

Justiça: procedimental ou substantiva?*

Maria Clara Dias

Centro de Ética e Filosofia da Mente/UFRJ

Resumo

O artigo fornece uma avaliação crítica da concepção de justiça como equidade proposta por John Rawls. Com base na análise do último livro de Rawls, o trabalho (i) defende o necessário comprometimento de qualquer concepção politicamente interessante de justiça com princípios substantivos e não meramente procedimentais e (ii) aponta para os limites e os desafios de uma concepção liberal de justiça.

Palavras chaves: justiça, liberalismo político, valores.

Justice as Fairness: a restatement (RAWLS 2001), o último livro de John Rawls, fixa inequivocamente a perspectiva na qual a teoria da justiça como equidade, apresentada pela primeira vez em *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS 1971), deve ser compreendida e avaliada. Rawls elimina qualquer possível interpretação que identifique uma ruptura qualitativa na passagem de *Uma Teoria da Justiça* ao *Liberalismo Político* (RAWLS 1993). Trata-se de uma perspectiva *política*, em oposição a uma *visão abrangente* da justiça. A perspectiva correta assume como ponto de partida uma concepção *normativa* da vida social e procura estabelecer os princípios que a ela melhor se adequam. A pergunta central é: “uma vez que vemos uma sociedade democrática como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais, que princípios são mais apropriados a ela” (RAWLS 2001, p. 39). Um elemento constitutivo da perspectiva adotada por Rawls afirma que a concepção de justiça deve ser “formulada tanto quanto possível exclusivamente em termos de idéias fundamentais advindas ou implícitas na cultura política pública da sociedade democrática” (RAWLS 2001, p. 27). Como a existência de “tais idéias na sua cultura pública é vista como um fato sobre sociedades democráticas” (RAWLS 2001, p. 27), a teoria da justiça como equidade

*Agradeço ao meu colega Wilson Mendonça pela discussão do texto de Rawls, realizada em um evento do CEFM, e por suas observações durante a fase de redação deste trabalho.

toma a forma de uma hermenêutica construtiva, que pouco ou nada tem a ver com uma fundamentação filosófica de princípios para a esfera política.

O presente artigo propõe uma retomada dos principais pontos de *Justice as Fairness: a restatement*, de forma a promover uma avaliação crítica da versão final da teoria proposta por John Rawls.

As bases da teoria proposta são apresentadas como idéias e fatos não-controvertidos nas sociedades ocidentais contemporâneas. Entre estes, Rawls menciona: (1) o pluralismo razoável, ou seja, a diversidade de doutrinas abrangentes coexistindo sob certas condições políticas e sociais; (2) o “fato da opressão” ou o reconhecimento de que a adesão de todos a uma doutrina abrangente particular só é alcançada através da opressão e do uso do poder estatal; (3) o reconhecimento de que um regime democrático só se sustenta com o endosso de diferentes e inconciliáveis doutrinas abrangentes; (4) o reconhecimento de que a cultura política de uma sociedade democrática engendra idéias fundamentais para a concepção política de justiça de um regime constitucional e, finalmente, (5) o reconhecimento de que nossos mais importantes julgamentos políticos são de tal ordem que pessoas razoáveis, após ponderações, chegam às mesmas conclusões a seu respeito.

Ao tomar como ponto de partida tais fatos, Rawls atribui à filosofia política um papel eminentemente reconciliador e pedagógico. A função da filosofia política é identificar os conflitos e alcançar princípios e regras bastante gerais que possam promover nossa reconciliação com as práticas e instituições que herdamos da tradição. Sua tese central é, assim, a de que o liberalismo político fornece uma base suficiente e melhor, isto é, mais razoável para a manutenção da unidade social dos cidadãos numa sociedade democrática.

No contexto do liberalismo político, Rawls reinterpreta e defende os dois princípios por ele propostos em *Uma Teoria da Justiça*. Trata-se, como antes, de princípios que se aplicam à estrutura básica de uma sociedade bem ordenada. Neste sentido, Rawls estabelece claramente os limites de sua investigação. Por estar voltada especificamente para a estrutura básica de uma sociedade, sua teoria deixa de lado tanto questões relativas às relações entre pessoas quanto questões relativas à totalidade de valores de uma pessoa, não sendo, portanto, uma doutrina abrangente. Por estar voltada para questões de justiça em uma sociedade bem-ordenada—uma sociedade que Rawls caracteriza como composta por seres livres e iguais, que já não se encontram em um estado de absoluta escassez, podendo, portanto, desenvolver plenamente suas capacidades fundamentais da razoabilidade e da constituição de um projeto de vida—a teoria inevitavelmente deixa de lado questões que concernem à justiça em sociedades que estão abaixo dos padrões “civilizatórios” mencionados acima.

