

Fundamentos teóricos da justiça distributiva de John Rawls e seus críticos

Theoretical Foundations of John Rawls's Distributive Justice and its Criticals

Ana Paula Barbosa-Fohrmann¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)/Brasil
anapbarbosa@direito.ufrj.br

Luana Adriano Araújo²

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)/Brasil
luana.adriano88@gmail.com

Resumo

Trata-se, neste artigo, dos fundamentos teóricos da justiça distributiva de John Rawls, considerando sua estruturação em “Uma Teoria da Justiça”, publicado originalmente em 1971, revisando, ainda, as críticas neoliberais e comunitaristas a ela endereçadas. Para tanto, disserta-se, em sequência, sobre: o conceito de véu da ignorância; a interpretação dos princípios de justiça; a crítica ao utilitarismo; e a formulação política – e não metafísica – da teoria de justiça rawlsiana. Em seguida, aborda-se a crítica anarcoliberal de Robert Nozick, considerando os postulados da justiça em propriedade. Discute ainda a crítica comunitarista de Alasdair MacIntyre e Michael Walzer às formulações rawlsianas de distribuição de justiça. Por fim, introduz a noção de “igualdade complexa” de Walzer, que instrumentaliza o papel distributivo do Estado no tocante aos bens sociais, em oposição ao que sucede em regimes autoritários.

Palavras-chave: justiça como equidade, princípios de justiça, liberalismo político, procedimentalismo, comunitarismo.

¹ Professora Adjunta de Teoria do Direito da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRJ. Faculdade Nacional de Direito. Rua Moncorvo Filho, n. 08, Térreo, Centro, CEP 20.211-340, Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

² Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Faculdade Nacional de Direito. Rua Moncorvo Filho, n. 08, Térreo, Centro, CEP 20.211-340, Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

Abstract

This paper deals with the theoretical foundations of John Rawls's distributive justice, considering its structure in "A Theory of Justice", originally published in 1971. It also revises the neoliberal and the communitarian critiques addressed to it. For this purpose, it discusses in sequence: the concept of the veil of ignorance; the interpretation of the principles of justice; the critique of utilitarianism; and the political - rather than metaphysical - formulation of Rawlsian theory of justice. Furthermore, this paper addresses Robert Nozick's anarcho-liberal critique grounded on the postulates of property justice. It tackles also Alasdair MacIntyre's and Michael Walzer's communitarian critique on Rawlsian formulations of distributive justice. Finally, it introduces Walzer's notion of "complex equality" as an instrument to execute the distributive role of the state in relation to social goods, as opposed to what happens in authoritarian regimes.

Keywords: Justice as Fairness, Principles of Justice, Political Liberalism, Proceduralism; Communitarianism.

Introdução

Pautada na noção de pluralidade, a teorização sobre a sociedade democrática tem sua gênese conceitual irmanada ao liberalismo, pensamento que serve de substrato a diversas correntes que orientam a resposta para a pergunta: como conviver em coletivo, sem ignorar as peculiaridades individuais? Ressalvada a polissemia do termo "liberalismo", partimos neste artigo da constatação de que a configuração do Liberalismo Político de Rawls consiste em uma das teorias políticas mais influentes do pensamento contemporâneo. Neste autor, o liberalismo tematiza uma filosofia política própria, cujo objeto consiste na investigação política para endereçar à questão: "Como é possível a existência de uma sociedade justa e livre em condições de profundo conflito doutrinário, sem perspectiva de resolução?"

A despeito de existirem perspectivas de justiça social diversas na tradição ocidental, a ideia do contrato social – a partir da qual há a junção de indivíduos racionais para o delineamento das regras primordiais que os guiarão – tem sido uma das mais fortes e duradouras, influenciando profundamente os debates sobre os papéis das instituições e dos sistemas jurídicos modernos. Alicerçado nesta, Rawls propõe sua "Justiça como Equidade" na obra "Uma Teoria de Justiça", originalmente publicada em 1971. Sem dúvida, esta concepção consubstancia-se na mais explorada proposição de princípios de justiça do século XX.

Não obstante, no contexto do Liberalismo Político, a "Justiça como Equidade" é apenas uma das muitas concepções de Justiça plausíveis. Para garantir que, ainda assim, esta é a melhor e mais adequada formulação de justiça, Rawls considera que o pluralismo das doutrinas abrangentes, desde que razoável, não é capaz de derrogar a estabilidade do consenso sobreposto logrado a partir da razão pública, de maneira que sua concepção inicial se refaz politicamente dentro do quadro referencial liberal.

Busca-se, nesta análise, percorrer as sendas conceituais de Rawls desde "Uma Teoria de Justiça" para alcançar uma visão panorâmica dos fundamentos teóricos de sua justiça

distributiva, e, num segundo momento, explorar especificamente as críticas anarcoliberal e comunitarista – entendendo-as dentro do quadro referencial liberal – de Robert Nozick e de Michael Walzer respectivamente em “Anarquia, Estado e Utopia”, originalmente publicado em 1974, e “Esferas da Justiça”, cuja primeira publicação data de 1983. A relevância da discussão proposta está em compreender como se articulam as noções de “eu” e “nós” em referidas teorias, cuja revisitação deve preceder a análises de possíveis crises político-institucionais.

A Teoria da Justiça de John Rawls

(a) O Procedimentalismo

A ideia principal dessa doutrina é elevar e generalizar a teoria do contrato social desenvolvida, entre outros, por Locke, Rousseau e Kant. Em linhas gerais, no procedimentalismo, não se concebe o contrato original como o realizado por esses pensadores, ou seja, como aquele que constitui uma sociedade determinada, à qual os indivíduos aderem, e uma forma de governo. Estrutura-se, por outro lado, a partir da noção de que este contrato é fruto do consenso original entre indivíduos racionais, que se reúnem em um contexto de vantagens mútuas para a elaboração das regras primordiais pelas quais se governarão.

A teoria de justiça mais influente do século XX, idealizada por John Rawls, coloca-se diretamente dentro desta tradição (Nussbaum, 2007, p. 11), ao propor quais são os princípios da justiça racionalmente ideais à estrutura básica que forma o acordo original. O esquema teórico de Rawls detalha como é possível pensar a alocação de poder político por meio de estruturas institucionais de uma estrutura básica da sociedade em um regime constitucional democrático, no qual as pessoas são consideradas livres e iguais e estão em estado de cooperação equitativa ao longo do tempo por várias gerações. Nesse sentido, Rawls necessariamente discorre sobre como essa alocação de poder deve ser distribuída de forma a evidenciar certos princípios de justiça, que de certa forma consigam privilegiar a possibilidade de consensos sobrepostos inerentes a esse tipo de sociedade plural formada por pessoas livres e iguais em um sistema de cooperação equitativo. Logo, Rawls desenvolve a ideia de que princípios de justiça irão atuar na estrutura básica a fim de promover os valores essenciais para a manutenção desse sistema de cooperação.

Seriam esses princípios aceitos livremente pelas pessoas que se encontram em uma situação de igualdade inicial. Ensejam, ainda, acordos subsequentes, especificam as formas de cooperação social e estabelecem as formas de governo. A tal forma de encarar o contrato social e os princípios de justiça aplicados a ele é o que Rawls denomina de teoria da justiça como equidade (Rawls, 1993).

De acordo com a sua teoria, o que se designa como posição de igualdade original corresponde ao estado em que se encontram sujeitos representativos de pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, com vistas a definir os termos fundamentais de sua associação. Desta descrição, podem ser feitas duas inferências. A primeira é que a posição original não é uma situação histórica, mas sim um artifício de representação, um exercício mental que pessoas livres e iguais devem fazer para chegar à concepção daquilo que teriam querido nos termos da concepção da justiça.

