

# IGUALDADE FORMAL E DESIGUALDADE UTILITÁRIA: OS DISCURSOS DE LEGITIMAÇÃO DA EXCLUSÃO EM ARISTÓTELES E RAWLS

*Paulo Sérgio ROSSO\**  
*Fernando de Brito ALVES\*\**

**Sumário:** Introdução; 1. Aristóteles e a desigualdade “natural”; 2 John Rawls e sua teoria da justiça: uma “certa desigualdade”; 3 Dussel e outras críticas às teorias de Rawls; Considerações finais; Referências bibliográficas.

**Resumo:** Procura interligar e comparar o pensamento aristotélico e as conclusões de John Rawls acerca do tema “desigualdade”. Recorda as conclusões de Aristóteles sobre a escravidão que, para este pensador grego, eram naturais, aceitáveis e desejáveis, não apenas para sociedade, mas também para os próprios escravos. Resume a teoria da justiça formulada por John Rawls, explicando a sistemática da posição original sobre a qual conclui que a justiça está baseada na defesa da liberdade e na aceitação de “uma certa desigualdade”, desde que respeitada a equidade. Apresenta as crítica formuladas por Enrique Dussel em face do pensamento rawlsiano. Conclui que o pensamento de Rawls não pode ser simplesmente interligado aos conceitos aristotélicos e que, ainda que longe do que seria desejável, o pensamento rawlsiano pode embasar significativos progressos sociais.

**Abstract:** Try to establish connection and compare the Aristotelian thought and the conclusions of John Rawls about the inequality subject. Records the conclusions of Aristotle about the slavery, it, for that greek thinker was natural, acceptable and desirable, not only for the society but for the proper slavers too. Summarizes the theory of justice made by John Rawls, explaining the systematic of his start position on which concludes that justice is based in the liberty’s defense and in the acceptance of “one kind of inequality”, since that respected the equality. Presents the critics propose by Enrique Dussel in face of Rawl’s reflection. Concludes that the Rawl’s thought can’t be simply connected to Aristotelian concepts and although far of the desirable, the rawlsian thinking can be base of significantly social progresses.

---

\* Procurador do Estado do Paraná, professor de Direito Tributário e Sociologia Jurídica, mestrando em Ciência Jurídica pela FUNDINOPI.

\*\* Graduado em Filosofia e Direito, especialista em História, historiografia: sociedade e cultura, mestrando em Ciência Jurídica pela FUNDINOPI, bolsista da CAPES.

**Palavras-chave:** desigualdade; liberdade; formalismo; inclusão

**Keywords:** inequality; liberty; formalism; inclusion.

## Introdução

A Constituição Federal brasileira estipula, em seu art. 5º, que “todos são iguais perante a lei” o que tem um significado mais modesto e, talvez, racional, do que se constasse, simplesmente, que “todos são iguais”. Será correto o argumento de que “todos os homens são iguais”, ou tratar-se-ia de mera frase desprovida de sentido material e conteúdo de justiça. Mesmo sendo verdadeira a assertiva, há alguma utilidade prática em sua discussão? A igualdade tornou-se uma aspiração sem sentido?

De plano, há mesmo que se questionar a utilidade dessa discussão, visto que uma eventual conclusão de que a desigualdade faz parte da natureza humana, pode conduzir à discriminação. E a luta pela igualdade absoluta parece, ao menos neste momento histórico, inglória pretensão.

Na prática, percebe-se que a imensa maioria das pessoas vê as diferenças materiais como aceitáveis e até desejáveis, sendo certo que as sociedades, ao longo da história, como regra, aceitaram a desigualdade entre seus cidadãos, em maior ou menor grau.

A preocupação com a desigualdade está sempre presente nos discursos políticos, mas as iniciativas governamentais visando reduzir os abismos sociais são ainda tímidas. Célia Lessa Kerstetzky<sup>1</sup> aponta algumas razões para o esquecimento do tema, tanto no cenário nacional quanto internacional:

- 1) a convicção de que enfrentar a desigualdade não é politicamente realista;
- 2) a crença de que falido o socialismo *as we know it*, não há horizonte normativo que seja ao mesmo tempo respeitável e factível. Em conjunto, estas duas razões recomendariam o deslocamento do foco do interesse público para os problemas mais urgentes de exclusão social e pobreza extrema, e para o apoio a políticas sociais orientadas para o seu alívio. A desigualdade existiria, como negar?, mas essencialmente não contaria.

---

<sup>1</sup> KERSTENETZKY, Celia Lessa. Por que se importar com a desigualdade. *Dados*. Rio de Janeiro, v. 45, n. 4, 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52582002000400004&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582002000400004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 28 fev. 2007.

O presente artigo pretende cotejar, de forma sucinta, os pensamentos acerca do tema “desigualdade” de dois filósofos altamente influentes, um deles – Aristóteles – referenciado ao período clássico, e outro – John Rawls – que, com sua teoria da justiça, oxigenou a discussão contemporânea em torno do tema.

