobre o segundo (prioridade da liberdade) e que a parte *b* (princípio da igualdade equitativa de oportunidades) do segundo princípio tem prioridade sobre a parte *a* (princípio da diferença). A aplicação teórica dos princípios da justiça à estrutura básica da sociedade resulta, portanto, na prioridade deontológica a favor das liberdades básicas, seguindo da garantia na igualdade equitativa de oportunidades para todos e finalmente na distribuição dos demais bens primários conforme a exigência normativa do princípio da diferença.

Para definir os conceitos presentes na parte *a* do segundo princípio como “menos favorecidos” e “benefícios” (ou expectativas), recorre-se aos bens primários. Quer dizer, os menos favorecidos na justiça como equidade são aqueles cidadãos que usufruem de uma menor parcela de bens primários relativamente a todos os demais cidadãos (Rawls, 1982, p.

---

<sup>69</sup> Omitiu-se o princípio da poupança justa contido aqui por ser irrelevante na presente discussão.

162.). Da mesma forma, Rawls atribui que os benefícios resultantes da cooperação social são estabelecidos em termos de bens primários<sup>70</sup>.

Assim, esboça-se a lista de bens primários definida por Rawls (em caráter não encerrado) no seu artigo de 1982, sendo eles:

- a) as liberdades básicas, que podem ser apresentadas de acordo com uma lista;
- b) liberdade de movimento e de emprego, considerando um marco de oportunidades variadas;
- c) poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica;
- d) renda e riqueza;
- e) as bases sociais do autorrespeito (autoestima).

Junto a esses “bens primários sociais”, Rawls (2002, p. 66) também define os “bens primários naturais”, constituindo-se em saúde, talentos, beleza etc. No entanto, os bens primários naturais não entram na métrica da justiça distributiva e da operacionalização do princípio da diferença<sup>71</sup> e esta negligência dos bens naturais também foi alvo da crítica de Kymlicka (2006).

A articulação dos dois princípios da justiça deve ordenar a distribuição dos bens primários em sociedade. Note-se que o item *a*, no índice acima, constitui-se na lista das “liberdades básicas iguais” tais como asseguradas pelo primeiro princípio da justiça, enquanto que o item *b* constitui a parte *b* do segundo princípio da justiça; a parte que, de acordo com a regra de prioridade, tem prioridade sobre a parte *a* do mesmo princípio. Assim, “todos os cidadãos numa sociedade bem-ordenada tem as mesmas liberdades básicas iguais e gozam de uma igualdade equitativa de oportunidades” (Rawls, 1982, p. 162). Os únicos bens primários em que se aceita eventual desigualdade em sua distribuição para os cidadãos são os atinentes aos itens *c*, *d* e *e* da lista, desde que, nunca é demais lembrar, tal desigualdade colabore para o aumento das expectativas dos membros menos favorecidos (princípio da diferença).

---

<sup>70</sup> Assim, não se pode concordar com a proposição de Carabini (2007) de que a aplicação dos princípios da justiça de Rawls condiz com a anarquia de livre mercado (ou anarco-capitalismo do tipo rothbardiano). Para chegar a tal conclusão, entre outras omissões e erros, Carabini negligencia a essencial noção de bens primários e interpreta a noção de “benefícios” da cooperação social a partir de critérios utilitaristas da satisfação de preferências racionais do indivíduo. Desse modo, Carabini não apenas culmina, mas já parte de uma grave distorção interpretativa da teoria que procura criticar.

<sup>71</sup> Doravante, será usada a denominação bens primários para se referir aos bens primários sociais, salvo quando a distinção se fizer necessária para clarear o argumento.

Aqui atinge-se uma síntese do conceito, papel e justificativa dos bens primários num dos primeiros estágios elaborados por Rawls. Por isso, apresentam-se quatro pontos sobre os bens primários que, de acordo com Rawls (1982, p. 163.), merecem menção. *Primeiro*, os bens primários são certas características de instituições ou da situação dos cidadãos em relação a elas. *Segundo*, o mesmo índice de bens primários deve ser usado para comparar a situação social de todos, pois este índice define uma base pública de comparações interpessoais para questões de *justiça social* (Rawls, 1982, p. 163), mas somente aplicado à estrutura básica da sociedade e não para todas as situações. Notadamente, Rawls elimina a suposição de que os bens primários devam servir para julgamentos de *bem-estar social* conforme se concentra o utilitarismo, por exemplo, mas limita a sua função para julgamentos de *justiça social*. *Terceiro*, os menos favorecidos são definidos como aqueles que têm o menor índice de bens primários quando suas perspectivas são consideradas ao longo de uma vida. *Finalmente*, em uma sociedade bem-ordenada, regulada pelos dois princípios da justiça, exigências apropriadas consistem em exigências a certos bens primários.

Uma questão se impõe: dado o fato do pluralismo, sobre qual base os bens primários são aceitos como critério das avaliações interpessoais? A pista parece estar claramente dada quando Rawls menciona que toda teoria da justiça deve pressupor um determinado conceito de pessoa, pois considera que “aceitar os princípios que exprimem uma concepção de justiça equivale a aceitar um ideal de pessoa” (Rawls, 2007, p. 108). Compreender o ideal de pessoa subjacente na teoria de Rawls e sua relação com o conceito prático de bens primários é indispensável para que se possa sanar aquele questionamento.

Como se viu no primeiro capítulo, a concepção de pessoa na teoria de Rawls assume que os cidadãos são pessoais morais, livres e iguais, que detêm duas faculdades morais. A primeira, a capacidade de ter um senso de justiça (capacidade de honrar os termos justos da cooperação); a segunda, a capacidade de formar, buscar e revisar uma concepção de bem. Cada pessoa é vista como uma pessoa moral motivada por dois interesses de ordem superior que se concretizam nas duas faculdades morais. Desse modo, e somente desse modo, Rawls concebe que os cidadãos podem efetivamente contribuir para a cooperação social voltada para o benefício mútuo. Por isso, a importância da ideia de *cooperação social* na justiça como equidade, que não trata-se de “mera atividade social eficientemente coordenada e organizada para determinado fim coletivo. Em vez disso, pressupõe uma noção de termos justos de cooperação que todos os participantes podem razoavelmente aceitar no curso de uma vida completa”. (Rawls, 1982, p. 164)

Assim, o conceito de bens primários se liga ao de pessoa e, unidos sob a égide dos dois princípios da justiça, estabelecem a noção de cooperação social numa sociedade bem-ordenada.

#### 4.8 Por que bens primários?

Retomando o estágio da posição original que para Rawls é a situação contratual hipotética que as pessoas morais, livres e iguais, representam apropriadamente cada cidadão no instante de definir os princípios de justiça – o autor questiona por que seria racional que os representantes naquela situação se refiram aos princípios de justiça em termos de bens primários. Então, apresenta os argumentos a favor de cada bem primário que as partes, independentemente dos fins últimos (doutrina abrangente) que abraçam, acabariam concordando quanto à sua necessidade geral, sendo estes<sup>72</sup>:

1. as *liberdades básicas*, que são as instituições de fundo necessárias ao desenvolvimento e ao exercício das duas faculdades morais, sob condições sociais e políticas de liberdade;

2. a liberdade de movimento e de emprego, considerando um marco de oportunidades variadas, e indispensáveis para a perseguição dos objetivos (final ends) de vida de alguém, bem como para levar a cabo a decisão de revisá-los e alterá-los, se alguém assim desejar;

3. os poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica, necessários para se alcançar as várias capacidades sociais e independência (self-governing) de si;

4. a renda e riqueza, meios de uso universal (all-purpose means) para atingir direta ou indiretamente um variado leque de fins, quaisquer que sejam;

5. as bases sociais do autorrespeito, que são aqueles aspectos das instituições sociais normalmente essenciais se os cidadãos possuem um vívido senso de seu próprio valor como pessoas morais, sejam capazes de realizar seus interesses de ordem mais elevada e desenvolvam seus fins com autoconfiança.

Os interesses de ordem superior que os cidadãos possuem, i.e., de exercer e desenvolver as duas faculdades morais e o fato de não saberem qual concepção do bem que

---

<sup>72</sup> Rawls, 1982, p. 166-67.

abraçam quando estão na posição original conduz as partes a considerarem os bens primários como elementos racionais para julgamentos de justiça social e de comparações interpessoais na justiça como equidade. Portanto, os bens primários atendem a uma exigência de um dos importantes componentes da teoria de Rawls, que é o fato do pluralismo: o pressuposto de que, na sociedade democrática e bem-ordenada, convive uma múltipla variedade de doutrinas morais abrangentes, por vezes opostas entre si. A adesão aos bens primários, ressalta-se, não consiste na convicção que alguma doutrina abrangente específica fornece, mas, sim, deriva de um “consenso sobreposto” de caráter *político* entre as partes que adotam doutrinas abrangentes distintas.

Cumprir notar que a *caracterização* dos bens primários não se baseia nos fatos históricos ou sociais. Mas, de acordo com o nosso autor, “enquanto que a *determinação* dos bens primários invoca um conhecimento das circunstâncias gerais da vida social, ele faz isso apenas a luz de uma concepção de pessoa estabelecida anteriormente” (Rawls, 1982, p. 166-67. *Itálico* nosso. Tradução livre). Mais uma vez tem-se a manifestação do preceito teórico afirmado por Rawls de que toda concepção de justiça exige uma prévia noção de pessoa. É essa noção que fortalece a adoção da lista de bens primários conforme definida pelo autor.

## 2.9 A neutralidade dos bens primários

Ao propor uma concepção política de justiça, Rawls quis definir uma teoria neutra em relação às concepções de bem. Esta neutralidade apresenta-se especialmente com força na caracterização dos bens primários. Como já se viu,

Os bens primários são coisas que se supõe que um homem racional deseja, não importando o que mais ele deseje. Independentemente de quais sejam os planos racionais de um indivíduo, supõe-se que há várias coisas das quais ele preferiria ter mais a ter menos. Tendo uma maior quantidade desses bens, os homens podem estar seguros de obter um maior sucesso na realização de suas intenções e na promoção de seus objetivos, quaisquer que sejam eles. (RAWLS, 2002, p. 97-98).

[...]

As pessoas na posição original tentam reconhecer princípios que promovem seus sistemas de objetivos da melhor forma possível. Elas fazem isso tentando garantir para si mesmas o maior índice de bens sociais primários, já que isto lhes possibilita

promover a sua concepção do bem de forma efetiva, independentemente do que venha a ser esta concepção. (RAWLS, 2002, p. 155).

Assim, os bens primários se revestem de um forte componente de neutralidade<sup>73</sup>. Por último, cabe acrescentar que, uma vez que os membros representantes na posição original são cidadãos morais, livres e iguais, e dado o fato do pluralismo, todos eles desejam os bens primários porque se trata de meios indispensáveis para o exercício e o pleno desenvolvimento de suas faculdades morais. Novamente, o conceito de pessoa revela-se central no entendimento das linhas normativas da justiça como equidade.

#### 4.10 Algumas críticas

##### 4.9.1 A crítica de Arrow

Uma das principais críticas à noção de bens primários foi publicada em 1973 pelo então recém-laureado nobel em economia Kenneth J. Arrow, à qual Rawls procurou responder<sup>74</sup> no artigo *Social Unity and Primary Goods*. A crítica de Arrow, de corte utilitarista – então o padrão vigente nas ciências sociais, em especial na economia – lançava duas questões quando Rawls tomava os princípios da justiça em “sua forma mais simples”, i.e., quando o princípio da diferença leva em conta somente a *renda* e a *riqueza* (o item “d” do índice de bens primários).