O segundo ponto é que, nessa posição original, os indivíduos escolhem os princípios que orientarão a distribuição de direitos e deveres e a divisão dos benefícios da vida em sociedade. Para que se assegure a não influência pelo conhecimento anterior de algum dos

participantes da situação que efetivamente representa na sociedade em funcionamento, Rawls impõe uma restrição procedimental chamada de “véu da ignorância”, em função da qual é obstado às partes saber suas condições particulares. Em suas palavras:

Parto exclusivamente do princípio de que as partes desconhecem as suas concepções do bem ou as suas tendências psicológicas particulares. Os princípios da justiça são escolhidos a coberto de um véu de ignorância. Assim se garante que ninguém é beneficiado ou prejudicado na escolha daqueles princípios pelos resultados do acaso natural ou pela contingência das circunstâncias sociais. Uma vez que todos os participantes estão em situação semelhante e que ninguém está em posição de designar princípios que beneficiem a sua situação particular, os princípios da justiça são o resultado de um acordo ou negociação equitativa (fair) (Rawls, 1993, p. 34).

Sobre os princípios em si, sua derivação se dá de forma serial ou sequencial – ou seja, a satisfação do segundo depende e é condicionada pela satisfação do primeiro –, seguindo as seguintes características:

1) Princípio da Liberdade: prevê que cada pessoa deve ter direito ao acesso a um sistema que possua o maior número de liberdades básicas possível e que seja compatível com um outro sistema idêntico que seja, por sua vez, válido para as outras pessoas.

2) Princípio da Igualdade: exige a igualdade na atribuição dos direitos e deveres básicos, de maneira que, em havendo desigualdades fáticas no funcionamento da sociedade, estas sejam, simultaneamente, em benefício de todos e decorrentes das posições e funções às quais todos têm acesso (Rawls, 1993, p. 68).

Devido à sua formulação, o princípio da igualdade demanda a aplicação de uma variação, chamada de “Princípio da Diferença”, para a viabilização de sua execução. Este considera que a desigualdade social e econômica, em si, não é contrária à “Justiça como Equidade”, desde que exista dentro de limites de razoabilidade, e “apenas se resultarem em vantagens compensadoras para todos e, em particular, para os mais desfavorecidos membros da sociedade” (Rawls, 1993, p. 35).

Assim sendo, o procedimentalismo da teoria da “Justiça como Equidade” de John Rawls se qualifica como um caso de justiça procedimental pura, a partir do qual a adoção do procedimento correto determina o resultado ideal; ou seja, a justiça de Rawls fornece um esquema formal segundo o qual, uma vez adimplidas todas as condições necessárias para satisfazer os princípios de justiça, qualquer distribuição de direitos e bens será justa. Destarte, apesar da abstração do procedimento pautado em noções como a de “posição original” e a de “véu da ignorância”, os resultados dele derivados qualificam-se por sua substancialidade.

Deve-se considerar, por outro lado, que o procedimento de escolha da teoria de justiça como equidade para uma sociedade que viva em um regime democrático, como no exposto em uma teoria como o liberalismo político é, apenas, um artifício da razão que serve como validação racional para a explicação de como o uso desses princípios pode manter a estabilidade de uma sociedade plural formada por pessoas livres e iguais. Destarte, como conciliar o procedimentalismo da teoria jurídica da “Justiça como Equidade” com a pluralidade e as divergências de doutrinas filosóficas e morais do “Liberalismo Político”?

Para responder a esta questão, repise-se que a posição original é considerada um procedimento necessário para a concepção de uma teoria da justiça que leve em conta,

justamente, a justiça como concepção política que determina a maneira como consensos sobrepostos se formarão e como a alocação de poder irá estruturar o desenho de uma sociedade – e suas respectivas instituições – formada por pessoas livres, iguais e racionais. A ideia de consenso sobreposto – um consenso de todas as doutrinas abrangentes razoáveis em uma sociedade que aceita o pluralismo em detrimento da opressão –, necessita de um tipo de justiça que consiga manter a estabilidade do consenso. Segundo Rawls, a melhor maneira de escolher dentre as teorias de justiça à disposição seria, então, listar as teorias possíveis dentro do procedimento da posição original.

(b) A crítica ao Utilitarismo

Um dos objetivos de Rawls com a sua Teoria da Justiça é combater a ideia de utilitarismo existente nas correntes liberais. Nesse sentido, toda a construção de justiça como equidade, por meio da descrição da posição original se presta a formular os princípios de justiça que conseguem manter a estabilidade de um regime democrático. É forçoso reconhecer que, no momento da escolha dos princípios, o princípio da utilidade fica de fora, pois este não conseguiria lograr seu fim último: uma análise substancial de custo-benefício. Uma pessoa sob o véu da ignorância não sabe como lucrar ou se beneficiar com determinada tomada de posição, dado que desconhece suas condições peculiares. Adota, por este motivo, uma postura de maximização do sistema de liberdades e igualdades que poderia ser desejado para si e conviveria com o mesmo sistema de liberdades e igualdades para todos, ressalvadas as desigualdades vantajosas do princípio da diferença.

Tal constatação é preliminar a fim de que se verifique o seguinte: um ser racional não escolheria o princípio da utilidade como constituinte da estrutura básica de uma dada sociedade, pois “é incompatível com a concepção de uma cooperação social entre iguais destinada a assegurar benefícios mútuos” (Rawls, 1993, p. 35).

O cerne do utilitarismo clássico é o de que a sociedade está bem ordenada e, por conseguinte, suas instituições principais estão ordenadas, com o propósito de conseguir a maior soma líquida de satisfação, obtida pelo somatório dos resultados dos benefícios logrados por todos os seus membros. Essa concepção – revela Rawls – está presente na obra de Sidgwick “*The Methods of Ethics*”.

Lembra o autor que, a princípio, o utilitarismo se revela a melhor opção para uma sociedade. Mais detalhadamente, faz a seguinte indagação para melhor explicitar seu entendimento:

Porque é que uma sociedade não há de agir de acordo com o mesmo princípio, aplicando ao grupo aquilo que é racional para um homem isoladamente? Tal como o bem-estar de uma pessoa é obtido pela série de satisfações que ela experimenta ao longo da sua vida, também o bem-estar de uma sociedade é obtido pela satisfação do conjunto de desejos dos diversos sujeitos que a compõem. Dado que o princípio determinante para cada sujeito é o de aumentar o mais possível o seu próprio bem-estar, a satisfação do seu sistema de desejos, o princípio aplicável à sociedade é o de aumentar da mesma forma o bem-estar do grupo, satisfazendo o sistema geral de desejos que se obtêm a partir dos desejos dos respectivos membros (Rawls, 1993, p. 41).

Essa concepção agregativa do bem-estar do grupo suscita uma outra ideia: os dois conceitos fundamentais da ética são os de justo e o de bem. Para as teorias teleológicas, sobretudo a de W. K. Frankena, em *"Ethics"*, esses dois conceitos estão associados. O conceito de bem é definido de forma independente do de justo, e este último é conceituado como aquilo que maximiza. Observa Rawls que as teorias teleológicas aparentemente incorporam a racionalidade que se vincula à ideia de maximizar algo, ou melhor, de maximização do bem. Frisa, entretanto, que o conceito de bem é definido independentemente do conceito de justo, o que acarreta duas consequências: i) os nossos juízos de valor sobre o que seja bem são uma classe especial de juízos que propõem que o "justo consiste em maximizar o bem anteriormente determinado" (Rawls, 1993, p. 42); ii) o bem pode ser apreciado sem que seja necessário fazer qualquer referência ao conceito de justo.

