

O NEOCONTRATUALISMO DE RAWLS COMO APORTE TEÓRICO PARA OS ESTUDOS SOBRE A FRATERNIDADE: UM OLHAR SOBRE O TEMA DA JUSTIÇA ENTRE GERAÇÕES

RAWLS'S NEOCONTRACTUALISM AS A THEORETICAL CONTRIBUTION TO THE STUDIES ON FRATERNITY: A GLANCE AT THE TOPIC OF INTERGENERATIONAL JUSTICE

Clóvis Marinho de Barros Falcão ¹
Vinícius Andrade de Carvalho Rocha ²

RESUMO: Este artigo buscou articular duas noções distintas: constitucionalismo fraternal e a teoria de justiça de John Rawls. Num primeiro momento, buscou-se traçar um breve panorama histórico da ideia de fraternidade no Direito e na Filosofia Política até chegar-se ao momento atual, de um assim chamado constitucionalismo fraternal. Em seguida, procurou-se apresentar alguns traços da teoria de justiça de John Rawls que a aproximam do campo de reflexões propostas pelo constitucionalismo fraternal, destacando, nesse contexto, os desdobramentos do chamado princípio da diferença, a saber: o princípio da reparação, o princípio da reciprocidade e o princípio da fraternidade. Por fim, cuidou-se de apresentar algumas das principais formulações de Rawls sobre a noção de fraternidade, ao tempo em que se debruçou sobre o problema da justiça entre gerações, novamente a partir da obra do pensador norte-americano. Tentou-se, assim, demonstrar como as discussões em torno desse tema servem de confluência para ideias correlatas, como fraternidade e desenvolvimento sustentável.

Palavras-chave: constitucionalismo fraternal; fraternidade; justiça entre gerações; neocontratualismo; princípio da diferença.

ABSTRACT: This article is aimed at connecting two distinct notions: fraternal constitutionalism and John Rawls's theory of justice. At first, it sought to draw a brief historical overview of the idea of fraternity in Law and in Political Philosophy until the present context of a so-called fraternal constitutionalism is reached. Next, it tried to present some features of John Rawls's theory of justice that links it to the field of reflections proposed by fraternal constitutionalism, especially, in this context, to the practical implications of what is known as the difference principle, namely: the principle of redress, the principle of reciprocity and the principle of fraternity. Finally, it tries to give room to some of Rawls's main ideas on the notion of fraternity, while also contemplating the problem of justice between generations, again from Rawls's own perspective. Thus, it attempted to show how the discussions around the issue of intergenerational justice work as a junction for correlate ideas, such as fraternity and sustainable development.

Keywords: fraternal constitutionalism; fraternity; intergenerational justice; neocontractualism; difference principle.

¹ Doutor em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor do Departamento de Direito da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: clovisfalcao@gmail.com

² Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Sergipe. Advogado. E-mail: vinicius.acr@outlook.com

1 INTRODUÇÃO

As discussões mais atuais em torno do tema da fraternidade vêm enfatizando uma série de aspectos reveladores de sua condição singular na história da filosofia moral, da filosofia política e da filosofia do direito. Comumente veiculada à tríade maçônica que serviu de lema para a Revolução Francesa, a fraternidade é um elemento de complexas ramificações nos modos de vida contemporâneos.

Se, por um lado, a ênfase no elemento “liberdade” nos levou a um estágio sem precedentes de apreciação do individualismo e dos valores da subjetividade e do respeito à intimidade e à vida privada, por outro, são crescentes os apelos por mais tolerância e pela abertura de novos caminhos para a convivência mútua entre grupos humanos com repertórios culturais muito distintos. Da mesma maneira, se, por um lado, o reforço do elemento “igualdade” veio acompanhado de uma intensificação das relações entre indivíduo e Estado-provedor, muitas vezes em detrimento do aprofundamento de laços intersubjetivos, o atual momento de crise das políticas de bem-estar social nos obriga a repensar aspectos fundamentais das nossas instituições e a refletir sobre noções como humanismo, desenvolvimento e redistribuição de renda e de riquezas a partir de uma perspectiva, por assim dizer, fraternal.

Em meio a tudo isso, surgem novas discussões acerca dos modelos teóricos mais apropriados para pensarmos o problema da justiça na assim chamada estrutura básica de nossas sociedades. É na esteira dessas discussões que a hipótese teórica bastante difundida e bastante criticada do contrato social reaparece, em grande medida a partir da publicação da obra-prima do filósofo norte-americano John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, publicada pela primeira vez em 1971, ou seja, em uma época repleta de novos problemas, especialmente aqueles relacionados ao futuro do nosso planeta e das nossas obrigações em relação ao outro e aos que ainda estão por vir. Boa parte dessas preocupações convergem, do ponto de vista da especulação teórica, para considerações sobre o resgate da ideia de fraternidade, a menos dogmática das ideias contidas na tríade revolucionária. Essas considerações, todavia, não costumam considerar o neocontratualismo um aporte teórico relevante no momento de suas formulações mais importantes.

Neste artigo, intenta-se pôr à prova essa dificuldade. Inicialmente, discute-se o estágio atual dos estudos sobre fraternidade, procedendo a um breve apanhado histórico de como se chega até o momento atual, de resgate de uma noção há muito esquecida. Na sequência, procurar-se-á demonstrar como o ressurgimento do contratualismo, em um mesmo contexto histórico, é fruto de preocupações, ao menos em parte, assemelhadas, buscando explorar a ideia de que as soluções oferecidas por esses dois ramos de especulação teórica podem convergir sob vários aspectos, em especial quando se consideram problemas mais diretamente relacionados ao tema da justiça social. A propósito dessa temática, e a título de exemplo, far-se-á um rápido exame da questão da justiça entre gerações, o que, a nosso ver, não prescinde dos aportes oriundos dos estudos sobre fraternidade nem dos aportes oriundos do neocontratualismo.