A primeira crítica de Arrow consistia na consideração de pessoas que necessitassem de cuidados médicos especiais. A segunda, focalizava as diferenças de preferências entre os indivíduos. Tal crítica inquiria em que medida haveria igualdade se os bens primários em consideração fossem distribuídos em cotas iguais entre as pessoas. A perspectiva de Arrow procurava mostrar que um quadro normativo desses não seria justo ou razoável, pois quem necessitasse de cuidados especiais não usufruiria, com a mesma quantidade de bens primários,

<sup>73</sup> Cumpre dizer que a pretensão de neutralidade acabou sendo alvo de críticas dos chamados teóricos comunitaristas como, por exemplo, Sandel (2005).

<sup>74</sup> Rawls se refere ao texto de Arrow “Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 9, (May 10, 1973), pp. 245-263.

das expectativas ou vantagens que as pessoas saudáveis usufruiriam. Para Arrow, esta igualdade de bens primários não resultaria numa situação de equidade.

A outra crítica comparava a satisfação das preferências entre duas pessoas com gostos opostos, por exemplo, uma se satisfaria com pão e sopa, enquanto a outra teria uma forte inclinação a satisfazer-se somente com caviar e vinho. Ora, no modelo de Rawls, a igualdade não poderia ser alcançada com a distribuição uniforme de bens primários, visto que a justiça só se realizaria se fosse distribuída maior renda e riqueza para quem tivesse gostos dispendiosos e uma quantidade menor desses bens para aqueles que teriam gostos modestos.

Primeiramente, no tocante às exigências de cuidados especiais em saúde, a resposta de Rawls consiste na atribuição de que sua teoria, ao menos no estágio da posição original, não leva em conta as pessoas que não podem participar ativamente da cooperação social. Rawls pressupõe as partes como cidadãos que podem exercer e desenvolver as suas duas faculdades morais e que possuem condições físicas e psíquicas para tanto. Conforme justifica o filósofo (Rawls, 1982, p. 168) “considero assim porque o primeiro problema da justiça diz respeito às relações entre cidadãos que são normalmente ativos e membros plenamente cooperantes da sociedade ao longo de uma vida”. É o essencial conceito de pessoa junto com alguns pressupostos de sua teoria da justiça que parecem dar a Rawls as ferramentas necessárias para encarar tal crítica. Salienta-se, porém, que em TJ o conceito de pessoa com as suas duas faculdades morais não estava tão claro, principalmente a noção de seu papel como pano de fundo vital para o desenvolvimento da teoria. Entretanto, resolver a questão das necessidades de cuidados especiais para pessoas doentes, de acordo com Rawls, é uma preocupação a ser encarada nos estágios constitucional, legislativo e judicial, à medida que o véu de ignorância vai sendo retirado. Mas uma coisa fica clara: a justiça como equidade não se concentra nas noções de utilidade e bem-estar conforme presume o utilitarismo<sup>75</sup>.

No tocante à segunda crítica de Arrow (gostos variados), Rawls lembra que as pessoas morais são cidadãos responsáveis pelos fins últimos que buscam em suas vidas, sendo que a distribuição dos bens primários não deve estar submetida a meras exigências de satisfação eventualmente requerida por alguém. Rawls acrescenta que, em sua teoria, os cidadãos não

---

<sup>75</sup> Vale observar junto com Long (2002) que, embora a justiça como equidade não se autodetermine como uma teoria consequencialista como o utilitarismo, entretanto, ela não rejeita de todo essa perspectiva. Pois ao anunciar como parte do segundo princípio da justiça o “princípio da diferença”, as pessoas na posição original estão dando alguma importância para as consequências dos princípios da justiça que guiarão a sociedade. Long vai além e afirma que mesmo o primeiro princípio da justiça também não negligencia na integralidade uma visão moral consequencialista. Schwartz (1973) apresenta uma vigorosa crítica à pretensão deontológica (não consequencialista) da teoria de Rawls.

devem ser “considerados como portadores passivos de desejos” (Rawls, 1982, p. 169), como parece pressupor a crítica de Arrow. O filósofo explicita que “o uso dos bens primários se fundamenta na capacidade que temos de assumir responsabilidade pelos nossos fins” (1982, p. 169).

Desse modo, os bens primários se configuram como coisas necessárias para que os cidadãos tomados como pessoas morais possam formar, buscar e revisar a sua concepção de bem. Isso quer dizer que o problema das comparações interpessoais se concentra na medida de bens primários, que também são as coisas legítimas as quais os cidadãos podem reclamar para fins de justiça perante as instituições sociais.

Assim sendo, as reclamações individuais tornam-se legítimas em termos de bens primários, pois cada pessoa é responsável pelos seus fins e, portanto, é responsável por ajustar a sua concepção de bem de acordo com a sua cota de bens primários. Isto é, qualquer exigência baseada na intensidade do desejo ou na maximização da satisfação torna-se irrelevante na teoria de Rawls.

A esta altura, pode-se chamar a atenção para a mudança conceitual que foi sofrendo a noção de bens primários na justiça como equidade. De acordo com o que se considerou como núcleo do conceito em TJ, tem-se:

Os bens primários são coisas que se supõe que um homem racional deseja, não importando o que mais ele deseje. Independente de quais sejam em detalhes os planos racionais de um indivíduo, supõe-se que há várias coisas das quais ele preferiria ter mais a ter menos. (RAWLS, 2002, p. 97).

Em TJ, os bens primários significam coisas que todo homem racional deseja, não importando qual doutrina abrangente ele adote. Assim definidos, os bens primários assumem um forte caráter de neutralidade que, no entanto, conforme nota Lowry (2007), apenas condiz com o tipo de liberalismo subjacente em TJ: um liberalismo abrangente e não um liberalismo político. Esse liberalismo que pretende neutralizar os bens primários diante das diferentes

concepções de bem foi alvo da crítica comunitarista exposta por Sandel (2005) e Walzer (2003)<sup>76</sup>.

#### 4.10.2 A crítica de Sen

Amartya K. Sen, Nobel em Economia em 1998 por suas contribuições à teoria do bem-estar, é autor de uma das mais reconhecidas críticas aos bens primários. Cumpre notar que Sen não é um crítico geral de Rawls. Na verdade reconhece que o trabalho do filósofo de Harvard foi decisivo para a elaboração de boa parte de seu próprio pensamento atinente à teoria do bem-estar e do desenvolvimento econômico. Dessa forma, Sen se associa à tradição contemporânea do liberalismo igualitário de Rawls, contudo, sua crítica ao Rawls mostra que mesmo entre os igualitários não há unanimidade quanto ao que se deva igualar numa concepção de justiça distributiva.

Antes, porém, de se abordar a crítica de Sen, convém que se entenda, ainda que de forma rápida, qual foi a sua proposta.

Primeiramente, lembra-se, com Vita (2008, p. 91), que Sen não propôs nenhuma teoria da justiça tal como fez Rawls. Sua contribuição, que está alicerçada nos pilares normativos gerais da teoria de Rawls, concentra-se apenas na questão distributiva e do espaço adequado para julgamentos de igualdade e desigualdade. Nota-se, porém, que isto não é pouco. Suas contribuições nesta área renderam-lhe amplo reconhecimento tanto acadêmico com o Nobel em Economia, quanto prático, visto que o Índice de Desenvolvimento Humano da ONU é amplamente baseado nas ideias de Sen, que também colaborou pessoalmente para a sua elaboração.

Da mesma forma que Rawls, para Sen, o utilitarismo possui um padrão normativo muito limitado para avaliações de bem-estar, por isso propôs que uma teoria mais elaborada deveria levar em conta o que ele chamou de “funcionamentos” e “capacidade” como componentes para se avaliar o bem-estar social. Estes são dois conceitos fundamentais na teoria do bem-estar do economista. Viver, para Sen (2001, p. 78), consiste “num conjunto de ‘funcionamentos’ interrelacionados, que compreendem estados e ações (being e doings)”. Quer dizer, a noção de funcionamentos está intimamente associada à de realização; não

---

<sup>76</sup> Entretanto, não se vai concentrar aqui na crítica comunitarista ao liberalismo de Rawls. Para tanto, ver Kymlicka (2006, cap. 6).

apenas realização de desejos ou ambições, mas aquilo que bem ou mal ela acabou realizando na vida ou em dado momento.

Embora Sen não tenha proposto uma lista fixa de funcionamentos, mencionam-se os exemplos mais recorrentes utilizados por ele, sendo que os divide em dois âmbitos. Primeiro, os funcionamentos mais elementares, que consistem em estar nutrido adequadamente, estar em boa saúde, livre de epidemias e da morte prematura etc. Em segundo, os funcionamentos (ou realizações) mais complexos, tais com ser feliz, ter respeito próprio, tomar parte na vida da comunidade e assim por diante. Nota-se *en passant* que esses funcionamentos se aproximam um tanto das descrições de alguns bens primários considerados por Rawls.

O conceito de funcionamentos é essencial para se apreender o que Sen quer dizer com a elaborada noção de *capacidade*. A capacidade, pois, representa as várias possibilidades de funcionamentos que uma pessoa pode realizar. Ela está associada à ideia do *espectro de possibilidades que um sujeito tem para escolher entre as diversas formas de vida que valoriza*. Integrando os dois conceitos, tem-se o espaço avaliatório de Sen para questões de bem-estar.

Sen considera a abordagem da capacidade (*capability approach*) bastante distinta da abordagem sobre os bens primários fornecida por Rawls<sup>77</sup>. Sumarizando o contraste entre a sua abordagem com a do filósofo americano, o economista considera os bens primários

instrumentos para realizar bem-estar ou outros objetivos, e podem também ser vistos como *meios* para a liberdade. Em contraste, os funcionamentos fazem parte dos elementos constitutivos do bem-estar. A capacidade reflete a liberdade para buscar esses elementos constitutivos e pode até ter um papel direto no próprio bem-estar, na medida em que decidir e escolher também são partes do viver. (SEN, 2001, p. 82)

Mas em que consiste a vantagem da abordagem seniana? Trata-se justamente de que ela reconhece não só os meios para a liberdade, mas concentra-se nas liberdades que as pessoas realmente desfrutam para escolher diversos funcionamentos (conjunto de funcionamentos). Assim, os *funcionamentos realizados* relacionam-se com a realização do

---

<sup>77</sup> A abordagem da capacidade, de acordo com Sen, difere não apenas da ideia de bens primários de Rawls, mas das demais “abordagens tradicionais”, incluindo recursos (Dworkin) e renda real (PIB, PNB). Sen, 2001, p. 81.

bem-estar, e a *capacidade* para realizar funcionamentos se associa com a liberdade para realizar bem-estar. Ora, *capacidade* é o conceito central na teoria de Sen e pode ser compreendida, resumidamente, como liberdade para escolher. Pode-se dizer que é a *extensão* da liberdade de escolha perante os diversos funcionamentos valorizados pelo sujeito que entra no cálculo da avaliação do bem-estar ou da justiça distributiva. Um exemplo frequentemente citado pelo economista e que ilustra bem o caso, é a diferença entre o homem que jejua devido à sua crença religiosa e o outro que passa fome por destituição.

