

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

GUILHERME CARDOSO DE MORAES

Democracia Política e Justiça Social são ideais incompatíveis?

Uma resposta rawlsiana

Versão Corrigida

São Paulo

2022

GUILHERME CARDOSO DE MORAES

**Democracia Política e Justiça Social são ideais incompatíveis?
Uma resposta rawlsiana**

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Álvaro de Vita

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

d827d de Moraes, Guilherme
Democracia Política e Justiça Social são ideais incompatíveis? Uma resposta rawlsiana / Guilherme de Moraes; orientador Álvaro de Vita - São Paulo, 2022.
129 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Ciência Política. Área de concentração: Ciência Política.

1. Justiça Social. 2. Democracia. 3. Teoria Política . 4. John Rawls. 5. Desigualdade. I. de Vita, Álvaro, orient. II. Título.

**DEMOCRACIA POLÍTICA E JUSTIÇA SOCIAL SÃO IDEAIS
INCOMPATÍVEIS?
UMA RESPOSTA RAWLSIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de mestre em Ciência Política.

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Avaliação: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Avaliação: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Avaliação: _____ Assinatura: _____

São Paulo, ____ de _____ de 2022.

Para o querido Tio Ricardo

(Em memória)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi escrito durante a pandemia de Covid-19, provocada pelo vírus SARS-Cov-2. Esta experiência impactou profundamente a produção e desenvolvimento desta pesquisa, que só foi possível graças à ajuda que recebi de diferentes pessoas ao longo desse período, o que fez crescer, consideravelmente, a lista daqueles a quem devo agradecer neste breve espaço que disponho. Certamente, a minha assinatura solitária na capa deste modesto trabalho não faz justiça a todos aqueles e aquelas que ajudaram a dar sentido a esta empreitada.

Agradeço ao professor Álvaro de Vita por aceitar orientar esta dissertação, e por não me abandonar, mesmo tendo de se adaptar às mudanças de um mundo transformado pela necessidade de isolamento social. Considero um privilégio a oportunidade que tive de poder dialogar, ser lido e aprender com uma importante referência teórica deste trabalho.

À professora Raquel Kritsch, agradeço por me ensinar o ofício do teórico político, que ela desempenha com singular destreza. Responsável por me ensinar os primeiros passos, agradeço por nunca ter me abandonado na caminhada.

À Raissa Ventura agradeço pela amizade sincera e pela generosidade ensinada por seu olhar, ao mesmo tempo rigoroso e terno; e por me ensinar uma das mais importantes tarefas do teórico normativo: a possibilidade de imaginar outros mundos possíveis.

Aos membros do Grupo de Estudos em Teoria Política (Getepol), agradeço por permitirem que eu encontrasse minha própria voz, mas principalmente por me ensinar o valor da pluralidade e da escuta. Ao Alexandre Fernandes, Alice Poltronieri, Álvaro Okura, Ariana Bozzano, Barbara Johas, Graziela Dumard, Laís Lima, Léa Tsold, Milena Rodrigues, Nathalia Mansour, Pamella Picolli, Rafael Abreu, Raniery Teixeira, Raquel Kritsch, Sofia Zambrano e todos aqueles e aquelas que passaram por este grupo, o meu muito obrigado. Agradeço também pela disposição que tiveram em ler e debater o rascunho, na ocasião ainda muito inacabado, do segundo capítulo.

Uma versão preliminar do segundo capítulo também foi apresentada e discutida no 45º Encontro Anual da ANPOCS, no Seminário de Pós-graduação intitulado “Teoria Política: Pluralismo, Direitos Humanos e Crises da Democracia”, coordenado pelas

professoras Ana Claudia Lopes Silveira e Renata Nagamine. Agradeço às coordenadoras pelos comentários e sugestões.

Aos membros do grupo Desigualdades & Justiça (DesJus - Cebrap) agradeço por sempre se importarem em oferecer um ambiente respeitoso de trocas e aprendizado, do qual este trabalho é profundamente devedor em cada uma de suas páginas. Ao Lucas Petroni e Monica Oliveira agradeço por assumirem a tarefa árdua de coordenar as atividades do grupo e pela iniciativa de criar um espaço onde o debate intelectual convive com um ambiente filosoficamente inclusivo. Ao Nunzio Ali, Sebastián Rudas, Tarine Guimas, Ana Cláudia Lopes Silveira, Júlio César Casarin, Raissa Ventura, Laís Lima, Lucas Petroni e Mônica Oliveira agradeço por contribuir generosamente na discussão do primeiro capítulo, debatido em uma das oficinas promovidas pelo grupo.

Agradeço ao Professor Ádrian Gurza Lavalle e ao Lucas Petroni por integrarem a banca no exame de qualificação. A seriedade com que o trabalho foi lido e comentado na ocasião, foi decisivo para os rumos da pesquisa. Agradeço uma vez mais ao Lucas Petroni por também topar integrar a banca de defesa e, ao lado de Nunzio Ali, ofereceram uma leitura e uma arguição generosa do trabalho, com contribuições importantes para a versão final desta pesquisa e para projetos futuros.

Esta dissertação foi em grande parte escrita da casa dos meus pais, em Ribeirão Preto. Em decorrência da pandemia, regressei à minha cidade natal e encontrei o aconchego e o carinho da minha família, que sempre me apoiou e me incentivou. À minha mãe e ao meu pai agradeço por todos os imensuráveis esforços feitos em meu nome, pelo apoio incondicional e pela confiança que tornaram todos os sonhos possíveis e fizeram essa jornada mais leve para mim, mesmo quando disso resultava mais peso para eles. Ao Otávio, agradeço pelos sorrisos e brincadeiras e por seu olhar que sempre imprime mais leveza ao mundo. Ao Caio agradeço pelos muitos cafés tomados juntos, embalados em boa prosa, e pela companhia, mesmo que silenciosa, durante as madrugadas de trabalho em que compartilhava comigo, lado a lado, a dor e a delícia da pesquisa acadêmica.

À Nathalia Mansour agradeço pelo carinho e a compreensão ao longo de todo o processo; pelo companheirismo nos dias bons, mas principalmente nos dias ruins; e por mostrar que os afetos podem brotar em contextos improváveis, resistindo à distância e colorindo um mundo cinzento de pandemia.

Aos amigos, que são muitos, de longe ou de perto, que fiz e mantenho nos diferentes lugares por onde passei, agradeço por nunca me abandonarem. Especiais agradecimentos devo à Lina Penati, amiga amada que sempre dividiu comigo conselhos, boas músicas e uma garrafa de vinho, além de me ajudar a lidar com a parte burocrática da vida acadêmica. Agradeço ao Gabriel Benedetti, meu amigo fiel e de longa data, por me ensinar o valor das amizades verdadeiras e por estar ao meu lado nos momentos de alegria e amargura do mestrado. Aos queridos João Paulo Dellasta, Gabriel Patriarca, Baruana Calado e Amanda Vitória agradeço por dividirem comigo esta caminhada pela pós-graduação: com vocês, mesmo de longe, eu não me sinto só.

Agradeço aos professores da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Política, da Universidade de São Paulo, onde pude cursar disciplinas que contribuíram profundamente para esta pesquisa e para a minha formação. Ao Vasne, secretário do PPG Ciência Política – USP, agradeço pela eficiência para lidar com as dúvidas e demandas dos alunos, mesmo na urgência dos prazos apertados do mestrado.

Esta dissertação só foi possível graças ao financiamento público que recebi através da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES), que contribuiu para o desenvolvimento desta pesquisa e para minha própria formação.

RESUMO

O aprofundamento democrático, a universalização do sufrágio e a extensão do direito à participação, embora sejam conquistas históricas extremamente valiosas, não fizeram desaparecer injustiças como o racismo, misoginia e outras formas degradantes de tratamento que caracterizam não apenas as oligarquias e as ditaduras persistentes no mundo, mas também a maioria das democracias atuais. Além disso, nos últimos quarenta anos, nas principais democracias, o crescimento vertiginoso das desigualdades socioeconômicas atingiu níveis abissais. A dificuldade de regimes democráticos produzirem sociedades mais justas, somada à convivência interna com injustiças severas, vem fazendo com que teóricos e autoridades públicas em todo o mundo questionem: Democracia política e justiça social são ideais incompatíveis? Seriam os procedimentos democráticos obstáculos à realização da justiça social? O lugar reservado à justiça em um regime democrático é uma questão fundamental, mas que permanece controversa mesmo no âmbito teórico. Responder a essas questões é necessário se nosso desejo suposto é por uma sociedade que não nos obrigue a escolher entre a obediência a normas justas e o cumprimento das regras democraticamente produzidas. Partindo da teoria rawlsiana, este trabalho procura argumentar que a relação entre justiça social e democracia política não se restringe a sua dimensão instrumental, quer dizer, não se trata simplesmente de avaliar em que medida uma auxilia a realização da outra. Trata-se de dois ideais distintos e que possuem um valor intrínseco, sendo a relação entre eles de mútua influência. Nesse sentido, constitui um equívoco os empreendimentos teóricos que se propõem a formular uma visão política normativa que assume essas ideias como dispensáveis. Assim, quando imaginamos uma sociedade idealmente justa, é difícil sustentar que não se trata de uma sociedade democrática, isto é, que concebe os seus cidadãos como livres e iguais, também quando decidem o destino de sua própria comunidade política.

Palavras-chave: Democracia; Justiça Social; Desigualdades; John Rawls; Teoria Política

ABSTRACT

The deepening of democracy, the universalization of suffrage and the extension of the right to participation, despite being extremely valuable historical achievements, did not eliminate injustices such as racism, misogyny and other degrading forms of treatment that characterize not only the persistent oligarchies and dictatorships in the world, but also most of today's democracies. Furthermore, in the last forty years, in the main democracies, the vertiginous growth of socioeconomic inequalities has reached abysmal levels. The difficulty of democratic regimes to produce fairer societies, added to the internal coexistence with severe injustice, has made theorists and public authorities around the world question: Are political democracy and social justice incompatible ideals? Would democratic procedures be obstacles to the realization of social justice? The place reserved for justice in a democratic regime is a fundamental question, but one that remains controversial even in the theoretical sphere. Answering these questions is necessary if our supposed desire is for a society that does not force us to choose between obeying just norms and following democratically produced rules. From the Rawlsian theory viewpoint, this work seeks to argue that the relationship between social justice and political democracy is not restricted to its instrumental dimension, that is, it is not simply a question of evaluating the extent to which one helps the realization of the other. These are two distinct ideals that have an intrinsic value and relate in a mutual influence. In this sense, the theoretical undertakings that propose to formulate a normative political vision that assumes these ideas as expendable are mistaken. Thus, when we imagine an ideally just society, it is difficult to maintain that it is not a democratic society, that is, one that conceives its citizens as free and equal, even when they decide the fate of their own political community.

Keywords: Democracy; Social justice; Inequalities; John Rawls; Political theory

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 DEMOCRACIA E IGUALDADE NA BALANÇA DA JUSTIÇA: UMA INTERPRETAÇÃO RAWLSIANA	22
1.1 Introdução	22
1.2 O libertarianismo de Nozick e a igualdade fundamental	27
1.3 Os problemas da teoria das titularidades de Robert Nozick: Objeções igualitárias	33
1.4 O igualitarismo de fortuna de Ronald Dworkin: justiça, sorte e igualdade..	38
1.5 O problema do igualitarismo de fortuna: Críticas de um igualitarismo democrático	43
1.6 A interpretação democrática da igualdade: a formulação rawlsiana	47
1.7 Considerações Finais	53
2 DEMOCRACIA POLÍTICA E JUSTIÇA SOCIAL SÃO IDEAIS INCOMPATÍVEIS?	56
2.1 Introdução	56
2.2 Democracia política ou justiça social?	61
2.3 Democracia política & justiça social	70
2.4 O valor equitativo das liberdades políticas.....	79
2.5 Desigualdade econômica e liberdades políticas: argumentos democráticos, implicações distributivas	83
2.6 Considerações finais	89
3 DEVEMOS (DES)OBEDECER LEIS INJUSTAS? UMA RESPOSTA RAWLSIANA	94
3.1 Introdução	94
3.2 Porque devemos obediência às leis justas	96
3.3 Devemos obediência a leis injustas?	102
3.4 Desobediência Civil.....	109
3.5 Objeções e contrapontos: breves notas	114
3.6 Considerações finais	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

INTRODUÇÃO

A relação entre democracia e desigualdades econômicas é um tema antigo e que permeia o imaginário de teóricos e teóricas da política há bastante tempo. As elites do século XIX se opuseram fortemente à expansão da franquia democrática, por acreditar que a implementação de um governo da maioria em uma sociedade profundamente desigual favoreceria a promoção de políticas de transferência de renda e riqueza para os grupos majoritários e mais pobres. Essa era também a expectativa daqueles que defendiam a democracia como um caminho “parlamentar” e reformista para uma sociedade socialista. Já no segundo quartel do século XX, essa intuição sobre os efeitos distributivos dos regimes democráticos foi formalizada e bastante difundida na Ciência Política, de modo geral, e na teoria democrática, em particular, pela chamada *teoria do eleitor mediano* (SHAPIRO, 2003, p.104-5).

O período virtuoso das políticas de bem-estar social que sucederam a segunda grande guerra e o término da Guerra Fria reacendeu a esperança calorosa de que o mundo enfim entraria numa era dourada: sob a égide da democracia, floresceria a igualdade, a liberdade e a fraternidade entre os cidadãos, e a paz duradoura entre as nações. Contudo, o triunfo dos regimes democráticos e a sua sofisticação institucional não têm sido suficientes para a promoção de sociedades mais justas.

O aprofundamento democrático, a universalização do sufrágio e a extensão do direito à participação, embora sejam conquistas históricas extremamente valiosas, não fizeram desaparecer injustiças como o racismo, a subordinação de gênero e outras formas degradantes de tratamento que caracterizam não apenas as oligarquias e as ditaduras persistentes no mundo, mas também a maioria das democracias atuais. Além disso, nos últimos quarenta anos, nas principais democracias, o crescimento vertiginoso das desigualdades socioeconômicas atingiu níveis abissais, fazendo com que o otimismo que marcou a segunda metade do século passado desse lugar à reticência, inspirando revolta e ressentimento entre os cidadãos, e a dúvida entre os teóricos.

No ano de 2011, a mais antiga democracia moderna e principal economia do mundo assistiu a milhares de manifestantes alterarem a paisagem de *Wall Street* – símbolo do financeirismo estadunidense –, em um movimento que ficou conhecido como *occupy*, sob o lema “*We are the 99%*” (Nós somos os 99%). O slogan chamava a atenção para o crescimento vertiginoso das desigualdades econômicas nos Estados Unidos e, sobretudo, para o papel desempenhado pelo grupo que constitui o 1% mais rico do país, que, entre

2010 e 2015, apropriou-se sozinho de 20% da renda nacional, ultrapassando os níveis dos anos que precederam a Primeira Grande Guerra (PIKETTY, 2014, p. 249; 2020, p. 377).

O caso brasileiro também é preocupante. Diferentemente dos países do norte, que experimentaram os anos dourados do *Welfare State* no pós-guerra (período de 1945 a 1970, em que os índices de desigualdades sociais foram os mais baixos já registrados, sobretudo nos países da Europa Ocidental e nos Estados Unidos), a sociedade brasileira nunca pôde se dizer minimamente igualitária. Apesar dos esforços políticos recentes e dos impactos positivos de programas sociais de transferência de renda e de valorização do salário mínimo, cujos efeitos sobre as desigualdades suscitam dúvidas e, conseqüentemente, discordâncias na avaliação da política do Partido dos Trabalhadores (de 2003 a 2016), todos concordam que a tônica segue sendo a das desigualdades severas (MEDEIROS; SOUZA; CASTRO, 2015; ARRETCHE, 2018).

Em 2018, ano de comemoração dos 30 anos da chamada Constituição Cidadã e da retomada da democracia no país, o Brasil figurava como a 9ª maior economia do mundo. Contudo, no mesmo ano, os 10% mais ricos do país se apropriaram sozinho de algo em torno de 56% da renda nacional total, marcando o cenário brasileiro pelo contraste entre a opulência e a miséria, situando o Brasil como a democracia mais desigual da América Latina e uma das mais desiguais no mundo (PIKETTY, 2020, p. 31).

A trajetória das desigualdades socioeconômicas no século XX e XXI vem indicando uma certa dificuldade dos regimes democráticos em produzir sociedades economicamente mais igualitárias. Se entendermos que a justiça social exige também algum grau de igualdade de renda e de riqueza entre os cidadãos, não podemos dizer que as democracias têm contribuído para esse fim. Conforme Philippe Van Parijs (2011), bastaria um rápido olhar para as democracias modernas para que se perceba que a relação entre elas e a justiça social é mais conflituosa do que a maioria da tradição de pensamento democrático vem supondo, ou mesmo do que os teóricos da justiça estão dispostos a admitir, de modo que deveríamos nos questionar: a promoção de uma sociedade mais justa seria uma promessa que não pode ser cumprida pela democracia? Ou ainda: democracia política e justiça social são ideais incompatíveis? Seriam os procedimentos democráticos obstáculos à realização da justiça social? Sob quais circunstâncias podemos esperar que os regimes democráticos produzam resultados socialmente mais justos?

O lugar reservado à justiça em um regime democrático é uma questão fundamental, mas que permanece controversa mesmo no âmbito teórico. Responder a essas questões é necessário se nosso desejo suposto é por uma sociedade que não nos

obrigue a escolher entre a obediência à normas justas e o cumprimento das regras democraticamente produzidas. Lidar com essa tensão pelo viés da teoria política normativa é o que este trabalho se dispõe a fazer.