## 1 Aristóteles e a desigualdade “natural”

Embora Aristóteles pareça não ter uma visão crítica sobre a situação dos oprimidos, é necessário analisar seu pensamento de forma contextualizada para que não soe anacrônico. Ao descrever a cidade<sup>2</sup> e o cidadão, o pensador grego, assim como Platão, por exemplo, considera uma determinada classe social preponderante sobre as outras, isso porque para ser cidadão é necessário participar da administração da *polis*, portanto, participar das assembléias que legislam e governam a cidade e administram a justiça, e isso não era franqueado a todos<sup>3</sup>.

As limitações objetivas decorrentes dessa concepção obstavam que colonos, povos conquistados, estrangeiros, operários, mulheres e escravos não fossem considerados cidadãos, uns porque lhes faltava o “tempo necessário” para se dedicar a coisa pública e outros porque seriam inferiores por natureza, todavia, ambos deveriam viver sob o jugo de uma minoria.

Embora a filosofia aristotélica se prestasse a desdobramentos em direção oposta, ela acabar por legar ao imaginário filosófico-jurídico ocidental o mais consistente discurso de legitimação da escravidão, que será apenas questionado no iluminismo, respectivamente pelos grupos religiosos *quacres*, pelos fisiocratas ingleses, e pelos filósofos iluministas<sup>81</sup>. A servidão era vista por Aristóteles como um desígnio da natureza, e não como uma produção cultural ou histórica, o escravo para ele é um *instrumentum vocale*<sup>82</sup>, como graciosamente diriam os romanos:

---

<sup>2</sup> As cidades estado são “resultado do fechamento, gradual e ao logo de vários séculos, de territórios agrícolas específicos, cujos habitantes se estruturavam, progressivamente, como comunidades, excluindo estrangeiros e defendendo coletivamente suas planícies cultivadas da agressão externa [...] Cidades-estado eram comunidades num sentido muito mais forte do que nos Estados-nacionais contemporâneos. Eram também comunidades imaginárias, que se construíram e inventaram ao longo do tempo. [...] Sua identidade comunitária foi construída ao longo do tempo em que faziam nascer cultos comuns, moeda cívica, línguas, leis, costumes coletivos – modos de a comunidade fechar-se sobre si mesma e definir seu território.” (GUARINELLO, in PINSKY, p. 32-34, passim).

<sup>3</sup> “A constituição dos dias atuais é a que se segue. Os homens que são filhos de pai e mãe cidadãos têm direito à cidadania completa e são inscritos na lista dos concidadãos nos demos quando completam dezoito anos de idade. Depois de registrados, os membros do demo votam sob juramento, primeiro: quais deles consideram ter, de fato, atingido a idade legal e os que não a atingiram, retornam ao status de criança; segundo: quais os homens que são livres e nascidos como a lei prescreve. Se decidem que um homem não é livre, ele pode apenas para o dikasterio, enquanto os concidadãos do demo elegem cinco de seu grupo como acusadores; se for decidido que o julgado não tem direito de ser registrado como cidadão, a cidade o vende como escravo, mas se ele vencer a causa os representantes do demo são obrigados a registrá-lo”. (ARISTÓTELES, *Constituição*, p. 290-291)

Vimos então qual é a natureza do escravo e para o que está destinado. Aquele que por natureza não pertence a si, mas a outro homem, é por natureza um escravo. E uma coisa possuída pode ser definida como um instrumento de ação, separada de seu senhor. [...]

Por natureza é assim o escravo: pode pertencer a um senhor (e de fato pertence), e não participa da razão mais que o grau necessário para modificar sua sensibilidade, mas não possui a razão em sua completude. [...].

De resto, o uso dos escravos e o dos animais não é muito diferente: com seu corpo, ambos atendem ao serviço das necessidades da vida. A própria natureza desejou dar características distintas ao corpo dos homens livres e ao dos escravos, dotando alguns com a força adequada ao trabalho a que são destinados, e outros com uma compleição inteiramente inadequada para esse tipo de trabalho, porém úteis na vida civil, tanto na arte da guerra quanto da paz. [...].

Fica claro, então, que alguns homens são por natureza feitos para ser livres e outros para ser escravos, e que para estes últimos a escravidão é tanto útil quanto justa.<sup>4</sup>

Aristóteles, de qualquer forma, acabou, talvez não intencionalmente, invertendo o “*amicus Plato, sed magis amica veritas*”, para concordar com Platão e justificar distinções naturais e úteis para que a cidade alcance seu bem, que é “mais belo e mais divino” que o bem dos indivíduos. Como na cidade ideal de Platão a escravidão tem uma função bastante definida e relacionada com um “certo modo de produção” injusto, ainda que para ambos os filósofos ela seja justa e desejável.

---

<sup>4</sup> A partir da década de 1750, a Sociedade dos Amigos, mais conhecida como seita quacre, começou a realizar as idéias abolicionistas. Benjamin Lay e Anthony Benezet passaram a atacar com veemência a escravidão negra, asseverando que se tratava do maior dos pecados humanos, tendo em vista a violência da captura e a crueldade do cativo, além do ócio dos senhores e da vaidade e luxo desmedidos. (Cf. PENALVES ROCHA, 2000, p. 38; PIMENTEL, 1995, p. 145). Os fisiocratas ingleses argumentariam que a escravidão é anti-econômica. Adam Smith afirmaria que o único interesse do escravo era comer o máximo e trabalhar o mínimo, em compensação o interesse do trabalhador assalariado seria trabalhar o máximo para receber o maior salário. Os iluministas ocuparam papel importante na construção do abolicionismo moderno, ao defenderem o racionalismo, os direitos humanos, e o secularismo, contribuíram para a derrubada dos argumentos pró-escravidão.