*Jejuar como um funcionamento não é apenas passar fome; é escolher passar fome quando se têm outras opções.* No exame do bem-estar realizado de uma pessoa que passa fome, é de interesse direto saber se ela está jejuando ou simplesmente não tem os meios para obter comida suficiente. Similarmente, escolher um estilo de vida não significa exatamente o mesmo que ter esse estilo de vida sem importar como foi escolhido, e o bem-estar de alguém depende de como seu estilo de vida veio a emergir. (SEN, 2001, p. 92).

O exemplo revela que focalizar somente no “funcionamento realizado” de uma pessoa significa vislumbrar uma limitada parte da sua condição. Para fins de julgamento de bem-estar ou outro objetivo como, por exemplo, a justiça social, é necessário levar em consideração a capacidade, isto é, examinar se aquela determinada situação da pessoa (digamos, de fome) é derivada de sua disposição deliberada (uma escolha dentre outras alternativas valoradas pelo agente) ou se é reflexo de total ausência de liberdade de escolha, ou seja, da contingencial situação de miséria. Claramente, neste último caso não houve liberdade. A capacidade não apenas foi reduzida, mas também foi totalmente castrada da pessoa de modo que seu bem-estar também foi comprometido. Já no primeiro caso, por seu lado, embora o “funcionamento realizado” do jejuante seja o mesmo que o da outra pessoa, tal situação foi livremente escolhida pelo sujeito que, por suas próprias razões, valoriza a condição de fome. Em outras palavras, seu bem-estar é incomparavelmente maior que a do sujeito submetido à mesma situação, porém, forçado pela pura ausência de liberdade para escolher.

Desse modo, pode-se entender a crítica de Sen aos bens primários a partir de duas ênfases. A primeira diz respeito ao caráter geral dos bens primários como espaço de avaliação para julgamentos de justiça social. Ora, Sen vê um problema na abordagem dos bens

primários porque eles constituem *meios* para a liberdade e não nos informam nada a respeito da liberdade efetivamente desfrutada pelos indivíduos. Mesmo que se leve em consideração que os bens primários não são relacionados a partir da exigência de qualquer doutrina abrangente em especial, mas, sim, com uma concepção política e associados ao conceito de pessoa como cidadão moral, livre e igual, esses bens permanecem apresentando as limitações do caráter *meio* asseverados por Sen.

A segunda ênfase visa especificar melhor esta limitação<sup>78</sup>. Para Sen, a pretensão rawlsiana de igualdade de bens primários é um tanto inflexível e esbarra (ou não leva em conta) numa série de elementos que enfraquece a sua exigência por igualdade. Tal crítica se aplica igualmente as demais propostas igualitárias cuja métrica para julgamentos de justiça distributiva recai sobre “meios de uso geral” como a análise sobre a renda ou riqueza exigida pelo utilitarismo ou sobre recursos de Dworkin<sup>79</sup>.

O economista argumenta que a *conversão* de bens primários em liberdade de escolha entre diferentes funcionamentos vai diferir, dentre outros elementos<sup>80</sup>, de pessoa para pessoa e isso resultará num quadro duvidoso se o que temos em mente são questões distributivas. Ressalta Sen (2001, p. 136): “uma parcela igual de bens primários pode seguir lado a lado com desigualdade nas liberdades reais desfrutadas por diferentes pessoas”. Se, por exemplo, duas pessoas, supondo uma mulher grávida com filhos e um jovem solteiro, possuem uma cota igual de bens primários, a liberdade de escolher entre diversos fins ambicionados pelas duas pessoas (concepções de bem) será desigual. A mulher grávida terá sua capacidade mais limitada em relação à do jovem. Por isso, “nem os bens primários nem os recursos, definidos de modo abrangente, podem representar a capacidade que uma pessoa realmente desfruta” (Sen, 2001, p. 137). Sen, em *Desenvolvimento como Liberdade* (2000, p. 95), ilustra por outro ângulo o problema dos “bens primários como meios para a liberdade” quando se considera que “uma pessoa mais idosa ou mais propensa a doenças pode ser mais desfavorecida em um sentido geralmente aceito, mesmo possuindo um pacote de bens primários maior.”

Portanto, para Sen, o espaço avaliatório para julgamentos de justiça social ou outro objetivo deve focalizar na *capacidade* que representa a liberdade de o indivíduo realizar

---

<sup>78</sup> Essa crítica se assemelha à de Arrow, anteriormente referenciada.

<sup>79</sup> A ampla crítica de Sen a essas concepções pode ser examinada em Sen, 2000, cap. 3.

<sup>80</sup> heterogeneidades pessoais, diversidades ambientais, variações no clima social, diferenças de perspectivas relativas e distribuição na família. Sen, 2000, p. 93.

combinações alternativas de funcionamentos valoradas por ele ou, no sentido rawlsiano, a liberdade para adotar, perseguir e revisar concepções de bem diversas.

#### 4.10.3 A crítica de Kymlicka

A última crítica a Rawls pode ser vislumbrada através da análise dos bens primários como o foco do princípio da diferença (Kymlicka, 2006). Esta crítica se desdobra em duas. O princípio da diferença anui que as desigualdades (sempre de bens primários) só se justificam se elas favorecem os menos favorecidos da sociedade. Para então avaliar-se o primeiro enfoque crítico de Kymlicka, atente-se para o fato que, com o princípio da diferença, Rawls quis eliminar as lacunas (injustiças) existentes na então prevalecente teoria da igualdade de oportunidades. Esta exige que as pessoas devam estar asseguradas com igualdade de oportunidade à educação, à saúde e à formação e da igualdade perante a lei, independentemente do contexto social em que nasceram e se desenvolveram. Rawls, porém, acha insuficiente essa ideia tendo em vista que ela ignora a arbitrária “loteria natural” de dotes com que as pessoas são contempladas ao nascer como, por exemplo, inteligência, saúde, vigor, beleza etc. Esses bens naturais, de acordo com Rawls, influenciam na parcela de bens primários (sobretudo renda e riqueza) que as pessoas venham a obter ao longo da vida. Sendo arbitrários pela loteria natural, Rawls (2002, p. 108) procurou mostrar que tais bens são imerecidos do ponto de vista moral. O autor quer chamar a atenção para o fato de que, do ponto de vista moral, ninguém tem o direito de nascer pobre ou rico, feio ou belo. Trata-se de um capricho da loteria natural e por isso não há justificativa moral para a cota de bens naturais que cada um recebe ao nascer. Por isso Rawls assentiu que os mais favorecidos devem colaborar para o aumento das expectativas dos menos favorecidos, inclusive quando as maiores vantagens sociais fossem obtidas graças ao uso dos bens primários dispostos pela loteria natural.

No entanto, alerta Kymlicka, Rawls assevera que a noção de “benefício” ou “mais/menos favorecidos” se dá totalmente em termos de bens primários sociais. Quer dizer que na justiça como equidade o mais favorecido em termos de bens primários sociais e naturais tem uma obrigação em ajudar os menos favorecidos, inclusive aqueles que sofrem de alguma deficiência fruto do acaso, da arbitrária loteria natural. Tal processo distributivista,

não é demais acentuar, deve ser realizado pelas instituições da estrutura básica da sociedade. É sobre elas que Rawls atribui o dever de sanar ou mitigar as injustiças.

Todavia, essa “ajuda”, convém ressaltar, é uma reparação feita sob a métrica de bens primários de modo que, se após o processo distributivo do mais favorecido para o menos favorecido, ambos tiverem o mesmo pacote de bens primários, a questão de justiça estaria resolvida. O problema, de acordo com Kymlicka (2006, p. 93), é que “a pessoa com deficiência enfrenta custos médicos e de transporte extraordinário. Ela suporta um fardo imerecido na sua capacidade de levar uma vida satisfatória, um fardo decorrente das circunstâncias, não das suas escolhas.” Ora, resulta que o princípio da diferença antes permite do que remove este fardo.

Parece estar claro que há uma ambiguidade no pensamento distributivo de Rawls. A sua exigência meramente reparatória, via princípio da diferença, para os desgraçados pela loteria natural obscurece a sua exigência de “compensar” os menos favorecidos. Essa crítica é semelhante à de Sen, porém Kymlicka considera que o problema está em Rawls ter negligenciado os bens primários naturais no índice de bens primários, e não meramente em ter se concentrado no “espaço” equivocado para situar a pior posição, conforme apontou Sen<sup>81</sup>.

A segunda crítica de Kymlicka é fortemente direcionada à dinâmica normativa do princípio da diferença. Kymlicka questiona: Se as desigualdades circunstanciais são arbitrárias e, portanto, ilegítimas do ponto de vista moral, como lidar com as desigualdades fruto das escolhas das pessoas?

Para o crítico, há um claro problema. O princípio da diferença considera indistintamente que as desigualdades sociais se justificam se elas favorecem os menos favorecidos, caso contrário convém ao Estado redistribuir os bens primários dos mais favorecidos para os menos favorecidos. Mas avalie-se o argumento de Kymlicka, que pede para se imaginar o caso de duas pessoas com um conjunto de bens primários e dotes naturais iguais e que compartilhem também o mesmo histórico social. Assim, prossegue Kymlicka,

Uma quer jogar tênis o dia inteiro e, portanto, trabalha em uma fazenda apenas o tempo necessário para ganhar o dinheiro suficiente para comprar terra, fazer uma quadra de tênis e sustentar o estilo de vida que deseja (isto é, alimentação, vestuário

---

<sup>81</sup> De acordo com Kymlicka, “O problema está efetivamente no uso incompleto que Rawls faz dos bens primários – isto é, sua exclusão arbitrária dos bens primários naturais do índice.” (2006, p. 93, 5n).

e equipamentos). A outra pessoa quer uma quantidade similar de terra para plantar uma horta e produzir e vender verduras para si e para outros. Além disso, imaginemos, com Rawls, que tenhamos começado com uma distribuição igual de recursos, que é suficiente que cada pessoa consiga a terra desejada e comece a implementar respectivamente a quadra de tênis e a horta. O horticultor logo terá mais recursos do que o jogador de tênis, se permitirmos que o mercado funcione livremente. Embora tenham começado com cotas iguais de recursos, o jogador de tênis logo esgotará sua parcela inicial e o trabalho esporádico na fazenda só lhe trará o suficiente para sustentar seu jogo de tênis. O horticultor, porém, usa sua cota inicial de maneira que gere um fluxo de renda maior e mais estável por meio de uma quantidade maior de trabalho. Rawls só permitiria essa desigualdade se ela beneficiasse o que está em pior situação – isto é, se beneficiasse o jogador de tênis, que agora carece muito de renda. (KYMICKA, 2006, p. 95)

Dada a normativa do princípio da diferença, neste cenário, estaria justificada a intervenção estatal para transferir recursos do horticultor para o jogador de tênis. Nossa intuição poderia arguir que tal desigualdade não foi fruto das circunstâncias (dotes naturais, histórico social), mas, sim, das escolhas de ambas as pessoas mesmo que no estágio inicial se encontrassem numa situação de igualdade de recursos e tudo o mais. Conforme afirma Kymlicka (2006, p. 96), “Rawls defende o princípio da diferença dizendo que ele contrabalança as desigualdades das contingências naturais e sociais. Estas, porém, não são relevantes aqui”. No entanto, o princípio da diferença exigiria uma redistribuição. Então conclui:

Em vez de remover uma desvantagem, o princípio da diferença simplesmente faz o horticultor subsidiar o desejo dispendioso de lazer do outro. Ele tem de pagar pelos custos de sua escolha – isto é, ele renuncia ao prazer para conseguir mais renda. O outro, porém, não tem de pagar pelos custos de sua escolha – isto é, não renuncia à renda para conseguir mais lazer. (KYMICKA, 2006, p. 96).