Além disso, tais teorias se diferenciam de acordo com a forma como a concepção de bem é especificada; por exemplo, se for vista como a realização daquilo que, no homem, há de excelente, tem-se o perfeccionismo; se o bem for entendido como prazer tem-se o hedonismo e daí por diante. A partir dessas doutrinas, Rawls interpreta o bem presente no princípio da utilidade como o que satisfaz o desejo racional e, em circunstâncias concretas, o que permite lograr a maior soma de satisfações dos desejos racionais dos sujeitos.

Como característica marcante do utilitarismo está a nenhuma ou pouca importância dada ao modo como se distribui a soma das satisfações e a forma como os sujeitos distribuem as suas satisfações no tempo. Nos dois casos, o importante é a distribuição correta que resulta na máxima satisfação. Dessa forma, "não há, pois, razão para que, em princípio, os maiores ganhos de alguns não compensem as perdas, comparativamente menores de outros; ou, mais importante, para que a violação da liberdade de alguns não possa ser justificada por um bem partilhado por muitos" (Rawls, 1993, p. 43).

Como ilustração sobre o assunto, é notória a visão de Bruce Ackerman, que constrói um diálogo entre os membros de uma comunidade. Diálogo este que propõe uma solução eficaz para os eventuais conflitos entre esses participantes. Ao questionamento de que a comunidade deve ou não reconhecer tão-somente a total satisfação subjetiva ou estimular a busca da felicidade, em conformidade com diferentes planos de vida, Ackerman penetra no tema do "utilitarismo" para dizer que esse se baseia, entre outros aspectos, na tese da máxima satisfação subjetiva e na regra de que a distribuição de bens deve operar-se com fundamento no esforço individual em produzi-los.

A fim de explicar que a busca da felicidade pode ser diferente para cada pessoa (uns, possuindo planos de vida mais ambiciosos; outros, menos), Ackerman formula um diálogo entre dois sujeitos: o Maníaco e o Deprimido. O Maníaco, com seu projeto de alcançar o pico de uma montanha, e o Deprimido, cujo plano de vida é filosofar. O Maníaco considera que tem direito a estabelecer as regras de distribuição de bens simplesmente porque seu projeto é mais ambicioso e porque trará, quando do seu retorno, mais bens com ele.

Diante disso, Ackerman assevera que "comparações interpessoais de utilidade" (Ackerman, 1993, p. 80) não são a solução para o conflito entre ambos, dentro do contexto de um diálogo orientado pelo Princípio da Neutralidade, ou seja, todos terão direitos a porções iguais de bens, ou, ao menos, porções que sejam suficientes, para iniciar seus planos de vida e para um tipo de igualdade não-dominada por projetos de vida de seus concidadãos.

Para entender melhor o Princípio da Neutralidade, faz-se necessário conhecer o que vem a ser o Diálogo Neutral de Ackerman. De acordo com este princípio, uma razão não é boa se requer o poder para afirmar que sua concepção de bem a) é melhor do que aquela sustentada por qualquer de seus concidadãos; b) é intrinsecamente superior a uma ou mais de seus

concidadãos (Ackerman, 1993, p. 43). Desta maneira, Ackerman localiza-se dentro do procedimentalismo, ao compreender sua justiça dialógica como geradora de “regras que imponham não apenas um respeito igual às diferentes concepções da boa vida, mas também às exigências de não considerar que alguém vale menos que outro” (Parijs, p. 210)

Esse diálogo vai, conseqüentemente, corroborar o princípio da não-dominação. E é como revela John Rawls: “É mediante esta construção que uma pluralidade de sujeitos se fundem num só” (Rawls, 1993, p. 44).

Por fim, frise-se as distinções entre a teoria utilitarista e a teoria procedimental de justiça de Rawls: cada membro da sociedade possui uma inviolabilidade baseada na justiça que, nem mesmo, em nome do bem-estar de todos os outros membros poderá ser afastada. Os princípios da escolha de um indivíduo, sobre os quais se funda o utilitarismo, são, em verdade, objeto de um acordo original. Por isso, não há razão para asseverar que os princípios que norteiam essa convenção original decorram daqueles primeiros, de escolha social. Defender, portanto, a tese utilitarista significa não dar relevância à pluralidade e à individualidade; significa não reconhecer que o fundamento da justiça é aquilo em que os homens consentem. O utilitarismo é uma teoria teleológica, enquanto a da justiça ou procedimental de Rawls não o é. Trata-se de uma teoria deontológica, na qual o conceito de “bem” não tem sentido sem o de “justo”.

(c) Justiça como Equidade: Uma Concepção Política, Não Metafísica

Numa democracia constitucional, a concepção pública deveria ser independente de controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas. A concepção pública de justiça deve ser política e não metafísica. Isso se confirma dentro do próprio entendimento rawlsiano de que o fato do pluralismo é inerente a qualquer sociedade democrática formada por pessoas livres e iguais em estado de cooperação equitativa ao longo do tempo. Nesse sentido, é necessário conceber a ideia de que um consenso sobreposto dessas controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas irá emergir se essas forem doutrinas abrangentes razoáveis. Considerando que exista razoabilidade nessas doutrinas, então a alocação de poder político dentro de uma estrutura básica será legitimada por essas doutrinas caso essa alocação seja também razoável. Nesse sentido, a própria teoria de justiça deve considerar a justiça como uma concepção política capaz de coordenar essa alocação em um regime tão plural. Nesse sentido, então, pode-se afirmar que a concepção de justiça em justiça como equidade é política e não metafísica (Rawls, 1985).

Uma concepção política de justiça é uma concepção moral elaborada para as instituições políticas, sociais e econômicas. A justiça como equidade é pensada para a aplicação na estrutura básica de uma democracia constitucional moderna. A estrutura básica designa as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade e o modo pelo qual elas se combinam num sistema de cooperação social. A justiça como equidade não é apenas a aplicação de uma concepção moral geral à estrutura básica da sociedade. Por este motivo, o objetivo dessa teoria é prático e não metafísico ou epistemológico. Apresenta-se não como uma concepção de justiça que é verdadeira, mas que pode servir de base a um acordo político informado e voluntário entre cidadãos vistos como pessoas livres e iguais.

Do ponto de vista político prático, nenhuma concepção moral geral pode fornecer uma base publicamente reconhecida para uma concepção de justiça num Estado democrático moderno. A justiça política deve dar espaço a uma diversidade de doutrinas e a uma pluralidade de concepções conflitantes. A justiça como equidade se propõe ser uma concepção política da justiça para uma sociedade democrática.

Por este motivo, para que o consenso sobreposto da “Justiça como Equidade” não apresente contrariedade ao regime constitucional democrático, é preciso que o exercício do poder político se conforme às diretrizes da razão pública, esta sendo “a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição” (Rawls, 2000, p. 262). Dessa forma, o consenso sobreposto derivado de uma sociedade formada por pessoas livres e iguais e razoáveis pode ser considerado um conceito que opera de forma eficiente quando coordenado pela noção de justiça como equidade, uma vez que isso seja demonstrado no espaço da posição original.

A ideia fundamental é uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais. A cooperação é guiada por normas e procedimentos publicamente reconhecidos. A ideia de cooperação social requer a de vantagem racional de cada participante. A cooperação envolve, ainda, a de termos que cada participante pode aceitar razoavelmente.