<sup>5</sup> Havia nos antigos uma distinção entre *instrumentum vocale*, *instrumentum semivocale* e *instrumentum mutum*, ou seja, para Aristóteles, Catão, e outros que teorizaram a questão da escravidão ou da produção no sistema escravista, os instrumentos (utensílios) utilizados no trabalho podem falar ou não, os instrumentos que falam são os escravos, os que emitem sons, mas propriamente não falam, são os animais e os mudos (ou mortos, como alguns preferiam) são todos os outros.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *Política*. 1. ed. Trad. Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martim Claret, 2006, p. 60-62, passim.

Como se viu, em seu entender, a situação dos escravos era vantajosa não apenas à sociedade como um todo, mas aos próprios dominados que, “por natureza”, estavam destinados a servir.

Embora a questão da escravidão em Aristóteles, mormente na discussão da temática dos discursos de legitimação da desigualdade, seja recorte extremamente rico de nuances e abordagens, que não encontrariam espaço aqui, é importante reafirmar que a escravidão não é a única desigualdade autorizada ou natural. Mulheres, estrangeiros, artesãos, colonos, povos conquistados, enfim, nenhum deles era tratado substancialmente de forma igual àqueles considerados cidadãos.

## 2 John Rawls e sua teoria da justiça: uma “certa desigualdade”

No século XX, John Rawls retomaria a discussão da igualdade na elaboração de sua teoria da justiça, sendo que alguns de seus comentadores o relacionaram à tradição aristotélica:

Rawls é influenciado por Aristóteles e pelos clássicos da filosofia política inglesa. O seu contratualismo é particularmente inspirado em Rousseau sem a teoria do Estado Natural. A sua concepção moral é de clara influência kantiana. É um crítico do utilitarismo de Bentham e Mill.<sup>7</sup>

A influência de Aristóteles sobre Rawls deve, contudo, ser problematizada tendo em vista que tem concepções diametralmente opostas sobre a origem do estado. Aristóteles é naturalista, ou seja, para ele “é evidente que o Estado é criação da natureza e que o homem, é por natureza, um animal político”<sup>8</sup>, o homem fora da cidade é “uma fera ou um deus”. Rawls é neocontratualista, ou seja, o Estado não é um dado natural, mas é originado de um acordo, de um contrato, é produto artificialmente forjado pelos homens.

Rawls<sup>9</sup> afirma que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais como a verdade é o dos sistemas de pensamento”. Tal afirmativa inaugural expressa sua convicção intuitiva na primazia da justiça nas organizações sociais, e como consequência disso, é possível se afirmar que em uma sociedade justa, as liberdades de cidadania igual são consideradas invioláveis.

---

<sup>7</sup> BARBOSA, Jorge. *Justiça de John Rawls*. Disponível em: <[http://web.mac.com/jbarbo00/iWeb/Jorge%20Barbosa/51E71198-96FA-4F21-9C7F-16D9F0CE8F36/6705CB33-0A31-4541-B885-416009B6D302\\_files/Justica.pdf](http://web.mac.com/jbarbo00/iWeb/Jorge%20Barbosa/51E71198-96FA-4F21-9C7F-16D9F0CE8F36/6705CB33-0A31-4541-B885-416009B6D302_files/Justica.pdf)>. Acesso em: 01 mar. 2007.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Política*. 1. ed. Trad. Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martim Claret, 2006, p. 146.

<sup>9</sup> RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2.ed. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 3.

Sociedade, de acordo com Rawls, é “uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas”.<sup>10</sup> Ora, uma sociedade bem ordenada baseada na idéia pública de justiça deve ter duas características primordiais: em primeiro lugar, todos aceitam e tem consciência que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça; em segundo lugar, as instituições básicas geralmente satisfazem, e existe consciência desse fato, os mesmos princípios.

Existem alguns pré-requisitos para uma comunidade humana viável e estes estão relacionados a um certo consenso nas concepções de justiça, e aos problemas de coordenação, eficiência e estabilidade. Ainda de acordo com Rawls “a justiça de um esquema social depende essencialmente de como se distribuem direitos e deveres fundamentais e das oportunidades econômicas e condições sociais que existem nos vários setores da sociedade”.<sup>11</sup>

Seu objetivo principal é apresentar uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a teoria do contrato social de Locke, Rousseau e Kant, por exemplo.

Para compreender-se a pretensão do autor, se faz necessária breve explanação sobre o contratualismo na sua acepção clássica.