A tensão entre regimes democráticos e a promoção de sociedades socialmente mais justas não é hoje mero exercício de elucubração teórica, ou uma espécie de hipótese de trabalho útil à teoria. Mesmo aqueles que reconhecem a relevância do tema, não raramente acusam a teoria normativa de ser incapaz de dar um tratamento adequado aos problemas políticos, que se deve ao fato de ela recorrer a concepções abstratas e a parâmetros ideais de avaliação como parte de sua metodologia. Uma vez que este trabalho se vale do repertório da teoria normativa, recorrendo, especialmente, à tradição de pensamento rawlsiano, faz-se necessária uma explicação do modo como dele se apropria. Quer dizer, convém salientar, ainda que brevemente, o porquê e como a teoria política normativa constitui um ramo de estudo importante para a avaliação da relação entre democracia política e justiça social. O intuito desta introdução é justamente esse.

Quando refletimos sobre o que é a justiça, ou pensamos acerca de como avaliar uma ação para saber se ele é ou não justa, facilmente compreendemos que, para tais interrogações, não pode haver consenso. Segundo Isaiah Berlin (2002, p. 102), sequer existe um método óbvio para o esclarecimento dessas questões. A indução, a observação direta ou a dedução não oferecem auxílio a esse tipo de investigação, que, a despeito disso, parece-nos ainda fundamental. Para Berlin, essa é a natureza do questionamento filosófico:

Quando perguntamos – o que é talvez a mais fundamental de todas as questões políticas – ‘Por que uma pessoa obedece a outra pessoa?’, não perguntamos ‘Por que homens obedecem?’ – algo que a psicologia, a antropologia e a sociologia empírica talvez fossem capazes de responder –, nem ainda ‘Quem obedece a quem, quando, onde e por que?’, o que talvez pudesse ser respondido com base em evidências tiradas desses campos e de outros semelhantes. Quando perguntamos por que um homem deve obedecer, estamos pedindo a explicação do que é normativo em noções como autoridade, soberania, liberdade, e a justificação de sua validade em argumentos políticos (BERLIN, 2002, p. 105).

Além do conteúdo substantivo de uma teoria, parte considerável dos esforços empreendidos pela teoria normativa diz respeito aos méritos de sua justificação. Trata-se de avaliações qualitativas das *razões* ou de *argumentos* que podem ser considerados mais ou menos adequados para lidar com uma dada controvérsia política ou moral. Chamamos de *justificação* o conjunto de *razões* oferecidas e o modo como valores e princípios são

combinados para responder a um dado problema (VITA, 2017, p. 97). Em geral, ela se dirige àqueles que discordam de nós, mas, como explica Rawls (2008, p. 716), também se dirige a nós mesmos quando estamos indecisos. Justificar, envolve confrontar “opiniões” e pontos de vista buscando convencer as outras pessoas, ou a nós mesmos, da aceitabilidade dos princípios nos quais se fundam nossas reivindicações e juízos. (RAWLS, 2008, p. 716).

Oferecer razões que justifiquem os nossos compromissos normativos é parte importante das tarefas que devem ser encampadas por uma teoria, sobretudo quando o tema em análise envolve questões complexas e desacordos profundos que não podem ser resolvidos pela demonstração empírica de coisa alguma, como é o caso das respostas a questões sobre o que a justiça e a injustiça envolvem. Idealmente, a justificação de uma concepção de justiça, consiste na apresentação de princípios que partem de premissas que todos os envolvidos poderiam aceitar e cujas consequências estão de acordo com os nossos juízos ponderados. Dessa forma, enquanto uma prova apenas apresenta relações lógicas entre proposições, explica Rawls (2008, p. 717), “[ela] se torna justificação quando os pontos de partida são mutuamente reconhecidos, ou as conclusões são tão abrangentes e persuasivas que nos convencem da correção da concepção expressa por suas premissas”.

Assim, parte importante da atividade de teorização é lidar com conflitos políticos profundos, isto é, oferecer um tratamento aos desacordos ideológicos, dos valores políticos que ordenam uma sociedade, dos termos da cooperação social, e a forma como iremos distribuir os prêmios nos períodos de bonança e os fardos nos tempos de escassez. Essas questões, dentre outras possíveis, abrigam conflitos agudos e de longa duração. Nas palavras de Rawls (2011, p. 53), elas “preparam o terreno para a ideia de justificação razoável, entendida como um problema prático, e não epistemológico ou metafísico”.

Desse modo, a teoria normativa não é desenvolvida de costas para o mundo ou de forma distanciada da realidade. Tampouco o recurso à abstração é gratuito, como um mero exercício imaginativo. Trata-se de uma forma de levar adiante o debate público e filosófico em torno de questões políticas importantes, mesmo quando os entendimentos compartilhados mais estreitos colapsam (RAWLS, 2011, p. 54). Assim, quanto maior o conflito, maior a necessidade da abstração, e como a relação entre regimes democráticos e a justiça social segue alimentando conflitos e desacordos, este nos parece um tema importante e profundo.

Cabe dizer que a intenção aqui não é o descobrimento de verdades, empíricas ou morais, últimas. O conceito de verdade não integra o projeto rawlsiano, nem como afirmação e nem sua negação, como o autor admite, seu construtivismo simplesmente prescinde desta ideia (RAWLS, 2011, p. 111). Uma teoria razoável e não verdadeira significa, em primeiro lugar, que aquilo que se pretende alcançar é uma concepção de justiça limitada ao âmbito político. Por isso, partindo da tradição de pensamento rawlsiano, este trabalho busca interpretar, articular e ordenar valores caros a esse ramo específico do conhecimento, sem depender, para isso, de outros valores filosóficos ou religiosos, por vez inconciliáveis, que cidadãos de sociedades plurais possam professar. Isto é parte do método da tradição rawlsiana para o alcance de uma concepção de justiça satisfatória, mesmo frente ao *fato do pluralismo*, isto é, mesmo diante de uma sociedade profundamente marcada pela pluralidade de doutrinas e concepções de bem. Falamos, portanto, de uma ideia de justiça que possa ser perseguida e realizada por uma sociedade democrática (RAWLS, 2011, p. 11).

O objeto da concepção de justiça rawlsiana são as instituições políticas fundamentais que regulam uma sociedade e, por conseguinte, o modo como os cidadãos se relacionam com o Estado, a maneira como Estado se relaciona com seus cidadãos e a forma como os cidadãos devem se relacionar entre si no âmbito da vida política (RAWLS, 2011, p. 573). Uma sociedade justa, segundo o sentido empregado neste trabalho, é aquela em que os seus membros recebem o mesmo tratamento em relação ao valor intrínseco de suas vidas. Isso significa que as instituições sociais, econômicas e políticas reconhecem como pessoas moralmente iguais cada um dos seus cidadãos e, por isso, oferecem as condições para que cada um deles possa fazer de sua própria vida aquilo que julga moralmente significativo: “A justiça de um arranjo social depende, em essência, de como se atribuem os direitos e os deveres fundamentais e também das oportunidades econômicas e das condições sociais dos diversos setores da sociedade” (RAWLS, 2008, p. 9).

Nesse sentido, o objetivo da justiça social não é promover uma igualdade socioeconômica estrita por si só. O fim da justiça deve ser a garantia de condições equitativas para que cada um dos seus cidadãos tenha uma vida realmente livre. Para isso, suas instituições essenciais, aquilo que John Rawls identifica como a estrutura básica de uma sociedade, devem estar organizadas de forma a maximizar o valor do conjunto das liberdades fundamentais para os mais desfavorecidos. Isso define, segundo Rawls (2008, p. 251), o propósito da justiça social. Se a justiça social está comprometida com a

promoção da liberdade efetiva dos cidadãos, em uma comunidade política, ela só poderá florescer sob a forma de um arranjo institucional e de um regime político que impeça que uma parcela da sociedade subjuguem outra.

Não se pretende negar que mesmo as sofisticadas engenharias institucionais das democracias possam ser perpassadas por diferentes formas de opressão e de injustiça. Mas, se reconhecermos que o fim da justiça social é oferecer igualmente aos cidadãos condições para viverem segundo as suas próprias luzes, reconhecendo em cada um determinado valor intrínseco e o direito de reivindicar um tratamento equitativo de suas demandas, inclusive por justiça, então, devemos admitir também uma vantagem inerente às democracias, mesmo com desempenhos imperfeitos:

a democracia constitucional fornece a melhor resposta política disponível ao sentimento de injustiça. É claro que isso não acaba com a injustiça. Na verdade, mesmo o melhor sistema político inevitavelmente gera fontes de ressentimento. Pelo menos a democracia não silencia a voz dos ofendidos e aceita as expressões de injustiça sentida como uma reivindicação por mudança, enquanto a maioria dos outros regimes recorrem à repressão (SHKLAR, 1990, p. 85, tradução nossa).

Parte importante dos argumentos de quem sustenta que a democracia possui valor intrínseco se deve à imbricada relação da democracia com uma sociedade fundada sobre a igualdade e a liberdade dos seus membros. Enquanto as aristocracias se organizam em torno do tratamento diferenciado aos grupos, atribuindo, por exemplo, *status* social especial aos nobres, os regimes democráticos se alicerçam sobre um único *status*, este sendo compartilhado por todos, não havendo cidadãos de segunda classe ou outra classe de cidadãos. Os verdadeiros democratas se sentem ultrajados quando recebem tratamento diferenciado dos seus concidadãos e das autoridades públicas, ainda que isso lhes beneficie. Sobretudo porque tal diferenciação fere o sentido da igualdade que compõe um dos pilares de sustentação de qualquer concepção de democracia (ANDERSON, 2009).

Recorrendo à abstração para o delineamento de uma concepção idealizada de sociedade, e dos valores que ela julgaria serem necessários realizar, o que se espera é chegar a formulações e a termos que todos os cidadãos poderiam concordar como politicamente razoáveis para regular as instituições fundamentais da sociedade em que terão de viver. O liberalismo rawlsiano assume, enquanto parte de sua ideia de justiça como equidade, a exigência de que as liberdades fundamentais de seu primeiro princípio de justiça, sejam integradas pelas liberdades políticas. Incluindo, no primeiro princípio, a garantia de direito igual à participação dos cidadãos em decisões políticas, cria-se,

também, a necessidade de haver alguma forma de processo democrático de escolha coletiva. Desse modo, a justiça como equidade incorpora a democracia como condição *sine qua non* para a realização de seus princípios de justiça, não impondo aos cidadãos a decisão sobre ser preferível viver em uma sociedade mais justa ou numa sociedade politicamente democrática.

O modo como a teoria normativa intermedia a relação entre o ideal e o real não é disruptivo, e fica mais claro se partirmos da ideia de *utopia realista*. Ao conceber uma teoria ideal, não estamos idealizando uma sociedade de anjos. Os anjos, se existirem, só o farão no reino dos céus, onde as leis já estão dadas pelo divino de forma perfeita e imutável para toda a eternidade. Esse não é o lugar de uma teoria da justiça preocupada com a relação que os homens e as mulheres estabelecem entre si na terra, em suas práticas cotidianas, ou com o tipo de tratamento que é devido a cada um.

O conteúdo realista de uma teoria ideal deve advir, em primeiro lugar, das leis da natureza, que são inescapáveis e que, portanto, uma teoria política precisa levar em consideração. A segunda condição realista é que os princípios propostos ou endossados por uma teoria devem ser aplicáveis e funcionais às instituições que compõem um arranjo político. Já o conteúdo utópico de uma teoria deriva do fato de ela precisar se valer de ideais, princípios e conceitos morais para especificar uma sociedade razoável, justa e desejável. Juntos, significam que uma teoria ideal deve tomar as pessoas tal como elas são dadas pelas leis da natureza, e as instituições da melhor forma que poderiam ser, segundo as condições razoavelmente favoráveis, mas ainda assim historicamente possível e que obedeça às tendências do mundo social (RAWLS, 2012, p. 17-8). Essa não é uma forma de afastamento da realidade, pelo contrário: imaginar outros mundos possíveis e desejáveis, e teorizá-los, em verdade, seria um passo em direção ao mundo, e não um passo para longe dele.

Ao partir da teoria ideal, não estamos alimentando a ilusão de uma vida encantada. O que se espera é que, ao imaginarmos uma sociedade perfeitamente justa, o saldo seja o de ampliar a nossa compreensão acerca daquilo que a justiça social envolve e obter parâmetros para balizarmos nossos juízos sobre as injustiças a nossa volta, além de indicar algumas possibilidades para enfrenta-las e corrigi-las. Sem o estabelecimento de critérios, os quais só podemos obter por meio da justificação e do oferecimento de razões, todo exercício de avaliação da justiça e da injustiça de qualquer situação ou demanda se torna impraticável:

Uma concepção de justiça deve especificar princípios estruturais necessários e apontar a direção geral da ação política. Se faltar essa forma ideal para as instituições básicas, não haverá um fundamento racional para ajustar continuamente os processos sociais de maneira que preserve a justiça de base, nem para eliminar a injustiça existente. Assim, a teoria ideal, que define a estrutura básica perfeitamente justa, é um complemento necessário para a teoria não ideal, sem o qual o desejo de mudança carece de um objetivo (RAWLS, 2011, p. 337).

Em suma, o ponto de partida deste trabalho é o entendimento de que uma teoria política que pretende lidar com a justiça não se limita a debates estéreis sobre conceitos bonitos, mas deve, em primeiro lugar, ser sensível às injustiças que atravessam nosso mundo e as nossas relações, e que poderiam ser minoradas ou eliminadas pelo aperfeiçoamento dos nossos arranjos institucionais e dos termos da nossa convivência (VENTURA, 2018, p. 70). Lidando de maneira teórica com essas possibilidades, o que se espera é “alargar os limites do possível” (VENTURA, 2018, p. 25), tratando-se de um modo de teorização que resiste à resignação daqueles que olham o mundo como um dado imutável. Assim, libera-se a imaginação para a formulação de alternativas possíveis, com vistas a uma existência de relações mais justas e menos opressivas.

Esse é o pano de fundo que assumimos neste trabalho ao avaliarmos a compatibilidade e a relação normativa entre democracia e justiça social, bem como as suas implicações teóricas. Argumentar-se-á que a relação entre justiça social e democracia política não se restringe a sua dimensão instrumental, quer dizer, não se trata simplesmente de avaliar em que medida uma auxilia a realização da outra. Trata-se de dois ideais distintos e irredutíveis e, de acordo com Vita (2000, p. 5), tanto a democracia quanto a justiça possuem um valor intrínseco, sendo equivocado o empreendimento teórico que se propusesse a formular uma visão política normativa que assumisse essas ideias como dispensáveis.

Isso não significa negar objeções aos resultados reais e injustos que podem derivar de determinado regime democrático. Na verdade, é preciso admitir que o desempenho das democracias reais, por vezes, estão aquém do desejado. Isso ocorre porque, como diz Amartya Sen (2010, p. 204), “a democracia não serve como um remédio automático para doenças do mesmo modo que o quinino atua na cura da malária”.

Quando os regimes democráticos se mostram pouco eficientes na promoção de resultados socialmente mais justos, isso pode significar que as desigualdades de oportunidades e de recursos políticos fundamentais não estão sendo adequadamente distribuídos pelas instituições sociais básicas, mas também que as oportunidades abertas,

mesmo em regimes democráticos economicamente desiguais e injustos, não estão sendo devidamente aproveitadas pelos cidadãos (SEN, 2010, p. 204; VITA, 2008a, p. 155):

A democracia promove a justiça no sentido que a primeira permite aos cidadãos demandarem ser tratados como iguais pelas instituições básicas de sua sociedade. Mas constitui uma questão distinta saber se as oportunidades que a democracia oferece de dar expressão política a essas demandas serão ou não aproveitadas (VITA, 2008a, p. 155).

O valor intrínseco que a democracia possui, a sua imbricada relação com uma sociedade de cidadãos livres e iguais e o seu papel na proteção e na garantia de direitos fundamentais, é um argumento importante e que conta, decisivamente, em seu favor. Contudo, não se deve enaltecer em demasia sua eficácia quando o que queremos é que a democracia nos conduza a resultados políticos socialmente mais justos.

Se, conforme buscaremos argumentar, não há necessariamente uma incompatibilidade teórica entre democracia e justiça social, é preciso reconhecermos a existência de uma tensão prática na necessidade de aprovação majoritária para a promoção das reformas que permitam beneficiar aqueles mais mal posicionados na sociedade. Para que isso ocorra, de acordo com Álvaro de Vita (2008a, p. 153), não há atalhos: o único caminho possível é o convencimento da maioria dos eleitores e de seus representantes, por considerações de natureza moral, de que essa é a coisa certa a ser feita. Apresentar as possibilidades e oferecer boas razões é precisamente o que se pode esperar de uma teoria normativa, sendo isso, em grande medida, o que este trabalho busca fazer nos seus três capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado “*Democracia e igualdade na balança da justiça*”, buscamos oferecer uma interpretação do lugar ocupado pela igualdade no interior de algumas das principais teorias da justiça presentes no debate contemporâneo. As diferenças e controvérsias são exploradas confrontando o *libertarianismo* de Nozick, o *igualitarismo de fortuna* de Dworkin e o *igualitarismo democrático* de Rawls. O objetivo, nesse ponto, é apresentarmos e compararmos o modo como uma concepção de justiça social, pensada do ponto de vista dos cidadãos de uma sociedade democrática, deve conceber o valor da igualdade como um ideal político. Chamaremos essa interpretação de *igualdade democrática*.

Trata-se, sobretudo, de uma interpretação do segundo princípio de justiça rawlsiano como uma concepção relacional da igualdade, isto é, a igualdade democrática busca assegurar que os cidadãos se relacionem como iguais. Isso significa que, em uma sociedade democrática, as relações entre os cidadãos não são estruturadas por

desigualdades de raça, classe, gênero, ocupação ou fama. Nessa sociedade, um esforço contínuo e bem-sucedido é feito para garantir que todos se vejam e sejam vistos, fundamentalmente, como iguais em *status* e valor. De modo geral, isso significa que, nas democracias, só é possível a existência de uma classe de cidadãos; nenhum cidadão é de segunda classe e nenhum membro permanente da sociedade está excluído do acesso à cidadania (ANDERSON, 2009, p. 215).