Neste caso, o princípio da diferença trata as duas pessoas desigualmente sem nenhuma razão legítima. Kymlicka concorda com a noção intuitiva de Rawls de que as desigualdade naturais ou sociais devam ser mitigadas ou revertidas pelo princípio da diferença, porém aplicar este princípio para as desigualdades que resultam das escolhas individuais, antes cria que remove a desigualdade.

Embora Kymlicka reconheça que Rawls defenda que nós somos responsáveis pelos custos de nossas escolhas e, mais ainda, no contexto geral de sua teoria, reconhece que as desigualdades a que o filósofo combate são as que afetam as oportunidades de vida das pessoas e não as desigualdades decorrentes das escolhas de vida das pessoas - que são de responsabilidade individual - Kymlicka arremata afirmando que:

Infelizmente, o princípio da diferença não faz tal distinção entre desigualdades escolhidas e não escolhidas. Portanto, um resultado possível do princípio da diferença é fazer as pessoas pagarem pelas escolhas dos outros, se por acaso aqueles com menor renda estiverem nessa situação por escolha, como o jogador de tênis. (KYMLICKA, 2006, p. 98).

Com efeito, o princípio da diferença parece operar contra as liberdades básicas, especialmente contra o direito de propriedade e às livres trocas. Se o princípio igualitário presume a distribuição dos mais favorecidos para os menos favorecidos, o direito que o indivíduo tem aos resultados das livres trocas comerciais estaria fragilizado pela força normativa do princípio da diferença. Aí vigora antes o princípio igualitário que os valores do direito de propriedade e da liberdade comercial. Concorde-se com Shapiro (1993), que alerta sobre o problema de integrar numa teoria da justiça a defesa de direitos básicos (direito à propriedade, trocas comerciais, liberdade de expressão e divulgação) com um princípio igualitário do tipo do princípio da diferença.

Se um dos direitos básicos é o de garantir aos indivíduos a liberdade de agir de acordo com seus ideais, mas se a meta de determinada pessoa for obter ganhos no livre mercado, tal ação tenderá a ser desestimulada e até surrupiada pelo princípio da diferença. O exemplo de Kymlicka pretendeu revelar justamente esse *trade off* entre liberdade comercial e as exigências do princípio igualitário. O ponto, segundo Shapiro, é a fragilidade da barreira que separa a prioridade dos direitos básicos sobre a exigência igualitária, de modo que no liberalismo rawlsiano, conforme ilustrou o exemplo de Kymlicka, as exigências igualitárias culminam por se sobrepor aos direitos liberais básicos. Assim, Rawls estaria rompendo com o que propriamente define uma ordem liberal democrática, em vista da existência de um princípio distributivista violador de direitos e liberdades fundamentais.

#### 4.11 Respostas de Rawls aos críticos

Primeiramente, convém notar que Rawls foi alvo de diversos críticos. Nos últimos trabalhos (Rawls, 2003 e 2004), o filósofo procurou aprimorar o conjunto de sua teoria, e o conceito de bens primários foi um dos componentes revisados pelo autor, sobretudo pelas críticas recebidas de Sen e Arrow<sup>82</sup>. No entanto, os bens primários permaneceram como o espaço avaliatório para questões de justiça e distribuição na justiça como equidade, e as mudanças apenas – se é que se pode dizer apenas – pretenderam aprimorar o conceito a partir das críticas.

Vai-se começar pela revisão geral do conceito e depois se verá as repostas aos críticos.

Primeiramente, de forma ampla, cumpre destacar que, após a reformulação da justiça como equidade dos trabalhos tardios de Rawls, os bens primários passaram a ser considerados uma dentre as seis ideias de bem na justiça como equidade. Apenas para mencioná-las, as seis ideias são as seguintes: 1. o bem como racionalidade; 2. os bens primários; 3. o bem das concepções permissíveis de bem (doutrinas abrangentes); 4. o bem das virtudes políticas; 5. o bem político de uma sociedade bem-ordenada pelos dois princípios da justiça; e 6. o bem dessa sociedade como união social de uniões sociais (Rawls, 2003, § 43). Tais ideias de bem são componentes da concepção política de justiça para uma sociedade bem-ordenada segundo o que Rawls veio a denominar como uma democracia de cidadãos-proprietários (Ibid., § 41).

Os bens primários passaram a ser considerados para além da ideia associada à de cidadãos racionais que buscam esses bens na maior quantia possível para realizar seus fins, quaisquer que sejam eles. Ao desenvolver com mais clareza a ideia da justiça como equidade como uma concepção política e não metafísica (abrangente), Rawls procurou justificar a adoção dos bens primários como coisas indispensáveis para o exercício e desenvolvimento das duas faculdades morais dos cidadãos. Lembre-se que, na justiça como equidade, houve uma reordenação no conceito de pessoa, que então passou a ser considerada como cidadãos morais, livres e iguais, - ou pessoa política (Id., 2004, § 5, p. 59ss.) - no sentido que devem *a*) ser capazes de definir, buscar e revisar racionalmente uma concepção de bem; e *b*) ser capazes de ter um senso de justiça. Assim, os bens primários (da mesma forma as liberdades básicas que, ressalta, fazem parte do índice de bens primários), passaram a ser justificados à medida

---

<sup>82</sup> Rawls, 2003, § 17 e 51. Rawls, 2004, cap. V, § 3 e 4.

que eles contribuem para o pleno exercício e o desenvolvimento das duas faculdades morais da pessoa. O conceito de pessoa, ao ser mais claramente definido na unidade da teoria da justiça de Rawls, passou a exercer maior influência também sobre a justificativa da lista dos bens primários e da própria concepção política de justiça. Rawls assim explicita:

Bens primários são as coisas necessárias e exigidas por pessoas vistas não apenas como seres humanos, independentemente de qualquer concepção normativa, mas a luz da concepção política que as define como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade. Esses bens são coisas que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais numa vida plena; não são coisas que seria simplesmente racional querer ou desejar, preferir ou até mesmo implorar. Fazemos uso da concepção política, e não de uma doutrina moral abrangente, para definir essas necessidades e exigências. (RAWLS, 2003, p. 81-82).

Conforme destaca Lowry, num ensaio que examina a mudança conceitual dos bens primários de TJ aos escritos tardios de Rawls:

from *A Theory of Justice*, primary goods are “things that every rational man is presumed to want”. In Rawls’s later writings, which distinguish between comprehensive and political liberalism, and which defend the latter, he stresses that primary goods should be understood instead as things people in a liberal democracy need *as citizens*. (LOWRY, 2007, p. 1)

Além dessa essencial mudança, na da citação de JE, vê-se que a ideia de pessoa está amarrada ao conceito de cooperação social que, por sua vez, está relacionado ao de sociedade bem-ordenada. Com isso, nota-se uma nítida alteração no conceito de bens primários oferecido em TJ e nos trabalhos tardios de Rawls. Também cumpre ressaltar que os bens primários passam ser a base das necessidades da pessoa política. As necessidades, por seu lado, não são compreendidas em termos de satisfação das preferências racionais do agente tal como prescreve o welfarismo, mas, sim, como necessidades da pessoa política.

Dada a concepção política de cidadãos, os bens primários determinam quais são suas necessidades – parte do que é o bem para eles enquanto cidadãos – quando surgem questões de justiça. É precisamente essa concepção política que nos permite definir quais bens primários são necessários. (RAWLS, 2000b, p 221-222).

Em LP, numa nota de rodapé, Rawls distingue com muita clareza a noção de necessidades dos cidadãos na justiça como equidade. Este ponto serve para diferenciar a noção de necessidades em sua teoria e a mesma noção nas doutrinas como o welfarismo. Na justiça como equidade,

Necessidades são diferentes dos desejos aspirações e predileções. As necessidades dos cidadãos são objetivas num sentido que os desejos não o são, isto é, expressam os desejos de pessoas com interesses de ordem superior e que têm um certo papel e *status*. Se essas exigências não são satisfeitas, elas não podem desempenhar seu papel e manter seu *status*, nem realizar seu objetivos essenciais. A pretensão de um cidadão de que algo é uma necessidade pode ser refutada quando não se trata de uma exigência dessa natureza. Na verdade, a concepção política de pessoa e a idéia de bens primários especificam um tipo de necessidade que é específica para uma concepção política de justiça. As necessidades, em qualquer outro sentido, junto com os desejos e aspirações, não desempenham nenhum papel. (RAWLS, 2000b, p. 237, 20n).

Ou seja, a noção de necessidade dos cidadãos, na justiça como equidade, revela-se como necessidades em termos de bens primários e não como a satisfação de necessidades subjetivas ou exigências dos cidadãos com base na intensidade do desejo. Como acentua Rawls (2003, p 85), “bens primários são, portanto, aquilo de que pessoas livres e iguais (conforme especificado pela concepção política) precisam como cidadãos”.

Importa destacar que, ao assumir um caráter político, os bens primários automaticamente afastam-se de qualquer justificção moral, religiosa ou filosófica abrangente (concepções do bem). Não é com base em alguma noção do bem ou de um acordo global baseado nos preceitos dessas doutrinas que os bens primários são acordados entre as partes na posição original; são acordados por meio de um acordo estritamente político através de um “consenso sobreposto” (Rawls, 2003, § 17.4).

Sen e Arrow, ao enfatizarem as variações entre as pessoas (variações morais, mentais, físicas, de gostos e preferências etc.), levantaram questionamentos importantes e, de acordo com Rawls (2000b, p. 230), levam razão em suas críticas. Realmente – concorda Rawls – seria injusto garantir a todos um mesmo índice de bens primários para satisfazer suas necessidades de cidadãos. Como apontaram os economistas, tal igualdade, dadas as diferenças entre as pessoas, resultaria numa injustiça. Disso, no entanto, não decorre que a distribuição dos recursos sociais deva ser tal que atenda às exigências da intensidade dos desejos de cada pessoa ou que considere seus distintos gostos e preferências. Como se viu, a métrica distributiva rawlsiana são os bens primários que, por sua vez, derivam de uma prévia concepção política de justiça (e de pessoa) que culmina numa ideia de cooperação social voltada ao benefício recíproco atingida por meio de um consenso (político) sobreposto. O fato é que os bens primários são objeto de um entendimento público do que seja razoável as pessoas exigirem das instituições da estrutura básica da sociedade a partir de considerações de justiça política.

A crítica de Sen às diferenças de capacidades que as pessoas teriam para transformar bens primários em seus objetivos também leva razão. Mas, em resposta a Sen, Rawls (2002, p. 104.) pondera que sempre pressupôs<sup>83</sup> que “embora os cidadãos não tenham capacidades iguais, têm de fato, ao menos no grau mínimo essencial, as faculdades morais, intelectuais e físicas que lhes possibilitam ser membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda vida.” Mesmo que Rawls não tenha trabalhado com o conceito de capacidades básicas como fez Sen, ainda assim ele supôs tais capacidades.