A pessoa é alguém que pode ser um cidadão. Cidadãos são pessoas livres e iguais. São atribuídas às pessoas duas capacidades morais: senso de justiça e concepção do bem. Além de possuir estas duas capacidades morais, as pessoas também têm uma concepção particular do bem que tentam obter. Partindo da ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, presume-se que as pessoas, como cidadãos, possuem todas as capacidades que as habilitam para a condição de membros normais e cooperativos da sociedade.

A justiça como equidade defende que os termos equitativos da cooperação social seriam o objeto de um acordo entre pessoas livres e iguais. Devem ser estabelecidos sobre condições apropriadas, não concedendo maior poder de barganha a um em detrimento de outros. Devem ser excluídas a coerção, a fraude e a mentira.

Os cidadãos são livres ao se conceberem como detentores da capacidade moral de ter uma concepção do bem. São capazes de rever e modificar essa concepção em bases racionais e que podem fazer isso se assim o desejarem. Os cidadãos percebem-se livres, pois se consideram fontes auto-suscitantes de reivindicações válidas. Pensam que suas reivindicações têm peso independentemente de serem derivadas de obrigações pela concepção política de justiça. Na medida em que as concepções do bem e as doutrinas morais professadas pelos cidadãos são compatíveis com a concepção pública de justiça, esses deveres e obrigações são auto-suscitantes do ponto de vista político. Os cidadãos são considerados livres, pois são capazes de assumir a responsabilidade por seus fins e isso afeta a maneira pela qual suas várias reivindicações são avaliadas. Dadas as instituições básicas justas e dado um montante equitativo de bens primários para cada pessoa, supõe-se que os cidadãos sejam capazes de ajustar seus fins à luz do que podem razoavelmente arcar. São tidos como capazes de restringir suas reivindicações em matéria de justiça àquilo que os princípios de justiça permitem.

A concepção de cidadão como pessoa livre e igual não é um ideal moral para a condução da vida em todas as suas dimensões, mas um ideal que pertence a uma concepção de justiça política. Em contraste com o liberalismo como doutrina moral abrangente, a justiça como equidade tenta apresentar uma concepção de justiça política fundada nas ideias intuitivas básicas encontradas na cultura pública de uma democracia constitucional. Tal doutrina identifica as ideias básicas compartilhadas que, ao serem elaboradas em conformidade com uma concepção política de justiça, se revelam suficientes para garantir um regime constitucional justo. A justiça como equidade é uma concepção moral; ela contém concepções de pessoa e de sociedade, bem como princípios de justiça com seu complemento das virtudes,

por meio das quais aqueles princípios encarnam-se no caráter humano e regulam a vida social e política.

Na tradição dominante, só há uma concepção racional do bem, e o objetivo da filosofia moral, juntamente com a teologia e a metafísica, é determinar a sua natureza. O liberalismo, como doutrina política, supõe que há muitas concepções conflitantes, sendo cada uma delas compatível com a plena racionalidade humana. O liberalismo presume que a adoção pelos cidadãos de uma pluralidade de concepções conflitantes do bem é uma característica típica da cultura democrática livre. Essas concepções, contudo, devem respeitar os limites especificados pelos princípios apropriados da justiça. Na justiça com equidade, a unidade social e a lealdade dos cidadãos não se baseiam em que todos sustentem a mesma concepção do bem, mas em que aceitem publicamente uma concepção política da justiça para regular a estrutura básica da sociedade. O conceito de justiça é independente do conceito de bem e anterior a ele, no sentido de que seus princípios limitam as concepções do bem que são permissíveis.

Uma concepção será mais ou menos estável, dependendo do fato de que as condições, às quais ela conduz, sustentem doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes razoáveis, que podem constituir uma interface consensual estável. Disto, decorrem duas premissas importantes. Primeiro, qualifica-se a doutrina razoável a partir de sua aptidão para não rejeitar os princípios fundamentais de um regime democrático, enquanto as não-razoáveis são aquelas incompatíveis com os princípios da justiça – liberdade e igualdade. Em segundo lugar, devido ao cumprimento do Princípio da Liberdade, não podem ser proibidas as doutrinas não-razoáveis, sendo, portanto, problema do Liberalismo Político administrá-las para que não “solapem a unidade e a justiça da sociedade” (Rawls, 2000, p. 24).

Essa estabilidade surge com a ideia do consenso sobreposto mencionado acima que necessariamente é sustentado pela justiça como equidade. Entretanto, é importante admitir que esse consenso sobreposto pode existir de forma menos eficiente em outros tipos de sociedade que podem ser explicadas dentro de uma noção de liberalismo político, mas que não adotam o conceito político de justiça como equidade. Em termos de manutenção geracional de sociedades marcadas por profundas divisões entre concepções opostas do bem, a justiça como equidade permite conceber como a unidade social pode ser possível e estável.

As críticas neoliberais e comunitaristas

(a) O Anarco-Liberalismo de Robert Nozick

Em “Anarquia, Estado e Utopia”, Robert Nozick revela que, na sociedade livre, pessoas diferentes podem controlar recursos diferentes e novos títulos de propriedade que surgem das trocas e das ações voluntárias dessas mesmas pessoas. O resultado total é produto de muitas decisões que os diferentes indivíduos envolvidos têm o direito de tomar.

O objeto da justiça em propriedade se funda em três pilares: i) Aquisição inicial das propriedades (sobre a Justiça na Aquisição); ii) Transferência de propriedades (sobre a Justiça nas Transferências); iii) Reparação de injustiças passadas. Assim, a teoria da justiça na propriedade afirma que as propriedades de uma pessoa são justas se forem observados referidos tópicos de justiça na aquisição e na transferência ou de reparação de injustiça (Nozick, 1991).

A teoria da justiça à propriedade na distribuição é histórica. Se uma distribuição é justa ou não depende da forma como ela ocorreu. As circunstâncias passadas podem criar direitos diferenciais ou merecimentos diferenciais às coisas. Em contraste, os princípios correntes de

justiça distributiva sustentam que a justiça de uma distribuição é determinada pela maneira como as coisas são distribuídas, julgada por algum princípio estrutural de distribuição justa: Princípio do Resultado ou Estado Final.

O Princípio de Distribuição segundo o Método Moral prevê que as parcelas distributivas totais variam diretamente de acordo com esse método. Nenhuma pessoa deve receber uma parcela maior do que a outra cujo mérito moral é maior. É um princípio histórico padronizado que especifica uma distribuição também padronizada. É padronizado, pois especifica que a distribuição deve variar de acordo com alguma dimensão natural, com a soma ponderada das dimensões naturais. Está em conformidade com algum princípio padronizado (Parijs, 1993).

Analisando o tema sob o ângulo de Hayek, Nozick assevera que o autor argumenta que não podemos saber o suficiente a respeito da situação de cada pessoa para distribuir a cada uma de acordo com o seu mérito moral. Em uma sociedade livre, há distribuição de acordo com o valor, não com o mérito moral, e de acordo com o valor percebido das ações e serviços de uma pessoa para com as outras. Assim, deve-se dar a cada um conforme o quanto ele beneficia os demais que possuem recursos para beneficiar aqueles que os beneficiam. Ao salientar a distribuição em consonância com os benefícios a outras pessoas, Hayek indica o motivo de numerosas transferências e assinala que o sistema de transferência de direitos à propriedade não está movendo sem propósito suas engrenagens. A distribuição em conformidade com os benefícios aos demais é um grande elemento padronizado em uma sociedade capitalista livre.