O contratualismo, de acordo com Nicola Abbagnano, é

A doutrina que reconhece como origem ou fundamento do Estado (ou em geral, da comunidade civil) uma convenção ou estipulação (contrato) entre seus membros. Essa doutrina é bastante antiga, e muito provavelmente, os seus primeiros defensores foram os sofistas. Aristóteles atribui a Licofron (discípulo de Górgias) a doutrina de que “a lei é pura convenção (syntheke) e garantia dos direitos mútuos”.<sup>12</sup>

A interpretação de Rousseau esboçada no Contrato Social acabou por ser sua negação. Os filósofos anteriores a ele acreditavam que os indivíduos possuíam “direitos naturais” ao quais renunciariam (em maior ou menor parte) para aquisição de outros com o contrato social. Rousseau considera que os indivíduos como tais são absolutamente desprovidos de direito e que só os tem como cidadãos de um Estado.<sup>13</sup> O direito de cada indivíduo, nessa concepção, estaria subordinado ao direito da comunidade, os homens se tornam iguais por convenção e por direito

---

<sup>10</sup> Id. *Ibid.*, p. 4.

<sup>11</sup> Id. *Ibid.*, p. 8.

<sup>12</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 205.

<sup>13</sup> Id. *Ibid.*, p. 206.

legal. O contrato não possui, para o autor em comento, realidade ontológica, é apenas uma forma de legitimar o vínculo social, é uma necessidade lógica. A idéia de Rousseau é nitidamente reafirmada por Kant na *Metafísica dos Costumes*.

Rawls entende, por seu turno, que o objeto do consenso original são os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade. Esses princípios, que seriam estabelecidos por pessoas livres e racionais numa posição inicial de igualdade regulariam todos os acordos subsequentes, especificando os tipos de cooperação social e as formas de governo inclusive.

A posição original nessa teoria é correspondente a noção de estado de natureza e por isso é concebida como situação puramente hipotética.

Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo. Pois dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações mútuas, essa situação original é equitativa entre os indivíduos tomados como pessoas éticas, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capazes, na hipótese, de um senso de justiça.<sup>14</sup>

A principal tarefa do Rawls ao propor a teoria da justiça como equidade é delimitar quais os princípios seriam escolhidos pelos indivíduos na posição original. Esse estado de coisas está em equilíbrio ponderado, tudo está em ordem, ainda que nem tudo esteja estável.<sup>15</sup>

A teoria da justiça como equidade pretende trazer em seu bojo uma crítica às teorias utilitaristas de Sidgwick a Bentham<sup>16</sup> por exemplo. A idéia principal do utilitarismo é que a sociedade está ordenada de forma correta quando as instituições mais importantes estão planejadas de forma a conseguir o maior saldo líquido de satisfação obtido a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros.

---

<sup>14</sup> RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2.ed. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 12.

<sup>15</sup> Id. *Ibid.*, p. 23.

<sup>16</sup> *"A primeira lei de natureza, para Bentham, consistiria em buscar o prazer e evitar a dor, sendo necessário para alcançar tal escopo que a felicidade pessoal fosse alcançada pela felicidade alheia. (...) A solução para encontrar a cooperação entre os homens, ele a aponta na e identificação de interesses, factível através da atividade legislativa do governo"*. (FREITAS, 1986. p.44). No pensamento de Bentham existe correlação entre o escopo da ética privada e da legislação: *"A ética privada tem por objetivo a felicidade, sendo este também o da legislação. A ética privada diz respeito a cada membro, isto é, à felicidade e as ações de cada membro, de qualquer comunidade que seja; a legislação, por sua vez, tem a mesma meta* (BENTHAM, 1979, p.65 )

O problema dessa concepção, de acordo com Rawls, é que o princípio da escolha para uma associação de seres humanos é interpretado como uma extensão do princípio da escolha para um único homem. A justiça social decorreria de uma concepção somática de bem estar. “A característica surpreendente da visão utilitarista da justiça reide no fato de que não importa, exceto indiretamente, o modo como essa soma de satisfações se distribui entre os indivíduos.”<sup>17</sup> O utilitarismo dessa forma não levaria a sério as diferenças entre as pessoas.

Uma das grandes diferenças do utilitarismo e da teoria da justiça como equidade é que o primeiro prefigura entre as teorias teleológicas (especifica o bem independentemente do justo, ou interpreta o justo como maximizador do bem) e a segunda é por essência deontológica.

Na teoria da justiça como equidade o conceito de justo precede o de bem. De acordo com Rawls,

Um sistema social justo define o escopo no âmbito do qual os indivíduos devem desenvolver seus objetivos, e oferece uma estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação pelos quais e dentro dos quais esses fins podem ser equitativamente perseguidos. A prioridade da justiça se explica, em parte, pela aceitação de que os interesses que exigem a violação da justiça não têm nenhum valor. Não tendo absolutamente nenhum mérito, eles não podem anular as reivindicações da justiça.<sup>18</sup>

Para a uma compreensão adequada do pensamento de Rawls ao discutir que princípios fundarão o conceito de justiça, os indivíduos haverão de estar acobertados pelo “véu de ignorância”: todos desconhecem, nessa posição inicial, as condições às quais estarão submetidas na vida em sociedade. Isto é, desconhecem, *a priori*, todos os detalhes de sua posição na sociedade. Ignoram seu sexo, condições sociais, inteligência, descendência, classe social, capacitação técnica, beleza etc.

Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu status social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como por exemplo a sua aversão

---

<sup>17</sup> RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2.ed. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 27-28.

<sup>18</sup> Id. *Ibid.*, p. 34.

ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade.<sup>19</sup>

O véu da ignorância não é, todavia, absoluto:

[...] considera-se como um dado que elas conhecem os fatos genéricos sobre a sociedade humana. Elas entendem as relações políticas e os princípios da teoria econômica; conhecem a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana. De fato, presume-se que as partes conhecem quaisquer fatos genéricos que afetem a escolha dos princípios da justiça. Não há limites para informação genérica [...].<sup>20</sup>

O motivo dessa abstração tão radical é óbvio: se os indivíduos conhecerem, de plano, suas condições na sociedade, certamente não defenderiam seus próprios interesses pessoais, que variariam conforme suas próprias características. Este sempre foi o empecilho nas teorias contratualistas. Por isso, para que o contrato seja calcado em princípios universais, os detalhes sobre a situação dos indivíduos deve estar esquecida por eles no instante da discussão dos termos do aludido contrato. Tamanho é o radicalismo da abstração que desconhecem até mesmo a qual geração pertencem: se tivessem tal informação, defenderiam valores e interesses próprios de seu tempo. Ignoram até mesmo as probabilidades, porque estas influenciariam em sua decisão: se sei que tenho noventa por cento de chances de nascer rico, não me preocuparia tanto com a situação dos pobres, como ocorreria na hipótese de saber que tenho noventa por cento de chances de nascer pobre.

O “véu de ignorância” é, portanto, “um recurso analítico, hipotético, de impossível factibilidade.”<sup>21</sup>

Pois bem. Conhecendo a abstração inicial, temos que o grupo de indivíduos que discutirá os termos do “contrato social” está completamente cego pelo “véu de ignorância”, que o impede de conhecer que situação cada indivíduo enfrentará ao participar do mundo real. Sob tais limitações, o grupo está em condições de discutir princípios universais, a serem aceitos por todos como válidos, ainda que tais princípios possam, eventualmente, ser desvantajosos para alguns.<sup>22</sup> Sob tal abstração, os princípios resultantes terão a necessária legitimidade, porque aceitos

---

<sup>19</sup> Id. *Ibid.*, p. 147.

<sup>20</sup> Id. *Ibid.*, p. 148.

<sup>21</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*. 2. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 177.

<sup>22</sup> RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. 1. ed. org. Erin Kelly; trad. Cláudia Berliner; ver. técnica e da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 122-123.

pelo grupo.

Rawls<sup>23</sup> passa então, através de uma análise racional, a definir que princípios seriam escolhidos por esse grupo de indivíduos, acobertado pelo “véu de ignorância”. Fundando-se na “teoria dos jogos”, conclui ele que, em primeiro lugar, o grupo se posicionaria pela garantia do mínimo: já que se desconhece a condição social, posição econômica, chances de riqueza ou pobreza, poder ou submissão, a primeira preocupação será garantir o mínimo: a liberdade. Daí a constatação de que se trata de teoria claramente liberal.

O grupo de indivíduos elegeria, portanto, como princípio básico de justiça, a defesa da liberdade e todos os seus consectários como liberdade política, liberdade de expressão e reunião, de consciência e pensamento etc.:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para outras.<sup>24</sup>

Mas o grupo que discute os fundamentos da sociedade não se limitaria a eleger a liberdade como único princípio. Rawls vai além, entendendo que o grupo também elegeria um outro princípio:

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.<sup>25</sup>

Por que razão Rawls entende que certas desigualdades seriam aceitas pelo grupo? Segundo ele, por uma condição natural no ser humano, de desejar ocupar uma posição melhor que o seu semelhante. Mas o grupo de indivíduos acobertados pelo “véu de ignorância” haveria de eleger esta solução pelo fato de que isto melhoraria o desempenho da sociedade como um todo, permitindo que cada indivíduo tivesse o desejo de progredir, de ocupar um posto melhor do que a maioria dos seus semelhantes. Em outros termos, Rawls admite a necessidade de uma espécie de desigualdade utilitária, para o funcionamento adequado de sua sociedade “quase justa”.

---

<sup>23</sup>Id., *Uma teoria da justiça*. 2.ed. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 16-17.

<sup>24</sup>Id. Ibid., p. 64.

<sup>25</sup>Id. Ibid., p. 64.

Ele acredita ser possível determinar uma lista de liberdades, dentre as quais as liberdades políticas são as mais importantes, juntamente com as liberdades de expressão e reunião; a liberdade de consciência e pensamento; as liberdades das pessoas; o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias. De acordo com o primeiro princípio, essas liberdades são (ou devem ser) iguais.

O primeiro princípio da justiça exige que as regras que definam as liberdades básicas sejam aplicadas igualmente a todos de forma a permitir a mais abrangente liberdade compatível com uma igual liberdade para todos. O segundo princípio insiste que cada pessoa se beneficie das desigualdades permissíveis na estrutura básica.