No segundo capítulo, retomamos o “diagnóstico” brevemente apresentado nesta Introdução. Ao nos debruçarmos sobre as desigualdades distributivas presentes em sociedades que adotam alguma forma de regime democráticos, o que percebemos é um crescimento desenfreado puxado pelos últimos quarenta anos. Em alguns casos, os patamares atuais se aproximam daqueles das sociedades europeias extremamente desiguais do início do século XX, como os EUA de 2018 e a França da Belle Époque, de 1914. A convivência entre desigualdades sociais profundas e regimes democráticos têm levado teóricos e autoridades políticas em todo o mundo a questionarem: *Democracia e justiça social são ideais incompatíveis?*

O capítulo responde negativamente a essa questão e busca sustentar que: i) Quando imaginamos uma sociedade idealmente justa, é difícil argumentar que essa não seria uma sociedade democrática, isto é, uma sociedade que concebe os seus cidadãos como livres e iguais também quando deliberam sobre o destino comum de sua própria comunidade política; ii) O valor da democracia, pensada como uma sociedade de iguais, pode ser maculado quando não levamos em conta uma concepção de justiça social igualitária. A partir desses dois argumentos, o que se espera é argumentar na direção de uma *concepção democrática da justiça*, que assume os ideais de justiça social e de democracia política tanto como compatíveis quanto necessários e a relação entre eles como sendo de mútua influência.

No capítulo final, ao debruçarmo-nos sobre a desobediência civil em Rawls, o que se espera é articular a relação entre democracia e justiça social, colocando o problema nos termos de um conflito de deveres: podem os resultados democráticos serem legítimos, segundo seus procedimentos, mas injustos, segundo uma concepção substantiva de justiça social? Até que ponto o dever de acatar leis promulgadas com apoio majoritário deixa de ser obrigatório à vista do direito de defender nossas liberdades fundamentais e do dever de se opor à injustiça? A teoria rawlsiana localiza a desobediência civil como dobradiça que articula a relação entre as democracias e as possibilidades legítimas de luta e resistência dos cidadãos que não se resignam às imperfeições das sociedades injustas.

Dessa forma, a desobediência civil é vista por Rawls (2008, p. 452) como “o teste fundamental para qualquer teoria do fundamento moral da democracia”.

1 DEMOCRACIA E IGUALDADE NA BALANÇA DA JUSTIÇA: UMA INTERPRETAÇÃO RAWLSIANA

1.1 Introdução

Entre as teorias contemporâneas da política, é difícil encontrar uma que não reconheça algum valor na ideia de igualdade. A igualdade humana fundamental¹ é, certamente, uma das conquistas mais importantes da história política ocidental. No campo da filosofia moral, a igualdade de consideração se tornou um ponto fixo, isto é, um ponto de partida amplamente aceito entre todas aquelas teorias que mereçam ser levadas a sério. Sumariamente, podemos entendê-la como o reconhecimento moral de uma igual dignidade entre todos os seres humanos (PETRONI, 2017, p. 36). Se, por um lado, não resta dúvida que essa é uma noção necessária de igualdade, resta saber se é também suficiente ou se devemos igualar as pessoas em algo além de consideração moral.

O modo como a igualdade é entendida para além desse pressuposto básico, isto é, sua extensão e prioridade frente a outros valores, parece marcar um campo infundável de disputas e fundamentações. O capítulo busca oferecer uma interpretação do lugar ocupado pela igualdade no interior de algumas das principais teorias da justiça no debate contemporâneo, sobretudo de matriz liberal.² O objetivo é apresentar e comparar, a partir

¹ Ao longo do trabalho, os termos *igualdade humana fundamental*, *igualdade de consideração moral* e, também, *igualdade básica* serão empregados em referência a uma mesma ideia.

² Liberalismo é um termo ao mesmo tempo polissêmico e de difícil definição. É polissêmico porque foi, e segue sendo, empregado de diferentes maneiras ao longo da nossa história tanto política quanto intelectual (Para uma abordagem histórica, conferir: WERLE, 2012; BRITO, 2012; MERQUIOR, 2016). Por outro lado, é de difícil definição porque é um termo extremamente disputado no vocabulário político e ideológico, sendo, por vez, reivindicado por autores cujas obras têm preocupações e prescrições normativas tão distintas e que, na maioria das vezes, discordam entre si, inclusive, no próprio sentido que atribuem a essa palavra (Para uma abordagem dos impasses normativos que permeiam as diferentes vertentes identificadas como liberais, ver: FREEMAN, 2011; DWORKIN, 1978; KYMILIKA, 2006; GARGARELLA, 2008). É o caso dos autores e autoras trabalhados neste capítulo e, de maneira geral, da maioria dos autores e autoras mobilizados ao longo deste trabalho, que se veem ou são vistos como representantes do liberalismo. Apesar de o trabalho se mover no interior de algumas das teorias de maior proeminência na teoria política contemporânea, sobretudo de matriz liberal, não encontra lugar entre nossos objetivos uma defesa extensa de qualquer definição como sendo a mais adequada ou aquela que melhor traduz as “verdadeiras” preocupações liberais, tampouco se pretende traçar linhagens longínquas sobre essa tradição intelectual. Para nossos propósitos, podemos adotar uma concepção suficientemente ampla, como a oferecida por Vita (2011, p. 571): “Um Estado liberal justo deve ter como um de seus objetivos centrais propiciar a seus membros as condições para que cada um possa agir com base em suas próprias convicções sobre aquilo que tem valor intrínseco na vida”. O que é central nessa definição é o reconhecimento de uma esfera da vida de cada indivíduo na qual não cabe ao Estado legislar, determinando o que cada pessoa deve professar enquanto doutrina religiosa, moral, filosófica etc., ou mesmo perseguir enquanto concepção de boa vida. Uma vez que essa pluralidade de doutrinas e concepções de bem permeia as nossas sociedades, o recurso à qualquer uma delas é indisponível para o Estado como justificação de sua autoridade política e para o emprego do poder coercitivo: “Dispor de soberania para determinar que convicções de valor moral devem

de uma interpretação da teoria da justiça de John Rawls, o modo como uma concepção de justiça social, pensada do ponto de vista dos cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática, deve conceber o valor da igualdade como um ideal tanto político quanto relacional. Chamaremos essa interpretação de *igualdade democrática*.³

Isso significa afirmar que regimes políticos e teorias que entendem a relação *entre* os cidadãos sob bases distantes da igualdade não são nem democráticos nem justos, como regimes estamentais ou de castas e as teorias segregacionistas, que não receberão nenhum tratamento aqui. Há, contudo, um campo de teorias da justiça que aceitam a ideia de igualdade básica, no entanto, dela derivam consequências bastante distintas, seja no modo como interpretam a igualdade básica ou como fundamentam uma igualdade de recursos: buscar-se-á demonstrar que se trata de concepções insuficientes e que apresentam problemas para uma concepção democrática de justiça social.

A relação entre essa forma particular de conceber a igualdade como um valor moral e o modo de pensar a política em seus fins e atribuições não é um tema absolutamente recente para a teoria da política. Sob o nome de *igualdade intrínseca*, Robert Dahl (2012, p. 131) identifica, no *Segundo tratado sobre o governo*, de John Locke, uma formulação preliminar: “Sendo os homens, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento” (LOCKE, 1973, p. 97). Ao interpretar a passagem de Locke, Dahl (2012, p. 131) explica que, apesar das diferenças profundas que podem marcar a relação entre as pessoas, seja em idade, posição social, talentos ou virtudes, os homens – e mulheres – devem ser considerados iguais em um sentido

guiar as próprias escolhas em um âmbito de independência individual preservado de interferências arbitrárias é aquilo que, para qualquer vertente de liberalismo político, responde pela ideia de liberdade” (VITA, 2011, p. 571).

³ A ideia fundamental de que a noção de igualdade está enraizada em práticas e *status* compartilhado entre os cidadãos e cidadãs é hoje aceita por diferentes teóricos igualitários e teóricas igualitárias que vêm empregando diferentes nomenclaturas, como *igualdade social*, *igualdade relacional*, ou, como chamaremos aqui, *igualdade democrática* (WILSON, 2019, p. 26). A ideia de igualdade democrática é também mobilizada por Elizabeth Anderson (2014) para destacar esse modo político de conceber o valor da igualdade e criticar concepções concorrentes, com aquela do igualitarismo de fortuna, que aqui apresentaremos a partir da concepção de Dworkin. Contudo, a formulação democrática da igualdade que Anderson defende está enraizada na obra do economista Amartya Sen, e menos na tradição rawlsiana. Samuel Scheffler (2003), por sua vez, também utiliza o termo, na esteira de Anderson; contudo, faz uso para se referir a uma interpretação da igualdade democrática no interior da obra de Rawls. Lucas Petroni (2017), por sua vez, oferece uma interpretação da obra de Rawls que busca destacar o modo relacional que a teoria da justiça rawlsiana concebe a igualdade, mas diferentemente, prefere adotar a nomenclatura *igualitarismo relacional*. Dados os limites e as aspirações modestas desta trabalho, não será possível apresentar as diferenças intra-teóricas do que poderia ser esse “igualitarismo democrático”, nos concentrando em contrastá-la a partir daquele que pode ser considerado um de seus principais representante, a saber, Rawls, com os principais representantes da teoria e da filosofia da política contemporânea de matrizes concorrentes no âmbito das teorias da justiça.

fundamental:⁴ no que diz respeito à política, ninguém deve ter o direito natural de sujeitar terceiros à sua própria vontade arbitrária.

De modo sumário, a *igualdade intrínseca* se assemelha àquilo que chamamos aqui de *igualdade básica* à medida que pode ser expresso, na formulação de Dahl (2012, p. 131), como a afirmação de que “todos os seres humanos têm valor intrínseco igual, ou, na ordem inversa, que nenhuma pessoa é intrinsecamente superior a outra”. Essa ideia vem sendo amplamente incorporada aos pressupostos da filosofia moral e da teoria da política. Isso significa romper a barreira de uma série de diferenças que, por muito tempo, foram utilizadas como parâmetros suficientes para a distribuição desigual de respeito e consideração moral e que hoje perderam a saliência.

Poder-se-ia indagar: o que então torna você e eu merecedores de igual consideração moral, a despeito das infinitas possibilidades de diferenças que podemos possuir ou cultivar (como a cor de nossas peles, o sobrenome que carregamos, os talentos que cultivamos, a crença que cultuamos ou as riquezas que possuímos)? Dito de outro modo: o que é que você e eu compartilhamos com toda a humanidade e que nos torna merecedores de algum grau de igualdade moral?

A resposta de Rawls (2008, p. 623) é que uma igualdade de consideração e respeito nos é devida em nome da nossa capacidade enquanto seres humanos de (i) elaborar e perseguir uma concepção de bem e de (ii) ter e agir segundo nosso senso de justiça. Esses são os dois atributos essenciais de nossa personalidade moral e de que todos nós, enquanto seres humanos, somos potencialmente dotados.⁵ Os atributos que compõem nossa personalidade moral são naturais e não dizem respeito, por exemplo, ao conteúdo substantivo da concepção de bem adotada por cada um. Conforme explica Dworkin

⁴ Ao discutir o lugar desse ideal na teoria da justiça como equidade de John Rawls, Ronald Dworkin (2002, p. 278) nos oferece uma formulação da ideia de igualdade básica que, além de clara, ecoa a forma e o sentido ao qual Locke se referia. Conforme afirma Dworkin (2002, p. 278), a igualdade básica pode ser entendida como “O direito de cada homem de ser tratado com igualdade a despeito de sua pessoa, seu caráter ou seus gostos” e completa adiante: “ninguém mais pode garantir-se uma posição melhor em virtude de ser diferente em qualquer desses aspectos”.

⁵ É a nossa personalidade moral que nos diferencia dos outros animais. Essa noção de personalidade moral está na base do modo como concebemos a igualdade e a justiça, de modo que esses não são valores, ideais ou tratamentos que devemos aos animais ou à natureza de modo geral. Afirmar que a noção de igualdade se limita ao tratamento que devemos uns aos outros enquanto seres humanos significa estabelecer um limite para a ideia de justiça que coincide com os limites até onde este trabalho pode ir. Isso não significa, contudo, que devemos agir de modo cruel com os animais, ou que não temos outros deveres e obrigações com as outras espécies, contudo não avançaremos nessa direção. Além disso, muitos esforços vêm sendo feitos na filosofia para alargar os limites da consideração moral para incluir atributos e, com isso, seres, não exclusivamente humanos, como a capacidade de sentir dor e prazer; contudo, dados os limites desta pesquisa – e do próprio pesquisador – não consideraremos as possibilidades e questões que tal debate impõe para uma teoria da justiça social.

(2002, p. 280), esse modo de conceber a igualdade assume a forma de um pressuposto que não pode ser resultado de nenhum acordo ou contrato entre os indivíduos, mas que necessariamente deve anteceder-lo como condição à sua realização.

Assim, as teorias contemporâneas da justiça social, de modo geral, e, em particular, aquelas que receberão algum tratamento neste trabalho assumem a igualdade básica como um pressuposto fundamental. Se, por um lado, esse é um ponto não problemático entre elas, resta saber se a justiça social pensada do ponto de vista dos cidadãos de uma sociedade democrática exige algo além dessa forma básica de igualdade. Para tanto, o capítulo encontra-se dividido em três partes. Em *1.2 O libertarianismo de Nozick e a igualdade fundamental*, a teoria da justiça apresentada em *Anarquia, Estado e Utopia* será o nosso ponto de partida. Trata-se de um caso paradigmático de uma teoria filosoficamente rigorosa que confere lugar bastante modesto a qualquer ideal mais substantivo de igualdade, isto é, que se estenda para além de uma concepção formal e, por isso, pode ser considerada, em termos mais robustos, anti-igualitária. Na sequência (seção 1.3), apresentaremos algumas das principais críticas e objeções dirigidas ao libertarianismo nozickiano de um ponto de vista que, genericamente, poderíamos chamar de liberal igualitário. Mais do que oferecer uma defesa daquilo que poderia ser chamado amplamente de liberalismo igualitário, nosso intuito neste momento é contrastar a concepção de justiça de Nozick com um conjunto de preocupações comuns às vertentes da tradição liberal que considera mais seriamente o valor intrínseco da igualdade. A apresentação e o debate com a teoria da justiça nozickiana constituem o tema da primeira seção.

Em *1.4 O igualitarismo de fortuna de Ronald Dworkin: justiça, sorte e igualdade*, a teoria da justiça de Dworkin será apresentada como representante daquilo que vem sendo identificado como igualitarismo de fortuna. Em suas formulações, a teoria dworkiana abarca tanto um ideal de igualdade, quanto incorpora dispositivos de livre-mercado, por isso; pode ser considerada a formulação intermediária⁶ entre a teoria da titularidade de Nozick e uma interpretação democrática da teoria da justiça de Rawls.

⁶ Afirmar que o igualitarismo de fortuna se situa entre as teorias libertarianas e o igualitarismo democrático não é o mesmo que argumentar que o primeiro se encontra a uma distância igual dos dois últimos, sobretudo quando consideramos a obra de Dworkin como referência. O próprio lugar ocupado pela teoria da justiça de Dworkin nessa linha imaginária, onde Nozick e Rawls ocupam os extremos, isto é, a busca por desvendar de quem suas proposições normativas mais se “assemelham” é em si uma questão controversa. Apesar da inclusão do igualitarismo de fortuna entre os “liberalismos-igualitários”, como a justiça como equidade de Rawls, Elizabeth Anderson (2014) e Álvaro de Vita (2011) consideram a teoria dworkiana da justiça uma teoria conservadora, que se aproximaria mais do espírito comum do libertarianismo de Nozick.

Mesmo entre aqueles que se colocam ou são postos no campo do liberalismo igualitário, como Dworkin e Rawls, há diferenças decisivas no modo como fundamentam suas noções de igualdade, a métrica e as consequências políticas que dela derivam. Embora os autores concordem com muitas das críticas dirigidas às consequências “anti-igualitárias” da teoria de Nozick, entre o igualitarismo de fortuna e a justiça como equidade há um profundo desacordo sobre quais devem ser as bases para uma teoria da justiça igualitária, ou, dito de outro modo, o desacordo reside naquilo que entendem que deve igualar as pessoas. Buscaremos contrastar, na seção 1.5 *Os problemas de um igualitarismo de fortuna: críticas de um igualitarismo democrático* algumas dessas diferenças mais fundamentais para uma interpretação rawlsiana da igualdade democrática.

Por fim, em 1.6 *A interpretação democrática da igualdade: a formulação rawlsiana*, argumentar-se-á em favor de uma interpretação da teoria da justiça de John Rawls que busca explicitar um modo de conceber a igualdade como um ideal político, pensado para regular a relação entre os cidadãos em uma sociedade democrática. Conforme salienta Elizabeth Anderson (2014, p. 165), o objetivo que uma teoria da justiça social pensada em bases igualitárias deve perseguir é “criar uma comunidade em que as pessoas estejam em condições de igualdade entre si”, isso significa, para a autora, a busca da eliminação das injustiças e hierarquias socialmente impostas aos cidadãos no modo como se relacionam entre si: nas democracias deve haver apenas uma classe de cidadãos, de modo que todos gozem igualmente desse *status* comum (ANDERSON, 2009, p. 215).

Antes de dar início à apresentação dos argumentos, um último adendo acerca das intenções deste capítulo se faz necessário. O objetivo não é exaurir o debate sobre igualdade, nem apresentar todas as possibilidades teóricas do igualitarismo na teoria contemporânea, essa seria uma aspiração hercúlea, mas pouco compatível com os limites desta exposição. O propósito é apenas ilustrar o papel e a natureza da igualdade na teoria rawlsiana, contrastando-a com outros dois tipos de teorias que, em alguma medida, também aceitam o pressuposto da igualdade básica. O contraste se justifica na medida em que está focado mais na natureza do valor da igualdade do que no caráter distributivo. Importa ressaltar que as teorias precisam ser diferenciadas pela qualidade do valor e não apenas na extensão ou ausência das exigências distributivas.