Segundo o autor, a propriedade privada, mesmo de meios de produção, ocorreria em uma sociedade socialista que não proibisse pessoas de usar, como desejassem, os recursos que lhes foram dados por meio da distribuição socialista. As pessoas se interessam por coisas, além das que atendem às necessidades básicas.

Nenhum princípio de estado distributivo padronizado de justiça pode ser continuamente implementado sem interferência contínua na vida das pessoas. Com o objetivo de manter o padrão, ter-se-ia de interferir continuamente para impedir que pessoas transferissem recursos como quisessem ou para tomar de algumas delas recursos que outras decidiram por alguma razão transferir para elas. Todos os padrões distributivos que incluem um componente igualitário são subvertidos por atos voluntários de indivíduos isolados. Estabelecer padronização exige interferência contínua nos atos e opções pessoais.

Neste contexto, o mercado se mantém neutro entre os desejos das pessoas, na medida em que reflete e transmite informações muito dispersas por intermédio de preços e coordena atividades pessoais.

Os princípios distributivos padronizados não dão às pessoas o que lhes confeririam os princípios de direito a alguma coisa, porque não concedem o direito de fazer o que se quer com aquilo que se tem. Não admite o direito de visar a um fim que envolva a melhoria da situação de outra pessoa. Tais teorias são de justiça receptiva. Ignoram qualquer aspecto que uma pessoa possa ter de dar algo a alguém.

Os princípios de justiça distributiva de resultado final instituem a posse parcial por outros dos atos e trabalhos de uma pessoa, implicando em uma mudança da ideia liberal clássica de propriedade de si mesmo para uma de direitos de propriedade parciais sobre outras pessoas. Assim, as pessoas cooperam para fazer coisas, mas trabalham separadamente. Os produtos de cada pessoa podem ser identificados e as trocas são feitas em mercados livres. Estas pessoas transferem direitos de propriedade sem qualquer restrição à sua liberdade de negociar com qualquer outra parte e transferem suas propriedades e trabalho em mercados livres, com as razões de troca (preços) determinadas da maneira habitual.

A discussão de Rawls sobre desigualdades justificáveis, ressalta Nozick, pressupõe que tais coisas pudessem ser conhecidas. A afirmação que se faz sobre a natureza indivisível, não repartível, do produto conjunto aparentemente se dissolve, deixando obscuras as razões para a tese de que a cooperação social cria problemas especiais de justiça distributiva, que de outra forma não existiriam. Segundo o autor, o princípio de diferença de Rawls sustenta que a estrutura institucional deve ser projetada, de modo que o grupo mais mal situado sob ela esteja em uma situação tão boa quanto o grupo em pior situação estaria sob uma estrutura institucional alternativa. Dessa forma, sua crítica assevera que “Rawls não demonstrou que o indivíduo mais favorecido, A, não tem motivos para queixar-se ao ser obrigado a ter menos, para que outro, B, possa ter mais do que seria o caso em outra situação E não pode demonstrar isso uma vez que A de fato tem motivo para queixa. Ou não tem?” (Nozick, 1991, p. 214).

Ademais, parece afirmar que todos têm algum título ou direito à totalidade dos bens naturais, sem que ninguém tenha direitos diferenciais. A distribuição das habilidades naturais é considerada um bem comum. As pessoas divergem sobre o modo como encaram os talentos naturais um bem comum. Algumas, lembra Nozick, repetirão Rawls, se perguntando se poderá ser adequada alguma reinterpretação de Kant que trata as habilidades e talentos de indivíduos como recursos para outros.

Para o filósofo, não há argumento que justifique um Estado mais extenso. Se o conjunto de propriedades é corretamente gerado, não há argumento que dê respaldo a um Estado mais extenso baseado na justiça distributiva. Portanto, uma regra empírica para reparar as injustiças poderia ser: organize-se a sociedade de modo a maximizar a posição de todos os grupos que nela terminam como os menos aquinhoados.

(b) Os Comunitaristas

Para Michael Walzer, a questão principal suscitada nas mentes dos membros de uma comunidade política não é: “O que indivíduos racionais escolheriam sob condições universalizantes de tal ou qual tipo?” Mas, sim, “o que indivíduos, como nós, escolheriam? Quem compartilha uma cultura e está determinado a continuar a dividi-la? Que interpretações, na realidade, compartilhamos?”

Tais perguntas são essenciais para se constatar que, em sua maioria, os comunitaristas não partem de um acordo hipotético ou indicam um procedimento que explique como se distribui a justiça; partem da realidade dos fatos sociais, políticos, jurídicos, etc. em um dado contexto histórico, no qual se insere a comunidade. Essa é talvez a diferença capital entre a teoria procedimentalista e a comunitarista.

Neste contexto, é basilar a visão de Alasdair MacIntyre sobre a justiça como sendo a primeira virtude da vida política. Antes de tudo, para entender qual é a tese esposada pelo autor, deve-se perquirir, em linhas gerais, o que venha a ser “virtude”.

MacIntyre se baseia em Aristóteles para mostrar que, numa comunidade em que não há consenso sobre a justiça, necessariamente não há base política. Por conseguinte, a virtude é compreendida dentro de um esquema moral, segundo o qual representa “uma disposição ou sentimento que produzirá em nós a obediência a certas regras”, ressaltando-se que “a concordância sobre o que devam ser regras relevantes é sempre um pré-requisito para o acordo sobre a natureza e o conteúdo de uma determinada virtude” (MacIntyre, 1992, p. 51).

Constata, contudo, que esse acordo prévio sobre regras é algo que a nossa cultura individualista não assegura. Sendo MacIntyre partidário da teoria comunitarista, considera que é imprescindível que uma doutrina moral tenha como base a comunidade, a qual tenha

um passado histórico, e propugne pela inserção, em seu seio, de virtudes, como o merecimento ou, ainda, o patriotismo ou, por fim, a justiça. Fala, portanto, em uma comunidade concreta que se localiza no tempo histórico. Nesse aspecto, parece não se diferenciar dos demais comunitaristas.

Inovador em seu pensamento é que, quanto às críticas que faz ao procedimentalismo, deixa claro que não se opõe à forma dos argumentos da teoria de Rawls, mas ao seguinte:

i) Com base em um diálogo entre A, que espelha a posição de Nozick, e B, a de Rawls, afirma MacIntyre que há uma incompatibilidade entre os dois quanto ao argumento filosófico, já que esse diálogo não se estabelece em nível de conflitos sociais.

Rawls tem, como pressuposto primário, um princípio de igualdade com respeito às necessidades. Já, para Nozick, primário é um princípio de igualdade que diz respeito à titulação. Para Rawls, portanto, segundo o pensamento de MacIntyre:

(...) é irrelevante como aqueles que agora estão em grave necessidade venham a estar em grave necessidade; a justiça torna-se um assunto de padrões presentes de distribuição, para a qual o passado é irrelevante. Para Nozick, somente a evidência sobre o que foi legitimamente adquirido no passado é relevante; padrões presentes de distribuição devem ser irrelevantes para a justiça (MacIntyre, 1992, p. 56).

Por isso, é incompatível a posição de Nozick, que se opõe a que os cânones distributivos precedam uma justiça fundada em titulação com a de Rawls, contrário aos cânones de titulação, como pressuposto para uma justiça que se preocupa com as necessidades. E indaga MacIntyre: “Como pode uma asseveração que dá prioridade à igualdade de necessidades ser racionalmente confrontada com uma outra que prioriza os títulos?” (MacIntyre, 1992, p. 57).

ii) não há nenhum elemento, nesse debate entre A e B, que tenha sobrevivido à tradição clássica, em que as virtudes eram centrais. Nenhum deles, leia-se Rawls e Nozick, faz referência ao merecimento, por exemplo.