O estudo da fraternidade tem vastas implicações nos dias de hoje. Seria impossível, porém, explorá-las com um mínimo de profundidade em um trabalho de dimensões tão modestas como este. O mesmo pode ser dito do neocontratualismo, cujos antecedentes históricos mais relevantes remontam ao século XVII. Discutir algum aspecto mais notável da obra de cada um dos seus formuladores mais importantes já ocuparia espaço suficiente para a publicação de um livro. Fazê-lo em um artigo seria correr o risco de, ao final, apresentar ao leitor um verbete de enciclopédia, o que fugiria, mais uma vez, ao objetivo dessa investigação. Assim, procurar-se-á destacar com mais ênfase o problema da justiça entre gerações, mas sem deixar de situá-lo em um contexto mais amplo de reflexões contemporâneas que têm em mente a nossa intrincada relação com o outro e com o planeta, nota que consideramos presente tanto nos estudos sobre fraternidade quanto nas formulações neocontratualistas.

O problema a ser explorado, então, é justamente a articulação de duas noções teóricas que

a literatura não costuma tomar em conjunto, a saber, a teoria da justiça de Rawls e o assim chamado constitucionalismo fraternal. Para tal, utilizou-se como método de investigação a revisão bibliográfica, destacando autores cujas ideias pudessem sugerir, em alguma medida, a possível vinculação entre as duas temáticas principais que se buscou analisar neste texto e a que se fez referência por ocasião da formulação da problemática a ser pesquisada.

2 A PRIMA POBRE DO INTERIOR: RESGATE DE UMA IDEIA ESQUECIDA

Parece haver um consenso mais ou menos pacificado em torno da constatação segundo a qual a fraternidade, enquanto elemento integrante da tríade revolucionária francesa, ficou relegada ao esquecimento (MACHADO, 2014, p. 14-15). Uma possível razão para isso pode decorrer da dificuldade de conciliação entre a noção de fraternidade em si e ideia de Soberania (VIAL, 2006, p. 120). A fraternidade, na perspectiva de Emmanuel Levinas, por exemplo, torna-se significativa fora de uma moldura biológica, ou seja, fora daquele âmbito de atuação da paternidade, que é onde se aperfeiçoa a noção de Soberano enquanto *pater* (BERGO, 2011). Sabe-se que é este o modelo associativo clássico da autoridade política com os súditos, por assim dizer, algo que começou a ser contestado apenas a partir da obra de John Locke, isto é, no âmago do contratualismo (GREEN, 2012).

Na história constitucional francesa, a fraternidade só aparece como princípio da República na Constituição de 1848, que é a carta que inaugura o período histórico conhecido como “Segunda República”. Esse texto constitucional, no entanto, teve curta vigência, e a menção à fraternidade desaparece das Constituições francesas de 1852, 1875 e 1945, reaparecendo apenas na Carta de 1946, cuja vigência vai até 1958, quando é promulgada a Constituição atualmente em vigor. Tanto nesta quanto na carta que a antecede há menção expressa à fraternidade como elemento integrante do lema da República francesa, tal qual o conhecemos nos dias de hoje (MACHADO, 2014, p. 22-24). No entanto, o ideal de fraternidade tem antecedentes anteriores ao período revolucionário francês e é neste domínio que deve ser buscado o seu fundamento filosófico.

Nesse sentido, a noção segundo a qual é possível vislumbrar um dinamismo entre os três princípios emblemáticos da Revolução Francesa remonta ao século XVI. O humanista cristão Étienne de la Boétie já fazia alusão a uma ideia de fraternidade que servisse de ponte entre a igualdade e a diversidade dos sujeitos humanos (MACHADO, 2014, p. 24-25). Em alguma medida, é possível considerar que a amizade é o gênero próximo da ideia de fraternidade, mas isso nos lança o desafio de saber em que consiste a sua diferença específica. Aqui, há autores que se reportam às raízes cristãs da noção de fraternidade, caracterizando-a, então, como um “*dom*, absolutamente gratuito, sem resquício de vinculação à utilidade ou prazer” (MACHADO, 2014, p. 36) [destaque no original], que são elementos basilares nas discussões sobre amizade no pensamento clássico greco-romano.

Desse ponto de vista, portanto, é possível afirmar que a fraternidade gestada no seio da cultura europeia tornou-se um dos dados fundamentais da concepção humanista que tem servido de norte para a consolidação de um projeto de sociedade global cosmopolita. Aqui, mais uma vez, em que pesem os antecedentes clássicos do humanismo, é comum a menção ao salto qualitativo que representaram os aportes trazidos pelo pensamento cristão. Dentre eles, o mais significativo está simbolizado no conceito de dignidade da pessoa humana (MACHADO, 2014, p.53), cujo desenvolvimento, quando da entrada em cena de um paradigma filosófico secularizado, ficaria sob o encargo de Immanuel Kant, o último dos contratualistas. Esse deslocamento de Deus para o homem tem início, como sabemos, entre o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna e assinala o pano de fundo diante do qual toma forma o pensamento iluminista.