1.2 O libertarianismo de Nozick e a igualdade fundamental

Como vimos, há um sentido demasiadamente restrito de igualdade que ocupa o lugar de um pressuposto amplamente aceito entre as diferentes teorias da política contemporâneas: a igualdade humana fundamental. Contudo, para além desse sentido, hoje bastante modesto filosoficamente, prevalece um considerável desacordo sobre o significado, o valor ou a importância que um ideal de igualdade deve ocupar em seus quadros teóricos. A teoria da justiça proposta por Robert Nozick nos serve como caso paradigmático de uma teoria filosoficamente rigorosa que confere lugar bastante modesto a qualquer ideal de igualdade.⁷ Isto é, concebe a igualdade de um ponto de vista estritamente formal, criticando qualquer concepção mais robusta ou substantiva. Como o próprio autor faz questão de afirmar:

A concepção de justiça na distribuição das posses com base na titularidade não parte de nenhum pressuposto que favoreça a igualdade, nem de nenhuma outra situação final ou padrão abrangente. Não é possível simplesmente *aceitar* que qualquer teoria da justiça tenha de incorporar a igualdade (NOZICK, 2018, p. 301).

Nozick é comumente identificado como um representante do *libertarianismo*, nome usado para se referir a uma família de pontos de vista na filosofia moral e política, que confere, em suas teorias, um lugar privilegiado à ideia de liberdade individual, em nome do qual buscam justificar fortes restrições ao alcance do Estado e à própria esfera da justiça.⁸ Em seu *Anarquia, Estado e Utopia*, Nozick (2018, p. 191) afirma que o Estado *mínimo* é o mais amplo e o único que se pode justificar sem violar os direitos das pessoas de não serem obrigadas a fazer certas coisas.

O modo como Nozick busca fundamentar o dever de não interferência como um princípio para assegurar a liberdade individual revela um tipo de estratégia argumentativa de natureza deontológica. As razões deontológicas avaliam a correção de uma ação por

⁷ Vita (1993, 2007) e Petroni (2017) chegam a afirmar que não se trata de uma teoria que confere pouco espaço ao ideal de igualdade, o libertarianismo de Nozick é mais bem entendido como uma teoria *anti-igualitária*. Wilson (2019), contudo, trata o libertarianismo como um caso de igualitarismo meramente básico, em oposição ao que chamou de um igualitarismo substantivo. Na explicação do autor, os igualitaristas básicos consideram a igualdade apenas do ponto de vista de um certo *status* moral igual. Tal ideal é compatível com sociedades extremamente desiguais, por exemplo, do ponto de vista econômico. Uma concepção que Wilson chama de substantiva, por sua vez, trata a igualdade como um princípio fundamental, intrinsecamente valioso e que deve ser levado em conta na regulação da vida social.

⁸ “Os indivíduos têm direitos, e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer contra eles. Esses direitos são tão fortes e tem tamanho alcance que levantam a questão de saber o que o Estado e seus servidores podem fazer – se é que podem fazer alguma coisa. Que espaço os direitos individuais deixam para o Estado?” (NOZICK, 2018, p. IX).

sua conformidade com um mandamento moral. Uma ação deve ser realizada apenas se estiver em conformidade com tal mandamento, independentemente de suas consequências; isto é, ainda que o resultado da ação possa não ser considerado bom (ALEXANDER; MOORE, 2016).

O Estado mínimo, que, segundo Nozick, é o mais justo possível, deve também se limitar a oferecer um arranjo institucional que incorpore as razões deontológicas como expressão de sua neutralidade: “O Estado libertariano neutro se limitaria a converter em deveres legalmente exigíveis os deveres deontológicos que cada um – cidadãos privados e sobretudo autoridades públicas – está obrigado a respeitar em sua conduta individual” (VITA, 2007, p. 45). O Estado deve restringir suas funções exclusivamente à proteção contra violência, roubos, fraudes e coerção de contratos; em suma, trata-se de uma série de medidas que o Estado está autorizado para proteger as titularidades existentes e os processos voluntários de trocas. Sendo assim, a teoria condena como injusta qualquer tentativa por parte do Estado de mobilizar o seu aparelho para obrigar alguns de seus cidadãos a ajudar outros em pior condição (NOZICK, 2018, p. IX).

A teoria da justiça apresentada por Nozick se assenta na ideia de titularidade. O argumento característico das teorias das titularidades afirma que as pessoas possuem direitos morais ou titularidades pessoais que se estendem ao fruto do seu trabalho quando respeitadas certas condições (PETRONI, 2017, p. 40). Isto é, o seu ponto nodal diz respeito às condições que legitimam as posses. Nesse sentido, Nozick (2018, p. 197) afirma que sua teoria é *histórica*, uma vez que a determinação sobre a justiça de uma distribuição é dependente do modo pelo qual ela se deu.

Retomando os lastros lockeanos da concepção de processo histórico ideal aplicada a uma teoria da justiça, Rawls explica que, para essas concepções, como é o caso da teoria da titularidade de Locke e Nozick: “quando cada um respeita os direitos e deveres das pessoas, bem como os princípios de aquisição e transferência da propriedade, os estágios subsequentes também serão justos, não importa quão distantes estejam no tempo” (RAWLS, 2003, p. 74). Assim, complementa Nozick (2018, p. 199), uma teoria assentada sobre princípios históricos de justiça sustenta que circunstâncias e ações passadas podem estabelecer direitos e merecimentos distintos a coisas e bens no presente. Desse modo, parte importante de uma teoria assentada sobre um processo histórico ideal diz respeito à descrição do estado inicial justo, bem como ao estabelecimento das condições sociais justas sob as quais os acordos e transferências deverão se dar.

A teoria da titularidade deve obedecer a três tópicos principais. Em primeiro lugar, a teoria deve dar conta da *aquisição original dos bens*, isto é, o modo pelo qual as pessoas podem se apropriar das coisas não possuídas. Não há para Nozick qualquer direito natural compartilhado pelas pessoas de possuírem algo no mundo, de modo que a reivindicação moral à titularidade de algo deve necessariamente obedecer a um processo legítimo de aquisição. Tal processo é entendido por Nozick a partir da teoria lockeana da aquisição, interpretada, em linhas gerais, da seguinte maneira: “O trabalho aperfeiçoa as coisas e as torna mais valiosas; e qualquer um tem o direito de possuir aquilo cujo valor tenha sido criado por ele” (NOZICK, 2018, p. 225). É, portanto, o trabalho individual que cria o direito à posse do bem sobre o qual se empenhou.

Uma segunda questão fundamental diz respeito à *transferência de bens*, isto é, às condições que permitem que uma pessoa conceda a titularidade de seus bens a outra pessoa de modo legítimo. Para Nozick (2018, p. 193), são legítimas as trocas voluntárias e as doações, de modo que uma pessoa que possui um bem, obedecendo às especificações da aquisição original, tem direito a transferi-lo a quem quer que seja, por meio de troca ou doação, de modo que o resultado distributivo que se obtém após a troca será justo, independente de qual seja. A justiça na distribuição não diz respeito a quem possui o quê ou quanto se possui de algo, ela diz respeito aos meios que são legítimos para possuir qualquer coisa que seja. Assim, não é preciso olhar para o resultado da transferência de bens, ou das trocas, ele será justo se tiver ocorrido por meios legítimos, isto é, se originado de outra distribuição justa.

Nos termos da teoria da titularidade, se nenhuma injustiça tivesse maculado o processo “histórico” da aquisição original e das transferências de titularidades, esses dois tópicos seriam suficientes para dar conta do tema da justiça na distribuição das posses: se a pessoa adquiriu um bem obedecendo ao princípio de aquisição, é seu direito legítimo a posse; é também legítima a posse dos bens adquiridos segundo o princípio de transferência, ou seja, através de uma transferência voluntária de outra pessoa que tinha direito ao bem. Ninguém teria direito a qualquer bem que não obedecesse às condições expressas por esses dois princípios.

No mundo, contudo, há processos injustos de aquisição e transferência, isto é, processos que violam as condições especificadas anteriormente (como fraudes e roubos), que suscitam o terceiro tópico relevante para uma teoria da titularidade: *a retificação da injustiça* na distribuição das posses. Os casos em que uma injustiça passada é responsável por determinar a atual distribuição dos bens existentes constitui, na teoria de Nozick, o

único tipo de razões legítimas que justificariam algum tipo de retificação ou deveres distributivos (PETRONI, 2017, p. 41).

As teorias da justiça, de modo geral, critica Nozick (2018, p. 199), buscam justificar princípios padronizados baseados no resultado distributivo final, para que esse resultado expresse o mérito moral, as necessidades, a produção marginal ou qualquer outra métrica:

Imaginar que a tarefa da teoria da justiça distributiva é preencher os espaços no enunciado ‘a cada um conforme sua _____’ é estar predisposto a procurar um padrão; e o tratamento separado dado a ‘de cada um conforme sua _____’ considera a produção e a distribuição dois assuntos distintos e independentes (NOZICK, 2018, p. 205).

Já o seu princípio da titularidade não é padronizado,⁹ ele é *histórico* por sustentar que as circunstâncias ou ações passadas são responsáveis por criar direitos ou merecimentos distintos para as coisas no mundo presente. Do ponto de vista da teoria da titularidade, não haveria a mesma independência entre o que se exige de cada um e aquilo que é devido a cada um. As coisas são produzidas por alguém, de modo que, ao surgirem no mundo, aquele que a produziu tem direito a sua posse, desde que tenha comprado ou contratado de modo legítimo todos os demais recursos utilizados no processo produtivo, sem violar as condições expressas anteriormente: “Não se trata de uma situação na qual um bem foi produzido e não sabemos quem deve ficar com ele. As coisas já aparecem no mundo ligadas a pessoa que têm titularidade sobre elas” (NOZICK, 2018, p. 205).

A teoria da justiça baseada nas titularidades não reconhece como papel do Estado ou como uma questão de justiça a busca de alterações nas distribuições das posses em uma dada sociedade com base no seu perfil distributivo, isto é, com base no resultado da distribuição. Para Nozick (2018, p. 300), a justiça se restringe a questionar se são legítimos os modos como essa distribuição se deram. Caso os processos que produziram um resultado absolutamente desigual sejam legítimos, segundo as condições especificadas por Nozick, as pessoas envolvidas teriam direito às suas respectivas posses, não havendo nada objetável do ponto de vista da justiça.

⁹ A teoria da titularidade não oferece parâmetros de avaliação baseados nos resultados finais do processo de distribuição, isso significa que não é possível afirmar quanto ou o que cada um deve possuir, apenas avaliar se os meios são legítimos, ou não fraudulentos. Ao atacar os princípios padronizados de justiça, Nozick afirma que sua teoria não oferece avaliação sobre o conjunto de bens resultantes das diversas situações, por exemplo, alguns podem ter adquirido seus bens por meio de apostas e jogos, outros através de heranças e doações, de modo que não é possível identificar qualquer padrão. Caso esses diferentes processos de aquisição tenham ocorrido por meios justos, logo, seus resultados também são justos (Ver: NOZICK, 2018, p. 202).

A forma como Nozick concebe o papel dos princípios padronizados de justiça em oposição aos seus princípios históricos e o papel que sua teoria concebe à igualdade ficam mais claros quando consideramos o seu famoso “exemplo Wilt Chamberlain¹⁰”: começamos concebendo a possibilidade de uma distribuição igualitária D1, em que todos os membros de uma dada sociedade teriam direito a um quinhão distributivo igual. Todos os membros dessa sociedade estão autorizados a fazer aquilo que bem entenderem com suas parcelas. A sociedade em questão, no entanto, adora basquetebol e Wilt Chamberlain, como um jogador habilidoso, costuma atrair grandes públicos para suas partidas. Assim, muitos dos cidadãos dessa sociedade resolvem destinar uma pequena parcela de seus recursos obtidos com a distribuição D1 para ver Chamberlain jogar, e o próprio jogador embolsa uma parcela significativa dessa bilheteria. Ao fim de uma temporada, ou após uma sequência de jogos, chegamos ao momento D2, em que Wilt Chamberlain adquiriu uma parcela de renda muito maior do que aquela que possuía em D1, estando mais rico, enquanto aqueles que destinaram pequenas porções de sua parcela para vê-lo estão mais pobres. A diferença entre os momentos D1 e D2 é a quantidade de renda transferida pelo público, que optou por ir assistir Chamberlain jogar, e a parcela embolsada pelo próprio jogador por suas exibições, de modo que a distribuição que, em D1, era igual, em D2, o que se verifica é uma grande desigualdade. A questão é: há algo a ser reclamado do ponto de vista da justiça? (NOZICK, 2018, p. 207).

A resposta de Nozick é categórica: “Não!”. Se a distribuição de D1 era justa e as pessoas passaram dela para D2 voluntariamente, optando por transferir parte de suas parcelas distributivas para ver Wilt Chamberlain, a condição que resulta desse processo de livre troca, isto é, o resultado D2, é igualmente justo:

O exemplo de Wilt Chamberlain ilustra a observação geral de que nenhum princípio baseado na situação final ou nenhum princípio de justiça padronizado de distribuição pode ser aplicado de maneira ininterrupta sem interferir continuamente na vida das pessoas [...]. Para manter o padrão, é preciso interferir continuamente para impedir que as pessoas transfiram recursos a seu bel-prazer, ou interferir continuamente (ou periodicamente) para tirar de algumas pessoas os recursos que os outros, por algum motivo, decidiram transferir para elas (NOZICK, 2018, p. 210).

Para Nozick (2018, p. 211), os padrões distributivos que assumem algum componente do igualitarismo tendem a ser subvertidos ao longo do tempo. Ainda que

¹⁰ Wilt Chamberlain foi um basquetebolista estadunidense de grande sucesso, que atuou profissionalmente entre as décadas de 1950 e 1970, sendo considerado um dos melhores jogadores da história.

fosse possível uma situação inicial de absoluta igualdade do ponto de vista dos quinhões distributivos, caso deixássemos as pessoas livres para gastar suas parcelas como bem entendessem, o resultado seguinte seria desigual. A busca da igualdade ao longo do tempo exigiria a constante interferência no modo como as pessoas gastam, ou que constantemente refizéssemos a distribuição, tirando o que foi acumulado por alguns e transferindo para outros, justamente o que a teoria nozickiana busca combater como injusto, ou como violação às liberdades individuais.

A ideia compartilhada pelos igualitaristas, diz Nozick (2018, p. 308), de que todos possuem direitos a uma série de coisas não considera que a efetivação de tais direitos exigiria a disposição de uma ampla infraestrutura, equipamentos e atividades aos quais, por sua vez, outras pessoas possuem direitos e titularidades. Se a realização de seus objetivos exige a mobilização de recursos sobre os quais outros dispõem de titularidade, diz Nozick, você deve conquistar a cooperação espontânea daqueles de quem você precisa, não sendo justo obrigá-los a ajudar.

Fica evidente a natureza deontológica dos argumentos de Nozick. Conforme explica Vita (2007, p. 44), “as restrições deontológicas são razões para que *você* não mate, não roube, não viole seus contratos, mas elas não exigem que você se empenhe em evitar que essas coisas ocorram no mundo”. Isso significa que as razões deontológicas não obrigam o agente à busca de maximizar um estado no mundo; sua preocupação se limita a não praticar determinados atos. Dito de outro modo, as razões deontológicas por trás dos argumentos de Nozick exigem de seus cidadãos o cumprimento moral de um dever, por exemplo, de não roubar, mas não exige de cada um qualquer compromisso de impedir ou evitar que os roubos ocorram quando isso estiver ao nosso alcance. Embora possa ser meritório agir para impedir um roubo, essa ação é mais bem entendida como um ato de benevolência ou caridade do que um *dever* moral ou uma obrigação.

Essas restrições morais à imposição de um dever positivo são chamadas por Nozick (2018, p. 34) de “indiretas”, ou concepção “*side constraints*” de direitos individuais.¹¹ De acordo com Nozick (2018, p. 37), essa é a melhor interpretação do ideal kantiano da inviolabilidade de cada indivíduo, segundo o qual os indivíduos devem ser tratados como fins em si mesmos e nunca como meios para a realização de estados finais

¹¹ Vita (2011, p. 572) argumenta que o uso da ideia de “direitos” no vocabulário moral de Nozick (2018), sobretudo das concepções *side constraints* de direitos individuais, carrega uma dubiedade uma vez que “O foco não recai sobre a igualdade de direitos, quaisquer que sejam; a motivação central é o não descumprimento de deveres que incidem sobre a conduta individual”.

desejáveis, seja do ponto de vista individual ou coletivo. Desse modo, os agentes (privados, mas principalmente públicos) não podem agir de tal forma que sua conduta viole “titularidades legítimas”, ainda que o resultado final que pode ser obtido de uma tal ação seja socialmente desejável (VITA, 2011, p. 572).

É possível discordar profundamente das consequências aceitas pela teoria da titularidade, ou mesmo desaprovar os seus princípios e fundamentações, e, ainda assim, reconhecer o enorme impacto que a obra de Nozick vem tendo no campo das teorias da justiça e a sofisticação filosófica sob a qual ela se constrói. Apesar da força dos argumentos de Nozick e dos méritos filosóficos de *Anarquia, Estado e Utopia*, poderíamos questionar: quais são os problemas desse modo de conceber a justiça e a igualdade? Na seção que segue buscaremos responder a essa questão de um ponto de vista igualitário.