Tal limitação tem sido uma das principais fontes de críticas endereçadas à justiça como equidade: a teoria não considera questões de justiça em sociedades que ainda não atingiram o nível de organização suposto por Rawls. É um fato

aparentemente incontestado que justamente nestas sociedades, onde presenciamos casos de absoluta escassez, a questão da justiça se torna ainda mais premente. Este ponto não será desenvolvido aqui. Isto não por colocarmos em dúvida a necessidade de princípios que se apliquem às sociedades em questão, que são quase todas as sociedades concretas, mas por considerarmos que a aceitação desta limitação é uma condição para que possamos acompanhar o raciocínio de Rawls e analisar a validade de sua teoria dentro dos limites por ele estabelecidos.

Considerando então que estamos diante apenas de sociedades ditas bem-ordenadas, Rawls postula ainda só haver uma forma plausível de justificação de princípios, a saber, uma justificação pública que envolva o apelo a elementos compartilhados pelas diversas concepções abrangentes que compõem a totalidade de uma sociedade política. Os princípios resultantes são assim aqueles com relação aos quais é estabelecido um consenso sobreposto que possa ser aceito por indivíduos razoáveis. Indivíduos razoáveis são aqueles capazes de reconhecer em um certo núcleo compartilhado de idéias políticas algo da sua própria concepção abrangente. Deste modo, os princípios em questão não seriam vistos como antagônicos às concepções abrangentes particulares, mas como fundamentados pelas mesmas. O assentimento dado às idéias básicas da organização política seria parte da própria concepção abrangente de cada integrante da sociedade.

Estamos aqui diante de outro ponto controverso da teoria de Rawls. Não parece trivial que, ainda que sob a pressuposição da razoabilidade, os partidários de concepções abrangentes divergentes possam chegar a um consenso sobre o núcleo básico de idéias políticas. Evidentemente poderíamos sempre declarar como não-razoáveis (por definição) as concepções abrangentes destoantes ou em franco conflito com a ordem política estabelecida. Isto equivale a excluir do diálogo sobre os princípios mais fundamentais da convivência em sociedades democráticas aqueles que não aceitam a subordinação de seus valores abrangentes à ordem de valores políticos neutros. Retornarei a este ponto mais tarde.

Na versão final da teoria da justiça como equidade, os dois princípios propostos em *Uma Teoria da Justiça* são também reformulados. A nova formulação proposta por Rawls é uma tentativa de responder a críticas recebidas. Com as modificações no primeiro princípio, Rawls propõe também uma nova interpretação da prioridade da liberdade relativamente aos bens de que trata o princípio da diferença. As liberdades básicas definem agora somente um “esquema de liberdades básicas iguais” (RAWLS 2001, p. 42). Não se trata mais da prioridade “deontológica” do valor unitário da liberdade sobre outros valores agregáveis. Nas palavras de Rawls: “Nenhuma prioridade é atribuída à liberdade como tal, como se o exercício de algo denominado “liberdade” tivesse um valor proeminente e fosse o principal, senão o único fim da justiça social e política” (RAWLS 2001, p.44).

Rawls reconhece aqui duas maneiras possíveis de determinação das liberdades

básicas: (i) a observação das liberdades historicamente sugeridas como básicas ou sustentadas como tais por um grande número de concepções abrangentes, ou (ii) uma derivação analítica que toma como base uma concepção normativa bem sucedida. Neste caso as liberdades básicas corresponderiam às condições políticas e sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno dos poderes morais atribuídos a seres livres e iguais, onde os atributos da liberdade e da igualdade são compreendidos normativamente, não como traços descritivos neutros de seres humanos.