Todos esses subsídios teóricos convergiram para a formulação, já no século XX, de um humanismo que se concebe como integral e que tem como expoente principal o filósofo francês Jacques

Maritain, tido como um dos maiores divulgadores modernos do neotomismo. Para Maritain, o conhecimento das normas de Direito Natural dispensam o auxílio da Filosofia e, nesse sentido, seriam de apreensão direta pelo sujeito humano, em uma modalidade de conhecimento que o pensador gaulês denomina de conatural (ÁVILA, 2014, p. 242). Maritain exerceu uma influência marcante na elaboração da Declaração de 1948 da Organização das Nações Unidas. Aqui, destaca-se um pressuposto do direito fraterno ao qual pretendemos retornar logo em seguida. Em resumo, Flávia de Ávila faz a seguinte observação sobre o pensamento de Maritain:

(...) a Declaração Universal resultou de uma formulação comum das conclusões práticas dos Estados em relação a direitos possuídos pelo homem, com base na sua experiência pessoal e social. Portanto, seria *fútil* a procura do que ele denominou de *justificação racional comum* tanto para as conclusões práticas quanto para os direitos elencados na Declaração universal, que seriam ao mesmo tempo *indispensáveis e impotentes*. *Indispensáveis*, pois cada um intuiria a verdade, e esta só consistiria naquilo que instintivamente fosse reconhecido como válido. Mas, ao mesmo tempo, tais justificações seriam *impotentes*, porque as explicações racionais se difeririam de tal maneira que se tornariam diametralmente opostas. Em vista disso, segundo Maritain, os Estados representados tanto na Comissão quanto na Assembleia teriam concordado com as *noções práticas comuns*, pela afirmação de um conjunto de convicções relativas à *ação* e não à *especulação*. E a conclusão que se tira disso é a de que a votação da Declaração se baseou em princípios básicos da prática, ou da *filosofia prática* da forma como Maritain a entendia (...). (ÁVILA, 2014, p. 243). [destaques no original].

Um dos pressupostos de um assim chamado Direito Fraterno, na acepção atribuída pelo filósofo italiano Egilio Resta, é justamente essa abertura política, por assim dizer. De acordo com Sandra Vial (2006, p.123), a fraternidade “é um direito livre da obsessão de uma identidade que deve legitimá-lo.”. O direito fraterno, então, independe de soberanias, no sentido comumente empregado no vocabulário jurídico-político contemporâneo, funcionando, assim, como um pacto entre iguais. Além disso, e ainda nesse contexto, torna-se factível uma reflexão sobre o direito contemporâneo que leve em conta não apenas os direitos subjetivos do indivíduo em face das demais pessoas jurídicas, mas também o exercício de deveres que não se limite a um dever geral de abstenção, tomando aqui os direitos humanos como “o lugar da responsabilidade e não da delegação.” (VIAL, 2006, p.123).

Segundo Alcântara Machado (2014, p.68), o humanismo integral de Jacques Maritain tem o trunfo de não aderir irrefletidamente aos excessos contidos em algumas formulações contratualistas acerca da natureza humana, em especial aquela comumente atribuída a Thomas Hobbes, demasiadamente pessimista, e aquela atribuída a Jean-Jacques Rousseau, imoderadamente ingênua. É justamente em obra de título homônimo que a ideia de fraternidade ganha os contornos que viriam a dar o tom das discussões futuras sobre o tema. Em *Humanismo Integral*, portanto, Maritain (1965, p.161-163) apresenta a ideia de uma cidade secularizada, na qual a amizade fraternal e a convivência entre pessoas de credos distintos são fundamentais. Um aspecto a ser destacado por ocasião dessa referência é a profanidade a que se reporta o autor francês enquanto traço daquela cidade temporal, um dado que repercute, atualmente, nos debates sobre cosmopolitismo.

O humanismo integral de Jacques Maritain tem como premissa uma concepção de dignidade da pessoa humana que está firmada na distinção entre personalidade (pessoa) e individualidade (indivíduo) (ÁVILA, 2014, p. 244). Supõe-se ser essa uma contribuição imprescindível no atual estágio das formulações em torno da fraternidade e do Direito, uma vez que é facilmente rastreável, nesse domínio, a necessidade de superação de um paradigma jurídico que se sustenta quase que exclusivamente na garantia de direitos e garantias individuais, sem levar em conta o caráter coletivo da vida em sociedades complexas. Esse individualismo excessivo perde de vista a riqueza da experiência humana, sobretudo naquilo em que deixa de lado a conciliação entre o bem-estar individual e o bem-estar

coletivo. É por isso que os adeptos de um Direito Fraternal trabalham com um código de inclusão/exclusão e, nessa medida, “é um direito que inclui e que não aceita a possibilidade de exclusão. O Direito Fraternal propõe que a pactuação seja aceita conjuntamente e não imposta (não-violenta); (...) (VIAL, 2006, p. 131).

Aqui, obviamente, já se estaria diante de uma fraternidade que passou de categoria filosófica a categoria jurídica. Essa passagem tornou-se possível graças a um processo de secularização da fraternidade, cujo desmontar remonta, como já dito, ao aparecimento da filosofia iluminista. A completude de sua transformação dialética pressupõe, no momento atual, uma superação de radicalismos, de tal modo que a influência de tradições religiosas seculares não seja descartada, aprioristicamente, como um elemento irracional e incompatível com o Estado moderno. Nesse aspecto, poder-se-ia falar de um pós-secularismo, na esteira do pensamento de Habermas. (ARAÚJO, 2009, p. 155-173; MACHADO, 2014, p. 91-93).