Como se considera que os cidadãos têm duas capacidades morais, atribuímos a eles dois interesses correspondentes de ordem superior para desenvolver e exercer essas duas capacidades. Dizer que tais interesses são de “ordem superior” significa que, quando a idéia fundamental de pessoa é especificada, esses interesses são vistos como básicos e, por isso, como normalmente reguladores e efetivos. Alguém que não desenvolveu e não pode exercer as capacidades no grau mínimo exigido não pode ser um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade ao longo da vida. (RAWLS, 2000b, p. 118-119).

---

<sup>83</sup> E isso pode-se constatar, por exemplo, nessa passagem de TJ: “Farei então a suposição de que todos têm necessidades físicas e capacidades psicológicas que estão dentro da normalidade”. [...] “o primeiro problema da justiça se refere às relações entre as pessoas que no curso cotidiano das coisas são participantes integrais e ativas da sociedade e estão direta ou indiretamente associadas entre si durante toda a sua vida”. Rawls, 2002, p. 104.

Mesmo assim, isso não elimina as reais desigualdades pessoais e, desse modo, a questão que se torna relevante, segundo Rawls, é se tais desigualdades estão acima ou abaixo da linha mínima das capacidades essenciais requeridas para uma pessoa ser um membro plenamente cooperante da sociedade. Rawls (2000b, p. 231) considerou quatro tipos de diferenças e examinou o modo como elas situam as pessoas na sociedade. As variações manifestam-se

- a) nas capacidades e habilidades morais e intelectuais;
- b) nas capacidades e habilidades físicas, inclusive os efeitos das doenças e da fatalidade nas capacidades naturais;
- c) nas concepções do bem aceitas pelos cidadãos (o fato do pluralismo razoável);
- d) nos gostos e preferências.

Diante disso, o autor simplesmente supõe - e com lógica irrepreensível - que, “dado nossa suposição de que todos têm capacidade para ser um membro cooperativo normal da sociedade, dizemos que, quando os princípios da justiça são satisfeitos nenhuma dessas variações entre os cidadãos é injusta, nem gera injustiça” (Rawls, 2000b, p. 231). Considera-se isso suficiente para responder a uma das críticas de Sen e Arrow.

Ato contínuo, sobre o ataque de Sen à rigidez do índice de bens primários, Rawls (2000b, p. 231.) lembrou que “qualquer índice desse tipo levará em conta as capacidades básicas, e seu objetivo será de recuperar os cidadãos para o exercício apropriado de seu papel como membros cooperativos normais da sociedade”. Tal recuperação não se define *a priori* na posição original, mas deve ser encarada nos estágios subsequentes, levando-se em conta a história e o contexto de cada sociedade. É nessa perspectiva que as exigências decorrentes de casos especiais como enfermidades e incapacitações físicas e mentais deverão ser consideradas na justiça distributiva. Explicitamente, Rawls (2000b, p. 233) postula que “tirando-se proveito da informação que torna-se disponível no estágio legislativo, é possível elaborar um índice suficientemente flexível para nos dar juízos de valor tão justos ou equitativos quanto os de qualquer concepção política que possamos utilizar”.

No entanto, não custa lembrar que exigências distributivas baseada nos gostos e preferências dos indivíduos nunca se apresentam como legítimas na distribuição de bens primários. Elas são vistas como de inteira responsabilidade de cada um. Cada pessoa deve

adequar a sua noção de bem e a decorrente exigência por bens primários de acordo com sua cota equitativamente esperada desses bens. Pode-se fortalecer esse ponto com a seguinte passagem:

Sentimentos fortes e aspirações fervorosas em relação a certos objetivos não dão às pessoas, como tais, o direito a recursos sociais, ou o direito de organizar as instituições públicas no sentido de realizar tais objetivos. Por mais intensos que sejam os desejos e as necessidades, não constituem por si razões em questões de elementos constitucionais essenciais e justiça básica. Nesses casos, o fato de termos um desejo intenso não demonstra a propriedade de sua satisfação, assim como a força de uma convicção não demonstra sua verdade. (RAWLS, 2000b, 238).

Por outro lado, encarar a crítica de Kymlicka a partir dos escritos de Rawls pode não ser tão claro quanto abordar as respostas de Rawls a Sen, as quais ele procurou fazer diretamente. Mesmo assim, quando devidamente considerada, a tarefa pode ser empreendida sem dificuldade. A primeira crítica de Kymlicka sobre a ausência dos bens primários naturais na métrica distributiva do princípio da diferença pode ser resolvida quando se olha a teoria de Rawls na sua unidade, isto é, para além da estrita fórmula do princípio da diferença. Kymlicka, assim como o libertário Shapiro, parece tomar a teoria de Rawls somente no que reza o princípio da diferença. Ora, o princípio da diferença é apenas um componente da justiça como equidade e, para empreendermos um exame apropriado das críticas desses autores, deve-se olhar a unidade da teoria da justiça de Rawls.

Em primeiro lugar, a ausência de bens primários naturais na métrica do princípio da diferença não parece tornar a teoria de Rawls suscetível a injustiças, tal como a rigidez do índice de bens primários pareceu ser uma manifestação de injustiça aos olhos de Sen. De fato, os bens primários naturais não estão “ausentes” do princípio distributivo rawlsiano. Eles estão ausentes do raciocínio de vantagens e desvantagens no contexto da posição original, mas deverão ser levados em conta assim que os estágios posteriores e especialmente no estágio judicial for se apresentando às partes à medida que o véu de ignorância vai sendo retirado e as informações a respeito da sociedade são acrescentadas. Neste caso, desigualdades advindas de incapacitações físicas e intelectuais bem como as derivadas da má sorte na loteria natural

deverão ser levadas em conta no contexto distributivista de uma sociedade que se quer bem-ordenada de acordo com os princípios da justiça.

A exigência de Kymlicka (2006, p. 94) pela inclusão de bens primários naturais no índice de bens primários parece não se apresentar como algo relevante para questões de justiça distributiva, uma vez que, à medida que o véu de ignorância vai sendo retirado, e o procedimento da teoria rawlsiana sugere o avanço para outros estágios (constitucional, legislativo e judicial), as desigualdades naturais passam a ser devidamente consideradas no princípio da diferença.

A outra crítica de Kymlicka sobre a anuência que o princípio da diferença daria para considerar de forma desigual pessoas com disposições diferentes, embora tenham tido recursos iguais numa situação inicial, poderia ser respondida por Rawls da seguinte maneira. Primeiro, é fato que o princípio da diferença não se aplica diretamente às pessoas e organizações da sociedade, mas à estrutura básica da sociedade. Segundo, a teoria da justiça, ao considerar como elemento inerente ao conceito de pessoa que ela é responsável por suas crenças, valores e atitudes (Rawls, 2004, p. 218), implica que as desigualdades oriundas da livre escolha das pessoas não são problemas de justiça política.

Assim, poderia-se entender que há uma limitação nesta crítica de Kymlicka: ela não leva em conta a unidade da teoria da justiça, mas simplesmente a letra do princípio da diferença. Ela estaria correta somente se deixasse de lado aspectos fundamentais da própria teoria rawlsiana, como o conceito de pessoa, a prioridade da liberdade e a concepção lexical dos princípios da justiça e seus componentes internos.

Todavia, conforme alerta Shapiro (1993, p 186, n.13), é justamente o fato do princípio da diferença ser aplicado à estrutura básica da sociedade e não para as relações individuais que ele seria “indiferente” às desigualdades resultantes das escolhas individuais. Isso, segundo Shapiro, inclinaria as instituições da estrutura básica a distribuir indistintamente tanto parcelas de recursos do jardineiro para o tenista quanto dos mais favorecidos para os menos favorecidos em função de desigualdades circunstanciais ou naturais.

Ou seja, o princípio da diferença acabaria arrematando certos direitos e liberdades básicas (sobretudo, direito à propriedade e à integridade da pessoa) protegidos no esquema da justiça como equidade. Este princípio distributivista violaria as próprias intenções da teoria de Rawls, e provavelmente se revelaria o componente mais oposto ao liberalismo clássico entre todos os demais examinados desde o capítulo anterior.

## CONCLUSÃO

O presente trabalho teve como problema investigar em que medida o liberalismo rawlsiano se aproxima do liberalismo clássico. Pretendeu-se, então, fazer um exame do conceito de liberdades básicas e bens primários no pensamento do filósofo político John Rawls. A partir do exposto, agora pode-se, como conclusão, qualificar-se em que medida o liberalismo de Rawls estaria conectado ou desconectado com os princípios do liberalismo clássico.

Importa lembrar, antes de tudo, que o liberalismo rawlsiano, de corte contratualista, é bastante inspirado em Locke, Kant e Rousseau. Em grande medida, a teoria de Rawls insere-se na tradição liberal clássica, principalmente a sua defesa das liberdades básicas relacionadas à liberdade de consciência, de reunião e associação e às liberdades políticas. Nesse sentido, o primeiro princípio da justiça revela-se bastante conectado com os princípios do liberalismo clássico. Isso não quer dizer que a liberdade em Rawls assume uma conotação de liberdade negativa, como é o caso do liberalismo clássico, mas apenas que certas liberdades, no esquema de Rawls, como as acima mencionadas, dizem respeito a liberdades também defendidas pelo liberalismo clássico.

Todavia, quando se examina o direito à propriedade, atribuído como um direito básico no sistema de Rawls, esse direito não parece assumir uma posição tão fundamental e clara como ocorre com os pensadores do liberalismo clássico. O fato é que Rawls considera que o direito de propriedade dos meios de produção ou a liberdade contratual (liberdade de mercado) não devem ser reconhecidos como estes o são pelo liberalismo do tipo *laissez-faire* (Rawls, 2002, p. 66).

O problema é que o não-reconhecimento deste direito como um direito básico, como se nota desde a crítica de Shapiro, pode lançar questionamentos à doutrina de Rawls no seu nível mais bem elaborado. Pois, se as liberdades devem ser justificadas para promover o exercício e o desenvolvimento das duas faculdades morais da pessoa, conforme exige Rawls, prorrogar o julgamento da liberdade de mercado para estágios posteriores ao constitucional, deixando a critérios comunitários e históricos específicos a sua decisão final, pode ir contra a própria pretensão da teoria rawlsiana de neutralidade quanto aos fins últimos que um cidadão possa tomar em sua vida. Se isso for verdade, a pergunta que se impõe seria: por que Rawls

não concebe a livre iniciativa empresarial – cuja existência requer o direito de propriedade privada e de livres trocas de propriedades – como um fim último que um cidadão possa perseguir ao longo de sua vida?

Entende-se que servir os consumidores com produtos e/ou serviços ofertados livremente no mercado seja uma legítima forma de expressão da capacidade da pessoa ser racional, de ter um plano de vida. Esse plano, além disso, sugere que não se ferem os termos equitativos da cooperação. Ao contrário, ele tende a fornecer produtos ou serviços em maior abundância, em maior qualidade e a preços mais baratos que outro sistema seria capaz de proporcionar. Pela análise dos princípios ou pelas suas consequências, o livre mercado é um meio inescapável pelo qual uma pessoa pode legitimamente exercer a faculdade de *ser racional* nos termos rawlsianos.