Quanto à virtude do merecimento, o autor ressalta:

O que A reivindica em seu próprio benefício não é simplesmente que ele seja titular do que ganhou, mas que mereça isso em virtude da sua vida de trabalho duro; o que B reivindica em benefício dos pobres e desprovidos é que sua pobreza e despojamento não são merecidos e por conseguinte injustificados. E parece claro que, no caso, a réplica de A e B, na vida real, faz referência ao merecimento que os faz se sentirem fortes e que sobre aquilo que reivindicam é injustiça, mais que algum outro tipo de erro ou dano (MacIntyre, 1992, p. 57-58).

iii) a terceira crítica emerge dessas outras duas, qual seja, com a sua conjunção, tem-se que Rawls e Nozick compartilham, em algum grau, as mesmas pressuposições sociais.

Em ambos, as sociedades são compostas de indivíduos, cada qual com seu próprio interesse, devendo permanecer juntos a fim de formular as regras de vida comuns. Para os dois autores, portanto, os indivíduos são primários, e a sociedade, secundária, “e a identificação dos interesses individuais é prévia à e independente da construção de qual vínculo social ou moral entre eles” (MacIntyre, 1992, p. 58). O merecimento insere-se nesse contexto pelo fato de que é somente em uma comunidade que ele se verifica, pois, em tal

comunidade, os vínculos primários são um entendimento compartilhado sobre o que é bem para o homem e o que é bem da comunidade. Nela, os indivíduos identificam seus interesses primários com esses bens.

Conclui, a respeito desta última crítica, MacIntyre (1992, p. 59):

Assim Rawls e Nozick articulam, com grande poder, uma visão compartilhada que tenciona ingressar na vida social como – pelo menos idealmente – o ato voluntário de pelo menos, potencialmente, indivíduos racionais com interesses prévios que têm de fazer a seguinte indagação: ‘Em que tipo de contrato social com os outros considero razoável ingressar?’ Não sem surpresa, é como consequência disto que suas visões excluem qualquer consideração a respeito da comunidade humana, na qual a noção de merecimento em relação a contribuições às tarefas comuns dessa comunidade, que está à procura de bens compartilhados, pode fornecer as bases para julgamentos sobre virtude e injustiça.

Por fim, MacIntyre nos lembra que, de acordo com a teoria constitucional moderna, não existe, na realidade concreta, um consenso moral genuíno, ou seja, a sociedade não pode ter a esperança de que terão fim os debates e desacordos sobre cultura, de tal forma tão exacerbados que tornam a desordem uma provável constante. Talvez, a solução, para esses conflitos, esteja em uma outra virtude o “patriotismo”. Esclarece:

Em qualquer sociedade em que o governo não expressa ou representa a comunidade moral dos cidadãos, mas, ao invés disso, expressa ou representa um conjunto de arranjos institucionais que impõe uma unidade burocratizada à sociedade, à qual falta o consenso moral genuíno, a natureza da obrigação política torna-se sistematicamente nebulosa. O patriotismo é ou era uma virtude fundada sobre a vinculação primária a uma comunidade moral e política e somente secundariamente ao governo dessa comunidade (MacIntyre, 1992, p. 63).

De tal pensamento sabe-se, contudo, de antemão, que os liberais divergem, pois o compromisso deles é com valores que sejam universais e, não, com aqueles que possuem alcance local e particular.

Note-se que, no tocante ao merecimento, MacIntyre parece mostrar que tal virtude, à qual as teorias de Rawls e Nozick, por estarem em uma seara mais abstrata, não fazem referência, responde ao dissenso social real. Entretanto, em um excerto mais adiante, o autor revela, a nosso ver, que nem mesmo o merecimento será capaz de pôr fim aos conflitos sociais; daí que propõe, como segunda saída, o patriotismo. Ressalta:

Quando, contudo, o relacionamento do governo com a comunidade moral é posto em questão tanto pela natureza mutante do governo quanto pela ausência de consenso moral na sociedade, torna-se difícil em qualquer tempo de formular uma concepção clara, simples e ensinável de patriotismo. A lealdade a meu país, a minha comunidade – que permanece uma virtude central inalterável – torna-se desvencilhada da obediência ao governo que tem a oportunidade de me governar (MacIntyre, 1992, p. 63).

Quanto à virtude patriótica, essa perde também a sua força pelo fato de não somente haver conflitos sociais que não alcançam um consenso, mas também devido aos governos

serem volúveis. A fim de que a sua teoria não venha a fazer a apologia da anarquia, MacIntyre considera que, estando, no cerne da discussão a inserção da tradição das virtudes na ordem econômico-social, é essencial que se rejeite a sistemática política moderna, quer seja ela liberal, conservadora, radical ou socialista, favorecendo um ponto de vista dedicado ao compromisso com as tradicionais virtudes morais.

Para Amy Gutmann (1992, p. 133): “O comunitarismo tem o potencial de ajudar-nos a descobrir uma política que combine a comunidade com um compromisso em relação aos valores liberais básicos”. Tal constatação implica que essa teoria é, em sua essência, liberal. Além disso, revela a professora Amy Gutmann que o comunitarismo tem potencial construtivista porque não pretende, ao contrário dos liberais liberais, defender uma economia privada fundada em algum tipo de corporativismo, e dos liberais igualitários, defender a concentração de poder em um estado burocrático. O comunitarismo é “revolucionário”, pois, de certa forma, fomenta valores comunitários que tenham a função de criar novas instituições políticas e, não, aumentar ou reacender o poder de instituições existentes. Utilizando as palavras de Michael Sandel, a ensaísta corrobora tal assertiva:

Pela restauração ‘dessas formas intermediárias de comunidade que sustentaram, de vez em quando, uma vida pública mais vital’ nós provavelmente não iremos controlar ‘a concentração de poder tanto na economia corporativa quanto no estado burocrático’ que, justificadamente, preocupa os comunitaristas e os liberais. Se grandes corporações e burocracias estão aqui para ficar, precisamos criar novas instituições que as impeçam de impor (em nome da eficiência ou da especialização) seus valores sobre aquelas comunidades potencialmente mais democráticas (Gutmann, 1992, p. 134-135).

Embora vise a aparar as arestas do auto-interesse e do individualismo exacerbado, o comunitarismo é também uma teoria liberal porque se fundamenta em certas características, tais como: respeito a direitos humanos básicos, garantia de certas liberdades, autonomia da vontade, império da lei, governo representativo, etc. Choca-se com o liberalismo, pois este ignora o papel da comunidade ou, quando muito, designa-lhe um *status* de derivação, qual seja: a comunidade seria apenas o resultado da agregação de escolhas e transações individuais.

Uma outra argumentação que merece destaque é a de Michael Walzer. Ao fazer a crítica comunitarista ao liberalismo, sustenta que o liberalismo se desdobra em duas tendências; associativa e dissociativa. Homens e mulheres, por exemplo, se casam e, em um momento posterior, se separam – “mobilidade marital” (Walzer, 1996, p. 58) –, o que acarreta consequências contra-comunitárias, ou seja, um lar desfeito leva os filhos desses pais separados a não ter tido oportunidade de escutar suas histórias “contínuas e idênticas” (Walzer, 1996, p. 59) e, por isso, a não ter “capacidade narrativa” (Walzer, 1996, p. 54). E esse desarraigamento faz que não tenham a família como referência de suas ações futuras.