A preocupação com a convivência entre irmãos, por assim dizer, diferentes faz da fraternidade um *locus* de conciliação e pactuação constantes. Em linha com essa preocupação, transcreve-se novamente Sandra Vial (2006, p.132), ao comentar a metateoria do Direito Fraternal:

Diferente dos demais pressupostos da Revolução Francesa, a fraternidade foi deixada de lado, foi esquecida; este esquecimento não é sem motivação, já que falar em fraternidade implica em um compartilhar, em um romper de poderes, em pactos entre iguais... São essas razões que fizeram com que o conceito ficasse à margem ou, como afirma Resta, seja a *prima pobre que vem do interior*. Essa prima pobre tem uma riqueza fundada na não-violência, no amor, no diálogo, no cosmopolitismo, na amizade, no diálogo entre os mais diferentes dos mais *diferentes* cantos desse mundo. Ela é, então, a promessa que faltou da Revolução Iluminista e aparece hoje como uma nova possibilidade, como uma aposta! [destaques no original].

No panorama atual de estudos sobre a fraternidade como categoria jurídica, persiste o problema da sua densidade normativa, a qual raramente é mobilizada sob a forma de direito propriamente dito, sendo mais comum sua invocação como valor ou como princípio. Seja como for, o fato é que a fraternidade serve de substrato filosófico para a formulação da regra de ouro de que se valem todos os grandes sistemas religiosos e éticos, de modo que para o Direito, enquanto prática social normativa de caráter relacional, o enfrentamento do tema é algo incontornável. A trajetória da ideia de fraternidade como um dado com repercussões no mundo do Direito já se reveste desse senso de infalibilidade, na medida em que, já há algum tempo, se anuncia com cada vez mais frequência a entrada em cena de uma terceira (e a depender do autor até mesmo quarta ou quinta) dimensão do direito. Nesse sentido, já seria possível falar até mesmo em um assim chamado constitucionalismo fraternal, o que nos remete, na seção seguinte, ao tema do contratualismo. (MACHADO, 2014, p.109, 118, 127, 157).

3 O CONTRATUALISMO COMO UMA DOUTRINA FRATERNAL

Iniciar-se-á esta seção com um comentário de Nicola Matteucci (1998, p. 281) acerca do legado do contratualismo. Aduz o pensador italiano que “o Contratualismo não é apenas uma teoria global, conceptualmente elaborada, sobre as origens da sociedade e, por conseguinte, sobre a natureza racional do Estado.”. Segundo ele, o contrato, além de hipótese teórica valiosa para os estudos sobre a formação política dos Estados nacionais europeus, é “também um fato histórico, ou seja, parte integrante de um processo que leva ao Constitucionalismo e, em especial, à necessidade de limitar o poder do Governo por meio de um documento escrito que estabeleça os respectivos e recíprocos direitos-deveres.”. Esta caracterização do contratualismo clássico, como uma doutrina repleta de implicações práticas, nos leva a refletir sobre o lugar atualmente ocupado pelo neocontratualismo no âmbito da Filosofia Política da segunda metade do século XX em diante.

Notoriamente, há mais de um neocontratualismo. Via de regra, é possível falar em pelo menos três correntes. A mais conhecida delas, sobre a qual nos iremos deter nos parágrafos subsequentes, é a enunciada por John Rawls, autor de uma das obras de Filosofia Política mais comentadas nas tradições intelectuais anglo-saxônica e continental europeia. Não se tratará aqui da vertente patrocinada por Robert Nozick, na medida em que o libertarianismo parece ir na contramão do que se pode comumente formular como uma doutrina fraternalista. Há ainda, porém, a vertente proposta por James M. Buchanan, a qual, em que pesem as preocupações com uma eventual exacerbação das preferências individualistas em detrimento do jogo e do intercâmbio cooperativos, está fundada em um modelo de racionalidade típica do *Homo economicus*, o que, em certa medida, também a torna de difícil compatibilização com as notas de altruísmo que parecem fazer presença obrigatória nas discussões sobre fraternidade. (D'AGOSTINO; GAUS; THRASHER, 2014; MATTEUCCI, 1998, p. 282-283).

Além dos aspectos já levantados, o neocontratualismo de John Rawls ainda possui a vantagem de fazer parte daquele grupo a que Arthur Kaufmann (2004, p. 394-398) se reporta como “teorias processuais da justiça”, o qual consiste basicamente em dois modelos principais: o de Rawls, conhecido como paradigma contratual, e o de Habermas, conhecido como paradigma do discurso. Tanto em um quanto no outro paradigma, o consenso aparece como um critério fundamental de verdade e correção. Como o consenso só é factível coletivamente, acredita-se que há espaço, nos domínios de sua produção, para a manifestação da fraternidade como elemento basilar. No caso do paradigma contratual, sobressai ainda o peso da tradição, a mesma tradição em cujo seio foram desenvolvidas as noções de humanismo e de fraternidade.