Existem várias interpretações possíveis para o segundo princípio. A primeira interpretação é a do sistema de liberdades naturais, segundo o qual uma estrutura básica satisfaz o princípio da eficiência e na qual as posições estão abertas para aqueles dispostos a isso, levará a uma distribuição justa. Uma configuração é eficiente sempre que for impossível mudá-la de modo que algumas pessoas (pelo menos uma) melhorem a sua situação sem que, ao mesmo tempo, outras pessoas (pelo menos uma) piorem a sua.

Podemos dizer que uma organização de direito e deveres na estrutura básica é eficiente se, e somente se, é impossível mudar as regras, redefinir o esquema de direitos e deveres, de modo a aumentar as expectativas de qualquer dos homens representativos (pelo menos um) sem ao mesmo tempo diminuir as expectativas de um (pelo menos um) homem representativo. [...] Pode ser que, sob certas condições, um regime de servidão não possa ser significativamente reformado sem a diminuição das expectativas de algum homem representativo, por exemplo, dos proprietários de terras, nesse caso o regime servidão é eficiente.<sup>26</sup>

O próprio Rawls constata que o princípio da eficiência sozinho não pode servir como concepção de justiça dado o seu conteúdo vazio. Ele acaba por afirmar que as posições devem estar abertas não apenas de um modo formal, mas que todos devem ter oportunidades equitativas de atingi-las. Inicia, então, uma exposição do princípio da diferença que combinado com o princípio da igualdade equitativa de oportunidades poderia conduzir à igualdade democrática. De acordo com esse princípio “a desigualdade é justificável apenas se a diferença de expectativas for vantajosa para o homem representativo que está em piores condições”.<sup>27</sup> Isso porque

---

<sup>26</sup> Id. *Ibid.*, p. 75.

<sup>27</sup> Id. *Ibid.*, p. 82.

a justiça tem primazia sobre a eficiência.

O papel do princípio da igualdade equitativa de oportunidades é assegurar que o sistema de cooperação seja um sistema de justiça procedimental pura. Nesse sistema há um critério independente para decidir qual resultado é justo e um procedimento que com certeza conduzirá a ele, diferentemente da justiça procedimental imperfeita, que se verifica quando, embora haja um critério independente para produzir o resultado correto, não há processo factível que com certeza leve a ele.

No sistema proposto por Rawls existe uma “tendência à igualdade”, decorrente tanto do princípio da diferença quanto do princípio da reparação. “De acordo com esse último princípio, desigualdades imerecidas exigem reparação; e como desigualdades de nascimento e de dotes naturais são imerecidas, elas dão ser de alguma forma compensadas”.<sup>28</sup> O princípio da diferença parece corresponder a uma idéia natural de fraternidade.

Rawls, por conta do seu pensamento liberal, é costumeiramente tomado como defensor da sociedade capitalista atual, quase como um confirmador do pensamento neoliberal. Obviamente, sua teorização pode ser parcialmente tomada para defender a perpetuação das imensas desigualdades sociais, mas apenas se vier desacompanhada do conteúdo material de justiça, decorrente da fixação na justiça procedimental pura. Rawls defende que haja “alguma desigualdade” o que é muito diferente de se dizer que ele “defende a desigualdade”. Sua doutrina, claramente, não aprova os absurdos abismos que são verificados nas sociedades capitalistas atuais.

Rawls apresenta uma solução intermediária, entre aquelas teorias que, com um certo maniqueísmo, simplificam demasiadamente a questão da desigualdade. Seu pensamento não representa uma ameaça à discussão da inclusão, ainda que seja pouco crítico com relação a esta.

O problema do discurso apresentado por Rawls é que ele legitima uma desigualdade utilitária, não se afastando da tradição liberal burguesa. Seu discurso, ao lado do de Aristóteles, pode ser considerado igualmente conservador, ainda que por razões diversas.

### **3 Dussel e outras críticas às teorias de Rawls**

Enrique Dussel formula duríssimas críticas ao pensamento rawlsiano. Ataca, de plano, o formalismo e o artificialismo de que valeu-se Rawls para criar sua teoria:

---

<sup>28</sup> Id. *Ibid.*, p. 107.

O que nos importa em nossa leitura é considerar atentamente que ter negado o aspecto material da ética como ponto de partida (o problema inevitável dos formalismos) o obriga a construir cenários hipotéticos insolúveis, que deverão ser sempre corrigidos para tentar recuperar passo a passo, mas nunca adequadamente, a materialidade negada na origem.<sup>29</sup>

Ao comentar sobre o “véu de ignorância”, Dussel<sup>30</sup> critica o “esquecimento fundante” do Estado da teoria de Rawls:

O que é preciso esquecer? – a “posição dos participantes na sociedade”. Mas também a língua? – não parece, porque nesse caso ninguém poderia fazer propostas no “jogo da barganha”. Se cada um vem para o “jogo” com a sua língua, o operário terá uma linguagem própria da classe operária, dos bairros populares; o aristocrata uma linguagem culta. Será preciso então esquecer todos os matizes diferenciais dos diversos níveis culturais da língua? Quais pessoas e quem estipularam as regras para esse esquecimento? Enfim, o suposto “jogo” é impossível de se aplicar empiricamente; é uma encenação meramente hipotética, e ainda por cima tautológica. [...].

