

ÉTICA E MORAL REIFICADA: UMA ANÁLISE DA TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA

ETHICS AND MORAL REIFIED: AN ANALYSIS OF THE THEORY OF JUSTICE RAWLSIANA

Marcelo Lira SILVA¹

RESUMO: Em meio a *Revolução Passiva* aberta com o *Welfare*, e a prática disseminada de *transformismo* presente neste período, foi que John Rawls buscou desenvolver aquela que seria considerada sua obra mais elevada – *A Theory of Justice* –, que obviamente caracterizou-se por representar um dos fortes veículos daquela prática. Sua incumbência foi a de através da restituição de uma *teoria dos deveres*, arquitetar uma crítica ao processo de *Revolução Passiva* aberto com o *Welfare* e ao mesmo tempo constituir formas de justificação e legitimação moral daquele arranjo institucional *contra-reformista*, pautado no livre-mercado e conseqüentemente na concepção de liberdade liberal. Àquele arranjo institucional, Rawls denominara *sistema de cooperação*. Com o intuito de construir um quadro-teórico referencial que lhe permitisse municiar-se de chaves de leitura capazes de o levar à construção de uma crítica consistente ao *Welfare*, Rawls pôs-se como imperativo desenvolver critérios que pudessem mensurar a normatividade de toda a institucionalidade vigente, pondo-se como intuito valorar o grau de justiça das instituições e das leis. Em tal quadro teórico, o momento de mensuração das leis serviria de fundamento para o legislador emendar ou suprimir as leis que fossem consideradas injustas. A propositura de Rawls visara a recompor os princípios de justiça do liberalismo originário presentes em Hobbes, Locke e Rousseau, mas principalmente em Kant, com a incumbência de criar uma fórmula legitimadora de justificação da moral deontológica liberal-burguesa. Ora, apesar do floreio hermético, como se pode observar, o centro principal de interesse do filósofo estadunidense ora discutido era o *Welfare State* e todas as determinações éticas, políticas, econômicas e sócio-culturais nascidas naquele período. Nestes termos, pode-se localizar Rawls na mesma linhagem restauracionista de Hayek, ou seja, em um mesmo processo de reação liberal-burguês de talhe essencialmente antidemocrático e antipopular.

PALAVRAS-CHAVE: moral deontologia; ética metafísica; institucionalidade.

INTRODUÇÃO

O filósofo-político estadunidense John Rawls (1921-2002) fora formado por duas das principais universidades dos Estados Unidos – Princeton e Oxford –, nas e a partir das quais sofreu forte influência da filosofia analítica. Após o término de sua formação acadêmica tornou-se docente em 1962 em Harvard, onde lecionara até sua morte. Assim, pode-se localizá-lo no centro produtor da *intelligentsia* estadunidense.

O ensaio de 1958 – *Justice as fairness* – (RAWLS, 1999) talvez possa ser considerado o estado germinal da obra que levaria John Rawls ao conhecimento internacional. A obra em questão viria à tona treze anos mais tarde, – *A Theory of Justice* 1971– e projetaria a teoria da justiça rawlsiana (RAWLS, 1971). A questão posta naquele libelo de matriz liberal – como conciliar liberdade e igualdade de tal forma que se pudesse garantir uma paz duradoura? –, seria respondida por Rawls no âmbito dessa tradição, ou seja, a partir de formas lógico-gnosiológicas de caráter universal e metafísico.

¹ Professor Substituto da Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília. Doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília. Marília, São Paulo, Brasil. E-mail: marcelo_lira@marilia.unesp.br

O livro *A Theory of Justice* do filósofo-político estadunidense John Rawls, publicado no ano de 1971, pode ser considerado a primeira explanação sintética de sua construção teórico-prática. Em tal obra se pode observar a presença de todos os elementos constitutivos do que viria a constituir a teoria política rawlsiana, sendo sua principal preocupação, revisar e corrigir as inconsistências de *A Theory of Justice*. Tais preocupações de caráter teórico-prático culminaram no livro *Political Liberalism*, de 1993 (RAWLS, 1993). Nesses vinte e dois anos que separam uma obra da outra se pode argumentar que o esforço em desenvolver os elementos presentes em *A Theory of Justice* caminhou em clarificar o caráter político do liberalismo rawlsiano.

A obra do filósofo-político estadunidense, segundo sua própria pena, tinha por objetivo responder a tendência da cada vez maior autonomização da sociedade – fenômeno social denominado por Rawls de *o fato do pluralismo*. De acordo com Rawls (2002), o caráter pluralista das sociedades contemporâneas poderia ser enfrentado através da escolha entre duas vias diametralmente opostas: uma das vias possíveis passaria pela adesão aos ditos Estados Totais, o que significaria trilhar o caminho opressivo da homogeneização forçada da sociedade via Estado; a outra se constituiria mediante a adoção de algum regime político de tipo democrático e constitucional, o que significaria construir um caminho cujo objetivo seria a conjunção entre heterogeneidade social e unidade estatal. Ora, tratara-se de uma saída eminentemente política como o próprio autor qualificara. A razão política liberal se convertera em elemento norteador e ao mesmo tempo em esfera resolutive para a questão da autonomização da sociedade pluralista contemporânea.

De acordo com a linhagem de Rawls (2002), as sociedades pluralistas contemporâneas são compostas por indivíduos e grupos sociais que têm finalidades distintas e múltiplas, que não podem em hipótese alguma ser unificadas pela esfera estatal. Como a coesão de distintas e colidentes *concepções do bem* – assim denominada por Rawls a pluralidade de concepções – não pode ser convertida ela mesma em uma única *concepção do bem*, nem tampouco unificar as também conflitantes doutrinas compreensivas em uma única doutrina compreensiva, a saída da esfera do político passaria pela adoção dos fundamentos teórico-práticos dos regimes democrático-constitucionais de talhe liberal.

Emerge nesse instante a esfera do político em Rawls, que não pode ser caracterizada pela eliminação da pluralidade, expressa nas unidades seja das *concepções de bem* seja das *doutrinas compreensivas*, mas através da adoção de um regime eminentemente político. O primeiro fundamento do político em Rawls – democrático-liberal – diz respeito à constituição e manutenção da sociedade política, através da qual se dão as relações sociais coercitivas e consensuais. E somente mediante o consenso é que se tornaria admissível a coerção física. Trata-se da constituição de um tipo de regime político que só se converte em soberano na medida em que expressa a *vontade geral*. Já o segundo fundamento, expressa parte dos pressupostos do *contratualismo clássico* (LIRA, 2012b), no qual se acreditava que

os cidadãos iguais e livres se expressariam através da escolha dos princípios regentes de suas próprias relações, delimitando claramente as esferas *pública* e *privada*.

A teoria da justiça como equidade rawlsiana se desenvolve a partir da adoção do método de análise e se caracteriza por ser puramente metafísica, pois Rawls só poderia desenvolver a idéia de *posição originária* através da adoção do procedimento do esquematismo analógico kantiano, pelo qual segundo Kant (1999), o uso de analogias responderia à necessidade de prover as idéias com alguma representação intuitiva. Esta interpretação kantiana de John Rawls se encontra presente em diversos autores que discutem a obra rawlsiana, entre eles: Robert Wolff, Philip Pettit e Allen Buchanan. (AZEVEDO, 2007).

Ora, nesse sentido, a questão da justiça como equidade não passaria pela determinação do mundo material, mas pela construção de um ordenamento de regras públicas *apriorísticas*. Trata-se de uma concepção de justiça social formalista procedimental que se pauta e se sustenta na teoria dos deveres. Ao contrário do que afirma Rouanet (2000, p.114), não há substancialidade alguma na teoria da justiça como equidade, mas apenas a defesa de procedimentos jurídico-formais de talhe antidemocrático e antipopular.

1 MOVIMENTO METODOLÓGICO E DETERMINAÇÃO SOCIAL DA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS.

Pôde-se observar que *A Theory of Justice* de John Rawls se movimenta a partir da dinâmica constitutiva do método de análise, pois caminha e se articula em duas direções. A primeira diz respeito à análise regressiva, através da qual se desenvolve e se articula uma situação hipotética de escolha a partir da qual se busca construir bases possíveis para acordos, onde nenhum acordo apresenta-se como possível. Neste sentido, a idéia de *posição original* rawlsiana pode ser caracterizada como um conceito heurístico chave, a partir do qual John Rawls arquiteta e desenvolve de maneira sistemática toda sua teoria da justiça como equidade. Já a segunda movimenta-se em direção da ampliação da primeira (RAWLS, 2002).

O conceito heurístico de *posição original*² rawlsiano impõe-se enquanto forma de interpretação intuitiva de uma idéia e se constitui a partir de dois movimentos:

[...] que vão em direções opostas: o movimento descendente, simbolização propriamente dita, de subsunção de um símbolo, isto é de um objeto sensível sob a idéia que interpretamos, e o movimento ascendente, esquematismo analógico propriamente dito, que transfere as regras de reflexão do objeto sensível para o objeto da idéia. (LOPARIC, 2000, p.281).