O contratualismo, então, faz parte de uma antiga tradição da filosofia ocidental, a qual, já na época moderna, remete a autores como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Para os contratualistas, a hipótese teórica de que há um pacto social na origem do Estado é tomada como verdadeira. De uma perspectiva racionalista, defendem os autores contratualistas, tal acordo é desejável, uma vez que está alicerçado no verdadeiro interesse dos contratantes (KAUFMAN, 2004, p. 406). Na perspectiva neocontratualista, o contrato social surge, portanto, como um acordo hipotético cujos pactuantes se encontram em uma posição original que é equitativa e na qual ninguém saberia que lugar ocuparia na sociedade. As pessoas estariam vestidas com um véu de ignorância que as faria rejeitar tanto o utilitarismo quanto as doutrinas libertárias ou aquelas associadas a uma ética da virtude (SANDEL, 2012, p. 175-179).

A premissa básica é que, sem saber que posição ocupariam na sociedade, os contratantes cuidariam de evitar o risco de ocupar uma posição excessivamente desfavorável. Desse modo, fariam coro por um modelo de sociedade cuja estrutura básica oferecesse liberdades básicas a todos e equidade econômica e social. Para Rawls (2008, p. 4-8), a justiça é a primeira virtude das instituições sociais e nenhum pacto social poderia furtar-se a aderir a uma concepção de justiça que não fosse determinante na forma de alcançar os demais objetivos sociais (coordenação, eficiência e estabilidade). A justiça a que se refere Rawls é a justiça social e o seu objeto é a estrutura básica da sociedade.

Aqui a ideia intuitiva é que essa estrutura contém várias posições sociais e que as pessoas nascidas em condições diferentes têm expectativas diferentes de vida, determinadas em parte, tanto pelo sistema político quanto pelas circunstâncias econômicas e sociais. Assim, as instituições da sociedade favorecem mais certos pontos de partida mais que outros. (RAWLS, 2008, p. 8).

Quando se fala em contrato social, portanto, fala-se em um consenso original cujo objeto sejam os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. De maneira bastante resumida, em razão das dimensões limitadas deste trabalho, a escolha desses princípios se daria em uma situação original na qual “ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua classe ou seu *status* social; e ninguém

conhece sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas do gênero.” (RAWLS, 2008, p. 15). Essa é a chamada posição original a que se fez menção acima; nela, um véu de ignorância assegura que o acaso natural ou as circunstâncias sociais não irão favorecer ou desfavorecer ninguém em especial. Nessa medida, o acordo aí surgido pode ser considerado um acordo justo.

O maior trunfo da teoria da justiça de Rawls, porém, reside na formulação de seus dois princípios, os quais, em sua configuração final, encerram os seguintes raciocínios:

Primeiro princípio:

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.

Segundo princípio:

As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto:

(a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como

(b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (RAWLS, 2008, p. 376). [destaques no original].

Subordinam-se esses dois princípios a uma ordenação em série que Rawls discute quando trata do problema da prioridade, algo que as doutrinas intuicionistas negam ser satisfatoriamente resolvido. Aqui, impende destacar somente que o primeiro princípio antecede o segundo, isto é, não se podem violar liberdades básicas iguais em nome de maiores vantagens econômicas e sociais, embora uma liberdade básica possa se chocar com outra sem que existam, dessa forma, liberdades absolutas (RAWLS, 2008, p. 74-75). Em relação ao segundo princípio, a interpretação que prevalece é a da igualdade democrática, que contempla tanto o famoso princípio da diferença, o qual está contido na formulação final de seu segundo princípio, no que tange à interpretação da expressão “benefício de todos” (uma outra interpretação possível teria como protagonista o princípio da eficiência) quanto uma igualdade na forma de oportunidades equitativas no que diz respeito à interpretação da expressão “acessíveis a todos” (RAWLS, 2008, p. 79-90). Um ponto de extrema relevância na obra de Rawls é a noção, em tudo demonstrativa de uma postura altruísta, de que é “errado e prepotente supor que merecemos, antes de tudo, uma sociedade que valorize nossa maiores qualidades.” (SANDEL, 2012, p. 202).

Um aspecto a ser ressaltado na teoria da justiça de Rawls, então, é o fato de ela prescindir de uma consideração cosmológica acerca do que é justo, atendo-se ao essencial, neste caso, que são os sujeitos humanos. Nesse sentido, algumas ponderações do filósofo norte-americano são quase uma conclamação a uma atitude fraternalista. Destaca-se o trecho abaixo, certamente um dos mais emblemáticos desse posicionamento:

Tendo em vista essas observações, podemos rejeitar o argumento de que a organização das instituições é sempre deficiente, porque a distribuição dos talentos naturais e as contingências das circunstâncias sociais são injustas, e essa injustiça deve, inevitavelmente, transportar-se às instituições humanas. De tempos em tempos essa ponderação é apresentada como desculpa para ignorar a injustiça, como se recusar-se a aquiescer à injustiça fosse o mesmo que a incapacidade de aceitar a morte. A distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que se nasça em determinada posição social. Isso são meros fatos naturais. Justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos. As sociedades aristocráticas e de castas são injustas porque fazem dessas contingências a base adscritícia para o confinamento em classes sociais mais ou menos fechadas e privilegiadas. A estrutura básica dessas sociedades incorpora a arbitrariedade encontrada na natureza. Mas não há necessidade de resignar-se a essas contingências. O sistema social não é uma ordem imutável inacessível ao controle humano, porém um padrão de atividades humanas. Na justiça como equidade, os homens concordam em só se valer dos acidentes da natureza e das circunstâncias sociais quando fazê-lo resulta em

benefício comum. Os dois princípios são um modo equitativo de enfrentar a arbitrariedade da sorte; e, por mais imperfeitas que possam ser em outros aspectos, as instituições que atendem a esses princípios são justas. (RAWLS, 2008, p. 122).