1.3 Os problemas da teoria das titularidades de Robert Nozick: Objeções igualitárias

Já se tornaram comuns, na filosofia moral e política, as disputas travadas por liberais-igualitários e libertarianos. Uma das principais linhas do debate gira em torno do lugar que uma teoria da justiça deve reservar à ideia de igualdade. Como vimos, a teoria da titularidade de Nozick, aqui mobilizada como um representante exemplar do libertarianismo,¹² confere lugar bastante modesto à igualdade enquanto um ideal a ser realizado por uma sociedade, por isso Petroni questiona (2017, p. 42): “em qual sentido, portanto, uma teoria como essa poderia ser dita igualitária?”.

O empenho em responder a tal questão nos conduz àquilo que pode ser considerado como o pressuposto mais básico entre as teorias contemporâneas da justiça, a saber, a igualdade humana fundamental: trata-se de uma teoria que não assume premissas segregacionistas. Nos termos da teoria da titularidade nozickiana, isso significa a não exclusão, *a priori*, de nenhuma pessoa da posse de direitos individuais, entre eles o direito de propriedade: “Mesmo que efetivamente as pessoas não tenham propriedade, todos e todas se encontram *elegíveis à posição* de proprietários” (PETRONI, 2017, p. 42). Isso não significa afirmar positivamente que todos terão *alguma* coisa objetivamente, de

¹² O libertarianismo vem ganhando projeção como uma das teorias conservadoras, ou de direita, mais relevantes no campo da filosofia contemporânea, sobretudo a partir da obra de Robert Nozick, seu mais reconhecido expoente. Contudo, embora seja uma vertente menos influente, é preciso não esquecer que há também o que vem sendo chamado de “libertarianismo de esquerda”, posição da qual Steiner (1994) é um dos principais representantes.

modo que uma consequência possível é uma sociedade onde todos são *igualmente* elegíveis à posição de proprietários, mas que, na prática, as desigualdades nas posses sejam abissais e insuperáveis. Ou seja, o modo como a teoria da titularidade entende a igualdade pode justificar que os cidadãos de uma mesma sociedade experimentem condições e oportunidades muito diferentes para conduzir as próprias vidas e fruir da própria liberdade.

O ponto assumido por Nozick em relação ao ideal de igualdade como não discriminação moral é hoje o ponto comum de toda e qualquer teoria da política; contudo, explica Petroni (2017, p. 42), o sentido atribuído a tal valor na teoria da titularidade é mais bem entendido como uma exigência de *anonimato* do que como um ideal de *igualdade*. De acordo com o autor, a melhor interpretação da exigência por não discriminação moral se aproxima mais de uma proibição por uma consideração diferenciada dos interesses de cada pessoa. O que está prescrevendo, então, não é igualdade, mas um tratamento imparcial: “isso é diferente de demandar que as pessoas sejam *igualizadas* em alguma coisa” (PETRONI, 2017, p. 42). Com isso, afasta-se de vez qualquer interpretação que confere à teoria da titularidade de Nozick algum *status* igualitário.

Ao criticar as formulações contidas em *Anarquia, Estado e Utopia*, Lucas Petroni (2017) mira o lugar que a teoria confere ao ideal de igualdade, já Álvaro de Vita (2007) dirige as críticas ao próprio ideal de *liberdade*, comumente assumido como o valor supremo ou núcleo duro do libertarianismo. Conforme explica Vita (2007, p. 54), se fosse preciso oferecer uma formulação suficientemente ampla para abarcar o conjunto de teorias que se identificam como libertarianas, certamente, um aspecto central ressaltado por todas elas seria o seu compromisso com a liberdade individual. Para Nozick, isso significa que cada pessoa deve poder fazer o que bem entender com suas posses legítimas e que tem o direito de não sofrer interferência dos demais cidadãos, sobretudo do Estado, no modo como cada um prefere conduzir a própria vida.

A despeito do lugar bastante modesto que a teoria de Nozick confere à igualdade (aspecto que é amplamente aceito pelos próprios libertarianos como um dos méritos normativos de sua teoria), Vita acusa a teoria da titularidade de conferir pouco espaço ao próprio valor da liberdade individual, conforme explica:

A tese central da filosofia política libertariana não diz respeito, diretamente, à liberdade, e sim à *propriedade*. Seu propósito primeiro consiste em evidenciar a legitimidade *moral* de um sistema de titularidades semelhantes àquele que seria produzido por um

capitalismo de *laissez-faire*. O valor da liberdade individual é meramente derivativo do valor moral atribuído à propriedade adquirida em conformidade com os princípios de aquisição e transferência. Não há nada na teoria de Nozick que nos autorize a supor que o caminho trilhado seja o inverso: de uma reflexão sobre por que deveríamos prezar a liberdade individual para a definição do sistema de titularidades que melhor se ajusta à concepção de liberdade especificada (VITA, 2007, p. 59).

O compromisso normativo que norteia a teoria da titularidade, portanto, seria a inviolabilidade do direito moral às posses externas adquiridas segundo as condições legítimas especificadas. Nesse sentido, a preocupação com a liberdade individual ocupa um lugar secundário, como aspecto derivativo do direito fundamental, que cada um deve possuir, de fazer o que bem entender com os recursos que possui legitimamente, sem sofrer interferência. É esse o direito que deve ser assegurado, portanto, a garantia de sua observância constitui a única função que o Estado deve assumir em nome da justiça, independentemente dos resultados finais a que isso pode levar do ponto de vista da distribuição das posses (VITA, 2007, p. 60).

O modo como Nozick entende os direitos e liberdades individuais se restringe a interpretá-los de modo negativo, como “não-interferência”.¹³ O liberalismo igualitário também reivindica conferir lugar importante às liberdades individuais, contudo, entende tais liberdades como um “estado final a ser realizado”. Para Vita (2007, p. 36), essa é uma distinção fundamental entre o liberalismo-igualitário e o libertarianismo: as teorias da justiça pensadas de um ponto de vista liberal-igualitário buscam avaliar os seus princípios levando em conta as suas consequências, ou aquilo que Nozick chama de “*estados finais*”, que surgem como resultado da aplicação de uma tal concepção de justiça sobre um arranjo institucional. Isso significa que, ao formular e avaliar seus princípios de justiça, não se distingue o seu mérito filosófico de suas consequências políticas. A teoria é pensada levando-se em conta a qualidade de vida daqueles e daquelas que terão de viver sob esse arranjo.

¹³ Van Parijs vem buscando fundamentar o que chamou de real-libertarianismo para identificar sua própria perspectiva: o ponto defendido por Van Parijs é que, se, de fato, nossa preocupação é assegurar a maior liberdade para todos, é preciso que consideremos também uma dimensão positiva da liberdade, isto é, aos recursos e condições que permitem que cada um possa efetivamente fazer aquilo que deseja de suas próprias vidas. Essa concepção que Van Parijs chama de liberdade real não se encerra na dimensão negativa do libertarianismo de Nozick, isto é, no entendimento da liberdade como não interferência (Cf: VITA, 2007, p. 56). Em relação à liberdade real defendida com Van Parijs, salienta Vita (2007, p. 56): “De uma ótica liberal-igualitária nada há a objetar a esse argumento. Essa é, em síntese, a forma como o liberalismo igualitário interpreta a liberdade como um valor”.

Ao buscar fundamentar uma teoria da justiça em razões exclusivamente deontológicas, Nozick oferece um tipo de moralidade que não leva em conta as preocupações com a vida em coletividade. O agente moral da teoria de Nozick não assume nenhum compromisso com os seus concidadãos ou qualquer consideração igual pelo interesse das outras pessoas. Conforme explica Vita (2007, p. 50), os argumentos normativos assumidos pelos libertarianos estabelecem uma nítida distinção entre os “deveres negativos”, isto é, as razões deontológicas, e o que poderíamos chamar, em contraste, de “deveres positivos”, como o dever de prestar assistência aos necessitados. Para Nozick, somente as razões deontológicas constituem uma obrigação moral ou mesmo um dever.

Como o libertarianismo, o liberalismo igualitário não exige que os cidadãos de uma sociedade justa dediquem as próprias vidas a diminuir as moléstias às quais os seus concidadãos podem estar sujeitos, tampouco impõe a cada um, individualmente, a responsabilidade de minorar, tanto quanto possível, o sofrimento das pessoas ao seu redor. Contudo, diferentemente dos libertarianos, os liberais igualitários não aceitam todas as consequências desse raciocínio quando se trata de discutir os arranjos institucionais aos quais todos os cidadãos de uma sociedade justa estarão submetidos.

Embora cada um dos cidadãos não tenha o dever de prestar assistência aos necessitados, todos têm o dever de não contribuir para a perpetuação de um arranjo institucional responsável por impor a alguns privações e sofrimento. Isso significa afirmar que, se as privações, às quais grupos e pessoas estão sujeitas, não advêm de suas próprias escolhas individuais, mas da maneira como o arranjo institucional, ao qual estão submetidos, lida com as circunstâncias naturais e sociais, de modo que um arranjo distinto é possível e poderia eliminar ou diminuir essas privações, então é preciso admitir um dever ou uma responsabilidade coletiva pelos destinos impostos a essas pessoas (VITA, 2007, p. 51).

A solução liberal-igualitária, em contraste com a libertariana, consiste em transferir o peso da responsabilidade negativa, do qual queremos nos ver livres em nossas escolhas pessoais, para as instituições básicas da sociedade. A ideia é que o reconhecimento *coletivo* da responsabilidade negativa é a condição para poder ignorá-la na conduta pessoal. Coletivamente, somos responsáveis pelas privações (digamos, a fome endêmica) a que muitos entre nós estão sujeitos, se for possível apontar uma estrutura institucional distinta e praticável sob a qual esses danos e privações seriam eliminados ou muito mitigados (VITA, 2007, p. 52-3).

Embora não sejamos responsáveis, individualmente, pelo destino de cada um, em uma sociedade democrática as decisões tomadas pelas autoridades políticas, os arranjos institucionais aos quais estamos submetidos, as políticas públicas e tudo aquilo que é feito em nome dos cidadãos são também uma questão de responsabilidade coletiva.

Eximir o Estado de qualquer responsabilidade pela distribuição dos recursos materiais em uma dada sociedade constitui, para Dworkin (2012, p. 360), um grande equívoco compartilhado pelos libertarianos e comum aos adeptos do livre-mercado de modo geral. Tais adeptos acreditam que o Estado confere aos seus cidadãos um tratamento igual à medida que lhes permite a mais ampla liberdade possível para trabalhar, comprar, vender, poupar ou gastar da forma como julgarem mais adequado. Desse modo, acreditam que a riqueza possuída por cada um, ainda que possa ser absolutamente desigual, derivaria do fato de que alguns são mais talentosos, enquanto outros têm maior tino para os investimentos, já outros são verdadeiros sortudos.

A crítica de Dworkin aponta para o caráter supostamente neutro que os adeptos do livre-mercado parecem supor que o Estado é capaz de assumir em relação aos resultados distributivos de uma sociedade. Para o autor, o que os libertarianos parecem não perceber é que todas as ações (ou mesmo uma “não ação” deliberada) tomadas em nome do Estado têm efeitos sobre os recursos que cada cidadão¹⁴ possui. As leis e as políticas públicas impactam profundamente na distribuição das oportunidades e recursos socialmente disponíveis. Alterações, por exemplo, nas leis fiscais, no direito laboral, ou nas políticas de educação têm efeitos significativos na distribuição das riquezas e da renda em uma sociedade. Assim, assinala Dworkin (2012, p. 361): “não podemos evitar o desafio da preocupação igual, afirmando que os recursos que um indivíduo tem dependem das suas escolhas e não das do governo. Dependem de ambas”.

Os argumentos discutidos nesta seção podem ser sumariamente apresentados da seguinte maneira: Em primeiro lugar, (I), partimos do libertarianismo de Robert Nozick, assumido aqui como uma teoria da justiça que confere pouco lugar ao ideal de igualdade, para mostrar que uma teoria da justiça deve incluir considerações igualitárias em sentido substantivo, isto é, a concepção de igualdade humana fundamental, embora seja um pressuposto necessário a uma teoria moral, não é suficiente para lidar com o tema da justiça para uma comunidade política, sobretudo democrática. Em seguida, (II) objetivou-

¹⁴ Isso não quer dizer, como adverte Dworkin (2012, p. 361), que as decisões do Estado sejam de fato a única variável significativa para explicar os resultados de renda e riqueza que cada um dos cidadãos possui em uma dada sociedade. O que Dworkin afirma é que essa é, sem dúvida, uma variável fundamental.

se demonstrar que, a despeito do que parecem crer os libertarianos como Nozick, o próprio valor da liberdade individual ocupa em sua teoria um lugar secundário, ou função meramente derivativa, sendo necessária uma interpretação de tal valor que leve em conta também o modo como os indivíduos, de fato, poderão exercer suas liberdades, não somente como não interferência. Por fim, (III) intencionou-se demonstrar como a teoria das titularidades carrega uma noção de sociedade demasiadamente fraca e, em certo sentido, demasiadamente individualista, não reconhecendo entre os cidadãos qualquer laço de solidariedade ou responsabilidade pelo destino comum que compartilham em uma comunidade política e são indispensáveis a uma sociedade democrática.

1.4 O igualitarismo de fortuna de Ronald Dworkin: justiça, sorte e igualdade

Apresentamos, agora, o modo como o *igualitarismo de fortuna* entende o ideal de igualdade. Para tanto, tomaremos como referência a teoria da justiça de Ronald Dworkin. Um dos méritos filosóficos, e a contribuição mais original do igualitarismo de fortuna, é o seu modo de conceber a igualdade a partir de uma hábil apropriação do vocabulário comum às teorias econômicas, isto é, assentada sob uma moralidade que incorpora as ideias de livre-mercado e de responsabilidade individual (PETRONI, 2017, p. 102).

Essa chave de leitura nos ajuda a situar o tratamento dado por Dworkin à igualdade como intermediário entre a proposta de Nozick de uma teoria que busca justificar a distribuição de titularidades no livre-mercado, afastando-se de qualquer ideal redistributivo ou igualitário, e a *justiça como equidade* de Rawls, que, conforme veremos, nos oferece argumentos para subsidiar um modo de conceber a justiça social a partir de um ideal de igualdade democrática.

O mercado econômico veio a ser considerado como inimigo da igualdade, em grande parte porque as formas dos sistemas de mercado econômico criadas e implementadas nos países industriais permitiram e, de fato, incentivaram uma ampla desigualdade quanto à propriedade. Tanto os filósofos políticos quanto os cidadãos comuns definiram a igualdade, portanto, como adversária ou vítima dos valores da eficiência e da liberdade supostamente oferecidos pelo mercado, de modo que a política sensata e moderada consistiria em atingir algum equilíbrio ou intercâmbio entre igualdade e esses outros valores, seja impondo restrições ao mercado como ambiente econômico, ou substituindo-o, em parte ou totalmente, por outro sistema econômico. Tentarei afirmar, pelo contrário, que a ideia de mercado econômico como mecanismo de atribuição de preços a uma grande variedade de bens e serviços deve estar no núcleo de qualquer elaboração teórica atraente da igualdade de recursos (DWORKIN, 2005, p. 81).

O surgimento do igualitarismo de fortuna como uma teoria importante no interior da filosofia política se deu a partir das duas últimas décadas do século XX, coincidindo, assim, com o período de maior crescimento das desigualdades de renda e riqueza nas principais sociedades liberais.¹⁵ O colapso do regime soviético e o fim dos socialismos reais puseram em marcha uma forte tendência de privatizações e uma crescente confiança nas forças do mercado, catalisando a erosão de políticas distributivas e de assistência social. Assim, o igualitarismo de fortuna parece incorporar o “espírito da época” em sua tentativa de demonstrar que o igualitarismo não precisa ser completamente hostil ao mercado, atribuindo-lhe papel importante em sua teoria da justiça social (SCHEFFLER, 2003, p. 14).

Do ponto de vista comum ao igualitarismo de fortuna, a justiça requer que os indivíduos sejam recompensados por seus infortúnios *imerecidos* que resultam em obstáculos à realização da vida que julgam valiosas (ANDERSON, 2014, p. 167). Essa definição levanta uma questão fundamental: o que podem ser considerados infortúnios imerecidos? Teriam infortúnios merecidos? Se sim, deveriam ser recompensados? Essas questões são centrais para os igualitaristas de fortuna e, para começar a respondê-las, precisamos inserir uma distinção entre “sorte bruta” e “sorte opcional”.

A sorte bruta refere-se aos acontecimentos arbitrários ou imerecidos da vida de um indivíduo. Ela é imerecida porque não resulta de uma ação deliberada ou de um caso em que as consequências poderiam ser previstas: se um indivíduo é atingido por um meteorito, cujo curso não foi previsto, diz o exemplo de Dworkin (2005, p. 91), então sua má sorte é bruta. Isso significa isentar o indivíduo de qualquer responsabilidade pelos resultados negativos provocados pelo meteorito, uma vez que ele não poderia ter escolhido não ser atingido.

Já a sorte opcional diz respeito aos resultados de ações deliberadas e calculadas: se uma pessoa decide investir no mercado de ações, ela está assumindo um risco que poderia ter recusado; caso tenha ganhos expressivos, podemos dizer que sua “sorte opcional” vai bem; contudo, caso haja uma grande desvalorização das empresas em que investiu, resultando em grande perda, ainda assim, o resultado é fruto do risco que ele escolheu assumir quando optou por investir e, por isso, constitui um caso de “má sorte opcional” (DWORKIN, 2005, p. 91).

¹⁵ Para uma apresentação mais detalhada dos dados e do desenvolvimento das desigualdades socioeconômicas neste período, ver: Piketty, *O capital no século XXI* (2014), especialmente o capítulo 12, e *Capital e Ideologia* (2020), especialmente o capítulo 13.

Para Dworkin, não há nada a ser reclamado do ponto de vista da justiça nos casos de sorte opcional, uma vez que as pessoas devem assumir as responsabilidades por suas escolhas voluntárias, ainda que os resultados sejam prejudiciais a elas. Consideração diferente é feita para os casos de sorte bruta, que se define pela arbitrariedade de seus resultados, isso é, o indivíduo não é responsável pelos resultados negativos que se abatem sobre ele, nesse sentido, são imerecidos e a justiça requer que sejam recompensados.