Ora, a teoria da justiça como equidade articula-se e desenvolve-se a partir da adoção do método de análise, pois Rawls só poderia desenvolver a idéia de *posição originária* a partir

² A descrição da posição original se parece com o ponto de vista do eu em si, ou nômemo, no que se refere ao significado de um ser racional igual e livre. Nossa natureza de seres desse tipo se revela quando agimos segundo os princípios que escolheríamos quando essa natureza é colocada nas condições que determinam a escolha. Assim, os homens mostram sua liberdade, sua independência em relação às contingências da natureza e da sociedade, agindo de maneiras que eles teriam aprovado na posição original (RAWLS, 2002, p.280-1).

da adoção do procedimento do esquematismo analógico kantiano, pelo qual segundo Kant, o uso de analogias responderia à necessidade de prover as idéias com alguma representação intuitiva. Neste sentido, a questão da justiça como equidade representaria a construção de um ordenamento técnico-normativo procedimental de caráter *apriorístico*.

O caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva levou o neocontratualismo de John Rawls a defesa incontestada e irrestrita da justiça como equidade enquanto expressão do procedimento técnico-normativo de toda a institucionalidade. Esta concepção de justiça reverbera a concepção de Estado, de Direito e de Democracia presente em Rawls.

Como nos esclarece Rawls (2002, p. 3-4),

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam devem ser retomadas ou abolidas se são injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto uma sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. A única coisa que nos permite aceitar uma teoria errônea é a falta de uma teoria melhor; de forma análoga, uma injustiça é tolerável somente quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Sendo virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça são indissociáveis.

Logo no início de sua obra, Rawls (2002) antecipa os fundamentos de sua teoria da justiça como equidade, para a qual a liberdade individual-singular colocar-se-ia indiscutivelmente acima do bem-estar social. Trata-se da defesa incontestada da concepção de liberdade liberal-burguesa, ou seja, da advocacia *les droits naturels et imprescriptibles de l'homme*.

Vamos assumir, para fixar idéias, que uma sociedade 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. Suponhamos também que essas regras especifiquem um sistema de cooperação concebido para promover o bem dos que fazem parte dela. Então, embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas, ela é tipicamente marcada por um conflito bem como por uma identidade de interesses. Há uma identidade de interesses porque a cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços. Há um conflito de interesses porque as pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela cooperação mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor. Exige-se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social que determinam essa divisão de vantagens e para selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social (RAWLS, 2002, p. 4-5).

Como se pode observar, *A Theory of Justice* se movimenta a partir da concepção de indivíduo e sociedade, cunhadas pelos teóricos do liberalismo clássico, segundo as quais as liberdades individuais independeriam do estado civil e político. Portanto, a justiça encontrar-se-ia na garantia dos direitos individuais invioláveis. Por um lado, afirmar-se-ia a idéia de indivíduo – concebido enquanto mônada individual-singular –, igualmente livre a todos os demais; por outro, afirmar-se-ia a idéia de sociedade enquanto expressão da busca egoística dos interesses daqueles indivíduos. Assim, a sociedade apresentar-se-ia enquanto resultado da *ação social* e da busca pela realização e efetivação das vontades individual-singulares. Não há relações éticas que liguem os indivíduos uns aos outros, há apenas o caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva que se reverbera na defesa de uma moral deontológica, a partir da qual o indivíduo relacionar-se-ia ética e moralmente apenas consigo mesmo.

É a partir da defesa *les droits de l'homme naturel* que se arquiteta e se constitui a teoria da *justice as fairness* rawlsiana e somente a partir da inviolabilidade destes *droits naturel* é que se tornaria possível atingir formas de organização político-sociais desejáveis, baseadas não no bem-estar social, mas no procedimento técnico-racional normativo contratualista, a partir do qual se advogaria a *justice as fairness* enquanto princípio fundante, regulador e garantidor de toda e qualquer forma administrativo-organizativa institucional (LIRA, 2012a).

Como a *justice as fairness* rawlsiana é expressão da defesa das liberdades individuais liberal-burguesas, o único procedimento metodológico capaz de sustentá-las enquanto expressão dos *droits naturel* seria aquele advindo do contratualismo clássico, a partir do qual emergira a idéia de *posição original*. Para Rawls (2002, p. 13) “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”. Como se pôde observar, trata-se de uma situação hipotética puramente metafísica que estabelece formas de analogia diretas com as *ficções heurísticas* de Kant.

O mérito da terminologia do contrato é que ela transmite a idéia de que princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que assim as concepções de justiça podem ser explicadas e justificadas. A teoria da justiça é em parte, talvez a mais significativa, da teoria da escolha racional. Mais ainda, os princípios da justiça tratam de reivindicações conflitantes sobre os benefícios conquistados através da colaboração social; aplicam-se às relações entre várias pessoas ou grupos. A palavra ‘contrato’ sugere essa pluralidade, bem como a condição de que a divisão apropriada de benefícios aconteça de acordo com princípios aceitáveis para todas as partes. A condição de publicidade dos princípios da justiça é também sugerida pela fraseologia contratualista. Assim, se esses princípios são o resultado de um consenso, os cidadãos têm conhecimentos dos princípios que os outros seguem. É típico das teorias contratualistas ressaltar a publicidade dos princípios políticos. Finalmente há uma longa tradição da doutrina contratualista. Expressar o vínculo com essa linha de pensamento ajuda a definir idéias e está de acordo com a lealdade natural. Há portanto várias vantagens o uso do termo ‘contrato’ [...]. (RAWLS, 2002, p.18).

A escolha dos princípios de justiça como equidade, realizada por *peçoas racionais iguais e livres*, expressa a retomada daquele princípio rousseauiano de autonomia enquanto princípio determinante da *vontade geral* (LIRA, 2012b). Todavia, enquanto Rousseau (LIRA, 2011a) se colocava a problemática e a forma determinativa – mesmo com um caráter *ideo-reflexivo* – de um novo tipo de Estado – o Estado-nação propriamente dito –, John Rawls não se põe objetivos tão nobres. Não se trata de partejar uma nova forma determinativa do ser social, mas de através de um procedimento anacrônico, justificá-lo e legitimá-lo. Assim, ao colocar-se o mesmo objetivo que Kant se propusera, “[...] aprofundar e justificar a idéia de Rousseau de que a liberdade é agir de acordo com a lei que nós estabelecemos para nós mesmos [...]” (RAWLS, 2002, p.281) como forma determinativa da *vontade geral* e, portanto, do Estado-nação, Rawls aproximara o *imperativo categórico* kantiano de sua concepção de *pessoa racional igual e livre* como forma de arquitetar certo consentimento em torno da constituição de um novo arranjo institucional liberal-democrata de talhe antidemocrático e antipopular. O fundamento de tais concepções seja da concepção de *autonomia* presente em Rousseau e Kant, seja na concepção de *pessoa racional igual e livre* de Rawls, encontra-se na forma determinativa da tese liberal de que a justiça precede o bem.

Os princípios da justiça também se apresentam como análogos aos imperativos categóricos. Por imperativo categórico Kant entende um princípio de conduta que se aplica a uma pessoa em virtude de sua natureza de ser racional igual e livre. A validade do princípio não pressupõe que se tenha um desejo ou um objetivo particular. Ao passo que um hipotético imperativo pressupõe, por contraste, tal fato: ele nos leva a dar certos passos como meios eficazes para conseguirmos um objetivo específico. Quer se trate de um desejo voltado para alguma determinada coisa, quer se trate de um desejo de algo mais genérico, como certos tipos de sentimentos agradáveis ou prazeres, o imperativo correspondente é hipotético. Sua aplicabilidade depende de se ter um objetivo que não constitui uma condição necessária para alguém ser um indivíduo humano racional. O argumento a favor dos dois princípios da justiça não supõe que as partes têm objetivos particulares, mas apenas que elas desejam certos bens primários. São coisas que é racional desejar, independentemente de outros desejos. Assim, dada a natureza humana, desejá-las faz parte de ser racional; e embora se presuma que cada um tenha alguma concepção da felicidade, nada se sabe sobre os objetivos finais de cada um. A preferência por bens primários é derivada, portanto, apenas das suposições mais gerais sobre a racionalidade e sobre as condições da vida humana. Agir com bases nos princípios da justiça é agir com base em imperativos categóricos, no sentido de que eles se aplicam a nós, quaisquer que sejam os nossos objetivos particulares. Isso simplesmente reflete o fato de que nenhuma dessas contingências aparece como premissa em sua dedução (RAWLS, 2002, p.277-8).

O caráter heurístico da *posição original* serviu a Rawls como instrumento analítico-procedimental, através do qual se chegaria à idéia rousseauiana de igualdade na liberdade. Assim, a *posição original* teria o papel de (re)posicionar os indivíduos, bem como seus direitos e deveres tanto com relação a institucionalidade como com relação aos resultados advindos da cooperação social, somente assim seria possível a construção do consenso ideal pretendido, em torno dos dois princípios básicos de justiça rawlsiano.

Sustentarei que as pessoas na situação inicial escolheriam dois princípios bastante diferentes: o primeiro exige a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto o segundo afirma que as desigualdades econômicas e sociais, por exemplo desigualdades de riqueza e autoridade, são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade [...] (RAWLS, 2002, p.16).

Os dois princípios da justiça rawlsiana são pensados e, ao mesmo tempo, justificados como uma solução para a justiça social baseada na regra *maximin*, que nada diz sobre aquilo que é necessário para que as instituições sejam consideradas justas ou injustas. Portanto, a regra *maximin* enquanto procedimento metodológico se torna insuficiente para explicar e justificar as escolhas e o reconhecimento daqueles princípios advindos da *posição original, passíveis* de serem somente reconhecidos por *pessoas racionais iguais e livres* (AZEVEDO, 2007). Tais princípios afirmam-se na teoria de Rawls através de um instrumento retórico fundamentado em uma *petição de princípio*, a partir da qual os princípios escolhidos na *posição original* são concebidos como verdadeiros, certos e racionais na medida em que foram escolhidos racionalmente. Trata-se de um procedimento argumentativo lógico de caráter retórico e circular e, portanto, de pouca consistência metodológica argumentativa.