Trata-se de uma defesa entusiasmada do princípio da diferença, um princípio que, ao endossar apenas as desigualdades que possam resultar no benefício dos mais desassistidos, consegue conciliar a racionalidade econômica e a racionalidade política. Para o escopo de nosso estudo, é um princípio de vastas repercussões, uma vez que tem uma vinculação estreita a outros três princípios. O primeiro deles é o princípio da reparação, segundo o qual as desigualdades imerecidas devem ser remediadas (RAWLS, 2008, p. 120). Entende-se que esse princípio encarna uma concepção solidarista orgânica de sociedade, com desdobramentos muito flagrantes, por exemplo, nas searas previdenciária e tributária.

Além disso, o princípio da diferença é, também, um princípio de reciprocidade ou de benefício mútuo, o que implica o reconhecimento de que o bem-estar individual está relacionado às possibilidades de o esquema de cooperação social vigente ser capaz de prover vidas satisfatórias, ao tempo em que reconhece que os menos privilegiados só têm incentivo a cooperar se as condições de tal esquema de cooperação forem aceitáveis (RAWLS, 2008, p.122-123). Como diria Rawls (2008, p. 123), os mais afortunados, nesse cenário, “consideram-se já compensados, por assim dizer, pelas vantagens às quais ninguém (inclusive eles mesmos) tinha direito prévio.”. O terceiro princípio expresso pelo princípio da diferença é justamente o princípio da fraternidade, o qual é o objeto do próximo tópico.

4 RAWLS E A JUSTIÇA ENTRE GERAÇÕES: A FRATERNIDADE COMO PRESSUPOSTO

Como visto, o princípio da diferença, tal qual enunciado por Rawls, naquilo em que legitima os ganhos dos mais favorecidos sob a condição de resultarem em benefícios para os menos favorecidos, auxilia a compreensão de noções principiológicas como reparação, benefício mútuo ou reciprocidade e fraternidade. No caso desta última, assinala-se o desafio de dotá-lo da mesma densidade política de que são dotados, no âmbito das teorias democráticas, as noções de liberdade e igualdade, algo que também já se discutiu anteriormente. Nesse contexto, o que merece destaque é a convergência entre o que informa Rawls (2008, p. 126), para quem a fraternidade “expressa certas disposições mentais e formas de conduta sem as quais perderíamos de vista os valores expressos” pelos direitos fundamentais, e o que postulam adeptos do já referido constitucionalismo fraternal, para os quais, a exemplo de Carlos Augusto Alcântara Machado (2015, p. 13), as “dimensões liberal e social de direitos (liberdade e igualdade) passaram a se desenvolver adensadas indissociável e reciprocamente entre si, mas catalisadas por *direitos de fraternidade*.”.

Ou seja, há, tanto no Direito quanto na Filosofia Política, um chamado para que a noção de fraternidade entre em cena quando da interpretação das ideias clássicas de liberdade e igualdade que são o substrato das democracias ocidentais. Acredita-se, nesse sentido, que a concepção rawlsiana de fraternidade é um ponto de confluência importante para noções convergentes como humanismo e desenvolvimento. É nesse âmbito que se pretende trazer à baila a questão da justiça entre gerações, na medida em que sua problematização congrega elementos teóricos concernentes a todos esses domínios, de tal maneira que Direito, Economia e Política parecem juntar-se em prol de um esforço comum que é a própria proteção da humanidade. Aqui, mais uma vez, lançar-se-á mão dos aportes teóricos oferecidos pelas reflexões de Rawls sobre o tema em seu *Uma Teoria da Justiça*.

O problema básico da justiça entre gerações, e que povoa o âmago da própria noção de desenvolvimento sustentável, pode ser formulada da seguinte forma: “até que ponto a geração presente é obrigada a respeitar os direitos de suas sucessoras.” (RAWLS, 2008, p. 355). Intuitivamente, parece acertado dizer que uma sociedade que usa imprudentemente todos os seus recursos a ponto de tornar impossível para as futuras gerações a preservação de uma estrutura básica justa e estável

constitui, em si, uma sociedade injusta. Por outro lado, sacrifícios de gerações presentes em nome de ganhos de gerações futuras não podem constituir um fardo. O grande dilema em definir qual a medida apropriada de comprometimento das gerações atuais com as gerações futuras é que, nessa transação em especial, não há reciprocidade do ponto de vista lógico, o que põe em xeque a aplicabilidade do princípio da diferença. (MANDLE, 2009, p. 91).

O desafio, então, consiste em encontrar um princípio justo de poupança, no sentido ampliado do termo. Como afirma Rawls (2008, p. 359), “que as gerações se estendam no tempo e que os benefícios econômicos fluam apenas em uma direção” é um fato natural. Mais uma vez, o que importa é a maneira como as instituições sociais irão enfrentar essa questão, ela é que poderá ser qualificada como justa ou injusta. Na sequência, serão analisadas algumas das principais considerações de Rawls sobre o tema justiça entre gerações, a fim de pôr em evidência os entroncamentos de temas como humanismo, fraternidade e desenvolvimento que ocorrem em seu âmbito.