Essa distinção foi um modo de responder à objeção recorrente de que os igualitaristas, de modo geral, não levavam em conta ideias como mérito pessoal e responsabilidade individual. A distinção proposta pelo igualitarismo de fortuna deslocou a igualdade baseada nos resultados, cega à responsabilidade individual, para uma igualdade de oportunidades que parte da garantia de uma igualdade para distribuição dos recursos, aceitando como justas as desigualdades resultantes das escolhas voluntárias de cada um (ANDERSON, 2014, p. 168).

As pessoas podem se diferenciar em uma série de coisas, por exemplo, por seus recursos pessoais, como as capacidades físicas e mentais que cada um possui. Contudo, esses atributos não são facilmente distribuídos. Já os recursos impessoais, como dinheiro e terras, podem ser distribuídos por meio de transações econômicas, impostos e outras políticas públicas. De acordo com Dworkin (2012, p. 363), o objetivo almejado por uma teoria da justiça deve ser tornar os indivíduos iguais na distribuição dos recursos impessoais.

Poder-se-ia objetar que uma distribuição centrada nos recursos impessoais é perversa, uma vez que busca igualar as pessoas em algo que valorizam apenas como um meio. Todavia, adverte Dworkin (2012, p. 363), esse é o mérito de tal distribuição: os recursos impessoais só podem ser valorizados como meios para tornar a vida das pessoas melhor segundo os objetivos que apenas elas mesmas podem eleger. Ao assumir esse como o objetivo da justiça, o autor deixa em aberto a questão relativa aos fins que cada um dos cidadãos deve perseguir. Esse é o modo como Dworkin (2012, p. 360) acredita que uma autoridade política legítima pode expressar dois pressupostos morais fundamentais, isto é: “preocupação igual com o destino de todos aqueles que governa e respeito total pela responsabilidade pessoal dessas pessoas pelas suas próprias vidas”.

Em um mundo em que os indivíduos fossem naturalmente iguais em seus gostos e em suas circunstâncias, a questão da justa distribuição dos recursos sociais se encerraria em uma divisão mecânica dos recursos escassos, isto é, bastaria que cada indivíduo recebesse um quinhão igual dos recursos distribuíveis. Contudo, no mundo real, os

indivíduos possuem atributos muito diferentes entre si, diferindo também naquilo que buscam realizar no mundo, de modo que uma distribuição absolutamente igual dos recursos não equivale a uma igual consideração pelos interesses de cada um. Como então podemos conceber um critério para a justiça distributiva que leve em conta as preferências de cada um?

Para responder a essa questão, Dworkin faz uso de um recurso contrafactual que atende a dispositivos de mercado, como estratégia para incluir os gostos e preferências de cada um no momento da distribuição dos recursos: é o que o autor chamou de “leilão hipotético”. A metáfora do leilão hipotético pode ser apresentada da seguinte maneira: um conjunto de náufragos desembarcam em uma ilha inabitada e precisam decidir qual método escolherão para distribuir os recursos disponíveis e que julgam valiosos. A solução encontrada é a distribuição igual de conchas entre os novos ilhéus, que serviriam para que cada um pudesse dar lances pelos recursos da ilha que lhes interessassem, concorrendo com as ofertas dos demais que participavam do leilão. Apesar de o resultado final não ser perfeitamente igual, as pessoas entraram no mercado em iguais condições, de modo que o resultado é expressão das preferências de cada um. Independente de qual seja a distribuição ao final do leilão, ninguém terá razões para preferir o quinhão de outra pessoa ao seu, essa condição é o que Dworkin chama de “teste da cobiça” (DWORKIN, 2005, p. 82; 2012, p. 364).

Com o recurso do leilão hipotético, é possível eliminar o problema das desigualdades externas imerecidas (as circunstâncias sociais), mas ainda não é suficiente para lidar com as desigualdades de sorte bruta, como desigualdades internas (deficiências). Para lidar com essa limitação, entra em jogo a ideia de *seguros hipotéticos*. Como vimos, no momento do leilão, as pessoas precisam saber os seus gostos, já que são justamente suas inclinações que orientam os seus lances no mercado hipotético, mas Dworkin (2012, p. 368) adiciona uma restrição de informação: no momento do leilão, os náufragos não sabem se possuem alguma deficiência, embora soubessem quais seriam os riscos a que estariam expostos e a probabilidade de serem acometidos por eles. Assim, os novos moradores da ilha também podem adquirir, com as conchas que possuem no momento do leilão, seguros contra as consequências da má sorte bruta.

Os indivíduos sabem as suas preferências, conhecem, portanto, aquilo que valorizam e o que pretendem realizar no mundo, logo, se também têm conhecimento dos riscos a que estarão expostos pela má sorte, podem decidir se assegurar segundo as próprias preferências. O objetivo, ao criar esse dispositivo, é converter má sorte bruta em

má sorte opcional, pois, se a pessoa sabe dos riscos de ter alguma deficiência e, no momento do leilão, opta por não se assegurar, ela é responsável por todo resultado desigual que disso possa decorrer. Somente nos casos em que não se teria como saber dos riscos aos quais se está sujeito, não podendo se prevenir com um seguro, é que o Estado deve compensá-la (DWORKIN, 2005, p. 95-6).

O leilão hipotético, em geral, e a extensão ao caso dos seguros hipotéticos, em particular, ajudam a entender o ponto do igualitarismo de fortuna quando se pergunta: “igualdade do quê, estamos falando?”. Explica Petroni (2017, p. 88-9):

O mercado de seguros hipotéticos de Dworkin nos permite entender, afinal, por que essa é uma teoria de igual oportunidade *para* recursos: o objeto da justiça, aquilo em relação a que as pessoas precisam ser igualadas, são as oportunidades equitativas de acesso aos recursos sociais e não os próprios recursos sociais como sustenta o igualitarismo simples.

Conforme observa Elizabeth Anderson (2014, p. 169), os igualitaristas de fortuna, como Dworkin, em geral oferecem uma concepção de justiça que se assenta sobre um híbrido de capitalismo e Estado de bem-estar social limitado, extensível somente ao que pode ser considerado má sorte bruta, ou um azar imerecido. Ao atribuir importância tão grande aos mercados em sua teoria da justiça, Dworkin acredita ser possível alocar os recursos sociais satisfazendo sua dupla exigência moral: igualdade de consideração entre os cidadãos e respeito pela responsabilidade pessoal que cada um tem pela própria vida, sem legitimar reivindicações demasiadamente onerosas e injustas.

Para os resultados pelos quais os indivíduos são responsabilizados, os igualitaristas da sorte [igualitaristas de fortuna] prescrevem individualismo rigoroso: que a distribuição de bens seja regida pelos mercados capitalistas e outros acordos voluntários [...]. Para os resultados determinados pela sorte bruta, a igualdade de fortuna prescreve que toda a boa fortuna seja compartilhada de forma igual e que todos os riscos sejam agrupados (ANDERSON, 2014, p. 169).

Em relação ao libertarianismo de Nozick, não restam dúvidas de que o igualitarismo de fortuna de Dworkin confere lugar significativamente maior ao ideal de igualdade em sua concepção de justiça. Contudo, poderíamos objetar: se esse modo de conceber a igualdade é suficiente quando buscamos aplicá-la ao arranjo institucional de uma sociedade democrática, teriam os cidadãos de uma tal comunidade política boas razões para aceitar o igualitarismo de Dworkin como a concepção mais razoável de justiça social? Buscaremos analisar essa questão do ponto de vista do que, genericamente, chamaremos de um *igualitarismo democrático*.

1.5 O problema do igualitarismo de fortuna: Críticas de um igualitarismo democrático

Em seu texto já clássico, *O sentido da igualdade*, Elizabeth Anderson apresenta algumas das principais objeções a uma teoria da justiça pensada nos termos de um igualitarismo de fortuna. A crítica mais potente, e que serve como fio condutor para os demais argumentos apresentados pela autora, é que o modo como a igualdade de fortuna é concebida por seus representantes não passa no teste fundamental ao qual toda teoria igualitária deve ser submetida, a saber: “o de que os seus princípios expressam respeito e consideração igual para com todos os cidadãos” (ANDERSON, 2014, p. 165).

Entre o conjunto de objeções dirigidas por Anderson, dois aspectos parecem fundamentais a uma crítica feita do ponto de vista do ideal de igualdade democrático. Em primeiro lugar, as razões apresentadas pelos igualitaristas de fortuna para justificar a não obrigação de prestar auxílio àqueles e àquelas que foram vítimas de uma má sorte opcional, acusando-os de serem os responsáveis pelos próprios infortúnios, expressam a dificuldade dessa teoria em tratar cada um dos cidadãos com igual respeito e consideração. Em segundo lugar, as exigências impostas pela igualdade de fortuna como base para reivindicação de auxílio seriam responsáveis por estabelecer juízos degradantes, isto é, o que torna um cidadão merecedor de algum grau de assistência é o reconhecimento público, do Estado e de seus concidadãos, de que esse indivíduo é inferior aos demais em seus talentos ou qualquer outro atributo pessoal.

Trataremos, em primeiro lugar, do caso das vítimas de má sorte opcional. Como vimos, os igualitaristas de fortuna argumentam que, se uma pessoa escolhe voluntariamente correr riscos, como, por exemplo, investir no mercado de ações ou mesmo fazer uma conversão proibida no trânsito, as consequências desagradáveis que podem resultar dessas decisões são consideradas merecidas e não constituem base para reivindicação de assistência. As consequências dos nossos exemplos podem incluir a absoluta falência do primeiro ou um acidente grave de trânsito no segundo. Caso os azarados tenham optado por não fazer seguro contra esses infortúnios, o igualitarismo de fortuna aceita o seu desamparo, de modo que poderíamos questionar se mesmo os imprudentes são de fato merecedores de tão cruel destino:

Os igualitaristas de sorte [igualitarismo de fortuna] dizem às vítimas da péssima sorte opcional que, tendo escolhido correr seus riscos, elas

merecem o seu infortúnio e a sociedade não precisa protegê-las contra o desamparo e a exploração. No entanto, uma sociedade que permite que seus membros afundem a profundidades tais, devido a escolhas inteiramente razoáveis [...], não os trata com muito respeito (ANDERSON, 2014, p. 180).

Podemos, então, analisar o tratamento que é dado pelo igualitarismo de fortuna às vítimas de má sorte bruta que, portanto, são merecedoras de compensação. A má sorte não é condição suficiente para legitimar apelos por assistência, isto é, não basta que uma pessoa esteja em condição de vulnerabilidade para que os igualitaristas de fortuna reconheçam um dever de assistência, é preciso que a pessoa não seja responsável por se encontrar naquela situação. Conforme argumenta Anderson (2014, p. 182), isso significa não tratar igualmente ou com igual consideração todos aqueles que se encontram em pior situação. Além disso, aqueles que receberiam auxílio teriam de lidar com os juízos “estigmatizantes” do Estado e dos outros cidadãos, que reconhecem neles algum grau de inferioridade em suas condições e talentos, e que merecem ser reparados. Esse não é um modo de tratar todos os cidadãos com igual respeito, ao contrário, são formas desrespeitosas de tratar aqueles cidadãos para quem o auxílio se dirige, contribuindo, ainda, para que construam uma imagem depreciada de si próprios.

Essas considerações, embora não esgotem as críticas e o vasto debate que gira em torno da igualdade entre os diferentes igualitaristas, ajudam a explicitar o ponto fundamental ao qual nossas objeções se dirigem: em uma sociedade democrática, todos os cidadãos são merecedores de igual respeito e consideração, é esse *status* igual que constitui a base para reivindicações de auxílio e não a “inferioridade” de alguns. Conforme salienta Anderson (2014, p. 187):

A igualdade de fortuna baseia seus princípios distributivos em considerações que só podem expressar pena por seus supostos beneficiários. Observemos as razões que foram oferecidas para a distribuição de recursos extras aos deficientes e aos pobres de talento ou apelo pessoal: em cada caso, é alguma deficiência ou defeito relativo em suas pessoas ou suas vidas. As pessoas reivindicam os recursos da redistribuição igualitária em virtude de sua inferioridade em relação a outras, e não em virtude de sua igualdade com outras. O sentimento de pena é incompatível com o respeito à dignidade dos outros. Basear as recompensas em considerações de pena é deixar de seguir os princípios da justiça distributiva que expressam respeito igual por todos os cidadãos. O igualitarismo de sorte [igualitarismo de fortuna] viola, portanto, o requisito fundamental de qualquer teoria sólida sobre a igualdade.

Enquanto os mais afortunados expressam pena por aqueles que se encontram em situação de má sorte, poderíamos nos perguntar também, na esteira de Anderson (2014,

p. 188), qual sentimento os desafortunados expressam, segundo o igualitarismo de fortuna, quando exigem reparações. O critério adotado por Dworkin para uma distribuição igualitária dos recursos é que atenda ao teste da cobiça, isto é, que ela se dê de forma que ninguém tenha razões para desejar o quinhão distributivo que coube a outra pessoa. Além da dificuldade em aceitar que a inveja pode gerar obrigações por parte do invejado, o critério expressa também um sentimento de profundo desrespeito com esses cidadãos.

As posições igualitárias de Dworkin podem ser satisfeitas e não vão além do que Rawls (2003, p. 195) chamou de um capitalismo de bem-estar-social.¹⁶ Embora esse regime expresse certa preocupação com a igualdade de oportunidades, ele autoriza desigualdades abissais de propriedades, de modo que o controle da economia e, em grande medida, também da vida política permanece nas mãos de alguns poucos. Isso ocorre porque o capitalismo de bem-estar-social não concebe a igualdade como um ideal político, pensado do ponto de vista dos seus cidadãos. Conforme destaca Rawls, as providências para o bem-estar, ou o mínimo social, podem ser bastante generosas, contudo, não há qualquer reconhecimento de um princípio de reciprocidade para a regulação das desigualdades econômicas e sociais. No caso do igualitarismo de fortuna, a própria extensão dos benefícios pode ser bastante limitada em relação ao número de beneficiários, não se estendendo a todos os cidadãos como uma política universal, mas somente àqueles e àquelas vítimas de má sorte bruta.

Para usar uma mesma expressão apresentada por Álvaro de Vita, o arranjo institucional e o modo como Dworkin justifica as exigências de sua concepção de justiça oferecem uma abordagem das desigualdades e da pobreza como “uma forma de lidarmos com o problema deles, os ‘pobres’ [e os desafortunados]”.¹⁷ Isso significa não reconhecer a sociedade como um empreendimento cooperativo, compartilhado por todos os cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática. A questão que uma teoria da justiça igualitária

¹⁶ Rawls defende a democracia dos cidadãos proprietários como o arranjo institucional mais adequado à realização de sua concepção de justiça como equidade. Dados os limites deste trabalho, não trataremos desse tópico, limitando-nos a apresentar os limites de um capitalismo de bem-estar social. Para aprofundamentos nesse debate, conferir: RAWLS, 2003; FREEMAN, 2018; O’NEIL, 2017.

¹⁷ Que, por sua vez, valeu-se (em exposição oral) de uma observação de Bo Rothstein sobre o que denomina “a lógica moral do *welfare state* universal”: “a política de bem-estar social [em um *welfare state* universal] não se converte em uma questão do que deve ser feito com respeito ‘aos pobres’ e ‘aos desajustados’, e sim em uma questão do que constitui a *equidade geral* no que se refere às relações entre os cidadãos e o Estado. A questão se torna não a de ‘como vamos solucionar o problema *deles*’, mas a de ‘como vamos solucionar *nosso problema comum* (de saúde pública, educação, aposentadorias e pensões, etc.)?’. Ver Rothstein, Bo. *Just Institutions Matter. The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State* (Cambridge University Press, 1998), p. 160.

pensada de um ponto de vista democrático deve se colocar não é como nós devemos lidar com o problema deles, os pobres da nossa sociedade, mas, sim, como oferecer um tratamento justo e equitativo a todos os cidadãos da nossa sociedade. Essa é a questão que buscaremos responder na seção seguinte.

Além de endossar muitas das críticas apontadas inicialmente por Anderson (2014), Samuel Scheffler (2003) elabora uma crítica filosófica à distinção fundamental para os igualitários de fortuna entre escolhas e circunstâncias, ou, nos termos que adotamos aqui, entre má sorte bruta e má sorte opcional. De acordo com Scheffler (2003, p. 17), essa seria uma distinção moralmente implausível e filosoficamente duvidosa.

É moralmente implausível argumentar que, em nome da justiça, devemos compensações aos indivíduos por suas circunstâncias imerecidas, isto é, por aquilo que chamamos má sorte bruta, enquanto os infortúnios resultantes da má sorte opcional, ou as consequências indesejadas das próprias escolhas voluntárias de cada um, de modo algum, mereçam qualquer tipo de compensação. Estariam os igualitaristas de fortuna recomendando que negássemos assistência médica urgente a um paciente cuja enfermidade é resultante de sua própria negligência? Essa parece uma recomendação moralmente implausível e que não é capaz de expressar igual respeito e consideração moral pela vida das pessoas.

Do ponto de vista filosófico, a questão fundamental é se essa distinção entre má sorte bruta e má sorte opcional é suficientemente consistente como os igualitaristas de fortuna parecem supor. A força de tal distinção parece derivar da suposição de que a má sorte bruta seria absolutamente contingente do ponto de vista causal, enquanto a má sorte opcional constitui pura expressão da ação individual deliberada. Esse contraste, argumenta Scheffler (2003, p. 17), é insustentável. Esse problema é identificado por Petroni (2017, p. 93) como *problema do corte*.