Uma posição puramente formal não pode nunca decidir princípios materiais, por definição, a não ser que esta materialidade tenha entrado no processo sub-repticiamente, sem ser notada. E é isto o que acontece.

Ao analisar os dois princípios fundamentais de justiça, Dussel<sup>31</sup> afirma que se trata, simplesmente, de um caminho encontrado pelo capitalismo para justificar desigualdades. Segundo ele, os direitos atinentes à liberdade parecem intocáveis: a liberdade é para todos. Mas quando a análise recai sobre o problema da desigualdade, o critério é outro. Rawls partiria de uma presunção de que a desigualdade é necessária e natural:

Se no primeiro princípio se fala de “igualdade”, no segundo se admitem *a priori* (já que seriam fruto da “posição originária”) “desigualdades (inequalities)”. O leitor desprevenido se pergunta: Por que se admitem “igualdades” políticas ou formais e se propõem ao mesmo tempo

---

<sup>29</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*. 2. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 176.

<sup>30</sup> Id. *Ibid.*, p. 177.

<sup>31</sup> Id. *Ibid.*, p. 178-179.

“desigualdades” sociais e “econômicas (economic)”? Não se deveria formular, ao menos em princípio, uma igualdade social e econômica como ponto de partida? Nunca se dão razões para indicar o porquê desta contradição fundamental em todo o argumento de Rawls – em geral, os críticos de Rawls não tocam tampouco esta questão (o que indica que admitem essas desigualdades *a priori*). Mas é mais grave a questão, já que surgem argumentos para provar que essas desigualdades são “naturais”. [...].

Rawls tem uma cegueira especial em compreender que a) um aspecto é a “sorte” de nascer em uma família mais ou menos afortunada (isto é pura casualidade), mas b) outro, que haja estruturas históricas (não naturais) e sociais em que nos cabe nascer, perfeitamente analisáveis, determináveis pela ciências sociais críticas: [...].<sup>32</sup>

Em certo ponto Dussel compara o pensamento de Rawls ao de Aristóteles, que, apesar de se filiarem a tradições diferentes para explicar a origem do estado, chegam às mesmas conclusões (e aqui se justifica a interligação, realizada no presente trabalho, de filósofos tão afastados no tempo):

Esta falácia é idêntica à pretensão de Aristóteles de demonstrar que os escravos são “escravos por natureza” (*physei douloi*), contra a explícita opinião dos sofistas. Se Aristóteles era por “conteúdo” (eticidade ou materialmente) um escravista (sem consciência crítica), pode-se dizer o mesmo de Rawls com relação ao seu liberalismo capitalista norte-americano, coisa que um latino-americano, vivendo no capitalismo dependente, periférico e dominado, não pode deixar de descobrir como a “falácia do formalismo”: [...].<sup>33</sup>

Dussel<sup>34</sup> rejeita quase que integralmente a teorização rawlsiana, porque seria, segundo ele, mera falácia das classes dominantes:

Se estes princípios, especialmente o segundo, constituem a estrutura básica da sociedade, a “desigualdade” pressuposta já sempre *a priori*, como desigualdade ontológica, transcendental ou de natureza, determinará e justificará todas as “desigualdades” de conteúdo (materiais e

---

<sup>32</sup> Id. *Ibid.*, p. 179.

<sup>33</sup> Id. *Ibid.*, loc. cit.

<sup>34</sup> Id. *Ibid.*, loc. cit.

especificamente econômicas). Como as “instituições” se articulam em cima desta “estrutura básica”, cada uma reproduzirá uma “desigualdade” dessas.

Em suma, Dussel parece não vislumbrar grande utilidade prática no pensamento rawlsiano no que pertine ao enfrentamento da desigualdade.

Seria possível e pertinente construir outra crítica, agora à noção de justiça procedimental pura de Rawls decorrente do princípio da igualdade equitativa de oportunidades, e nesse quesito as mesmas críticas dirigidas contra Habermas podem ser apresentadas contra ele.

Por sua fixação no procedimentalismo e na igualdade meramente formal, seu pensamento acaba se constituindo em uma espécie de iluminismo tardio, que encara o Estado como “mau” e como um “mal”, resgatando as preocupações presentes em Montesquieu (juiz como “boca da lei”) e em Rousseau (vontade da maioria).

Lenio Streck, em *Verdade e Consenso*, apresentou críticas pontuais e pertinentes ao pensamento de Habermas que se aproveitam aqui. Ele lembra da advertência de Konrad Hesse ao falar de uma obrigação positiva existente nas Constituições de “fazer tudo para a realização dos direitos fundamentais, ainda quando não exista a esse respeito nenhum direito subjetivo por parte dos cidadãos”.<sup>35</sup>

Streck termina concordando com Jorge Miranda e Sarlet, quando chamam a atenção para a

dupla faceta da proteção dos direitos fundamentais, isto é, além da faceta “negativa” de proteção contra atos e abusos dos poderes estatais, é obrigação da jurisdição constitucional efetuar uma efetiva proteção positiva, estando os juízes e tribunais obrigados por meio da aplicação, interpretação e integração, a outorgar às normas de direitos fundamentais a maior eficácia possível no âmbito do sistema jurídico.<sup>36</sup>

É necessário destarte ficar atentos não somente às decisões provedoras de direitos fundamentais, mas também às decisões sonegadoras de direitos fundamentais, esses atos judiciais poderão constituir objeto de controle jurisdicional.