No que concerne aos bens primários usados na caracterização das posições sociais relevantes, Rawls pretende mais uma vez corrigir uma ambigüidade contida em *Uma teoria da Justiça*. Como os atributos da liberdade e da igualdade, tampouco os bens primários são meios neutros para a satisfação de necessidades humanas passíveis de descrição em termos não-normativos—não são itens de uma psicologia ou antropologia descritiva e não correspondem às preferências e desejos de pessoas concretas. Eles correspondem às necessidades e exigências de cidadãos, ou seja, de seres políticos concebidos normativamente num certo nível de abstração. Cidadãos, ao contrário de pessoas reais, são vistos, pelo menos no nível constitucional, como agentes sociais produtivos/ativos *over time*, sem que estejam sujeitos às vicissitudes e contingências desfavoráveis da doença, dos acidentes de trabalho etc.

Também para a formulação da lista de bens básicos, há duas alternativas: (i) a média do que é afirmado de fato por doutrinas concorrentes como meios genéricos e como itens da proteção institucional especial e (ii) a derivação analítica dos bens a partir da concepção normativa de pessoa livre e igual. Sem oferecer maiores justificativas, a estratégia preferida por Rawls é o o caminho analítico. Isto vale para tanto para determinação das liberdades básicas como para determinação dos bens primários.

Qual poderia ser a razão desta escolha? A maior suspeita recai sobre o fato de que a adoção da primeira alternativa (a determinação “empírica) talvez torne excessivamente vago e variável o conteúdo dos princípios de justiça. Isto não seria um problema se a intenção de Rawls fosse a de formular princípios procedimentais, isto é, neutros com relação a valores substanciais. Mas Rawls não quer que sua teoria seja interpretada como a articulação de um conceito meramente procedimental de justiça. Há algo de substantivo a ser resguardado. Há princípios que expressam valores. Há virtudes a serem cultivadas e ensinadas, tais como as virtudes políticas da cooperação social: razoabilidade, senso de justiça, a honra ao dever de civilidade pública, espírito de compromisso etc. O reconhecimento deste aspecto é parte da reformulação proposta no *Liberalismo Político* e em *Justice as Fairness: a restatement*:

A justiça como equidade não é neutra no sentido procedimental. É

evidente que seus princípios de justiça são substantivos e expressam muito mais que valores procedimentais, o mesmo acontece com suas concepções políticas de sociedade e pessoa, representadas na posição original. (RAWLS 2001, n. 27 p. 153; RAWLS 1993, p. 191s.)

Os dois princípios da justiça como equidade se referem, portanto, a valores. Nenhum tipo de prioridade pode mais ser sustentada com base na suposta distinção entre a orientação pelo dever e a orientação por valores. O direito e o bem são agora assumidos como complementares:

(...) pode parecer que a prioridade do direito implica que a justiça como equidade pode utilizar somente idéias do bem muito fracas, se não meramente instrumentais. Mas, ao contrário, o direito e o bem são complementares; qualquer concepção de justiça, incluindo uma concepção política, precisa de ambos, e a prioridade do direito não nega isto. Que o direito e o bem são complementares é ilustrado pela seguinte reflexão: instituições justas e virtudes políticas não serviriam a propósito algum—não teriam qualquer papel—a menos que tais instituições e virtudes não apenas permitissem, mas também sustentassem concepções de bem (associadas com doutrinas compreensivas) que os cidadãos possam afirmar como dignas de sua adesão. (RAWLS 2001, p. 140)

Mas se há uma tomada de posição frente a certos valores, isto não poderia ameaçar o amplo consenso almejado? Talvez não, se os valores em questão forem o resultado de uma derivação analítica e que, portanto, abarque todos os integrantes da sociedade política que caíam sob uma definição normativa específica de pessoa. Esta é sem dúvida uma boa razão para optar pelo segundo procedimento, mas não deixa de conter também um ônus. Se Rawls pretende fornecer uma concepção minimalista, baseada em idéias e ideais historicamente compartilhados, uma concepção que efetivamente possa ser extraída de fatos e de decisões contingentes, a primeira alternativa (o caminho “empírico”) parece bem mais adequada. Neste caso, porém, os conteúdos daquilo que supomos ser liberdades e bens básicos—e com isso os próprios princípios da justiça—estariam sempre abertos a revisões. Esta instabilidade potencial poderia ser vista como uma desvantagem frente à estratégia analítica. Mas o que mais deveríamos esperar de uma teoria que pretende refletir os anseios mais profundos de uma sociedade política liberal e democrática? A segunda alternativa parece apenas reunir pontos a seu favor.