De modo sintético, o *problema do corte* diz respeito à dificuldade metodológica de rastrear a cadeia de decisões de uma pessoa ao longo da vida, para então determinar se estamos diante de um caso de má sorte bruta ou opcional. Podemos recorrer novamente ao problema posto pelo exemplo do enfermo: a decisão sobre prestar ou não assistência médica depende da avaliação do grau de responsabilidade ou contingência que pode ser atribuído ao caso.¹⁸ Hoje em dia já é sabido que o desenvolvimento de células

¹⁸ Apesar da formulação particular que é dada aqui, exemplos envolvendo pacientes com necessidades médicas têm sido recorrentes na literatura especializada, seja ela internacional ou nacional, ganhando formulações nos trabalhos de Anderson (2014), Scheffler (2003) e Petroni (2017).

cancerígenas está associado tanto à predisposição genética como aos hábitos adquiridos. Assim, a recomendação sobre prestar ou não assistência médica a um paciente com câncer exigiria avaliarmos em que medida essa doença terrível poderia ter sido evitada caso os hábitos do paciente ao longo da vida tivessem sido outros, ou em que medida sua enfermidade é decorrência de uma arbitrariedade moral como a loteria genética. Para os igualitaristas de fortuna, essa avaliação é necessária, uma vez que somente os casos de má sorte bruta devem ser compensados ou assistidos. Além de uma avaliação moralmente implausível, essa parece uma distinção filosoficamente frágil, apoiada sobre uma avaliação metodologicamente muito difícil de ser levada a cabo.

Nesta seção, buscamos apresentar um modo popular entre os teóricos da política de compreender o ideal de igualdade e de justificar deveres redistributivos, conferindo papel importante ao infortúnio, ao mercado e à responsabilidade individual. Contudo, como vimos, os igualitaristas de fortuna falham em aspectos fundamentais quando consideramos o tipo de igualdade que devemos almejar em uma sociedade democrática, sobretudo por não expressar igual respeito e consideração pelos seus cidadãos. Os igualitaristas de fortuna, como Dworkin, (I) não conseguem oferecer uma teoria que expresse respeito por aqueles a quem a teoria não reconhece dever de assistência, isto é, as vítimas de má sorte opcional; (II) também têm dificuldades semelhantes quanto às razões apresentadas para que se ofereça ajuda aos beneficiários, tratando-os com pena e fazendo juízos degradantes sobre suas próprias condições; (III) ao conferir papel central à cobiça como método de testar a justiça de uma distribuição, a teoria não consegue expressar o respeito por aqueles cidadãos que esperamos que paguem, por meio de tributação e de políticas redistributivas e de transferências, os benefícios de bem-estar social garantidos aos beneficiários, segundo os critérios estipulados pela própria teoria. Por fim, (IV) a distinção fundamental para os igualitaristas de fortuna entre má sorte bruta e má sorte opcional parece não resistir a objeções morais e filosóficas.

1.6 A interpretação democrática da igualdade: a formulação rawlsiana

Desde a publicação de *Uma teoria da justiça*, no ano de 1971, a obra de John Rawls vem suscitando debates e interpretações variadas, além de alimentar discussões nas mais diferentes áreas e temas na teoria política. Sua concepção de justiça representa

um esforço filosófico rigoroso para congregar valores como a liberdade, a igualdade e a fraternidade, que marcam profundamente a tradição de pensamento democrático e que, em grande medida, estiveram no centro dos embates teóricos ao longo do século XX, apresentados muitas vezes como ideais concorrentes.

Ao recorrer aos argumentos rawlsianos, nossa intenção é menos a de apresentar sistematicamente a sua obra e mais a de mostrar como ela nos oferece uma concepção política da igualdade que aqui chamaremos *igualdade democrática*. O igualitarismo democrático não visa neutralizar desigualdades originadas pelas circunstâncias imerecidas, mas oferecer uma concepção de justiça social que busca assegurar que os cidadãos estejam em posição de igualdade entre si (ANDERSON, 2014). Nesse sentido, Rawls oferece uma moralidade política que é mais bem entendida do ponto de vista relacional, isto é, como uma concepção que visa regular a relação *entre* os cidadãos (ANDERSON, 2014; SCHEFFLER, 2003). Conforme salienta Vita (2008b, p. XIX),

a ideia central era a de articular de uma forma sistemática, em uma teoria, as razões pelas quais nós, se nos concebermos como cidadãos de uma sociedade democrática, deveríamos considerar mais *razoável* uma determinada configuração de valores políticos ou, o que nesse caso vem a ser a mesma coisa, uma concepção específica de justiça política e social.

Diferente do igualitarismo de fortuna, o igualitarismo democrático não visa corrigir ou compensar os casos de má sorte bruta, os infortúnios do acaso ou a arbitrariedade da natureza. A sua tarefa é sobretudo política, portanto, busca combater aquelas injustiças socialmente impostas. De modo geral, a concepção de justiça que Rawls busca expressar por meio dos seus princípios de justiça pode ser formulada da seguinte maneira: “Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito – devem ser distribuídos de forma igual, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores seja vantajoso para todos” (RAWLS, 2008, p. 75). A injustiça, portanto, não estaria na desigualdade pura e simples, mas sobretudo nas desigualdades que não oferecem vantagens a todos os cidadãos.

De modo mais esquemático, essa concepção geral é expressa por Rawls (2011, p. 6) a partir de dois princípios que, de fato, constituem-se de três componentes: um primeiro, que chamaremos de *princípio de liberdades e direitos fundamentais*, que abrange os direitos vinculados ao liberalismo clássico e exige sua extensão a todos os

cidadãos igualmente;¹⁹ um segundo princípio, o da *igualdade equitativa de oportunidades*, segundo o qual as oportunidades de acesso aos cargos e posições de autoridade socialmente mais valiosos devem ser iguais para aqueles e aquelas que possuem talentos semelhantes e a mesma disposição de cultivá-los e exercê-los; e, por fim, o que vem sendo identificado por *princípio de diferença*, que aceita como legítimas apenas aquelas desigualdades que puderem maximizar o quinhão de recursos sociais escassos dos grupos menos favorecidos da sociedade.

O princípio da diferença, ou critério *maximin* como também vem sendo identificado, é o último componente do segundo princípio de justiça rawlsiano, mas vem, sozinho, mobilizando grande debate. De acordo com Vita (2008b, p. XXIV), essa é uma das exigências normativamente mais controversas da teoria rawlsiana. O princípio admite que uma igualdade econômica simples não corresponde necessariamente às exigências requeridas por uma consideração igual de *status*. Ou seja, uma distribuição relativamente desigual de renda e riqueza pode ser moralmente justificada, caso propicie um quinhão distributivo maior em termos absolutos para todos os membros da sociedade, mas, sobretudo, para aqueles e aquelas que se encontram na pior posição social.

O princípio de diferença evidencia um aspecto fundamental da teoria da justiça rawlsiana e do modo como a igualdade é incorporada a essa concepção. O objetivo da justiça social não é o de promover uma igualdade socioeconômica estrita, o fim da justiça social deve ser a garantia de condições que permitam a cada um dos cidadãos uma vida livre: “considerando-se os dois princípios em conjunto, a estrutura básica deve ser organizada para maximizar o valor, para os mais desfavorecidos, do esquema completo de liberdades fundamentais compartilhado por todos. Isso define o fim da justiça social” (RAWLS, 2008, p. 251).

Afirmar que o fim da justiça social é promover uma liberdade efetiva para os seus cidadãos, ao invés de promover a igualdade material, não equivale a afirmar que a teoria rawlsiana é cega às desigualdades econômicas, ou que está preocupada simplesmente com o provimento de um mínimo social capaz de garantir aos cidadãos uma vida que se afasta da pobreza, ainda que esse mínimo social possa ser interpretado com base em parâmetros

¹⁹ Entre os direitos considerados fundamentais, inclui-se o conjunto de direitos comumente identificado com o liberalismo clássico, isto é, as liberdades de consciência, de pensamento, de associação e de expressão, tal como os direitos e liberdades necessários à existência de um arranjo político democrático e as garantias associadas a ideia de ‘império da lei’ (Cf: VITA, 2008b, p. XXIV). No próximo capítulo, trato de modo mais detalhado as interpretações e implicações do primeiro princípio de Rawls, sobretudo para a relação entre justiça social e democracia política.

materiais bastante generosos. A liberdade efetiva dos cidadãos só pode se dar sob um arranjo institucional que impeça que uma parcela da sociedade domine a outra. Essa exigência impõe uma restrição aos níveis de desigualdade econômica que podem ser tolerados ou admitidos em uma sociedade justa.

Numa sociedade, cujos níveis de desigualdade econômica são abissais, ainda que a parcela mais mal posicionada na escala distributiva possua recursos materiais suficientes para viver livre de privações impostas pela pobreza, essa desigualdade econômica existente, que, a princípio, poderia não ser objetável, pode se converter em desigualdade política. Rawls (2003, p. 189), acompanhando Mill, entende, como bases do poder político, a inteligência, a propriedade e a capacidade de organização para a realização de um interesse político. São esses poderes que permitem que alguns poucos assumam o controle da máquina estatal e possam perpetuar as suas vantagens econômicas e sociais sob um arranjo jurídico, sob a forma de leis e políticas públicas. Com isso, as desigualdades econômicas podem colocar em risco as liberdades políticas efetivas de todos os cidadãos em uma sociedade democrática, isto é, a capacidade de que todos participem igualmente do processo de autodeterminação política. Embora esses cidadãos encontrem-se livres da fome e de outras privações que a pobreza possa provocar, eles não são efetivamente livres, uma vez que o destino da sua comunidade política não passa *também* pelas suas mãos. Assim, todos os membros de uma comunidade política democrática devem compartilhar um *status* de cidadania igual, isto é, o *status* que possuem como pessoas livres e iguais: “é do ponto de vista de cidadãos iguais que a justificação de outras desigualdades deve ser entendida” (RAWLS, 2003, p. 186).²⁰

Em uma sociedade justa, a base para que cidadãos possam legitimamente reivindicar alguma reparação, ou quinhão dos recursos socialmente produzidos, passa pela forma como Rawls entende a própria ideia de sociedade. Trata-se de um empreendimento cooperativo, em que todos os cidadãos participam ativamente do processo de produção das riquezas sociais. Esse modo de conceber a sociedade desloca os cidadãos do lugar passivo do beneficiário de reivindicações distributivas para o de um agente ativo na produção da riqueza social, que, portanto, tem direito a uma parcela na distribuição. Como afirma Rawls,

na justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para o benefício de todos. A estrutura básica é um sistema de normas públicas que define um esquema de

²⁰ A relação entre as desigualdades econômicas e a realização igual das liberdades políticas constitui o tema nodal do próximo capítulo.

atividades que conduz os homens [e mulheres] a agirem juntos a fim de produzir um total maior de benefícios e atribui a cada um deles certos direitos reconhecidos a uma parte dos ganhos (RAWLS, 2008, p. 102).

É esse modo de conceber a sociedade como um empreendimento cooperativo entre cidadãos iguais que constitui a base, segundo a qual certos benefícios mútuos podem ser reivindicados e esperados de maneira legítima por seus participantes.

O princípio de diferença confere peso significativo a ponderações expressas por um princípio de reparação, contudo, sem se confundir com ele. O princípio de reparação exige que se reparem as desigualdades imerecidas, como as desigualdades expressas pela loteria genética e social, isto é, as desigualdades de talentos naturais e a posição social inicial são arbitrárias e devem ser compensadas. Para tratar todos os cidadãos com igualdade, devemos dedicar maior atenção aos menos favorecidos na distribuição dos dotes naturais. A ideia precípua é corrigir as contingências na direção da igualdade. O princípio de diferença, contudo, não foi formulado como um princípio de reparação, com isso, sua intenção não é contrabalancear as deficiências com o intuito de garantir que todos possam participar de uma mesma corrida em pé de igualdade.

Ao assumir como imerecidas as capacidades naturais de que cada um é dotado e o ponto de partida de cada um na sociedade, o princípio da diferença, segundo Rawls (2008, p. 120), considera a distribuição dos talentos naturais, em certa medida, como um bem comum, de modo que aqueles que foram favorecidos pela natureza na distribuição dos talentos só poderão se beneficiar de sua boa sorte natural para melhorar as condições daqueles mais mal situados. Como afirma Rawls sobre a loteria natural e a loteria social:

ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Porém é claro que isso não é motivo para ignorar, muito menos eliminar, essas diferenças. Pelo contrário, pode-se organizar a estrutura básica de forma que essas contingências funcionem para o bem dos menos afortunados (RAWLS, 2008, p. 121-122).

Conforme salienta Rawls (2008, p. 122), somos levados a aceitar o princípio de diferença, se nosso objetivo é o de oferecer uma concepção de justiça que possa ser aplicada em um arranjo social em que ninguém esteja autorizado a ganhar, ou a perder, em função de seu lugar arbitrário em uma sociedade, sem que tenha que dar ou receber benefícios compensatórios em troca. Esse modo de interpretar o princípio da diferença também permite fechar a tríade fundamental dos valores expressos pela teoria democrática em uma concepção de justiça social: as ideias tradicionais de liberdade estão representadas pelo primeiro princípio de justiça; já a igualdade estaria expressa tanto na

ideia de igualdade, contida no primeiro princípio, quanto na igualdade equitativa de oportunidades; e a fraternidade estaria associada à interpretação que apresentamos do princípio de diferença (RAWLS, 2008, p. 127).

Uma vez que Rawls considera imerecida a distribuição natural da fortuna entre os indivíduos, uma sociedade justa não deve aceitar que essa distribuição influencie de modo decisivo as ambições e perspectivas de cada um ao longo da vida, caso contrário, estaríamos aceitando que a distribuição resultante da loteria natural e social constitui uma forma de autoridade moral (PETRONI, 2017, p. 128). A teoria da justiça rawlsiana, ao contrário, considera essas desigualdades imerecidas ao afirmar que não há mérito algum no modo como os talentos e aptidões inatas são distribuídas entre as pessoas, da mesma forma como não se aplica qualquer noção de mérito ao lugar que ocupamos inicialmente em uma sociedade. Se a ideia de merecimento não se aplica a esses casos, então não há por que supor que devemos conceber um arranjo institucional que lhes permita obter ainda mais vantagens e benefícios, de sorte que se conformem posições sociais e expectativas de vida desiguais entre os cidadãos de uma sociedade. Com isso, afasta-se de vez qualquer reivindicação por um quinhão distributivo maior, ou por um arranjo social que distribua os benefícios socialmente produzidos de acordo com os dotes e talentos de cada um.

Para a igualdade pensada de um ponto de vista de um ideal democrático, aceitar um arranjo institucional que se assenta nas consequências da loteria natural e social constitui uma forma grave de injustiça: “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” (RAWLS, 2008, p. 122).

Ao afirmar que a justiça diz respeito ao modo como as instituições lidam com as contingências naturais e sociais, Rawls revela a natureza institucional de seu projeto filosófico. A justiça social tem por objeto as principais instituições sociais, são elas as responsáveis por distribuir os direitos e os deveres fundamentais, além do ônus e o bônus da cooperação social. As instituições mais importantes que compõem a estrutura básica incluem a constituição política e os arranjos econômicos e sociais fundamentais que visam garantir a proteção jurídica da liberdade de pensamento e de consciência e as oportunidades econômicas e sociais equitativas.

A estrutura básica constitui o principal objeto da justiça social por conta de seu alcance, isto é, “suas consequências são profundas e estão presentes desde o início” (RAWLS, 2008, p. 9). Não é possível que um indivíduo se coloque de fora de tal estrutura

em uma sociedade. Suas decisões se tornam obrigatórias à medida que engloba um arranjo institucional complexo. A estrutura de uma sociedade qualquer abriga diferentes posições sociais, tal que, ao nascer em uma dada posição, uma pessoa encontrará diferentes expectativas e possibilidades de como conduzir a própria vida, determinadas, em parte, pelo sistema político e pelas circunstâncias econômicas e sociais. É sobre essas desigualdades, que se apresentam por vez como inevitáveis, que a justiça social deve recair em primeiro lugar. A ideia por trás da escolha da estrutura básica como foco da justiça social, além de sua efetividade, revela uma posição normativa importante: a ideia de que a justiça é, em primeiro lugar, uma *virtude institucional*, não individual.²¹

Ainda que apresentadas de modo breve, as formulações de justiça e igualdade expressas pela teoria rawlsiana nos oferecem um conjunto de argumentos que permite que nós, enquanto cidadãos e cidadãs livres e iguais de uma sociedade democrática, possamos compartilhar um projeto comum de sociedade que independa de como cada um, individualmente, escolhe viver a própria vida, segundo as bases daquilo que acredita conferir valor à vida humana. Segundo esse modo de conceber a justiça, a democracia e a igualdade estão intrincadas. Uma sociedade justa, ou uma sociedade democrática,²² é aquela na qual os seus membros recebem o mesmo tratamento do ponto de vista do valor intrínseco de suas vidas. As instituições sociais, econômicas e políticas reconhecem como pessoas moralmente iguais cada um dos seus cidadãos e, por isso, devem oferecer as condições “para que cada um seja capaz de fazer algo valioso de sua própria vida segundo suas próprias luzes e viver de acordo com as próprias convicções de valor moral” (VITA, 2008b, p. XXI).

1.7 Considerações Finais

Ao longo do capítulo, buscamos oferecer uma interpretação do lugar ocupado pela igualdade no interior de algumas das principais teorias da justiça no debate contemporâneo. Se tivermos sido bem-sucedidos, esperamos ter expressado de forma

²¹ Isso não quer dizer que a justiça como equidade não implique em deveres para as pessoas e para os cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática. O dever natural de justiça e o princípio de equidade são exemplos de deveres individuais, conforme trataremos no terceiro capítulo.