Ressalte-se que Walzer também cuida de outros tipos de associações/dissociações ou mobilidades: a social – segundo a qual, os filhos não agem de acordo com a “herança da comunidade” (Walzer, 1996, p. 58) deixada por seus pais, buscando construir uma vida com crenças e costumes diferentes de sua família – e a geográfica – cujo caráter dissociativo reside na mudança voluntária de uma cidade para outra. Para Walzer, essa realidade torna as pessoas menos sensíveis a uma vida em comunidade, a qual parece não possuir grande importância, já que é vista tão-somente como um local para morar.

A esse respeito, citemos um exemplo histórico. Durante o período posterior à Guerra de Secessão até 1937, o constitucionalismo norte-americano, a propósito do poder quase legislativo da Suprema Corte e da interpretação dada por ela ao devido processo legal das emendas V, XIII e XIV, sustentou a tese do “*equal but separate*”. Basta, para tanto, lembrar os casos *Dred Scott versus Sandford* (1857) e *Plessy versus Ferguson* (1896). Somente em 1954, com a decisão do caso *Brown versus Board of Education of Topeka*, foi que houve uma reviravolta na orientação da Suprema Corte, como bem demonstra Edward S. Corwin (1959, p. 323):

Além disso, disse a Corte em 1950, referindo-se a uma escola de direito segregada para negros, que tal instituição não podia oferecer a seus estudantes ‘aquelas qualidades que é impossível medir objetivamente mas que constituem a grandeza de uma escola de direito.’ Num grupo de casos julgados a 17 de maio de 1954, decidiu-se que tais considerações ‘aplicam-se com maior razão às crianças nas escolas primárias e secundárias. Separá-las’, disse o Chief Justice Warren, em nome de uma Corte unânime, ‘de outras de idade e qualificações semelhantes somente devido à sua raça gera um sentimento de inferioridade quanto ao seu status. Na comunidade isso pode atingir seus corações e mentalidade de maneira que jamais se desfaça... Concluímos que no campo da educação a doutrina do ‘separado, mas igual’ não encontra aplicação. Condições educacionais separadas são inerentemente desiguais.

Tal relato é fundamental para se constatar que a causa da grande mobilidade geográfica dos membros da sociedade norte-americana, sobre a qual fala Walzer, é fruto, também, de não quererem pertencer a uma comunidade em que haja negros ou outras minorias. Por esse motivo é que se foram proliferando bairros, nos quais não há brancos ou em que a sua presença é muito limitada, como ocorre no Harlem e em Chinatown, em Nova Iorque. Nos Estados Unidos, a segregação racial, da qual resultou a evasão da população branca de determinados bairros, levou ao empobrecimento e à marginalização de negros e, atualmente, de latinos. Isso ocasionou o que se denomina, principalmente em cidades, como Nova Iorque e Los Angeles, de *melting pot* ou, em uma tradução livre, de barril de pólvora.

Por fim, o ensaísta elenca a mobilidade política que se resume na ausência de lealdade para com os líderes, movimentos e partidos. Os cidadãos preferem não fazer parte de organizações políticas. Quando das eleições, seus votos são independentes, ou seja, não se deixam influenciar pela opção política de seus pais, o que os conduz, a toda vez, a votar diferentemente e, acima de tudo, a formar um eleitorado volátil que não fornece qualquer estabilidade institucional tanto aos governos de suas comunidades locais quanto ao federal.

Retornando à ideia inicial da crítica comunitária ao liberalismo, não resta dúvida de que, para se entender o comunitarismo, se deve passar pelo liberalismo, com o propósito de, ao fazer-lhe críticas, chegar à seguinte conclusão: na base da estrutura da sociedade liberal, estão as comunidades. Em virtude de os libertários defenderem a supremacia dos interesses individuais sobre todo tipo de vínculo com certos grupos, classes ou associações, os membros da sociedade liberal passam a não ter o que compartilhar ou o que contar sobre a sua história, religião e tradições. É o que Walzer, com fundamento em Alasdair MacIntyre, assevera: “homens e mulheres, na sociedade liberal, não têm mais acesso a uma só cultura moral, dentro da qual possam aprender como devem viver” (Walzer, 1996, p. 55). Aprofundando seu próprio isolamento por temerem a “invasão de sua privacidade”, os indivíduos, na verdade, já não pertencem a lugar algum, a um “lar de coerência, conexão e capacidade narrativa”

(Walzer, 1996, p. 55). Como resultado, não há que se falar nem mesmo em sociedade liberal, mas, sim, em uma sociedade que já sucumbiu à fragmentação.

Além da deificação da supremacia dos interesses individuais, é inegável que o liberalismo representa a vida real de forma equivocada, pois não existe um ser humano idealmente criado que não possua laços sociais com os vizinhos, amigos, parentes, colegas de trabalho, etc. e que não siga, pelo menos em parte, um padrão comum que oriente sua vida.

Quanto a essas duas críticas, Walzer ressalta que estão parcialmente corretas. A primeira, porque, na realidade, os indivíduos movimentam-se dialeticamente em relação aos grupos sociais por meio da associação/dissociação. No que tange à segunda crítica, ao tentar libertar os indivíduos da história e da sociedade, o liberalismo tenciona dar estabilidade à sua própria doutrina e “pôr fim à continuidade interminável da liberação liberal” (Walzer, 1996, p. 62). O liberalismo, portanto, visa a lograr essa auto-subversão da teoria liberal, tendo em vista o seguinte ensinamento: os indivíduos são, antes de tudo, seres sociais, produtos da história dos valores liberais. Logo, “para que haja a correção comunitária do liberalismo, não pode haver nada além de um fortalecimento seletivo desses mesmos valores ou, apropriando-se da frase tão conhecida de Michael Oakeshott, nada além de uma busca dos vestígios de comunidade que há neles” (Walzer, 1996, p. 62).

Walzer vislumbra que a precariedade das comunidades em que há dissociações leva as pessoas, que aderem a essas comunidades voluntariamente, a nelas permanecerem somente até o momento no qual os benefícios acarretados por essa condição de membros já não seja algo tão recompensador. Isso faz com que a descrição de John Rawls sobre a sociedade liberal ser uma união maior dos grupos sociais seja vulnerável, visto que, se as bases dessas uniões menores são frágeis, como decorrência natural, as da comunidade nacional também são. Por outro lado, os governantes e os servidores públicos, sabedores dessa fragilidade, tenderão a fortalecer a centralização em torno do Estado acima dos limites que o liberalismo permite.

É forçoso deixar claro que esse tipo de união é o que a maioria dos liberais conhece. Em virtude de tal constatação, de tempos em tempos, deve-se reforçar a sua capacidade de associação. Assim é que Walzer, ao criticar as contradições da estrutura da teoria liberal, conclui: “O reforço é apenas temporário porque a capacidade de dissociação é também fortemente internalizada e muito valorizada. É por isso que a crítica comunitarista está fadada (...) a ser eternamente recorrente.” (Walzer, 1996, p. 70).