Como uma extensão disso, pode-se examinar a ambígua posição de Rawls quanto ao sistema econômico que a justiça como equidade adotaria. Em sua teoria da justiça, Rawls não assume nem o capitalismo, nem o socialismo. Entretanto, se, por um lado, compreende-se o capitalismo como um regime de propriedade privada, num contexto de livre mercado e estado mínimo, ou seja, conforme defendem os liberais clássicos, e, por outro lado, reconhece-se o socialismo como um regime de estatização dos meios de produção e da extinção da propriedade privada, Rawls nunca poderia ter assumido essa posição ambígua. Se o sistema capitalista clássico não serviria à justiça como equidade tampouco o sistema socialista poderia servir. Só o fato da socialização dos meios de produção e da extinção da propriedade privada torna esse sistema economicamente inviável. Esse teorema da impossibilidade do socialismo foi exposto pela primeira vez por Mises (1962), em seu livro *Socialism* de 1922.

O economista mostrou que, na ausência da propriedade privada, não é possível haver as livres trocas de propriedade. Sem as livres trocas, não emerge o importante sinal econômico que constituem os preços dos bens e serviços. Este sinal é fundamental para as pessoas ordenarem seus planos de vida, porque os preços expressam o grau de escassez e abundância dos recursos em sociedade e também se relacionam com os desejos e necessidades dos consumidores: sinaliza, portanto, os setores da economia que necessitam de mais investimento e, desse modo, dirigem a aplicação dos escassos recursos econômicos. Ora, não havendo esse importante sinal, os planejadores da economia estatizada tenderão a aplicar os recursos de forma cada vez mais arbitrária e sem qualquer noção do custo de produção, pois no socialismo não há preços de mercado. O que Mises mostrou é que um sistema baseado nesse desvio da realidade de mercado tende inexoravelmente à bancarrota. O caso das ex-

economias soviéticas fornece bons exemplos empíricos do teorema econômico misesiano. Quer-se enfatizar que isso deveria ser o suficiente para Rawls rejeitar de antemão qualquer hipótese socialista para a sua teoria. Se o capitalismo não cumpre a rigor as exigências da teoria da justiça rawlsiana, entretanto esse sistema parece se aproximar dela muito mais que a rival economia socialista.

O próprio Hart (1989, p. 237), um dos mais reconhecidos críticos de Rawls, apontou para a inevitabilidade de o filósofo adotar uma postura favorável à propriedade privada dos meios de produção, sem, contudo, explorar o tema como fizeram outros economistas. Parece que Rawls aceitou essa sugestão. Mas não pela força do argumento misesiano da impossibilidade do socialismo, mas pela coerência interna do que reza o seu primeiro princípio da justiça. Porém, Rawls, finalmente, preferiu sinalizar para um sistema alternativo tanto ao capitalismo de *laissez-faire*, quanto ao socialismo e ao capitalismo de bem-estar social que predominou nas economias europeias ocidentais e principalmente nos EUA. O filósofo postulou um sistema denominado “democracia de cidadãos-proprietários”, uma versão que prezaria com mais rigor as exigências de igualdade e liberdade, conforme assumidos na unidade da teoria da justiça como equidade<sup>84</sup>.

Por enquanto, pode-se afirmar que, com relação ao sistema econômico, Rawls se distancia bastante do sistema defendido pelo liberalismo clássico. Se a sua proposta da “democracia de cidadãos-proprietários” seria viável e mesmo condizente com os princípios da justiça por ele elaborados, seria um tópico que mereceria um exame criterioso, por certo, além dos limites do presente trabalho.

As críticas de Hart, por seu lado, fizeram Rawls se concentrar em atender duas graves lacunas na defesa das liberdades básicas e sua prioridade. O conceito vago apontado por Hart de “maior liberdade igual” ou de “mais abrangente sistema total de liberdades”, que o primeiro princípio da justiça deveria promover, foi de fato um dos pontos que Rawls procurou aprimorar e rever certas contingências internas de seu esquema. Uma vez revisto, a mudança de objetivo a ser buscado pelo primeiro princípio da justiça passou a ser um “sistema plenamente adequado de liberdades básicas”. Esse ajuste exigiu esclarecimentos de Rawls sobre os princípios normatizadores da aplicação do conceito de liberdade como um sistema de liberdades básicas. Além disso, requer a explicação do reconhecimento e legitimação das

---

<sup>84</sup> Vita (2007, p. 254ss) faz um interessante exame desse sistema, embora reconheça seus limites em analisar a viabilidade técnica do sistema em questão.

diversas liberdades básicas que se colocam em oposição à medida que o véu de ignorância for retirado e a teoria avança para os outros estágios.

Quanto à primeira lacuna, Rawls pretendeu saná-la através do reposicionamento e melhor esclarecimento do conceito de pessoa dentro da unidade da teoria da justiça. A novidade é que o sistema de liberdades básicas passa a ser justificado não de acordo com a preferência racional dos cidadãos, como teria suposto o próprio Rawls, mas à medida que sejam indispensáveis para o exercício e o desenvolvimento das duas faculdades morais da pessoa. Desde então, o conceito de pessoa passou a ter um peso decisivo na justiça como equidade. Tanto as liberdades básicas quanto os bens primários em geral passaram a justificar-se pela capacidade que teriam em garantir o exercício e o desenvolvimento das duas faculdades morais da pessoa. A mudança no enunciado do primeiro princípio e o aperfeiçoamento do conceito de pessoa e o seu papel na teoria da justiça foram os elementos desenvolvidos por Rawls para atender às exigências da primeira lacuna apontada por Hart. A posição original era entendida como mecanismo de representação, e os bens primários como recursos mínimos dos cidadãos na posição original, de modo que, com isso, cada membro na situação inicial teria uma espécie de “mínimo social”, o que também serviu para fortalecer o esquema de Rawls a favor do primeiro princípio da justiça e da prioridade da liberdade.

A segunda lacuna de Hart foi resolvida por Rawls, dizendo que as liberdades se ajustam num sistema total de liberdades ao longo dos quatro estágios de sua teoria à medida que vão se revelando indispensáveis para o exercício e o desenvolvimento das capacidades morais do cidadão. Isto é, conforme Rawls (2000b, p. 389), “a segunda falha é sanada de acordo com a forma de sanar a primeira”. Em outras palavras, a segunda lacuna se resolve qualificando o conceito de pessoa na justiça como equidade e explicitando que as liberdades se justificam enquanto sejam garantidoras do exercício e desenvolvimento das duas faculdades morais da pessoa.

Enfatiza-se que o conceito de pessoa aparece com grande força para os desdobramentos e justificação da justiça como equidade. Todavia, nota-se que a crítica de Shapiro, procurando levar em conta o conceito de pessoa, conforme definido por Rawls, lança severas indagações aos fundamentos do sistema total de liberdades, uma vez que Rawls não reconhece a liberdade de mercado como um meio autêntico, no sentido de ser imprescindível, para o exercício e o desenvolvimento das faculdades morais. Os argumentos de Shapiro parecem desafiar a rejeição de Rawls ao livre mercado do tipo *laissez-faire*.

Quanto à análise dos bens primários empreendida no capítulo quatro, o primeiro ponto a esclarecer, à luz do liberalismo clássico, é que, para este, os julgamentos de bem-estar são baseados em critérios subjetivistas. A felicidade ou bem-estar são medidas subjetivas de satisfação, não sendo possível definir objetivamente o que e em que medida determinado recurso aprimora o bem-estar de cada pessoa. Rawls, por seu lado, rejeitou esse pressuposto de caráter utilitarista e propôs critérios objetivos para avaliação de bem-estar, desenvolvendo o conceito de bens primários. A crítica de Arrow aos bens primários (cap. 4), por exemplo, parte desse pressuposto utilitarista, o qual Rawls antecipadamente blindou sua teoria ao exigir que a noção de expectativas e benefícios sociais se pautasse num conjunto de recursos previamente definidos.

Estes recursos, a princípio, assumem um caráter de neutralidade em relação às doutrinas abrangentes (doutrinas morais, filosóficas e religiosas) dos cidadãos. Rawls reconhece que os bens primários seriam desejados – e sempre mais a menos – independentemente da doutrina abrangente abraçada pelos cidadãos. Nos escritos tardios, no entanto, o filósofo americano vinculou os bens primários como exigências somente *a)* no contexto das democracias constitucionais modernas e *b)* ao conceito de pessoa adotada em sua teoria. Rawls, desse modo, desneutralizou os bens primários. Tal mudança remonta à alteração de um liberalismo abrangente subjacente em sua teoria, conforme em TJ, para um liberalismo político, conforme objetivam seus escritos tardios consagrados em LP. TJ não teve a pretensão de ser uma teoria liberal conforme o postulado clássico, mas o esforço de Rawls para elaborar um liberalismo político em seus escritos de aprimoramento de TJ, pode-se afirmar, acentuou a sua divisão teórica em princípios do liberalismo econômico e princípios do liberalismo político. Ou seja, para Rawls, não são os mesmos princípios que deveriam fundamentar estes dois campos da ação humana.

Ora, o segundo princípio da justiça, por seu lado, é o princípio que se afasta com bastante força do liberalismo clássico. Rawls teme a liberdade irrestrita de mercado. Para ele, tal liberalismo resultaria numa sociedade injustificadamente desigual<sup>85</sup>. O segundo princípio serve para mitigar tais desigualdades sociais. O princípio da diferença, que vai regular a distribuição de recursos sociais (no caso, os bens primários), fere o princípio do liberalismo econômico que rejeita o distributivismo.

---

<sup>85</sup> Para Rawls, os talentos naturais como beleza, vigor, saúde, inteligência etc. são distribuídos arbitrariamente pela natureza, por isso não há justificativa moral para tal desigualdade. Esta desigualdade, por sua vez, influencia na distribuição de recursos sociais, o que, num sistema econômico de livre mercado, também implicaria uma desigualdade ilegítima do ponto de vista moral.

Entende-se que Rawls justifica o seu distributivismo apoiado no seu fundamental conceito de pessoa. A distribuição de recursos pelas instituições da estrutura básica visa à garantia do exercício e desenvolvimento das duas faculdades morais da pessoa. Neste sentido, Rawls não parece estar violando princípios de justiça, mas, ao contrário, está os aplicando coerentemente desde sua linha de argumentação. Contudo, o conceito de pessoa em Rawls não é o mesmo do liberalismo clássico, o qual, desde Locke, é apoiado no absoluto direito de autopropriedade. Não é o caso em Rawls, que considera os talentos naturais antes como recursos sociais do que propriamente posse de cada indivíduo. O conceito de pessoa, portanto, parece ser chave para distanciar com mais vigor o liberalismo rawlsiano do liberalismo clássico. Enfatiza-se que, conforme o conceito de pessoa adotado por uma teoria, ele terá implicações normativas específicas. No caso de Rawls, quando o conceito de pessoa especifica-se com clareza e passa a ter um lugar central em sua teoria, o filósofo protege melhor seu esquema de muitas críticas liberais clássicas contrárias ao distributivismo.