Ora, segundo Rawls (2002, p. 51) “a [...] justiça como equidade é a hipótese segundo a qual os princípios que seriam escolhidos na posição original são idênticos àqueles que correspondem aos nossos juízos ponderados e, assim, esses princípios descrevem o nosso senso de justiça”. Trata-se de uma estratégia argumentativa que busca (re)posicionar uma nova modalidade argumentativa de caráter eminentemente psicológico-moral. A concepção de *senso de justiça* afirma-se através dos três princípios da psicologia moral elencados por Rawls (2002, p.544-5). Todavia, seu fundamento primeiro encontra-se no contratualismo nominalista de Locke, para o qual o homem só poderia emergir de uma concepção atomista psicológico-empírica de indivíduo, sendo esta a pedra angular do contratualismo lockeano, no qual Rawls busca arrimo para sustentar o conceito heurístico de *posição original*.

Novamente, através da moral psicológica rawlsiana, emerge a relação entre o Bem e o Justo da moral deontológica, para a qual só se poderia estabelecer uma relação entre o *Bem* e o *Justo* na teoria da justiça como equidade quando a *pessoa racional igual e livre* agisse de tal forma que ao desejar seu *Bem* próprio acabasse por desejar aquilo que é *Justo*. Ou seja, tanto o *Bem* quanto o *Justo* só podem ser resultado da concepção atomista individual-singular de natureza psicológica liberal-burguesa.

A regra *maximin* aparece em Rawls como uma estratégia heurística, através da qual se estabelece um procedimento lógico-gnosiológico de escolha na *posição original*. Nestes termos, poder-se-ia afirmar que através do esquematismo analógico kantiano, Rawls consegue conciliar o egoísmo racional e a moralidade enquanto fundamento da escolha dos *princípios básicos de justiça*. O processo constitutivo da analogia proposta por Rawls entre a regra *maximin* e as escolhas dos princípios na *posição original*, através do qual se

garante, fundamenta-se e justifica-se a escolha dos *princípios básicos de justiça* pelas pessoas racionais, torna-se frágil, na medida em que o consentimento criado pela estratégia heurística rawlsiana constitui-se a partir do *véu da ignorância*, não sendo possível garantir, fundamentar e justificar a manutenção do consentimento após as *pessoas racionais iguais e livres* retirarem o *véu da ignorância* (AZEVEDO, 2007).

Mesmo no plano metafísico o contratualismo rawlsiano torna-se inconsistente e impraticável na medida em que não há como garantir e sustentar um tipo de consentimento realizado a partir de escolhas realizadas por pessoas ditas racionais iguais e livres que no ato de escolha desconhecem sua classe social, sua inserção na divisão social do trabalho, as relações que estabelecem a partir dos meios e das relações de produção, bem como sua inserção no Estado e na *Sociedade Civil-burguesa* (LIRA, 2011b). Todavia, passa a conhecê-las a partir da retirada do *véu da ignorância*. Neste sentido, não haveria a menor possibilidade de garantir, justificar e fundamentar a manutenção do consentimento antes realizado. O problema central da ciência política posto pelo realismo político de Maquiavel (1973) – como conquistar e manter o poder? – impõe-se de maneira avassaladora sobre o caráter metafísico da teoria da justiça como equidade rawlsiana, que apesar da sofisticação não consegue dar respostas consistentes às múltiplas formas determinativas da sociedade contemporânea.

Nestes termos, pode-se chegar à conclusão de que os princípios da teoria da justiça como equidade sustentam-se no *véu da ignorância*, pois somente a partir da ausência de conhecimento se poderia chegar à idéia de igualdade moral entre os indivíduos. Esta simetria nas relações mútuas intersubjetivas só se tornaria possível se todos os indivíduos encontrassem-se envoltos ao *véu da ignorância*, de tal forma que fosse possível criar certa situação de igualdade entre os indivíduos. Ao criar a condição de igualdade entre os indivíduos emergiria certa condição de liberdade, pois esta para os teóricos do liberalismo só poderia existir em relação aquela.

Ora, os dois princípios de justiça rawlsiano expressam o limite de validade da liberdade liberal, pois liberdade para o liberalismo só pode existir em relação à igualdade formal. Trata-se da defesa do princípio normativo-formal de liberdade na igualdade, através do qual se arquiteta, desenvolve-se e levanta-se toda concepção de Estado, Direito e Democracia liberal-burguês.

[...] esses dois princípios se aplicam primeiramente à estrutura básica da sociedade, governam a atribuição de direitos e deveres e regulam as vantagens econômicas e sociais. A sua formulação pressupõe que, para os propósitos de uma teoria da justiça, a estrutura social seja considerada como tendo duas partes mais ou menos distintas, o primeiro princípio se aplicando a uma delas e o segundo princípio à outra. Assim distinguimos entre os aspectos do sistema social que definem e asseguram liberdades básicas iguais e os aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais. É essencial observar que é possível determinar uma lista dessas liberdades. As mais importantes entre elas são a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção

arbitrárias, de acordo com o conceito de estado de direito. Segundo o primeiro princípio, essas liberdades devem ser iguais. (RAWLS, 2002, p.64-5).

Como se pode observar, a citação expressa certa primazia do primeiro princípio sobre o segundo. O primeiro princípio expressa os fundamentos da moral deontológica, pois Rawls apreende os indivíduos daquela *posição original* enquanto *peças racionais³ iguais e livres* capazes de fazer escolhas sem relacioná-las com seus fins. Assim, o primado do primeiro princípio sobre o segundo acaba por imobilizar este, pois toda e qualquer forma de distribuição dos resultados advindos da *cooperação social* estaria submetida à afirmação da liberdade liberal-burguesa, ou seja, daquela liberdade advinda do livre-mercado, da concorrência, da divisão social do trabalho, da propriedade privada e de todas as formas determinativas advindas da sociabilidade regida pelo modo de produção capitalista. Nestes termos, a distribuição dos resultados advindos da *cooperação social* só poderia se dar de maneira desigual. Trata-se, portanto, de uma teoria da justiça que visa não a distribuição da riqueza social historicamente acumulada, mas sua *concentração e centralização*, bem como a administração, organização, regulação e normatização de tais processos.

Segundo Rawls, a racionalidade dos indivíduos os levaria, pois vestidos pelo *véu da ignorância*, a escolherem princípios da justiça social de forma mutuamente desinteressada, desta forma a racionalidade não permitiria aos indivíduos agirem em interesse próprio para prejudicar o outro. Este indivíduo desinteressado rawlsiano parece estar vestido não somente pelo *véu da ignorância*, mas também pelo *imperativo categórico* kantiano. Este último eleva-se a categoria de pedra de toque da teoria da justiça como equidade, sendo o fundamento moral do contrato político rawlsiano. Ora, para Rawls (2002, p. 145) “[...] uma concepção de justo é um conjunto de princípios, gerais em sua forma e universais em sua aplicação, que deve ser publicamente reconhecido como uma última instância de apelação para a ordenação das reivindicações conflitantes de pessoas éticas [...]”.

Como se pode observar a escolha dos princípios de justiça submete-se ao ato de proceder de tal forma que a ação deva ser erigida em máxima universal. Esta máxima universal é o princípio moral capaz de criar o consentimento em torno do contrato político-moral rawlsiano. Todavia, o consentimento só se torna possível e viável na medida em que as pessoas encontrem-se cobertas pelo *véu da ignorância*, pois ao não conhecerem sua posição inicial, ou seja, seus interesses particulares não buscariam tirar vantagens em relação aos demais. Trata-se, portanto, de um procedimento metodológico metafísico que ao absolutizar uma particularidade hipotética a transforma em um universal absolutizado, que em última instância elimina a própria particularidade como forma de afirmação do *princípio da identidade*.

³ O conceito de racionalidade invocado aqui, a não ser por uma característica essencial, é aquele conceito clássico famoso na teoria social. Assim, de forma genérica, considera-se que uma pessoa racional tem um conjunto de preferências entre as opções que estão a seu dispor. Ela classifica essas opções de acordo com a sua efetividade em promover seus propósitos; segue o plano que satisfará uma quantidade maior de seus desejos, e que tem as maiores probabilidades de ser implementado com sucesso. (RAWLS, 2002, p.154).

De acordo com a argumentação de Rawls, a *posição original* elevaria os indivíduos vestidos pelo *véu da ignorância* ao estatuto de pessoas morais igualmente livres e, portanto, o processo de escolha racional os levaria a procederem pela escolha de uma lista de bens desejáveis por todo ser racional, a qual Rawls (2002) denominou *bens primários*. Trata-se da reafirmação dos princípios fundantes do Estado Político liberal-burguês, a partir dos quais o indivíduo é cindido. Por um lado, na comunidade política o indivíduo caracteriza-se por ser igualmente livre a todos os demais, pois se eleva a figura do *citoyen*, por outro, na sociedade civil caracteriza-se por ser o *bourgeois*, momento no qual se afirmam todas as cadeias das diferenças e das desigualdades às quais o ser social está submetido na sociabilidade regida pelo capital.