Dessa maneira, o que se pode extrair, como essência, dos ensaios é o seguinte: tanto para Amy Gutmann quanto para Michael Walzer, o comunitarismo é uma teoria liberal, muito embora esteja mais atado à realidade histórica dos Estados Unidos do que ao liberalismo em si. Consequentemente, propõe novos caminhos para os problemas suscitados pelo supra-individualismo, como é o caso da exacerbação da doutrina fisiocrata do *laissez faire*, a qual, hoje, parece traduzir-se – caso seja possível estabelecer tal comparação – em um neoliberalismo que vai ao encontro da anarquia; em outras palavras, que vai ao encontro da rejeição de qualquer forma, ainda que mínima, de ingerência estatal na vida dos membros das comunidades locais e nacional. E também pelo fato de ser liberal, busca fundar-se em instituições políticas novas que valorizem um certo tipo de liberalismo fomentado por comunidades democráticas, como revela Gutmann. Já o terceiro e último aspecto reside em que, mesmo sendo o comunitarismo assim considerado, isso não significa que seja resultante da doutrina liberal; ao contrário, é anterior a ela e mais aperfeiçoado em virtude de ter justamente voltado às suas origens para verificar que o “eu” individual só tem verdadeira existência no “nós” da comunidade, o que, em suma, significa que ambos não podem ser dissociados.

A justiça social aplicada à economia

As regras de distribuição de justiça, para Walzer, passam pela significação dos bens sociais. Afirma o autor que o Estado poderia até desempenhar um papel de distribuidor de bens sociais. No entanto, o fato de, na maioria das sociedades capitalistas organizadas, determinados agentes estatais realizarem a sua distribuição, poderia prejudicar um efetivo controle de suas ações, acarretando o domínio bens ou o seu monopólio. A dominação é uma forma de utilizar bens sociais que não estão limitados por seus significados intrínsecos ou de amoldar esses significados à própria imagem do dominador. Já o monopólio descreve uma forma de assenhoreamento ou controle social dos bens, com o propósito de explorar sua dominação. O autor não nega que, dentro de cada esfera da justiça, possa haver o monopólio de certo bem. O que ele rejeita é utilizar o monopólio para obter outros bens sociais. Isto é, para ele, tirania.

É nesse sentido que propõe o regime da igualdade complexa, que é o oposto da tirania, para explicar, no caso, o papel do agente do poder político e suas relações com outras esferas, como seguridade e bem-estar, dinheiro, educação, etc. A igualdade complexa significa que a posição de nenhum cidadão de determinada esfera ou que diga respeito a um bem social condicione sua posição em uma outra esfera, com respeito a algum outro bem. Em princípio, dois cidadãos X e Y passam a ser desiguais quando X é escolhido para ocupar uma função na esfera política. Não serão desiguais, contudo, quanto aos demais bens, desde que a função exercida por X não lhe assegure vantagens sobre Y em uma outra esfera - assistência médica superior, acesso a melhores escolas para seus filhos, etc. Pelo fato de o exercício da função política não ser um bem dominante, isso implica dizer que não é conversível. Nesse contexto, os seus detentores estão em relação de igualdade com os homens e mulheres que governam.

No que toca particularmente ao dinheiro ou ao mercado, considera: *“Podemos concebir el mercado como una esfera sin fronteras, como una ciudad sin zonas – pues el dinero es insidioso y las relaciones del mercado son expansivas”* (Walzer, 1997, p. 131). Com o propósito de o mercado não invadir outras esferas e de não predominar sobre elas, de tal forma que a economia de *laissez faire* se transforme em um Estado Totalitário, o autor propõe que se delimitem, ou melhor, que se revisem suas fronteiras. Do contrário, o dinheiro manipulado no mercado, cuja movimentação deve ser livre dentro dessa esfera de atuação e ser orientado pela necessidade, se expandirá para outras, como a política, por exemplo. Sem dúvida, os poderosos empresários podem ameaçar o poder político e submeter os funcionários públicos à sua vontade. Nesse sentido, Walzer argumenta em favor de três classes de redistribuição.

Em primeiro lugar, a redistribuição de poder de mercado, com a proibição de trocas desesperadas e com o fomento de sindicatos comerciais. Em segundo lugar, a redistribuição direta de dinheiro, mediante o sistema de impostos. Em terceiro lugar, a redistribuição dos direitos de propriedade e de posse, como com o estabelecimento de procedimentos de desagravo ou de controle corporativo dos meios de produção. Referida redistribuições fixam os limites entre política e economia, fortalecendo a esfera da política – “a mão dos cidadãos” – e não necessariamente o poder do Estado. Lembra, por fim, que a redistribuição nunca pode produzir a igualdade simples; não enquanto o dinheiro e o mercado existam (Walzer, 1997, p. 133-134).

Conclusão

Deseja-se ressaltar, como conclusão, que, só após a teoria reconstrutivista do contrato social, dos direitos morais e da distribuição da justiça de John Rawls, se fez ver aos filósofos do Direito que existe uma alternativa viável ao discurso utilitarista. Essa alternativa busca fundamentar uma noção distributiva de justiça, que se pauta no cumprimento de princípios de liberalidade e igualdade, em ordem sequencial, exigindo, portanto, inserção de valores – moral e ética – no sistema jurídico. A distribuição da justiça, como um dos pilares, se se pode assim dizer, de tal teoria tenta, no campo da filosofia, oferecer respostas, por exemplo, para a crise do Direito Constitucional, na medida em que oferece uma possibilidade de consenso sobreposto estável face a pluralidades inerentes aos regimes constitucionais democráticos. Saliente-se, contudo, que essa tarefa – a de procurar uma saída para a crise do Direito Constitucional – já vinha sendo empreendida pelos juristas sob influência da Ciência Política.

Vimos que, a partir do livro “Uma Teoria da Justiça”, vieram os pensamentos neoliberais e comunitaristas. Particularmente nestes últimos, os quais defendem uma distribuição de justiça baseada na igualdade que se revela de forma diferente ou não em cada momento histórico para as comunidades, as ideias de Rawls são também endereçadas, provando sua força no pensamento jurídico-filosófico contemporâneo. Os comunitaristas vêm, ainda, responder ao intenso discurso neoliberal, sobre o fato de a igualdade de oportunidades ou de chances ser posterior à titulação primária da propriedade. Sem dúvida, essas e outras discussões tiveram início com o procedimentalismo, com o universalismo e com o homem abstrato iluminista, reformulado como sujeito representativo na posição original de John Rawls.

Referências

- ACKERMAN, B. 1993. *La Justicia Social en el Estado Liberal*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 418 p.
- CORWIN, E. S. 1959. *A Constituição Norte-Americana e seu Significado Atual*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 373 p.
- GUTMANN, A. 1992. Communitarian Critics of Liberalism. In: S. Avineri, A. De-Shalit (ed.), *Communitarianism and Individualism*. Oxford, Oxford University Press, p. 165-185.
- MACINTYRE, A. 1984. *After Virtue*. Indiana, University of Notre Dame Press, 304 p.
- MACINTYRE, A. 1992. Justice as a Virtue: Changing Conceptions. In: S. Avineri, A. De-Shalit (ed.), *Communitarianism and Individualism*. Oxford, Oxford University Press, p. 51-64.
- NOZICK, R. 1991. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 395 p.
- NUSSBAUM, M. C. 2007. *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge, Harvard University Press, 487 p.
- VAN PARIJS, P. 1993. *Qué es una Sociedad Justa? Introducción a la Práctica de la Filosofía Política*. Barcelona, Editorial Ariel, S. A., 256 p.
- RAWLS, J. 1993. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa, Editorial Presença, 708 p.
- RAWLS, J. 1985. Justice as Fairness: political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 1(3):223-251.
- RAWLS, J. 2000. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. Brasília, Editora Ática, 2000, 430 p.
- WALZER, M. 1997. *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del Pluralismo y la Igualdad*. México, Fondo de Cultura Económica, 330 p.

WALZER, M. 1996. The Communitarian Critique of Liberalism. *In: A. Etzioni, (ed.), New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities.* Charlottesville, University Press of Virginia, p. 52-70.

Submetido: 07/03/2019

Aceito: 14/07/2020