Neste caso e em seus próprios termos, a justiça como equidade parece enfrentar com consistência a crítica libertária de não absolutizar o princípio da propriedade privada, pois, sendo uma teoria política da justiça, tem-se que levar em conta o seu postulado inicial, que parte de duas principais premissas, sendo *a*) a de que as desigualdades sociais justificam-se desde que estejam ordenadas de tal modo que aumentem as expectativas dos menos favorecidos e *b*) a prioridade do sistema de liberdades básicas, como direitos que devem estar garantidos anteriormente a qualquer exigência de igualdade social ou de riqueza. A premissa “a” baseia-se em intuições de justiça social e, por ser um sentimento intuitivo, talvez tenha um caráter um pouco mais frágil que a premissa “b”. Essa segunda consiste na noção kantiana da prioridade do justo: na noção de que certos direitos humanos devem estar garantidos para todos na sociedade mesmo que seus resultados não maximizem alguma noção de bem-estar.

A crítica de Sen, abordada no capítulo quatro, traz uma importante indagação ainda sobre o espaço avaliatório mais conveniente àqueles que prezam pela igualdade. A contribuição do economista, com a sua decisiva pergunta “Igualdade de quê?”, lançou novas luzes no debate do liberalismo igualitarista. Sen está ao lado de Rawls na busca por menor desigualdade e, de fato, suas ideias foram fundamentais para a discussão interna do liberalismo igualitário. Sen, contudo, procurou criticar Rawls não com relação à exigência por igualdade em si, mas com relação ao espaço de avaliação onde Rawls exigia esta igualdade.

Explicando melhor este ponto, pode-se dizer que, para Sen, a igualdade de bens primários sofria de alguns limites importantes, que também se manifestavam no utilitarismo.

O problema com a exigência de Rawls é que, ao pretender igualar recursos, não necessariamente teríamos um sistema equitativo ou justo, porque, no fim das contas, o que as pessoas são capazes de fazer com tais recursos depende de diversos fatores, por Sen chamados de funcionalidades e capacidades. Por isso, ele pretende justificar que a posição igualitária deveria se concentrar na igualdade de capacidades e não em bens primários, pois esta igualdade não mitigaria as injustiças.

Sen (2001, p. 136) quer alertar que “uma parcela igual de bens primários pode seguir lado a lado com desigualdade nas liberdades reais desfrutadas por diferentes pessoas”. A abordagem das capacidades, ao concentrar a avaliação de justiça e bem-estar na liberdade de escolha entre os diversos funcionamentos valorizados pelo agente, pretende captar com mais clareza as desigualdades sociais e, portanto, proporcionar informações mais eficazes para políticas distributivas.

A principal resposta de Rawls a Sen, como foi visto, é que tais capacidades sempre foram levadas em conta na justiça com equidade. O conceito de pessoa, como pessoas morais, livres e iguais, física e intelectualmente capazes de cooperarem em sociedade, é um pressuposto que cobre as exigências senianas de capacidades. Assim, pode-se afirmar que a crítica de Sen não atingiu a proposta de Rawls de igualdade de bens primários.

De todo modo, dessa contenda entre Rawls e Sen pode-se tirar duas conclusões. A primeira é que, mesmo entre os liberais igualitários, não há unanimidade sobre o que deve ser igualado. A segunda, o que ambas as exigências de igualdade (seja de bens primários, seja de capacidades) oferecem às teorias da justiça é que elas se afastam do liberalismo clássico ao propor componentes objetivos para avaliação de justiça ou bem-estar. A ideia de objetivar os espaços avaliatórios em determinados recursos leva em conta, no caso de Rawls, o conceito de pessoa moral e política no contexto das democracias constitucionais modernas. Quer dizer, o neutralismo em relação àquilo que se valoriza na vida é um tanto ferido e, uma vez mais, o liberalismo rawlsiano rivaliza com o liberalismo clássico, visto que este se mantém firme na pretensão neutralista e subjetivista do que seja o bem-estar de cada pessoa e, portanto, o bem-estar social.

Na crítica de Kymlicka, pode-se visualizar melhor a tensão do liberalismo rawlsiano com o liberalismo clássico. A análise do princípio da diferença mostra que ele não distingue desigualdades naturais e sociais – consideradas por Rawls ilegítimas de um ponto de vista moral – com as desigualdades fruto das escolhas individuais. Quer dizer, se alguém obteve, ao longo de determinado período, mais bens primários que outra pessoa, devido ao trabalho que

o primeiro exerceu enquanto o outro preferiu usar o tempo em lazer, o princípio da diferença iria exigir a distribuição de bens primários do primeiro para o segundo, pois assim estaria se garantido o “aumento das expectativas do menos favorecido”. O liberalismo clássico, por seu lado, postula que tais desigualdades não devem ser corrigidas por políticas públicas. Os princípios liberais consideram a liberdade e a responsabilidade conceitos dependentes: todos devem ser responsáveis por seus atos e arcar com suas consequências, sejam boas ou ruins.

Todavia, parece que tal crítica não atinge a teoria de Rawls quando se considera o seu todo. Rawls postula que as desigualdades frutos das livres escolhas não serão mitigadas pelo princípio da diferença, visto que, atrelado ao conceito de pessoa, está a noção de que cada uma é responsável por seus atos, ou, como prefere Rawls, por sua concepção de bem. Em contrapartida, Rawls exige que o princípio da diferença deva ser aplicado à estrutura básica da sociedade e não às relações individuais ou institucionais. No entanto, se for assim, surge um problema na regulação das desigualdades a partir do princípio da diferença, justamente por este se concentrar na estrutura básica da sociedade e não nas relações individuais. Conforme nota Shapiro, de fato:

este princípio se torna completamente insensível às diferenças entre desigualdades que são resultado de escolhas individuais e as que não são. E uma vez que as instituições da estrutura básica são reguladas para cumprir a normativa do princípio da diferença, isto pode facilmente justificar que estas instituições assistencializem as escolhas pessoais. (SHAPIRO, 1993, p 186, n.13)

Assim, Kymlicka teria razão. Em última instância, a justiça distributiva rawlsiana, uma vez atrelada à estrutura básica, seria forçada a retirar recursos do jardineiro para subsidiar o jogador de tênis.

No entanto, convém sublinhar que o liberalismo rawlsiano, de um lado, absorve diversos elementos do liberalismo clássico, entre os quais os relativos à liberdade de consciência, de reunião e de associação (pluralismo), além dos referentes à liberdade política. Todavia, inaugura uma tensão com os valores do liberalismo clássico quando exige igualdade de recursos e rejeita o capitalismo liberal como um sistema econômico justo. A norma do princípio da diferença procura distribuir recursos sociais de forma distinta da que haveria se o mercado operasse livremente. Rawls entende que o liberalismo de mercado permitiria uma

indevida concentração de riqueza e, portanto, de poder político, visto que a riqueza poderia influenciar e determinar as decisões e processos políticos, como uma eleição, por exemplo. Assim, a política seria mais um instrumento de dominação a favor dos grupos mais ricos.

Diante do exposto, conclui-se que o liberalismo de Rawls procurou incorporar novos elementos para uma sociedade justa a partir de uma perspectiva moral distinta da que sustenta o liberalismo clássico. A perspectiva moral que justifica o esquema de Rawls concentra-se no conceito de pessoa e na ideia de que ninguém é merecedor dos dotes naturais que possui e das circunstâncias em que nasce, nem, portanto, dos recursos que obtém através do uso desses dotes e da influência devida às circunstâncias contingenciais (família em que se nasce, cultura, localização geográfica, etc.).

Assumir que a distribuição dos dotes naturais e as circunstâncias sociais em que uma pessoa nasce são moralmente arbitrárias tem severas implicações. Só nesse caso a norma do princípio da diferença parece fazer sentido, uma vez que se reconhece a arbitrariedade moral na distribuição de dotes e circunstâncias alheias à escolha individual. O pressuposto que sustenta essa justificação reside sobre o conceito de pessoa adotado por Rawls.

Se, por um lado, adota-se o conceito de pessoa, conforme faz a tradição cristã ou a do jusnaturalismo, neste caso não há reconhecimento de alguma relevância moral na arbitrariedade da natureza ao distribuir dotes e circunstâncias. Portanto, tal conceito de pessoa não traz exigências de justiça distributiva através das instituições. O homem, enquanto “imagem de Deus”, por exemplo, não requer políticas públicas de redistribuição, até porque, conforme mostra a teoria econômica<sup>86</sup>, as ações redistributivistas reduzem os incentivos à produção e à geração de riquezas, o que, por sua vez, limitam as chances dos menos favorecidos ascenderem materialmente na vida. Neste ponto tem-se outra tensão doutrinária do liberalismo rawlsiano ante o liberalismo clássico. O liberalismo clássico sempre evitou o apoio às políticas estatais de caráter distributivista, justamente por saber que os objetivos do distributivismo – atenuar as situações de pobreza e destituição – acabam não acontecendo conforme preveem seus defensores.

Em grande medida, o conceito de justiça em Rawls só é preenchido considerando o conceito de pessoa tal como concebe Rawls. Se, por outro lado, questiona-se a noção de pessoa e se propõe, por exemplo, o conceito de pessoa como imagem de Deus, conforme o faz a filosofia cristã, ou então invoca-se o conceito de pessoa conforme entende a teoria

---

<sup>86</sup> Reisman, 2009.

jusnaturalista (Locke e Rothbard), o conceito de justiça em Rawls revela-se problemático. Pode-se afirmar que o conceito de pessoa, em Rawls, é desfigurado da constituição da pessoa real. Se isso for verdade, valeria inquirir: de que vale um conceito de justiça que só é possível desfigurando a noção de pessoa?

Quer-se afirmar que a teoria da justiça de Rawls é essencialmente justificada a partir de um determinado conceito de pessoa e que este conceito pode ser discutido e eventualmente rejeitado. Se isso for possível, uma teoria do justo talvez sinalizasse para uma teoria distinta da elaborada por John Rawls.

Diante do exposto, o presente trabalho procurou examinar os conceitos de liberdades básicas e bens primários no pensamento do filósofo americano John Rawls. A partir disso, pretendeu-se inquirir quais as relações que o liberalismo de Rawls teria com o liberalismo clássico. À luz disso, verificou-se, primeiramente, que o liberalismo de Rawls absorveu alguns elementos do liberalismo clássico, sobretudo as noções de liberdade de consciência, de reunião e associação, bem como alguns princípios das liberdades políticas. Todavia, seu liberalismo afasta-se do liberalismo clássico quando não assume o direito de propriedade dos meios de produção e a liberdade de mercado como liberdades fundamentais garantidas pelo primeiro princípio da justiça. A partir dessa dissensão, pode-se notar que tal posição pode conter elementos contraditórios quando se leva em conta os elementos internos da própria teoria do autor. Por isso, o liberalismo de Rawls, em que pese aceitar alguns elementos do liberalismo clássico, não segue integralmente a tradição deste liberalismo, pois Rawls rejeita ou no mínimo relativiza elementos essenciais do liberalismo clássico, em especial o direito de propriedade privada sobre os meios de produção e a liberdade de mercado e, então, propõe novos elementos para se pensar tais liberdades. Esses elementos estão prioritariamente relacionados ao conceito de pessoa adotado em sua teoria. Quer-se dizer que não é possível aceitar tal conceito de pessoa e, alternativamente, propõe-se outro, ou simplesmente, se se mantivesse o milenar conceito de pessoa, conforme faz a tradição cristã ou a jusnaturalista, provavelmente emergisse uma teoria da justiça distinta daquela elaborada por John Rawls.