O primeiro princípio da justiça rawlsiano elege o *citoyen*, aquele membro da comunidade política, caracterizado como todos os demais pela igual liberdade, como forma constitutiva do consentimento e conseqüentemente do contrato. Ao mesmo tempo contingência o *bourgeois*, a forma determinativa do mundo material e da sociabilidade burguesa, como forma de eliminação de todos os conflitos e contradições advindos do processo de produção objetiva e subjetiva da vida material e espiritual.

Ora, o objetivo de John Rawls é o de demonstrar, através da construção de uma geometria moral, que o contrato advindo de *A Theory of Justice* sustenta-se a partir de escolhas realizadas por *pessoas racionais iguais e livres* e que, portanto, baseia-se na calculabilidade matemática para fazê-lo. Isso, apesar de também afirmar que o contrato advindo da *posição original* sustenta-se também na aversão ao risco e no desinteresse mútuo das pessoas racionais como forma de conciliação entre o egoísmo racional e a moralidade.

2 O NEOCONTRATUALISMO DE JOHN RAWLS

Em meio à *Revolução Passiva* aberta com o *Welfare* e à prática disseminada de *transformismo* presente neste período foi que John Rawls buscou desenvolver aquela que seria considerada sua obra mais elevada – *A Theory of Justice* –, que obviamente caracterizou-se por representar um dos fortes veículos daquela prática. Sua incumbência foi a de, através da restituição de uma *teoria dos deveres*, arquitetar uma crítica ao processo de *Revolução Passiva* aberto com o *Welfare* e ao mesmo tempo constituir formas de justificação e legitimação moral daquele arranjo institucional *contra-reformista*, pautado no livre-mercado e conseqüentemente na concepção de liberdade liberal. Àquele arranjo institucional, Rawls (2002) denominara *sistema de cooperação*.

Com o intuito de construir um quadro-teórico referencial que lhe permitisse municiar-se de chaves de leitura capazes de o levar à construção de uma crítica consistente ao *Welfare*, Rawls pôs-se como imperativo desenvolver critérios que pudessem mensurar a normatividade de toda a institucionalidade vigente, pondo-se como intuito valorar o grau de justiça das instituições e das leis. Em tal quadro teórico, o momento de mensuração

das leis serviria de fundamento para o legislador emendar ou suprimir as leis que fossem consideradas injustas.

A propositura de Rawls visara a recompor os princípios de justiça do liberalismo originário presentes em Hobbes, Locke e Rousseau, mas principalmente em Kant, com a incumbência de criar uma fórmula legitimadora de justificação da moralidade que se contrapusesse à decadente teoria política-moral utilitarista e intuicionista, assim como a toda e qualquer concepção ético-moral fundada em princípios teleológicos (LIRA, 2012a).

Ora, apesar do floreio hermético, como se pode observar, o centro principal de interesse do filósofo estadunidense ora discutido era o *Welfare State* e todas as determinações éticas, políticas, econômicas e sócio-culturais nascidas naquele período. Nestes termos, pode-se localizar Rawls na mesma linhagem restauracionista de Hayek (1977), ou seja, em um mesmo processo de reação liberal-burguês de talhe essencialmente antidemocrático e antipopular.

O arranjo institucional do *Welfare* fora apreendido por John Rawls enquanto expressão de uma moralidade utilitarista incapaz de garantir a igualdade formal, de tal forma a caracterizar o princípio de maximização do bem-estar social como incapaz de oferecer um estatuto procedimental ético-normativo à institucionalidade e às políticas públicas, pois ao criar e instituir determinadas formas de políticas públicas, uma parcela da sociedade seria penalizada. Apesar de Rawls não nomeá-la o movimento de sua pena nos permite intuir. Como se pôde observar, tratava-se de uma teoria da justiça pautada pela recolocação da *hegemonia civil* liberal-burguesa, que disposta a abandonar os princípios de tolerância advindos da *Era de Ouro* do capital, partiu para a ofensiva contra a economia política do trabalho a partir de diversos flancos.

Assim, como em Hayek (1977), o que se pode observar na teoria da justiça de John Rawls (1995) é um projeto de reconstituição da *hegemonia civil* de uma determinada classe social, todavia, disfarçado pelos adornos primaveris e das guirlandas de flores advindos da expressão *justiça social*. Ora, a questão nevrálgica que se impõe como imperiosa é a de saber: quais são as determinações éticas, políticas, econômicas e sócio-culturais daquela justiça rawlsiana? E, em que medida foi capaz de interferir na tessitura social para a construção do consentimento popular em torno do projeto neoliberal-democrata?

O nó górdio de Rawls se encontrava em conceber outra concepção de justiça social que se pautasse não pelo princípio de maximização do bem-estar social, mas pelos princípios proclamados como a expressão mais clarividente da liberdade, sejam eles, os princípios da *teoria dos deveres* de Kant (LIRA, 2012b). Obviamente que a palavra liberdade expressa a concepção de liberdade liberal-burguesa e, por natureza tem um limite de validade, pois carrega consigo uma afirmação restrita e limitada.

Para se chegar a uma propositura de justiça social que se opusesse ao princípio de maximização do bem-estar social, hegemônico desde a crise de 1929, tornar-se-ia necessário

retornar ao procedimento metodológico-hipotético adotado pelos liberais clássicos, ou seja, a idéia de contratualismo. Todavia, enquanto aquele expressava a determinação de um novo ser social o *novo* contratualismo expressara a mistificação e as múltiplas cadeias nas quais aquele novo ser social já determinava se encontrava. Tratava-se, portanto, de redefinir certa situação originária para se chegar a uma concepção dita correta de justiça.

No Estado de bem-estar social se desenvolvera uma concepção de justiça social que se pautava pela adoção e efetivação concreto-material de políticas públicas via institucionalidade que visavam, por um lado, fomentar o desenvolvimento e o crescimento econômico e, por outro, o desenvolvimento sócio-cultural, de forma a corrigir e reduzir as desigualdades, aprofundadas pelo processo imperialista de *concentração* e *centralização* de capitais que dera vida a *Dois Grandes Guerras Mundiais* e a *Grande Depressão*.

Nessa forma de apreensão da justiça social, o Estado se colocara não somente como principal agente do desenvolvimento econômico, mas como regulador de todas as relações econômicas, políticas e sociais produzidas e reproduzidas pela sociabilidade regida pelo capital.

John Rawls (2002) criticara esta compreensão de justiça social, pois segundo sua pena, tal compreensão não se pautava pelo princípio isonômico, sendo que para se chegar à maximização do bem-estar social uma determinada parcela da sociedade acabaria por ter sua liberdade restringida, pois pagaria pesados tributos para o desenvolvimento de tal perspectiva de justiça. Obviamente que o filósofo-político estadunidense ora discutido entrou nos flancos de batalha para a criação, articulação e desenvolvimento de uma defesa aberta e irrestrita do *laissez-faire laissez-passer*, daquela *mão invisível* smithiana como expressão da liberdade de mercado capitalista e conseqüentemente da defesa incontestada da construção de uma nova *hegemonia civil* pautada na economia política do capital.

Nesse sentido, a propositura de uma nova concepção de justiça social se daria mediante a adoção de princípios de justiça metafísicos, postos com o objetivo de mensurar o grau de justiça das instituições e compreender que o grau de justiça das instituições sociais estaria não na sua capacidade de maximizar o bem-estar social dos cidadãos através de políticas públicas estatais, mas na capacidade de se administrar imparcialmente a institucionalidade pública. Portanto, segundo tal propositura, as desigualdades sociais poderiam ser diminuídas mediante um processo de racionalização da administração pública, de tal forma que se pudesse garantir sua eficiência e sua imparcialidade.

A sofisticada concepção de justiça social que nasce das lentes e pena de John Rawls estruturara-se na idéia de que ao nascer os indivíduos submeter-se-iam a instituições superiores da sociedade – se não compreendida como produtoras, reprodutoras das desigualdades sociais –, as quais denominou *estrutura básica*. Destarte, para se chegar a uma concepção de justiça capaz de diminuir as desigualdades sociais, dever-se-ia chegar a critérios de julgamento que pudessem julgar de forma *justa* ou *injusta* as estruturas básicas da sociedade.

A questão posta pelo filósofo estadunidense, ora discutido, era a seguinte: *como se chegar a instituições sociais justas?* Ou, posto, de outra maneira: *como se chegar a estruturas básicas mais justas?* A resposta ou a tentativa de resposta a esta questão aparecera através de um processo de perfectibilização da política, através do qual a justiça emergiria mediante a adoção de um procedimento metodológico denominado por Rawls de *justiça procedimental pura*, pelo qual haveria um processo equitativo de distribuição dos benefícios advindos da *cooperação social*.

Assim, Rawls (2002, p. 92) designara esta nova ferramenta metodológica:

[...] a justiça procedimental pura se verifica quando não há critério independente para o resultado correto: em vez disso, existe um procedimento correto ou justo de modo que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado [...]. Assim, as circunstâncias contextuais definem um procedimento justo [...]. Uma característica distintiva da justiça procedimental pura é que o processo para a determinação do resultado justo deve ser realmente levado a cabo; pois nesses casos não há critério independente em referência ao qual se pode demonstrar que um resultado definitivo é justo.

E continua:

Portanto, a fim de se aplicar a noção de justiça procedimental pura às partes distributivas, é necessário construir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições. Apenas em referência ao contexto de uma estrutura básica justa, que inclui uma constituição política justa e uma organização justa das instituições econômicas e sociais, é que podemos dizer que existe o pré-requisito do procedimento justo (RAWLS, 2002, p.93).