---

<sup>35</sup> STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 1 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006, p. 134.

<sup>36</sup> Id. *ibid.*, p. 135.

Quando se fala em proteção de direitos fundamentais, ou quando se reconhecem obrigações positivas por parte do Estado, certamente tem-se a igualdade não como obrigação programática, mas como necessidade material premente de países de modernidade tardia, como o Brasil.

### **Considerações finais**

Embora haja uma relação entre Aristóteles e Rawls restou demonstrado no presente artigo que eles partem de pressupostos distintos para justificar a desigualdade, ainda que para ambos, ela seja natural e em certa medida necessária para a consecução dos objetivos da coletividade. Rawls, todavia, apresenta-se mais sensível a questão da exclusão que Aristóteles, decerto por sua contemporaneidade, chegando a afirmar que as desigualdades imerecidas (de nascimento ou dotes naturais) mereceriam reparação, em decorrência do próprio princípio da desigualdade que parece corresponder, de acordo com o próprio autor em comento, a uma certa idéia natural de fraternidade.

É preciso reconhecer que a doutrina de Rawls tem a inegável virtude de representar um meio termo entre os pensamentos liberais e socialistas, todavia, ignorar as críticas ao seu formalismo e ao seu vazio de conteúdo de justiça pode, com mau uso, justificar toda e qualquer desigualdade. Ao que parece, o neoliberalismo ouve apenas, e enfatiza, o primeiro dos princípios enunciados, qual seja, a defesa da liberdade, esquecendo-se que uma sociedade justa deve caminhar muito além disso.

É preciso evitar o radicalismo e o enveredamento por jacobinismos impraticáveis, defendendo a supressão absoluta e instantânea de toda desigualdade, como um movimento imposto.

Como a igualdade absoluta tem parecido impraticável, pelo menos no atual contexto, tendo em vista as fracassadas tentativas autoritárias de supressão das desigualdades observadas pelos regimes de inspiração marxista, ou das recentes e ressentidas investidas do socialismo bolivariano. Talvez, valha, ao menos, a luta pela desigualdade mínima.

Possivelmente, este discurso tenha eficácia limitada. Mesmo nas situações em que o Estado procura diminuir as distâncias sociais, como ao fixar quotas para estudantes de escolas públicas e descendentes de africanos e indígenas, os resultados são contestáveis e tímidos, mas isto não significa dizer que não existam resultados, nem que tais ações devam ser de pronto abandonadas.

Por certo que nenhuma desigualdade é aceitável, todavia administrar “alguma desigualdade” de acordo com princípios de justiça substantiva é melhor do que viver em “total desigualdade”. Sobre os fundamentos formais invocados por Rawls (insuficientes) podem ser incorporados conceitos de justiça social, agora

de cunho material, ato que tem o mérito de conciliar, com algumas dificuldades, doutrinas aparentemente antagônicas como as esposadas por Rawls (justiça formal) e Dussel (justiça material).

Identificar, sem maiores reflexões, o pensamento aristotélico ao de John Rawls afigura-se um equívoco (destaque-se que mesmo Dussel não o comete, já que a comparação é pontual), porque Aristóteles sequer cogitava a possibilidade de ascensão das classes dominadas, o que não é o caso da teoria rawlsiana e também porque o primeiro é naturalista, enquanto o segundo é contratualista, o que afigura distância suficiente para que a aproximação dos dois pensadores seja hesitada, pontual e analógica.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. *Política*. 1. ed. Trad. Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. *Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BARBOSA, Jorge. *Justiça de John Rawls*. Disponível em: <<http://web.mac.com/jbarbo>

00/iWeb/Jorge%20Barbosa/51E71198-96FA-4F21-9C7F-16D9F0CE8F36/6705CB33-0A31-4541-B885-416009B6D302\_files/Justica.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2007.

BENTHAM, Jeremy. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 p.65

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação*. 2. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

FREITAS, Juarez. *As grandes linhas da filosofia do direito*. Caxias do Sul : UCS, 1986. p.44

KERSTENETZKY, Celia Lessa. Por que se importar com a desigualdade. *Dados*. Rio de Janeiro, v. 45, n. 4, 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script="](http://www.scielo.br/scielo.php?script=)

sci\_arttext&pid=S0011-52582002000400004&Ing=pt&nrm=iso>. Acesso em: 28 fev. 2007.

MORRIS, Clarence (org). *Os grandes filósofos do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das consciências. A escravatura na época moderna*. Lisboa : Colibri, 1995.

PINSKY, Jaime; PISNKY, Carla Bassanezi (orgs.). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. 1. ed. org. Erin Kelly; trad. Cláudia Berliner; ver. técnica e da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. 2.ed. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROCHA, A. Penalves. Idéias antiescravistas da ilustração na sociedade escravista brasileira. *Revista Brasileira de História*. Vol. 20, nº 39, 2000.

STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 1 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.