## BIBLIOGRAFIA

- ARNESON, Richard. Primary Goods Reconsidered. **Nous**, v. 24, n. 3, Jun, p. 429–454, 1990.
- ARRAES, Roosevelt. Rawls e a prioridade das liberdades básicas. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 2, n. 2, jul/dez 2006. Disponível em: <<http://www.controversia.unisinos.br/index.php?e=4&s=9&a=61>>. Acesso em: 03 jul. 2008.
- AUDARD, Catherine. John Rawls e o conceito do político. In RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BARRY, Brian. John Rawls and the Priority of Liberty. **Philosophy and Public Affairs**, v. 2, n. 3, p. 274–290, Spring 1973.
- BELLAMY, Richard. **Liberalismo e Sociedade Moderna**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1994.
- BERLIN, Isaiah. **Quatro Ensaios sobre a Liberdade**. Brasília: Universidade de Brasília, 1981. (Coleção Pensamento Político, 39).
- BONELLA, Alcino Eduardo. Utilitarismo e Ética. In OLIVEIRA, Nythamar Fernandes; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). **Justiça e Política: homenagem à Otfried Höffe**. Porto Alegre: Edipucrs, p. 75-86, 2003.
- CARABINI, Louis E. **Does Rawlsian Justice Require Anarchy?** Disponível em: <[www.mises.org/story/2534](http://www.mises.org/story/2534)>. Acesso em 22 jul. 2007.
- CARVALHO, Maria Cecília M. de (Org.). **O Utilitarismo em Foco: um encontro com seus proponentes e críticos**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.
- CARVALHO, Olavo de. **O Jardim das Aflições: de Epicuro à ressurreição de César. Ensaio sobre o materialismo e a religião civil**. São Paulo: É Realizações. 2. ed. 2000.
- DANIELS, Norman (Org.). **Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice**. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- DEMARCO, Joseph P.; RICHMOND, Samuel A. A Note on the Priority of Liberty. **Ethics**, v. 87, n. 3, p. 272–275, Apr. 1977.
- DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Justiça e Direito).
- FELIPE, Sônia T. **Rawls: uma teoria ético-política da justiça**. In OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, p. 133-162, 2001.
- FREEMAN, Samuel. Utilitarianism, Deontology, and Priority of Right. **Philosophy and Public Affairs**, v. 23, n. 4, p. 313-349, Autumn 1994.
- FREEMAN, Samuel (Ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge University Press, 2003.
- GARCIA, Cláudio. John Rawls: os princípios da justiça em uma sociedade bem-ordenada. **Direito em Debate**. Ijuí, v. 2, n. 2, p. 24-39, Out. 1992.
- GARGARELLA, Roberto. **As Teorias da Justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. (Coleção Justiça e Direito).

- GORDON, David. **Murray N. Rothbard (1926-1995)**. Disponível em <<http://www.lewrockwell.com/gordon/gordon11.html>> 2005. Acesso em 13 Dez. 2008.
- GUASTI, Alexandre (ed.). **Frédéric Bastiat**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1989.
- GUERREIRO, Mario A. L. **Liberdade ou Igualdade?** Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- GUISÁN, Esperanza. Utilitarismo, Justiça e Felicidade. In PELUSO, Luis Alberto (Org.). **Ética e Utilitarismo**. Campinas: Alínea, p. 131-141, 1998.
- HART, H. L. A. Rawls and Liberty and its Priority. In DANIELS, Norman (Org.). **Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice**. Stanford: Stanford University Press, p. 230-252, 1989.
- HAZLITT, Henry. **Economia numa única lição**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- HOPPE, Hans-Hermann. **Democracy - The God that Failed: the economics and politics of monarchy, democracy and natural order**. New Jersey: Transaction Publishers, 2001.
- KYMLICKA, Will. Rawls on Teleology and Deontology. **Philosophy and Public Affairs**, v. 17, n. 3, p. 173-190, Summer 1988.
- KYMLICKA, Will. **Filosofia Política Contemporânea: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Justiça e Direito).
- JOHNSON, Paul. **Tempos Modernos: o mundo dos anos 20 aos 80**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército: Instituto Liberal, 1994.
- LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo**. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- LONG, Roderick T. **Why Does Justice Have Good Consequences?** Auburn University Delivered at the APS meeting in Orange Beach 26 October 2002. Disponível em: <<http://praxeology.net/whyjust.htm>>. Acesso em 17/fev/2009.
- LOWRY, Christopher. **Two Description of Primary Goods**. Paper presented at the annual meeting of the Canadian Philosophical Association. Saskatton, Sk, May 28, 2007. Disponível em: [http://www.christopherlowry.org/docs/conferences/2007\\_CPA\\_Two\\_Descriptions\\_of\\_Primary\\_Goods.pdf](http://www.christopherlowry.org/docs/conferences/2007_CPA_Two_Descriptions_of_Primary_Goods.pdf)>. Acesso em 22 Jan. 2008.
- LYONS, David. Rawls versus Utilitarianism. **The Journal of Philosophy**, v. 69, n. 18, p. 535-545, Oct. 5, 1972.
- MISES, Ludwig von. **Socialism: an economic and sociological analysis**. New Haven: Yale University Press. 1962.
- MISES, Ludwig von. **Liberalismo: segundo a tradição clássica**. Rio de Janeiro: José Olympio: Instituto Liberal, 1987.
- MISES, Ludwig von. **Ação Humana: um tratado de economia**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal. 2ª ed., 1995.
- MISES, Ludwig von. **Os Fundamentos Econômicos da Liberdade**. Disponível em <<http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=187>>. Acesso em 07/nov/2008.
- MISES, Ludwig von. The Economic Causes of War. **The Freeman**: ideas on liberty, p. 10-15, Apr. 2004.
- NAPOLI, Ricardo B; FABRI, Marcelo; ROSSATO, Noeli Dutra (Orgs.). **Ética e Justiça**. Santa Maria: Palloti, 2003.

- MONTANER, Carlos Alberto. Que és el Liberalismo? **Tópicos de Actualidad**, n. 794, 1994. Disponível em < <http://www.biblioteca.cees.org.gt/topicos/web/topic-794.html>>. Acesso em: 24 abr. 2009.
- NEDEL, José. **A Teoria Ético-Política de John Rawls**: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. (Coleção Filosofia, 108).
- NEDEL, José. O Princípio da Diferença na Teoria da Justiça de John Rawls. In OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; Souza, Draiton Gonzaga de. **Justiça e Política**: homenagem à Otfried Höffe. Porto Alegre: Edipucrs, p. 359-372, 2003. (Coleção Filosofia, 156).
- NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1991.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). **Justiça e Política**: homenagem à Otfried Höffe. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. (Coleção Filosofia, 156).
- OLIVEIRA, Nythamar de. Teoria Ideal e Teoria Não-Ideal: Rawls entre Platão e Kant. In NAPOLI; FABRI; ROSSATTO (Orgs.). **Ética e Justiça**. Santa Maria: Palloti, p. 95-116, 2003.
- PELUSO, Luis Alberto (Org.). **Ética e Utilitarismo**. Campinas: Alínea, 1998.
- POGGE, Thomas. **John Rawls: his life and theory of justice**. New York: Oxford University Press. 2007.
- RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Harvard Press. 1971.
- RAWLS, John. Social Unity and Primary Goods. In **Utilitarianism and Beyond**. SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Cambridge University Press, p. 159-185, 1982.
- RAWLS, John. A Estrutura Básica como Objeto. In **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, p. 1-42, 2000. (Coleção Justiça e Direito).
- RAWLS, John. **Liberalismo Político**. São Paulo: Ática, 2000b.
- RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Justiça e Direito).
- RAWLS, John. **Justiça como Equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Coleção Justiça e Direito).
- RAWLS, John. **El Liberalismo Político**. Barcelona: Critica, 2004.
- RAWLS, John. Uma Concepção Kantiana de Igualdade. **Veritas**, Porto Alegre, v. 52, Mar., p. 108-119, 2007.
- RÉMOND, René. **O Século XX**: de 1914 aos nossos dias. São Paulo: Cultrix. 1980.
- ROTHBARD, Murray N. **For a New Liberty**: the libertarian manifesto. Online Edition: Ludwig von Mises Institute, 2002.
- ROTHBARD, Murray N. **The Ethics of Liberty**. New York: New York University Press. 2002b.
- SANDEL, Michael J. **O Liberalismo e os Limites da Justiça**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- SCHAEFER, David Lewis. **Illiberal Justice**: John Rawls vs. the American Political Tradition. Columbia: University of Missouri Press, 2007.

- SCHWARTZ, Adina. Moral Neutrality and Primary Goods. **Ethics**, v. 83, n. 4, p. 294–307, Jul. 1973.
- SEN, Amartya K. Equality of What?. **The Tanner Lecture on Human Value**. Delivered at Stanford University. May, 1979. Disponível em <<http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/sen80.pdf>>. Acesso em 20 ago. 2008.
- SEN, Amartya K. Well-Being, Agency, and Freedom: The Dewey Lectures 1984. **The Journal of Philosophy**, v. 82, n. 4, p. 169-221, Apr. 1985.
- SEN, Amartya K. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- SEN, Amartya K. **Desigualdade Reexaminada**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SHAPIRO, Daniel. Free Speech, Free Exchange, and Rawlsian Liberalism. **Social Theory & Practice**, v. 17, issue 1, spring, p. 47-68, 1991.
- SHAPIRO, Daniel. Liberal Egalitarianism, Basic Rights, and Free Market Capitalism. **Reasons Papers**, n. 18, fall, p. 169-188, 1993.
- SMITH, Adam. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Volume 1. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- TAYLOR, Robert S. Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction. **Philosophy and Public Affairs**, v. 31, issue 3, p. 246-271, Jul. 2003.
- TEIXEIRA, José Elaeres Marques. Liberdades iguais em Rawls. **Revista Jurídica**, Brasília, v. 9, n. 85, p. 40-62, jun/jul, 2007. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_85/Artigos/PDF/JoseTeixeira\\_Rev85.pdf](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_85/Artigos/PDF/JoseTeixeira_Rev85.pdf)>. Acesso em: 03 jul. 2008.
- VANDERGORGH, Yannick; PARIJS, Philippe van. **Renda Básica de Cidadania: argumentos éticos e econômicos**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2006.
- VITA, Álvaro de. **Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- VITA, Álvaro de. Justiça Distributiva: a crítica de Sen à Rawls. **Dados – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 42, n. 3, p. 471-496, 1999.
- VITA, Álvaro de. Ética Política e mal-estar na Sociedade. **São Paulo em Perspectiva**, v. 13, n. 3, São Paulo, Jul/Set, 1999b. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-88391999000300005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88391999000300005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 11 jul. 2008.
- VITA, Álvaro de. **A Justiça Igualitária e seus Críticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Justiça e Direito).
- VITA, Álvaro de. **Liberalismo Igualitário: sociedade democrática e justiça internacional**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Justiça e Direito).
- WEBER, Thadeu. O Direito de Propriedade em Rawls e a Constituição de 88. **Revista Direito & Justiça**, Porto Alegre, v. 32, n. 2, p. 207-219, 2006.