Nesse momento, a questão nevrálgica deixa de ser o bem-estar social e passa a ser a justiça social. Observar-se-á que não há uma definição do que é justiça em Rawls, a justiça aparece enquanto determinação da *teoria dos deveres*, através da qual se desenvolveria *procedimentos formais puros*. Nesses termos, o justo e o injusto ao independerem dos resultados da *ação social* encontrar-se-iam no procedimento adotado, pois em uma concepção moral deontológica meios e fins não podem se relacionar entre si. Ora, neste sentido, independentemente das desigualdades sociais que as instituições viessem a produzir ou reproduzir, a justiça encontrar-se-ia no processo de racionalização, pelo qual se adotaria procedimentos administrativos imparciais. Eis o fundamento da concepção de justiça rawlsiana. Tal concepção de justiça aproxima-se da concepção de democracia bobbiana, na medida em que para Bobbio a democracia caracteriza-se por ser o resultado de um procedimento técnico-normativo a partir do qual se somaria todas as vontades *uti singulus* dos cidadãos.

Como a questão se encontra no procedimento de escolha adotado, pelo qual se chegaria ao julgamento das *estruturas básicas* da sociedade pela *ética dos deveres* e não pelos resultados obtidos, a gnosiologia rawlsiana só poderia ser de natureza metafísica. Assim sendo, Rawls propõe enquanto método gerador de princípios gerais de justiça uma hipotética *posição*

originária contratual. Ou seja, propõe um contratualismo de novo tipo, pelo qual os indivíduos caracterizados como igualmente livres e pautados pela *ética dos deveres* fariam suas escolhas.

Como se pode observar, o contrato rawlsiano emergira enquanto procedimento metodológico puro, a partir do qual os indivíduos fariam suas escolhas baseados não em princípios particulares, mas em princípios gerais de justiça, como forma resolutive dos conflitos produzidos pela sociedade contemporânea que teria, segundo Rawls (2002), como característica fundante o pluralismo. Todavia, a *posição originária* exigiria que os indivíduos, vestidos pelo *véu da ignorância*, não percebessem toda forma pela qual o ser social se faz-desfaz-refaz na sociabilidade regida pelo capital, compreendo-as como contingência. Portanto, o *véu da ignorância*, apesar de não despir os indivíduos de sua racionalidade os faria desconhecer tudo aquilo que o caracterizara, definira e o posicionara na sociedade: *posição de classe, status social, gênero, etnia...*

Assim, John Rawls (2002, p. 146-7) definiu tal procedimento metodológico:

A idéia da posição original é estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu da ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais.

E continua:

Supõe-se, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. 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 sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como, por exemplo, sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou pessimismo. Mais ainda admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir [...] a fim de levarem adiante a idéia de posição original, as partes não devem conhecer as contingências que as colocam em oposição. Elas devem escolher princípios cujas conseqüências estão preparadas a aceitar [...] (RAWLS, 2002, p.147).

A posição originária contratual, proposta por Rawls, parece ser análoga ao mito hebraico da criação, presente no Velho Testamento no primeiro livro do Pentateuco.

Observemo-lo:

Tomou, pois o Senhor Deus ao homem, e pô-lo no paraíso das delícias, para ele o hortar e guardar. E deu-lhe esta ordem, e lhe disse: Come de todos os frutos das árvores do paraíso. Mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem, e do mal. Porque em qualquer tempo que comeres dele, certissimamente morrerás (GENESIS, 1979, p.04).

E continua:

A mulher, pois, vendo que o fruto daquela árvore era bom para se comer, e era formoso, e agradável à vista, tomou dele, e comeu, e deu a seu marido, que comeu do mesmo fruto como ela. No mesmo ponto se lhes *abriram os olhos*, e ambos *conheceram* que estavam nus; e tendo cosido umas com outras, umas folhas de figueira, fizeram delas umas cintas. E Adão, e sua mulher, como tivessem ouvido a voz de Deus, que andava pelo paraíso, ao tempo que se levantava a viração depois do meio-dia, se esconderam da face do Senhor Deus entre as árvores do paraíso. E o Senhor Deus chamou por Adão, e lhe disse: Onde estás? Respondeu-lhe Adão: Como ouvi a tua voz no paraíso, e estava nu, tive medo e escondi-me. Disse-lhe Deus: Donde soubestes tu que estavas nu, se não porque comeste do fruto da árvore, de que tinha ordenado que não comesses? [...] Pois tu deste ouvidos à voz de tua mulher, e comeste do fruto da árvore, de que eu te tinha ordenado que não comesses; a terra será maldita por causa da tua obra: tu tirarás dela o teu sustento à força de teu trabalho. Ela te produzirá espinhos e abrolhos: e tu terás por sustento as ervas da terra. Tu comerás o teu pão no suor do teu rosto, até que tornes na terra, de que foste formado [...] Eis aqui está feito Adão como um de nós, conhecendo o bem e o mal. Mas agora para que não suceda que ele lance mão, e tome do fruto da árvore da vida e coma dele, e viva eternamente. E o Senhor Deus o pôs fora do paraíso, para que cultivasse a terra, de que tinha sido formado. E depois que o deitou fora do paraíso, pôs diante deste lugar de delícias a um querubim com uma espada cintilante e versátil, para guardar a entrada da árvore da vida (GENESIS, 1979, p.04-05).

O *véu da ignorância*, enquanto categoria cognitiva arquitetada por Rawls leva os indivíduos a ignorar o ser e todas as relações sociais que o define enquanto ser social e, portanto, enquanto indivíduo, concebendo-as como pura contingência. Por isso se trata de uma teoria normativa com fundamentos metafísicos, pois as relações que definem a gnosiologia normativa não são mundanas, não são sociais, mas puramente celestiais. Não tem fundamento na profanidade mundano-carnal, mas na célia espiritualidade metafísica.

Trata-se de uma nova categoria cognitiva que pretende abarcar toda e qualquer forma de sociabilidade, não só aquela em que Rawls estava inserido, ou seja, a sociabilidade regida pelo capital. Ao se pretender universal e a-histórica a teoria da justiça rawlsiana ignora o processo histórico de determinação do ser social e toma o ser de sua época como se fosse o ser de todas as épocas, de forma a ignorar toda processualidade histórica que tornou possível a determinação do ser. Salta os olhos o fato de estarmos diante de um processo de absolutização da particularidade que a quer universal.

Tanto na *posição originária* contratual quanto no primeiro livro do Pentateuco, apesar de os homens serem dotados de capacidades cognitivas racionais, tanto em um quanto em outro, não há uma concepção de bem e mal, tal concepção só aparece tanto no primeiro quanto no segundo, após a celebração do contrato político-moral, desprovido de toda e qualquer forma de sociabilidade mediativo-mundana.

Pode-se observar que emergem múltiplas similitudes entre uma forma de contrato e outra, uma delas se encontra no *véu da ignorância* – forma laicizada da vestimenta daquele –, pois tal prerrogativa torna-se imprescindível para o processo de pactuação, consolidação e legitimação do poder, seja ele de natureza política ou religiosa. Formas de dominação que

por muito tempo se interseccionaram e confundiu-se na figura dos Estados Teocráticos, separando-se e autonomizando-se na era Moderna, pelo menos aparentemente, apesar do processo de secularização e racionalização de um de outro. Diz-se, aparentemente, pelo fato do Estado, apesar de político, carregar na suas entranhas a religiosidade. Todavia, laicizada pela *intelligentsia* burguesa.

A vestimenta proposta pelos judeus na Antiguidade e por Rawls na Contemporaneidade torna possível o ocultamento e ao mesmo tempo a harmonização de todas as contradições sociais – próprias de formas de sociabilidade fundadas na divisão do trabalho, na propriedade privada e em classes sociais –, como forma de legitimá-la ético e moralmente. Nesse sentido, não há uma propositura de explicar o movimento do real, o mundo dos homens na sua mundaneidade carnal profana. Pelo contrário, coloca-se como objetivo mistificá-lo, de forma a se fazer crer em um ser metafísico transcendental e em que o movimento das idéias, pautado pelo idealismo transcendental, pode humanizar formas de sociabilidade que historicamente levou a humanidade a um processo de degenerescência.

Nos termos postos, tanto pelos judeus no Velho Testamento quanto por Rawls no neocontratualismo, o contrato político-moral só se torna possível, se pautado na ignorância e concebido sob a forma de contingenciamento de toda e qualquer forma de relações sociais. Portanto, o fundamento do contrato só poderia ser o contingenciamento das contradições, das diferenças e das desigualdades, pelo menos na esfera da sociedade política.

Firmado o contrato, o Estado Político, na forma de “[...] um querubim com uma espada cintilante e versátil, para guardar a entrada da árvore da vida [...]” (GENESIS, 1979, p.05), utilizar-se-ia do monopólio legítimo da força para fazer valer, através do direito – a espada cintilante propriamente –, por um lado, o paraíso no qual o *citoyen* mediante *La Association Politique* garantiria *les droits naturels et imprescriptibles de l’homme – l’égalité; la liberté; la surête; la propriété* –, e afirmar-se-ia na e pela *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Enquanto que, por outro lado, garantir-se-ia o inferno, no qual o *bourgeois – l’homme naturel* – distinguir-se-ia do *citoyen* e afirmaria toda sua diferença particular subjetiva em relação aos demais, sendo-lhe legítimo promover as desigualdades, as diferenças e as contradições como formas intrínsecas ao seu ser.