Em primeiro lugar, tem-se a noção segundo a qual a taxa de poupança de uma sociedade mais pobre deve ser mais baixa do que a taxa de poupança de uma sociedade mais rica. Rawls (2008, p. 360) chega a essa conclusão considerando que, em uma situação de posição original, os representantes para a escolha dos princípios de justiça optariam por poupar menos quando em gerações em estágios menores de desenvolvimento e por poupar mais quando em gerações em estágios maiores de desenvolvimento. Considera-se esse um aporte valioso nas discussões sobre desenvolvimento sustentável em uma perspectiva global, uma vez que são comuns os embates entre países centrais e países periféricos no momento em que se busca definir sobre que países deve recair o ônus da redução da emissão de substâncias que agravam os problemas climáticos do planeta.

Embora Rawls trabalhe aqui com gerações diferentes, o argumento dos países periféricos se assemelha sobremaneira ao seu, o que parece sugerir, ao menos em parte, um compromisso futuro com taxas de poupanças maiores, o que, no caso do desenvolvimento sustentável, poderia ser traduzido em maior preocupação com a conservação e a renovação dos recursos naturais. Em que pese essa não ser uma postura controversa, tendo em vista o estágio avançado de degradação do meio ambiente, já é um ponto de partida para negociações que tenham, de fato, alguma densidade normativa.

Em segundo lugar, é preciso levar em conta que o objetivo dos processos de acumulação material que fazem parte da essência do capitalismo devem ter um pressuposto ético, qual seja, servir de substrato para a criação de instituições justas e para a concretização das liberdades fundamentais (RAWLS, 2008, p. 361). Há um aspecto inicial neste tópico que diz respeito à ideia de que tal acumulação não dá conta apenas de capital no sentido mais tipicamente economicista do termo. Isto é, reconhece-se aqui a importância de acumular conhecimento, cultura, técnicas e habilidades.

A noção segundo a qual o objetivo da acumulação é a manutenção de uma sociedade cuja estrutura básica seja justa é, para Rawls (2008, p. 362), uma premissa da tradição contratualista. Assim, há uma obrigação moral de poupar que, numa posição original, seria acordada por todos, uma vez que, ali, seria impossível saber a que geração cada um pertenceria. Tal obrigação se reveste, na prática, em um dever natural (RAWLS, 2008, p. 362-363) e, nesse sentido, não deixa de ser sintomático que a doutrina brasileira se refira ao dever de proteção ao meio ambiente como um dos poucos deveres fundamentais aclarados no texto constitucional (RUSCHEL, 2007, p.231-266).

O outro aspecto que se pretende destacar, ainda em referência ao tema dos objetivos dos processos de acumulação (como vimos, o objetivo seria a criação de instituições justas), é aquele que concerne ao nível de consumo. A ressalva apresentada por Rawls (2008, p. 363) preceitua que o escopo da poupança não é ensejar gerações mais ricas, pura e simplesmente. Na realidade, a riqueza, entendida no sentido de abundância, não é um dado fundamental nesta equação. A preocupação de Rawls, como já visto, é com a conservação de instituições justas. Não é necessário que essas instituições disponham de recursos abundantes. Transcreve-se, a propósito, o trecho a seguir:

É um equívoco acreditar que uma sociedade boa e justa tem de aguardar o advento de um alto padrão de vida. O que as pessoas querem é um trabalho significativo em livre associação com outras, com essas associações regendo suas relações mútuas dentro de uma estrutura de instituições básicas justas. Para que isso seja atingido, não há necessidade de grande riqueza.

Na verdade, além de certo ponto, é mais provável que a riqueza de torne um verdadeiro obstáculo, na melhor das hipóteses uma distração sem sentido, se não uma tentação à indulgência e à falta de objetivos. (RAWLS, 2008, p. 363-364).

Em terceiro lugar, finalmente, quer-se assinalar que a justiça entre gerações está intimamente ligada com o problema dos grupos de indivíduos menos favorecidos em uma determinada sociedade. E o vínculo entre as duas ideias, em nosso entender, é justamente o sentido de fraternidade, embora Rawls não chegue a dizê-lo. Para ele (RAWLS, 2008, p. 364), o quanto uma sociedade deve estar disposta a poupar é algo que se define através do ponto de vista dos menos beneficiados naquela geração específica. Da mesma maneira, quando se poupa, o que deve ser levado em consideração são, sobretudo, as necessidades futuras dos menos privilegiados nas gerações vindouras. Esse parece um bom guia para pensar fraternidade e desenvolvimento, temas que alcançam um grau de considerável intrincamento quando se abordam os problemas relacionados à justiça entre gerações. Rawls (2008, p. 365), cuja obra serviu de ponto de partida fundamental nas reflexões de Amartya Sen, um dos nomes mais célebres nessa seara, falava inclusive de “um dever natural de apoiar e promover instituições justas”, algo que só é possível, segundo ele, com o aprimoramento das civilizações humanas até certo nível.

5 CONCLUSÕES

A obra de John Rawls foi sujeita a toda sorte de críticas. Ele próprio submeteu sua teoria da justiça a uma revisão substancial com o objetivo de atender a algumas dessas críticas. Apesar disso, há quem considere que para chegar aos princípios de justiça por ele enunciados, Rawls tomou como pressupostas concepções de justiça específicas, o que comprometeria a força teórica da ideia de posição original. Fala-se, por outro lado, da necessidade de avaliar a teoria de Rawls como uma teoria apropriada ao contexto de reflexão política norte-americana. Outros críticos, além disso, afirmam que os princípios de justiça de Rawls não deixam de ser compatíveis com uma doutrina moral utilitarista, embora esse seja um aspecto que o pensador norte-americano se tenha empenhado em refutar.