Retornemos aos princípios. O princípio da igual liberdade e o princípio da igualdade de oportunidades, acrescido do princípio da diferença, são os princípios escolhidos pelos integrantes razoáveis e produtivos de uma sociedade bem

ordenada, sob o pressuposto da imparcialidade, ou sob o véu da ignorância. Isto têm implicações para a compreensão do princípio da diferença. Esquemas de produção social de bens podem ser representados graficamente por superfícies num espaço multidimensional onde as coordenadas representam as distribuições possíveis de bens entre os grupos sociais envolvidos na atividade cooperativa. No caso simplificado de dois grupos sociais (o “grupo mais beneficiado” e o “grupo menos beneficiado”), os esquemas de produção social tomam a forma de curvas localizadas à direita da reta mediatriz—estando o grupo mais beneficiado representado pelo eixo horizontal. A mediatriz representaria o esquema de distribuição absolutamente equitativa. Tipicamente, a curva de produção social tem um ponto de máximo D à direita da mediatriz. Há, portanto, duas exigências para a escolha de um esquema justo de produção social: (a) devemos sempre escolher o esquema mais justo, isto é, aquele cuja curva mais se aproxima da mediatriz, pois isto garante maiores retornos proporcionais ao grupo menos favorecido; (b) para uma determinada curva o esquema de produção deve ser o mais efetivo possível, isto é, deve estar o mais próximo possível do ponto máximo D. O princípio da diferença deve atender as duas exigências: “o princípio da diferença dirige a sociedade a almejar o ponto mais alto na curva OP do esquema de cooperação concebido mais eficazmente” (RAWLS 2001, p. 63). O problema é que estas exigências podem ser satisfeitas por esquemas que podem ser vistos como intuitivamente injustos por alguns dos concernidos. Vejamos como isso pode ocorrer.

É possível imaginar casos em que um indivíduo passe a ter retornos menores (em valores absolutos) quando o esquema de produção é alterado de forma a satisfazer as exigências mencionadas. O problema é justificar perante este indivíduo a mudança no esquema de produção. Rawls admite que sua teoria pode gerar tais casos de *crossovers*, ou seja, casos em que os que apresentam a pior situação em um esquema de cooperação não sejam os mesmos que ocupam tal posição em outro esquema. Nestes casos, como a escolha do princípio da diferença poderá parecer razoável aos olhos dos indivíduos que terão sua situação piorada? Por que não supor que, mesmo aceitando todos os pressupostos da teoria—a caracterização dos integrantes como pessoas livres e iguais, razoáveis e com senso de justiça, capazes e desejosos de cooperar na formação de uma sociedade política estável—outros princípios que não o da diferença pudessem vir a ser escolhidos? Poderíamos, por exemplo, questionar porque seria menos razoável aqui assumir um princípio de maximização utilitarista simples? Enfim, baseados nos mesmos valores da cooperação, estabilidade social, liberdade e tolerância não poderíamos sustentar um princípio distinto de distribuição de bens na estrutura básica da sociedade?

Na verdade, Rawls reconhece até mesmo a possibilidade de que sua teoria preserve *correlações positivas* entre os membros do grupo menos favorecido num determinado esquema produtivo (identificados somente pela renda e rendimento)

e os indivíduos identificados mediante traços naturais ou sociais representados por designadores rígidos—traços como deficiências físicas, pertencimento a um determinado gênero, a uma certa raça, etc. O princípio da diferença seria simplesmente “cego” frente a essas correlações, não permitindo, portanto, um juízo sobre a sua justiça ou injustiça. Na melhor das hipóteses, a concepção política de Rawls pode lamentar a existência de tais correlações:

Mesmo supondo, por exemplo, que o resultado, como sugere a sociologia política do senso comum, seja o de que o grupo dos menos favorecidos inclui indivíduos nascidos na classe social originalmente menos favorecida, e muitos dos são (naturalmente) menos dotados e muitos dos que vivenciam má sorte e infortúnio, estes atributos não definem os menos favorecidos. Ao contrário, ocorre que pode haver uma tendência de tais propriedades caracterizarem muitos dos que pertencem ao grupo dos menos favorecidos” (RAWLS 2001, n. 26 p. 59).