Nesse sentido:

Os membros do Estado político são religiosos pelo dualismo existente entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade burguesa e a vida política; são religiosos, na medida em que o homem se conduz, frente à vida do Estado, – que está muito além de sua individualidade real – como se esta fosse sua verdadeira vida; religiosos, na medida que a religião, aqui, é o espírito da sociedade burguesa, a expressão do divórcio e do distanciamento do homem em relação ao homem. *A democracia política é cristã na medida em que nela o homem, não apenas um homem, mas todo homem, vale como ser soberano, como ser supremo; porém o homem em sua manifestação não cultivada e não social, o homem em sua existência fortuita, o homem tal qual se levanta e anda, o homem tal qual se acha corrompido por toda a organização de nossa sociedade, perdido de si mesmo, alienado, entregue ao império de relações e elementos inumanos; numa palavra,*

o homem que ainda não é um ser genérico real. A imagem fantástica, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem, porém como um ser estranho, distinto do homem real, esta é, na democracia, realidade sensível, presente máxima secular (MARX, 2002a, p.30).

Nessa altura do trabalho, torna-se importante destacar que as revoluções burguesas representaram a possibilidade efetiva de pleno desenvolvimento do Estado Político (MARX, 2002a), através das quais o Estado deixou de se conduzir em sua forma teológica e passou a se conduzir politicamente frente à religião, através de um processo de racionalização e secularização. Todavia, não se trata de compreender questões seculares, como questões religiosas, mas trata-se de “[...] depois da história estar mergulhada na superstição durante séculos, dissolvermos a superstição da história [...]” (MARX, 2002, p.202). O problema que emerge aqui não se encontra na relação entre religião e emancipação política, mas essencialmente entre emancipação política e humana.

O Estado se livra de um limite secular. Todavia, não se livra totalmente, pois tal limite ainda prevalece na esfera privada. Nesse sentido, o Estado liberta-se da religião, entretanto, o indivíduo na sua privacidade permanece preso a tal limite secular. Apesar de o homem libertar-se politicamente desta (re)ligação secular, traz consigo as contradições de tal amarra, pois liberta-se parcialmente.

Assim, ao nos guiarmos pelo fino tracejado marxiano, compreendemos que:

[...] o homem se liberta por meio do Estado; liberta-se politicamente de uma barreira ao se colocar em contradição consigo mesmo, ao sobrepor esta barreira de modo abstrato e limitado, de um modo parcial [...] ao emancipar-se politicamente, o homem o faz por meio de um subterfúgio, através de um meio, mesmo que seja um meio necessário [...] quando se proclame ateu por mediação do Estado, isto é proclamando o Estado ateu, o homem continua sujeito às cadeias religiosas, precisamente porque só se reconhece a si mesmo mediante um subterfúgio, através de um meio. A religião é, cabalmente, o reconhecimento do homem através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e sua liberdade. Assim como Cristo é o mediador sobre quem o homem descarrega toda sua divindade, toda sua servidão religiosa, assim também o Estado é o mediador para o qual desloca toda sua não-divindade, toda sua não-servidão humana (MARX, 2002a, p.21).

O Estado Político se converte em religião na medida em que é o mediador entre o homem e a sua liberdade. Trata-se de uma laicização da religiosidade, na qual aquilo que antes era tarefa específica de um ser metafísico passa a ser do Estado. Nesse sentido, o Estado se edifica como uma divindade não-divina, como momento regulador, normatizador e estatuinte da liberdade e, portanto, da vida humana (LIRA, 2011a). É, precisamente, este ser, a quem John Rawls adora na sua teoria da justiça!

O Estado Político, inquestionável e superior instância de deliberação, constitui-se e se organiza a partir dos mesmos pressupostos religiosos, ou seja, na superstição da história.

Trata-se, portanto, de dissolver a superstição da história para compreender as cadeias e os limites tanto da religião quanto do Estado em sua forma geral.

O Estado Político na sua forma acabada anula as diferenças entre os indivíduos e passa a compreendê-los enquanto sujeitos de direitos igualmente livres. Esse ente divino, sobreposto aos homens, ao compreender e declarar as diferenças de *nascimento, status social, cultura e ocupação* como diferenças não-políticas, toma todos os indivíduos em base de igualdade (LIRA, 2011a). Eis o chão social sobre o qual se levanta e se determina plenamente o Estado Político. Trata-se de uma cisão entre *vida pública e privada*, na qual o Estado Político, enquanto instância superior e deliberativa da *vontade geral*, arbitra e elimina as diferenças entre os cidadãos e as canaliza para a esfera da privacidade.

O Estado Político na sua forma pura só pode ser compreendido enquanto momento abstrato-formal da vida genérica do homem em oposição à mundanidade real de sua vida. Este indivíduo cindido – pressuposto essencial do Estado Político –, é posto à margem da esfera estatal. Todavia, emerge como momento qualitativo e forma indispensável da *sociedade civil* (LIRA, 2011b).

Quando o Estado Político alcança sua forma acabada, quando atinge seu desenvolvimento pleno, o cidadão passa a levar uma vida cindida, seja no plano do pensamento seja no plano da realidade objetiva. Enquanto que na esfera da *sociedade política* o homem emerge como um ser social coletivo que participa da comunidade política em relação de igualdade com os demais homens. Na *sociedade civil* o homem aparece cindido da própria humanidade, pois atua como partícula individual singular subjetiva. Se por um lado, a vida é regida por um ente coletivo superior, içado à categoria de divindade, por outro, a vida é regida pela profanação, pela degradação cotidiana do homem em suas relações mundano-carnais contraditórias. Enquanto que no primeiro caso a relação entre homem e liberdade se dá por meio do Estado, através da qual este se edifica enquanto poder superior coletivo inquestionável; no segundo caso, o meio para que o homem alcance sua liberdade é a degradação do próprio homem.

O Estado Político funda um homem genérico denominado *citoyen*, que se caracteriza pela igual liberdade e, portanto, como membro quimérico de uma soberania quimérica. Ao mesmo tempo em que o homem é membro de uma soberania imaginária enquanto *citoyen* é a partícula real que atua individualmente na *sociedade civil* como *bourgeois*.

O Estado político acabado é, pela própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem de pé a margem da esfera estatal, na sociedade civil, porém como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na *comunidade política*, na qual ele se considera um ser coletivo e a vida na *sociedade civil*, em que atua como particular; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em joguete de poderes estranhos. O Estado político conduz-se em relação a sociedade civil de modo tão espiritualista como o céu em relação a terra. [...] O homem, em

sua realidade imediata, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa ante si mesmo e frente aos outros por um indivíduo real, é uma manifestação carente de verdade. Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal (MARX, 2002a, p.23).

Este homem cindido se apresenta e se expressa de forma clarividente em toda teoria da justiça rawlsiana, pois o movimento das retinas de Rawls caminha no sentido de se elogiar este homem celestial e ao mesmo tempo ocultar o homem profano.

O contrato social rawlsiano resulta de dois princípios substantivos de justiça. O primeiro colocar-se-ia enquanto *princípio das liberdades iguais*. Princípio caro a Jean-Jacque Rousseau, no qual se fundamenta toda a sua teoria contratual político-moral, ou seja, a idéia de igualdade na liberdade. Trata-se de um instrumental analítico formal⁴ que expressa o consenso social, pois ao compreender todos os indivíduos em situação de igualdade na liberdade, asseguraria os direitos individuais, civis e políticos. Já o segundo *princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades* e da *diferença*, se oporia aos fundamentos éticos e morais, presentes no *princípio de maximização do bem-estar social*, abrindo espaço para uma moralidade de fundamento deontológico. Estes dois princípios ditos substantivos, mas puramente formais, oriundos do contrato social proposto por Rawls, converter-se-ão em *princípios gerais de justiça*. Tais *princípios* incumbir-se-iam de redefinir aquilo que Rawls denominara de *estrutura básica da sociedade*.

No instante em que o *sistema público de regras* é redefinido e passa a se pautar de acordo com o justo e não com o bem, pois “[...] na justiça como equidade o conceito de justo precede o de bem [...]” (RAWLS, 2002, p.34), é que se poderia pensar em uma rearticulação das instituições básicas da sociedade. Desta forma, gerar-se-ia um sistema que se pautaria por um lado pelos direitos e deveres fundamentais e por outro pela divisão de benefícios que teria origem na cooperação social.

Partindo da nova categoria cognitiva criada por Rawls – *posição originária* –, o momento de maximização do bem-estar social, encontrar-se-ia não nas políticas públicas traçadas pelo Estado, mas no momento fundante do contrato, a partir do qual se buscaria maximizar os bens primários. Tais bens não se submeteriam a contingencialidade presente na cotidianidade mundana vivida pragmaticamente e pautada pelo interesse particular, mas pautar-se-ia no interesse geral, nos bens desejados e quistos por todos. Nesse sentido, a justiça como equidade só poderia pautar-se no direito de escolha.