Não há dúvida, porém, que seu pensamento esteja dotado de uma riqueza de possibilidades raras vezes observada no século XX. É uma obra, nesse aspecto, que consegue dialogar com tradições de pensamento distintas daquela em que foi concebida. Prova disso é a própria receptividade de suas ideias no domínio da filosofia continental. Circunscrever o alcance de sua obra à sociedade norte-americana é ignorar boa parte dos acontecimentos históricos dos últimos cinquenta anos. O mundo é cada vez mais interdependente e as soluções razoavelmente bem-sucedidas para os problemas de uma sociedade são cada vez mais suscetíveis de passarem por adaptações para aplicação em outras sociedades. Noções como constitucionalismo são a prova viva disso. Nesse sentido, a ideia de um constitucionalismo fraternal não se pode esquivar dos inevitáveis pontos de contato com outros modelos teóricos, em especial se esses modelos convergem para preocupações e soluções assemelhadas.

Assim é que fizemos questão de realçar as convergências entre essas duas formas de pensar o futuro. Parece evidente que o princípio da diferença de Rawls tem uma nítida correspondência com o valor fraternidade. Para o constitucionalismo fraternal, por sua vez, a fraternidade é catalisadora dos princípios de liberdade e igualdade. Está-se diante, no Direito e na Filosofia Política, de uma noção de fraternidade que é baliza para compreensão do estado atual das sociedades pós-industriais, seja

como o elemento ausente, a revelar as suas maiores falhas, seja como solução, a revelar perspectivas de superação de um paradigma individualista e ególatra de sociedade. Os desafios, então, são os mesmos: consagrar um modelo de convivência e cooperação social que seja realmente emancipador e que potencialize as capacidades pessoais de cada um. As discussões sobre desenvolvimento são terreno fértil para esse tipo de preocupação: como garantir um presente pleno de oportunidades para todos sem comprometer o futuro dos que virão; como assegurar o futuro dos que virão sem sacrificar o presente dos desafortunados de agora?

É mais uma vez demonstrativo da grandeza de amplitude obra de Rawls e da grandeza de propósito do constitucionalismo fraternal, portanto, que as conclusões acerca das indagações apresentadas confluem para o tema da dignidade da pessoa humana. Dizer que a fraternidade é corolário deste valor fundamental é, a esta altura, redundante. Mas, na segunda metade do século XX, foi Rawls quem soube dizê-lo da maneira que mais fez jus à matriz kantiana dessas discussões.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate. *ethic@*, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 155-173, maio 2009. Disponível em: <<http://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2009v8n3p155/21871>>. Acesso em: 04 dez. 2016.

ÁVILA, Flávia de. *Direito e Direitos Humanos: abordagem histórico-filosófica e conceitual*. Curitiba: Appris, 2014.

BERGO, Bettina. Emmanuel Levinas. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=levinas>>. Acesso em: 03 dez. 2016.

D'AGOSTINO, Fred; GAUS, Gerald; THRASHER, John. Contemporary Approaches to the Social Contract. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/contractarianism-contemporary/>>. Acesso em: 05 dez. 2016.

GREEN, Leslie. Legal Obligation and Authority. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/legal-obligation/>>. Acesso em: 03 dez. 2016.

KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

KOLME, Serge-Cristophe. *Teorias Modernas da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MACHADO, Carlos Augusto Alcântara. *A garantia constitucional da fraternidade: constitucionalismo fraternal*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/6436/1/Carlos%20Augusto%20Alcantara%20Machado.pdf>>. Acesso em: 01 dez. 2016.

MACHADO, Carlos Augusto Alcântara. Constitucionalismo fraternal. *Diálogos Possíveis*, Salvador, ano 14, n. 2, p. 3-19, jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://www.faculdadesocial.edu.br/revistas/index.php/dialogospossiveis/article/viewFile/307/241>>. Acesso em: 06 dez. 2016.

MANDLE, Jon. *A Theory of Justice - An Introduction*. New York, US: Cambridge University Press, 2009.

MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral: uma visão da nova ordem cristã*. 5ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

MATTEUCCI, Nicola. Contratualismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfrancesco. *Dicionário de Política*. v. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

PERELMAN, Chaïm. *Ética e Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução: Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Justiça e Direito).

RUSCHEL, Caroline Vieira. O dever fundamental de proteção ambiental. *Direito & Justiça*, Porto Alegre, v. 33, n. 2, p. 231-266, dez. 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fadir/article/view/2919/2207>>. Acesso em: 07 dez. 2016.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

VIAL, Sandra Regina Martini. Direito Fraternal na Sociedade Cosmopolita. *RIPE - Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos*, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006. Disponível em: <http://bdjur.stj.jus.br/jspui/bitstream/2011/18207/Direito_Fraternal_na_Sociedade_Cosmopolita.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2016.

Recebido em: 31/07/2017

Aprovado em: 03/07/2018

Como citar este artigo (ABNT):

FALCÃO, Clóvis Marinho de Barros; ROCHA, Vinícius Andrade de Carvalho. O neocontratualismo de Rawls como aporte teórico para os estudos sobre a fraternidade: um olhar sobre o tema da justiça entre gerações. *Revista Eletrônica de Direito do Centro Universitário Newton Paiva*, Belo Horizonte, n.34, p.132-143, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://blog.newtonpaiva.br/direito/wp-content/uploads/2018/07/DIR34_09.pdf>. Acesso em: dia mês. ano.