Se a escolha de uma alternativa ao princípio da diferença estiver aberta, Rawls estaria perdendo no seu próprio terreno. Como o próprio Rawls admite, o princípio da diferença talvez esteja perdendo o apoio que tinha na nossa cultura política pública (RAWLS 2001, p. 133s.) O interessante é que esta é a mesma cultura política que princípios genuínos de justiça deveriam refletir. Que princípios, então, devemos adotar? Definitivamente, esta não é uma questão que possa ser respondida *a priori*. Isto significa, entre outras coisas, que, ao contrário de Rawls, deveríamos optar pela primeira via de determinação do conteúdo dos princípios—a via “empírica”. Apenas o diálogo entre perspectivas concorrentes concretas poderá apontar os princípios que efetivamente supomos estar na base de uma concepção de justiça partilhada por uma sociedade política plural.

Analisados os princípios, sua forma de escolha e a determinação de seu conteúdo, retornemos agora a questão da compatibilidade entre a teoria da justiça proposta por Rawls e a diversidade das doutrinas abrangentes. Aqui, resta-nos, em primeiro lugar, avaliar o suposto não-comprometimento do conceito de justiça proposto com uma doutrina abrangente específica. O que de fato temos em mente quando pensamos em uma sociedade plural e apostamos numa concepção compartilhada de justiça? Por que supor que os princípios do liberalismo político (para alguns de nós tão caros) possam parecer razoáveis e justificados para uma doutrina abrangente como, por exemplo, o islamismo ou o mormonismo?

Como Rawls insiste, cabe às doutrinas abrangentes ocupar-se da verdade. Uma concepção política apenas se deixa justificar por uma doutrina abrangente. Uma concepção política sobre a qual fosse possível um consenso sobreposto seria, portanto, aquela que pudesse ser justificada a partir de cada concepção abrangente

que compõe a sociedade política. Ora, será que a verdade de certas concepções abrangentes não é ela mesma incompatível com os princípios do liberalismo político? E quando algo entra em choque com o que assumimos ser a Verdade parece não haver dúvida de que a opção racional seria pela Verdade.

Se o fato da aceitação consensual do liberalismo político for utilizado para caracterizar como irrazoáveis todas as doutrinas abrangentes incapazes de participar deste consenso, então talvez devêssemos abandonar como arbitrária a pretensão do liberalismo político, sob pena de nos proclamarmos os únicos razoáveis na nau dos insensatos. Definitivamente o liberalismo político não possui a neutralidade almejada por Rawls. Isto não significa, porém, que tenhamos que o abandonar. Talvez possamos simplesmente defendê-lo como a *nossa* concepção abrangente, uma concepção que comporta valores bastante gerais e caros à humanidade como liberdade, harmonia social, tolerância, cooperação e estabilidade. Estes são os valores de Rawls, os valores de grande parte das sociedades modernas e, finalmente, os nossos valores. Por que deveríamos pretender poder dizer mais do que isso? Por que não os defender perante aqueles que já partilham conosco uma certa concepção do que deva ser uma sociedade ideal? Temos diante de nós uma tarefa bem menos pomposa, porém bem mais compatível com o que Rawls defendeu ser o tom final de sua teoria da justiça.

Para nós, resta, contudo, uma questão: reconhecer as limitações do chamado liberalismo político significa, tal como Rawls parece propor, redefiní-lo para melhor defendê-lo, ao lançar as bases de uma alternativa ético/política para as sociedades contemporâneas? Qualquer que seja a resposta, nosso grande desafio será sem dúvida compatibilizar ou repensar os ideais presentes no liberalismo com aquilo que almejamos oferecer enquanto proposta política para sociedades menos organizadas, mais carentes e menos uniformes na definição de seus laços identificatórios.

Se este novo conceito de justiça deve ou não ser compreendido ainda como parte da doutrina liberal, isto certamente dependerá de nossa disposição de redefinir o próprio liberalismo. O que parece inegável—o que nem mesmo Rawls na versão final de sua teoria procurou negar—é que qualquer conceito interessante de justiça deve conter algo de substantivo. O pensamento de que podemos identificar um conceito meramente procedimental de justiça é mais um de nossos preconceitos teóricos que perde sua força tão logo indagamos sobre o que torna ou não um procedimento o mais acertado. Estamos imersos em um mundo de valores. Nosso olhar não é nem pode ser neutro. Podemos sim, circunstancialmente, adotar a perspectiva da neutralidade. Mas isto também será feito em nome de algo em que acreditamos e, mais do que isso, em que apostamos como parte do que julgamos ser o melhor para a humanidade, em outras palavras, como parte da nossa concepção de bem.