Salta aos olhos o caráter metafísico da teoria da justiça rawlsiana. Trata-se de uma teoria social estéril, de caráter formalista, pois ao não possuir nem conteúdo nem substancialidade,

⁴ “[...] todos os que como súditos fazem parte de um povo se encontram num estado jurídico (*status juridicus*) em geral, a saber, num estado de igualdade de ação e reação de um arbítrio reciprocamente limitador, em conformidade com a lei universal de liberdade (chama-se a isso o estado civil)”. (KANT, 1995, p.77-78).

mas apenas a forma do *dever* – prescrita pela *teoria dos deveres*, que não deixa de ser uma teoria do direito –, não conseguira avançar para a proposta enunciada pelo autor, a de construção de uma teoria da justiça social. Ao contrário da análise argumentativa de Rouanet (2000, p.14), *A Theory of Justice* não tem em vista a justiça social, mas a (re)propositura de um *teoria dos deveres*, com característica abertamente antidemocráticas e antipopular, pois seu fundamento é a construção da *hegemonia civil* em torno de um determinado poder de classe.

Seria um equívoco demasiado separar o idealismo transcendental kantiano e o aspecto coercitivo, através da argumentação de que a *teoria da justiça* rawlsiana pautar-se-ia no idealismo e não na coerção, quando a coerção converte-se em pressuposto necessário para a construção de *A Theory of Justice*.

3 O IGUALITARISMO LIBERAL-BURGUÊS DE *A THEORY OF JUSTICE*.

A questão posta por Vita (2007, p. 201): “[...] com base em que considerações podemos defender a aceitabilidade, de todos os pontos de vista, do princípio de diferença para regular as desigualdades socioeconômicas de uma sociedade liberal justa?”, expõe de maneira clarividente os princípios e os fundamentos de *A Theory of Justice*. Trata-se da utilização de um procedimento lógico que transfere todo conteúdo e substancialidade, elementos determinativos do ser social, para uma questão hermenêutica. Todavia, apesar de seu caráter *ideo-reflexivo*, a própria questão expressa o caráter sócio-metabólico que a determina – justificar e legitimar as múltiplas formas de regulação das desigualdades socioeconômicas. Ou seja, uma sociedade liberal justa ou injusta relaciona-se à forma com que esta organiza, administra e regula as desigualdades sócio-econômicas.

Ao partir da divisão do liberalismo em positivo e negativo, proposta por Gutmann (1995, p.5-37), Vita (2007) argumenta que Rawls em sua teoria da justiça como equidade se compromete com uma noção de liberdade formal, todavia, essa concepção expressa um caráter positivo da liberdade e, assim sai em defesa da justiça igualitária defendida por Rawls em *A Theory of Justice*.

Rawls dispõe os princípios de justiça propostos por sua teoria em uma ordenação ‘léxica’ (ou serial). O primeiro princípio – que descreve um esquema de liberdades iguais para todos – tem prioridade sobre a primeira parte do segundo princípio – que prescreve uma igualdade equitativa de oportunidades para todos; este último, por sua vez tem prioridade sobre o princípio da diferença – segundo o qual as desigualdades socioeconômicas só são justificáveis se forem estabelecidas para o máximo benefício possível daqueles que se encontram na extremidade inferior da escala social (VITA, 2007, p.205-6).

A primazia do primeiro sobre o segundo princípio da justiça rawlsiano é analisada por Vita (2007) não como primazia, mas como uma mera disposição serial através da qual primeiro optar-se-ia por um tipo de arranjo institucional que garantisse as liberdades

individuais, civis e políticas, para somente depois caminhar em direção a um tipo de arranjo institucional que fosse capaz de promover políticas de igualdade socioeconômicas e, por final, selecionar o arranjo institucional no qual a distribuição de bens primários fosse igualitária.

Todavia, ao contrário do que afirma Vita (2007), a ordenação dos princípios de justiça rawlsianos não se caracteriza por ser uma questão lexical, mas fundamentalmente político-ideológica. Deve-se tomar em conta a tessitura social na qual tal autor estava imerso e como sua obra emergiu em resposta a tal conjuntura político-econômica e sócio-cultural. Nesse sentido, os princípios da justiça rawlsianos emergem enquanto proposta alternativa aos princípios determinativos do *Welfare*, como forma de reconstituição da *hegemonia civil* liberal-burguesa e não como mera questão epistêmica como quer fazer parecer Vita (2007, p. 208):

[...] a prioridade do primeiro princípio, para Rawls, só seria plenamente reconhecida pelos cidadãos de uma sociedade bem ordenada. E esta é uma sociedade cujas instituições fundamentais satisfazem não somente às necessidades básicas dos indivíduos mas sobretudo o que Rawls denomina necessidade dos cidadãos [...].

De acordo com os termos acima defendidos, torna-se importante destacar qual a concepção de justiça do liberalismo rawlsiano.

Em uma sociedade liberal justa, as liberdades fundamentais são iguais para todos – elas definem uma estrutura institucional que garante os mesmos direitos, isenções, prerrogativas e oportunidade para todos. Mas o valor disso não é igual para todos. A pobreza e a ignorância incapacitam uma pessoa de se valer desses direitos e oportunidades que lhes são institucionalmente garantidos. E, como Rawls admite, mesmo em uma sociedade bem ordenada os que têm mais renda e riqueza estarão sempre mais bem posicionados para tirar proveito desses recursos institucionais. Diríamos o seguinte aos que se encontram na pior situação sob a estrutura básica de uma sociedade liberal justa: ‘princípio de diferença máxima (em termos absolutos) a parcela de bens primários propiciada aos que se encontram mais mal situados sob essa estrutura. Podemos dizer, então, que a distribuição de bens primários de acordo com o princípio de diferença maximiza o valor das liberdades iguais para os que estão menos capacitados a se valer delas. Que essas liberdades tenham um valor igual para todos, isso é algo que jamais poderá ser inteiramente alcançado. Mas o princípio de diferença, mais do que qualquer outro princípio distributivo (e o correspondente arranjo institucional), seria capaz de fazer, assegurar que as liberdades políticas tenham um valor equitativo para todos’ (VITA, 2007, p.210-1).

Como se pôde observar, a concepção de justiça igualitária liberal se sustenta em uma perspectiva antidemocrática e antipopular, a partir da qual se advoga a tese de um arranjo institucional bem ordenado que garanta o exercício de todas as liberdades fundamentais aos indivíduos. Todavia, se, por um lado, a pobreza e a ignorância incapacitam o indivíduo singular de se valer dos direitos e oportunidades garantidos pelo arranjo institucional; por outro, aqueles que concentram a riqueza valem-se dos mesmos direitos para tirarem proveito dos recursos institucionais de tal forma a manterem-se sempre melhores posicionados em relação aqueles advindos das *classes subalternas*. Como se pode observar a argumentação de que o arranjo institucional ao garantir o direito de igual liberdade e oportunidade, mas

a pobreza e a miséria não permitiriam que tais direitos fossem bem utilizados por aqueles indivíduos posicionados nas *classes subalternas*, sustenta-se na teoria do capital humano.

O argumento retira do Estado Político, bem como de todo o arranjo institucional que o compõe, o caráter de classe que lhe é próprio e transfere ao indivíduo a responsabilidade pelo sucesso ou fracasso de sua *ação social*. Discurso corrente nas múltiplas formas da sociabilidade regida pelo capital. A advocacia da teoria do capital humano prossegue na medida em que o arranjo institucional proposto capaz de bem ordenar a sociedade através dos princípios da justiça como equidade encontrar-se-ia na *property-owning democracy* (MEADE, 1993), que Rawls considera o “[...] arranjo institucional mais apropriado à concretização dos dois princípios de justiça de sua teoria do que um capitalismo de *welfare state*” (VITA, 2007, p.258). Neste tipo de arranjo institucional a “[...] idéia não é simplesmente dar assistência àqueles que levam a pior em razão do acaso ou dá má sorte e sim fazer que todos os cidadãos sejam capazes de conduzir seus próprios assuntos em um pé de igualdade social e econômica apropriada” (VITA, 2007, p.258).

Salta aos olhos que o argumento utilizado por Vita se encontra na seara daqueles teóricos do liberalismo do século XIX, para os quais os indivíduos das *classes subalternas* não eram e não são concebidos – para utilizar um termo rawlsiano, mas sem Rawls – como *pessoa racional igual e livre*, mas como indivíduos irracionais que mesmo lhes sendo garantido o direito a igual liberdade e oportunidades não o sabem desempenhá-los. Portanto, o arranjo institucional pautado pelos princípios da justiça como equidade teria a função de oferecer aos indivíduos melhor treinamento profissional e qualificação para que pudessem por conta e risco buscar a realização de suas vontades individuais e inclusive sendo responsáveis pelo eventual fracasso ou sucesso alcançado. O argumento sustenta-se naquele atomismo psicológico lockeano – já discutido em outra parte deste trabalho.

Ora, o arranjo institucional que se abre a partir da teoria da justiça como equidade, ao qual Vita (2007) faz questão de lançar guirlandas de flores, põe-se:

[...] a tarefa de tutor da multidão ‘criança’ [que] é assumida agora não mais pelos proprietários e notáveis, mas pelo representante único e supremo da nação, que, precisamente por se colocar nitidamente acima das classes e do conflito social, pode bem escutar e acolher – ou pode bem assumir ares de quem é o único disposto e é capaz de escutar e olhar – as vozes e as exigências até das camadas mais humildes da população [...] (LOSURDO, 2004, p.65).

Assim, o contratualismo rawlsiano, ao se fundamentar na idéia de *vontade geral* como forma constitutiva do conceito heurístico de *posição original*, constrói uma argumentação baseada na defesa da unidade de um Estado-nação que se caracterize por representar uma sociedade bem ordenada e, portanto, que seja capaz a partir de certo arranjo institucional de garantir as liberdades liberais, bem como o bom funcionamento do livre mercado.

[...] estamos na presença de um novo modelo de controle político e social das massas, no âmbito do qual o sufrágio universal é neutralizado pela posição absolutamente eminente do presidente

da República ou do chefe do Executivo, que, por um lado, busca as boas graças das classes consideradas perigosas mediante algumas concessões limitadas (realização de obras públicas, tabelamento de aluguéis nas grandes cidades etc.), e, por outro, busca canalizar e desviar o descontentamento para o exterior [...] (LOSURDO, 2004, p.66).

Nesses termos, emerge em Rawls a mesma concepção de democracia presente em Norberto Bobbio (1986), ou seja, enquanto expressão e resultado de um procedimento metodológico técnico-normativo a partir do qual, através da competição eleitoral escolher-se-iam os governantes. Assim, os Estados liberal-burgueses que se tornam hegemônicos a partir da crise estrutural do capital e do renascimento dos ideais liberais caracterizam-se não por serem democráticos, mas por serem arranjos institucionais que se utilizam do método democrático para constituir uma *hegemonia civil* autocrático-burguesa, que utilizando um termo cunhado por Losurdo denominaremos de *bonapartismo soft*.

Segundo Vita (2007, p. 255), o arranjo institucional que mais se aproximaria da realização da teoria da justiça como equidade de John Rawls seria a concepção de *property-owning democracy*.

As instituições e as políticas igualitárias de uma ‘democracia de cidadãos-proprietários’ objetivariam distribuir amplamente a propriedade de capital com o mínimo de interferência possível sobre os incentivos econômicos e sobre a iniciativa privada. [...] O ideal para Meade, seria atingir um estado no qual todos os cidadãos, além da renda que obtêm no mercado, tivessem algum tipo de renda derivada de participação em lucros, juros, aluguel ou dividendos [...] (VITA, 2007, p.257).

Talvez o que Meade (1993), Rawls (2002) e Vita (2007) não tenham percebido é que este arranjo institucional o qual denominaram *property-owning democracy* já existe e sustenta-se historicamente no *sufrágio universal*. Trata-se de um instrumento de controle das massas pelo qual se desenvolve e se articula o *método democrático*, que ao constituir um ordenamento jurídico-político da *concorrência eleitoral* expressa a vontade individual *uti singulus*, como forma constitutiva da *vontade geral*. Portanto, o *sufrágio universal* nas democracias liberal converte-se em “[...] instrumento de controle e de domínio das massas pela ação de personalidades excepcionais [...]” (LOSURDO, 2004, p.76).

Shakespeare (1954) nos chamava a atenção, há quase quatro séculos, acerca do dilema de vivermos imerso no sofrimento do espírito, com as “pedras e setas” que a sorte nos oferece, ou rebelar-nos “contra um mar de provações”. Nada mais apropriado que a figura do personagem de Hamlet para denunciar a emergência de um mundo sem princípios éticos, no qual a pomba irracional de Kant (1999) só pode potencializar seu vôo em um espaço sem ar, sem espírito, sem eticidade. A *pessoa racional igual e livre* proclamada por John Rawls na sua *justice as fairness* é perfeitamente representada na alegoria desta pomba, que só se sente livre ao fender um espaço sem ar; ao cindi-se completamente consigo mesmo e com

a própria espécie humana; e, não percebe que ao eliminar a resistência que a empurra para o racionalismo, elimina-se a si próprio. Como diria Shakespeare (1954): “Eis, a questão!” Rebelar-nos contra o mar de provações, como forma de anunciar uma nova sociabilidade, na qual possamos viver em um mundo onde sejamos socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres.

CONCLUSÃO

Tentou-se demonstrar que o neocontratualismo rawlsiano presente em *A Theory of Justice* de 1971, apesar do rigor, da sofisticação e do alto grau de abstração alcançados por John Rawls, caracteriza-se por ser herdeiro daquele projeto *contra-reformista* expresso por Hayek em *The Road of Serfdom*, de 1944 (HARVEY, 2008).

Nesses termos, buscou-se demonstrar que o objetivo de *justice as fairness* de Rawls era o de criar o consentimento em torno da construção de certo arranjo institucional, tanto como resposta aquele arranjo institucional criado pelo *Welfare* quanto como resposta à esquerda comunista dilacerada pelo processo de stalinização dos Partidos Comunistas. Talvez o grande feito de *justice as fairness* tenha sido o de conseguir aglutinar em torno de si os anseios de uma multiplicidade de *Movimentos Sociais* – de novo tipo, pois cooptado pelo discurso neoliberal – de caráter espontâneo, que reivindicavam a ampliação dos direitos individuais a outros grupos sociais, de tal forma a dar vida a uma *esquerda* fragmentaria de cunho liberal-democrata, expressa através daquilo que se convencionou chamar de minorias (movimento negro; movimento de mulheres; movimento homossexual) e que passam a se expressar a partir destes novos *Movimentos Sociais*.

Como se pôde observar o neocontratualismo rawlsiano possui um caráter regressivo, pois visava reconstituir a *hegemonia civil* liberal-burguesa a partir da propositura de certo arranjo institucional, denominado de *property-owning democracy* (MEADE, 1993). Portanto, ao contrário das leituras correntes de *justice as fairness*, buscou-se demonstrar que esta se caracteriza pela propositura de certo arranjo institucional *contra-reformista* de viés antidemocrático e antipopular; e, que seu fundamento primeiro é a reificação do *ser social* nas suas mais diversas dimensões.

SILVA, Marcelo Lira. Ethics and moral reified: an analysis of the theory of justice rawlsiana. *ORG & DEMO* (Marília), v. 13, n.2, p. 93-118, Jul./Dez., 2012.

ABSTRACT: In the midst of the Revolution opened Passive Welfare and the widespread practice of transformism present in this period was John Rawls sought to develop what would be considered his most high - A Theory of Justice - which of course was characterized by a pose of heavy vehicles that practice. His task was to return through a theory of duties, critical to devise a process of passive revolution opened with the Welfare and at the same time constitute forms of moral justification and legitimization of that institutional arrangement Counter-Reformation, based on free market and Therefore the liberal conception of freedom. That institutional arrangement, Rawls called system of cooperation. In order to build a frame-theoretical framework that would allow him to equip himself for reading keys can lead to the construction of a consistent critique of the welfare, as Rawls put it imperative to develop criteria that could measure the normativity of all institutions in effect, placing itself in order to appraise the degree of justice institutions and laws. In this framework, the time measurement of laws serve as a basis for the legislature to amend or abolish the laws that were considered unjust. The bringing of Rawls had aimed to reinstate the principles of justice liberalism originally present in Hobbes, Locke and Rousseau, but especially in Kant, with the task of creating a formula for legitimating moral justification of deontological liberal-bourgeois. But despite the tight flourish, as can be seen, the main center of interest of the American philosopher now discussed was the welfare state and all determinations ethical, political, economic and socio-cultural born in that period. In these terms, Rawls can be located in the same lineage restorationist Hayek, ie, in the same process of liberal-bourgeois reaction-cut essentially undemocratic and unpopular.

KEYWORDS: moral ethics; metaphysics ethics; institutional

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Maria Carolina Meira Mattos Vicente de. *A escolha dos princípios de justiça na obra Uma Teoria da Justiça de John Rawls*. Campinas, s.e., 2007.
- BIBLIA SAGRADA. *Pentateuco: Gênesis*. Parte I. São Paulo: Paumape, 1979.
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- GUTMANN, Amy. *A desarmonia da democracia*. Lua Nova, v.36, 1995, pp.5-37.
- HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Loyola, 2008.
- HAYEK, Friedrich. *O caminho da servidão*. Porto Alegre: Globo, 1977.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições70, 1995.
- _____. *Crítica da razão pura. Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1999.
- _____. *Metafísica dos costumes*. 2. ed. Bauru: Edipro, 2008.
- LIRA, Marcelo Silva. O normativismo do neocontratualismo rawlsiano: uma teoria da justiça sem fundamento ético. *Lutas Sociais*. São Paulo, v.28, p.33-44, 2012a.
- _____. A moral deontológica como síntese da alma e das formas do Estado Liberal. *Aurora*. Marília, v.5, n. 2, p.11-40, jan.,jun. 2012b.
- _____. Os Fundamentos do Liberalismo Clássico: A relação entre Estado, Direito e Democracia. *Aurora*. Marília, v. 5, n.01, p. 121-147, 2011a.
- _____. Ética e Política em Hegel: as formas determinativas do Estado Democrático de Direito. *Aurora*. Marília, v. 4, n. 2, p. 117-143, 2011b.
- LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. – Campinas: Unicamp: Coleção CLE, 2000.
- LOSURDO, Domenico. *Democracia ou Bonapartismo: o triunfo e a decadência do sufrágio universal*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; São Paulo: Editora da UNESP, 2004.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *O Príncipe*. São Paulo: Abril, 1973.

- MARX, Karl. *A questão judaica*. 4. ed. São Paulo: Centauro, 2002a.
- _____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte e Cartas a Kugelmann*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002b.
- MEADE, J. E. *Liberty, equality and efficiency*. Nova York: New York University Press, 1993.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1971.
- _____. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROUANET, Luiz P. O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação. *Reflexão*. ano XXV, n. 78, p. 111-117, 2000.
- SHAKESPEARE, William. Hamlet: príncipe da Dinamarca. *Obras Completas de Shakespeare*. São Paulo: Melhoramentos, 1954. v. 13
- VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Encaminhado 31/10/2012

Requeridas modificações

Aprovado 03/12/2012