²² Vita destaca que a ideia de Rawls, ao empregar o termo *sociedade democrática*, não é referir-se tão somente a um regime político, o qual, certamente, também deve incluir uma ideia de sociedade democrática, mas referir-se a uma ordem socioeconômica e política que busca garantir aos seus cidadãos um *status* social igual. “Uma sociedade justa ou, o que vem a ser a mesma coisa, uma sociedade democrática, é aquela cujas instituições sociais, econômicas e políticas tratam seus membros como pessoas moralmente iguais” (VITA, 2008b, p. XX).

clara como uma concepção de justiça, que se pensa mais defensável para uma sociedade democrática, concebe o valor da igualdade como um ideal político, a partir de uma interpretação da teoria da justiça rawlsiana.

O objetivo fundamental que uma teoria democrática da justiça deve se colocar é a abolição das diferentes formas de opressão socialmente criadas. Seu objetivo não deve ser a luta para corrigir as diferenças provocadas pela natureza, que seria uma luta inútil. A distribuição dos talentos e dos atributos que caracterizam cada um de nós é por definição uma obra da natureza e não há nada que nós, homens e mulheres, possamos fazer para garantir que essa distribuição seja mais igual. Por essa razão, salienta Rawls, a esses casos não se aplica nenhuma ideia de justiça. Contudo, como nossas instituições lidam com essas contingências e distribuem os prêmios e o ônus daquilo que produzimos socialmente não é obra do acaso, é, antes, fruto de um projeto comum compartilhado por todos aqueles e aquelas que aceitaram tacitamente dividir um destino comum por meio de uma comunidade política. É sobre esses casos que uma concepção de justiça social deve recair.

Se aos casos envolvendo a loteria natural e genética não se aplica qualquer noção de mérito, isto é, se não são merecidos os talentos e habilidades inatas de alguns, como não o são as deficiências de outros, não há razões para aceitar que essas diferenças inatas se cristalizem em desigualdades sociais por meio de um arranjo social que permita a alguns “Wilt Chamberlains” obterem maiores vantagens sociais sem ter de dar nada em troca.

Uma segunda consideração fundamental é o modo como a igualdade pensada de um ponto de vista democrático é mais bem entendida como um ideal *relacional* e menos como uma concepção *distributiva* (ANDERSON, 2014; PETRONI, 2017; SCHEFFLER, 2003). O seu objetivo não é igualar as pessoas na posse de um bem como renda e riqueza, tampouco se encerra na garantia de iguais oportunidades e bem-estar. Não há dúvida de que esses são elementos importantes para uma teoria da justiça social, contudo a concepção democrática não se encerra nesses elementos, eles são valiosos na medida em que permitem aos cidadãos se verem e serem vistos como membros livres e iguais de uma sociedade democrática. Nesse sentido, a igualdade é *relacional e política*: ela visa regular as relações *entre* os cidadãos de uma sociedade democrática.

Por fim, não devemos esperar que a igualdade democrática se coloque como a solução para todos os problemas postos no campo das teorias da justiça ou dos igualitarismos. Apesar dos méritos normativos que buscamos esboçar, a concepção

democrática também encontra limites, que, se não é possível tratar sistematicamente neste trabalho, convém, ao menos indicar como tarefa futura. Talvez o mais fundamental diga respeito àquilo que, ao tratar da questão relacional do igualitarismo rawlsiano, Petroni (2017, p. 124) chamou de *problema da vagueza conceitual*.

Embora a interpretação de Petroni, e, conseqüentemente, a crítica que ele próprio identifica, diga respeito ao que chamou de *igualitarismo relacional*, parece-nos que também se aplica a interpretação da teoria rawlsiana a partir do que aqui chamamos de *igualdade democrática*. Trata-se da imprecisão ou vagueza do conceito de *respeito mútuo*, sobre o qual ambas as interpretações se assentam, isto é, o respeito igual que os cidadãos de uma sociedade democrática expressam um pelo outro. Apesar de a crítica ao igualitarismo de fortuna passar por uma reivindicação, por uma consideração mais respeitosa de todos os cidadãos, o sentido preciso desse ideal parece ainda esbarrar em problemas de precisão teórica e conceitual.²³

²³ Cf. Petroni (2017).

2 DEMOCRACIA POLÍTICA E JUSTIÇA SOCIAL SÃO IDEIAS INCOMPATÍVEIS?²⁴

2.1 Introdução

A despeito do incremento da participação política e da universalização do sufrágio, as desigualdades de renda e riqueza têm atingido níveis alarmantes na maioria dos Estados que adotam algum tipo de regime democrático. O crescimento desenfreado das desigualdades econômicas é, hoje, um problema urgente e uma ameaça à ideia de igualdade política dos cidadãos, de modo que, nem mesmo o sufrágio universal e a regra da maioria, tradicionalmente interpretados como freios ao aumento da desigualdade, tem se mostrado mecanismos eficazes ou contrapesos suficientes para salvaguardar as fundações democráticas.

No capítulo anterior, buscamos apresentar o modo como uma *sociedade democrática* deve conceber o valor da igualdade, a partir do que reconhecemos por igualdade democrática. Esse é um requisito necessário à concepção de justiça como equidade, tal qual formulada por John Rawls em *Uma teoria da justiça*. Contudo, o termo democracia tem sido mobilizado de modo amplo no debate contemporâneo para designar tanto *uma forma de governo*²⁵ assentada sobre regra da maioria e sufrágio universal, quanto para descrever *um tipo de sociedade*²⁶ caracterizada, entre outras coisas, por algum grau de igualdade de condições entre os seus cidadãos.

²⁴ Uma versão preliminar deste capítulo foi apresentada na ANPOCS, no ano de 2021, no Simpósio de Pós-Graduação, intitulado “Teoria Política: Pluralismo, Direitos Humanos e Crises das Democracias”, coordenado por Ana Cláudia Lopes Silveira e Renata Verendo Vidal Kawano Nagamine. Agradeço às coordenadoras pela leitura e pelas sugestões, além dos demais participantes e ouvintes que contribuíram com o debate e, conseqüentemente, com o aperfeiçoamento deste trabalho.

²⁵ Em referência à ideia de democracia como uma forma de governo, os termos regime democrático e democracia política são utilizados como intercambiáveis.

²⁶ Quando Tocqueville discute a revolução democrática em seu *A Democracia na América* e a substituição de uma ordem social aristocrática por uma sociedade democrática, ele tem em mente uma transformação da hierarquia social, característica do Antigo Regime europeu, em igualdade de condições e não a emergência do governo eleito com direito ao sufrágio universal. Em sua resenha sobre *A Democracia na América*, Mill (*apud* COHEN, 2007, p. 95-6, *tradução própria*) afirma: “Por democracia, Tocqueville não entende, em geral, nenhuma forma particular de governo. [...] Por democracia Tocqueville entende a igualdade de condições, a ausência de toda aristocracia, seja constituída por privilégios políticos ou por superioridade na importância individual e no poder social. É em relação a democracia nesse sentido, em direção à igualdade entre os homens, que ele concebe a sociedade como uma viagem irreversível”. Para Cohen (2007, p. 96), esse também é o sentido que Rawls atribui, em grande medida, à ideia de sociedade democrática.

Ainda que aceitemos que a distribuição da renda e da riqueza socialmente produzida constitui um elemento importante para uma concepção de justiça social,²⁷ permanece em aberto saber se podemos esperar que um *regime democrático* nos conduza a resultados socialmente mais justos, ou mesmo analisar a compatibilidade entre ideais de justiça social e de democracia política: o presente capítulo se dedica a esse problema.

Ao nos debruçarmos sobre as desigualdades socioeconômicas em sociedades que adotam alguma forma de regime democrático, o que percebemos é o seu crescimento desenfreado nos últimos quarenta anos. Em alguns casos, os patamares atuais se aproximam das sociedades europeias extremamente desiguais do início do século XX. É o caso dos EUA, em que o crescimento das desigualdades de *renda* é dos mais vertiginosos e vem ocorrendo às custas dos mais pobres. No ano de 2018, os 50% mais pobres se apropriaram apenas de 10% da renda nacional total produzida, enquanto os 10% mais ricos se apropriaram de algo em torno de 50%.²⁸ Os dados são compatíveis ao que ocorria na França da Belle Époque, uma das sociedades símbolo da desigualdade e da estratificação social e que representa marcas que, por algum tempo, acreditamos pertencer ao passado²⁹. Ao analisar a acumulação de capital (ou riquezas) no século XXI, os EUA assumem novamente a cabeceira, sendo o décimo superior possuidor de algo entre 70% e 75% do total de propriedades privadas do país em 2010³⁰ (PIKETTY, 2014, p. 257; 2020, p. 380).

O caso brasileiro também é preocupante. Diferentemente dos países do norte que experimentaram os anos dourados do pós-guerra, a sociedade brasileira nunca pôde se dizer minimamente igualitária. A despeito dos esforços políticos recentes e dos impactos positivos de programas sociais de transferência de renda e valorização do salário mínimo, a tônica continua sendo a das desigualdades severas.³¹ No ano de 2018, que marcou os 30

²⁷ Para Rawls, sociedade democrática e uma sociedade justa representam um mesmo ideal (VITA, 2008b, p. XX)

²⁸ Para uma abordagem institucionalista dos processos e políticas, no caso estadunidense, que levaram a concentração de renda em direção ao topo, conferir Hacker e Pierson (2010)

²⁹ A comparação tem caráter meramente ilustrativo e chama a atenção para o estado preocupante e grave que as desigualdades de renda têm atingido em algumas sociedades do presente. Isso não significa que as estruturas sociais e a estrutura da própria desigualdade sejam as mesmas nos Estados Unidos de 2018 e da França do início do século passado, sociedades separadas por mais de um século.

³⁰ Segundo Piketty (2014), o crescimento vertiginoso das desigualdades a partir do último quartel do século XX, especialmente nos EUA, deve-se à combinação de diferentes fenômenos. Dentre eles, destacam-se: (1) os “supersalários” pagos aos executivos de alto escalão nas grandes empresas; (2) a lucratividade crescente do setor financeiro e, por fim, (3) um retorno crescente do capital em relação à taxa de crescimento econômico ($r > g$).

³¹ O debate sobre as desigualdades no Brasil é um tema controverso. Se não há dúvidas que o país é uma das democracias mais desiguais do mundo, as tentativas de mensurar essas desigualdades e mapear sua dinâmica têm esbarrado em divergências teóricas, conceituais e metodológicas decisivas. Marta Arretche

anos da chamada Constituição cidadã e da retomada da democracia no País, o Brasil figurava como a 9ª maior economia do mundo. Contudo, no mesmo ano, os 10% mais ricos se apropriaram sozinhos de algo em torno de 56% da renda total produzida, contribuindo para que o cenário brasileiro seja recheado de contrastes entre a opulência e a miséria, situando o Brasil como a democracia mais desigual da América Latina e uma das mais desiguais no mundo (PIKETTY, 2020, p. 31).

A trajetória das desigualdades socioeconômicas no século XX e XXI vem indicando uma certa dificuldade dos regimes democráticos em produzir sociedades materialmente mais igualitárias. Se entendermos que a justiça social exige também algum grau de igualdade de renda e riqueza, não podemos dizer que as democracias têm contribuído para esse fim. Sobre o fracasso das trajetórias recentes, em contraste com a trajetória virtuosa do pós-guerra, Thomas Piketty (2014, p. 269) argumentou que nos períodos em que o mundo democrático experimentou maiores indicadores de igualdade socioeconômica entre seus cidadãos, os chamados anos dourados da política de bem-estar social, esse não foi um resultado promovido pela democracia em si, mas subproduto de guerras e crises econômicas severas que abalaram o mundo durante o século XX.

JequiIsso não significa afirmar que não houve avanços significativos que podem ser atribuídos, em grande medida, à ampliação das instituições democráticas. Ou mesmo que a própria possibilidade de participação política não seja algo intrinsecamente valioso. Apenas indica que a promoção de sociedades economicamente mais igualitárias e

(2018, p. 2) explica: a desigualdade de renda no Brasil apresenta estabilidade se, no conceito de renda total, considerarmos a renda advinda de ativos financeiros e da propriedade, empregando como fonte de informação os registros tributários. Se considerarmos como fonte apenas os *surveys* domiciliares, concluiremos então que as desigualdades de renda caíram. Em sua abordagem, Arretche considera as desigualdades *econômicas* como categoria mais ampla, que não se restringe a dimensão da renda ou aos aspectos monetários. Assim, um olhar sobre a dinâmica das desigualdades deve levar em conta o lugar que os indivíduos ocupam nos regimes de política social e não apenas na escala da renda, portanto, devem levar em conta, as políticas de proteção ao emprego, aposentadoria, acesso aos serviços de saúde e educação etc. Em suma, isso importaria porque, no argumento de Arretche (2018, p. 4), o acesso aos serviços públicos afetaria a renda, presente e futura dos indivíduos, o que significa dizer que a dimensão não monetária da desigualdade afeta a dimensão monetária. Através da Constituição de 1988, que não atoa recebeu o apelido de Constituição Cidadã, uma série de políticas públicas, antes restritas à grupos e categorias, foram universalizadas, promovendo, com isso, a inclusão de novos beneficiários, como o direito à saúde, que antes era restrita àqueles incluídos no mercado de trabalho formal. Assim, conclui Arretche (2018), quando olhamos para esse processo contínuo de inclusão, ou para a relação entre *insiders* e *outsiders*, as desigualdades econômicas no Brasil diminuíram significativamente desde a redemocratização. Já Medeiros, Souza e Castro (2015) adotam como fonte os dados provenientes da Declaração Anual de Ajuste do Imposto de Renda da Pessoa Física (DIRPF) e a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), especialmente entre os anos de 2006 e 2012. Segundo a conclusão dos autores, a desigualdade de renda no Brasil é maior do que esperado e permaneceu estável no período analisado. Apesar do crescimento da renda geral no período, os ricos se apropriaram da maior parte desse crescimento, reforçando a tendência de concentração e desigualdade.

socialmente mais justas não é, como se poderia supor, o subproduto natural de regimes democráticos. Nesse sentido, é necessário um tratamento mais cuidadoso das condições que tornam propícios os resultados almejados. Se o que desejamos é viver em uma sociedade que seja democrática e justa.

Nas últimas décadas, a convivência entre desigualdades sociais profundas e regimes democráticos tem levado teóricos e autoridades políticas em todo o mundo a questionar se há compatibilidade entre ideais de justiça social e democracia. Em linhas gerais, essa suposta incongruência nos conduziria a uma escolha forçada entre liberdades políticas ou justiça social, de modo que precisaríamos questionar: O que deve ter precedência, eliminar a pobreza e a miséria ou garantir liberdade política e direitos civis? Seria a democracia um luxo do qual os mais pobres devem prescindir em nome de uma sociedade economicamente mais desenvolvida e igualitária? Qual o valor das liberdades políticas para os mais destituídos? Ou, ainda: A desigualdade e a pobreza ameaçam igualmente os ideais de justiça social e democracia?

De maneira esquemática, o argumento deste capítulo pode ser desdobrado em duas partes. Em primeiro lugar, buscaremos responder ao problema do porquê uma concepção de justiça social deve levar em conta as liberdades políticas: quando imaginamos uma sociedade idealmente justa, é difícil argumentar que não seria uma sociedade democrática, isto é, uma sociedade que concebe os seus cidadãos como livres e iguais também quando deliberam sobre o destino comum de sua própria comunidade política. Dito de outro modo: uma sociedade perfeitamente justa deve ser também uma sociedade que adota alguma forma de regime democrático, sendo a justiça social incompatível com autocracias e oligarquias, mesmo que distributivamente mais igualitárias.

A outra face do argumento se dedica a responder por que o valor da democracia, pensada como uma sociedade de iguais, pode ser maculado quando não levamos em conta uma concepção de justiça social igualitária. Isto é: a igualdade política dos cidadãos de um regime democrático impõe limites às desigualdades socioeconômicas que o regime pode tolerar. O que se espera com esse desdobramento é argumentar na direção de uma concepção de justiça social e de democracia política como ideais distintos, mas compatíveis e com implicações mútuas.³² Trata-se, uma vez mais, de uma concepção democrática de justiça social.

³² Agradeço à Ana Claudia Lopes Silveira e Lucas Petroni por me auxiliarem com esta formulação.

Para isso, este capítulo encontra-se dividido em quatro seções. A seção 2.2, “Democracia política ou justiça social?”, é dedicada a apresentar algumas das principais objeções que vêm sendo mobilizadas, no debate público e filosófico, à ideia de compatibilidade entre justiça social e democracia política. A questão que dá nome à seção é posta por Philippe Van Parijs (1995, 2011), que responde a ela de maneira categórica: se os métodos de escolha democrático não são os mais adequados para gerar resultados socialmente mais justos e igualitários; então, se necessário, devemos abandonar a democracia em nome da justiça. Esse argumento filosófico também ganha ecos e formulações ligeiramente distintas nos discursos de autoridades políticas, conforme Amartya Sen (2010) apresenta a partir do que identificamos como *argumento de eficiência* e *argumento da dissociação*.

Em “Democracia política & justiça social”, seção 2.3, buscar-se-á apresentar, com base na concepção de justiça como equidade, como é possível conceber uma teoria democrática da justiça. Em suma, se trata de apresentar o modo como justiça social e um regime democrático estão implicados, partindo da formulação oferecida por Rawls (2008, 2011) em seu primeiro princípio de justiça, identificado como princípio de liberdades e direitos fundamentais.

Na seção 2.4 “O valor equitativo das liberdades políticas”, objetiva-se discutir mais detalhadamente uma condição fundamental para inclinar a democracia política à produção de resultados socialmente mais justos. É a ideia de valor equitativo das liberdades políticas, uma exigência incluída por Rawls no primeiro princípio da concepção de justiça como equidade e que recomenda consideração especial a essas liberdades, e somente a elas.

A seção 2.5 “Desigualdade econômica e liberdades políticas: argumentos democráticos, implicações distributivas”, será dedicada a explorar alguns “mecanismos” e implicações pelos quais as desigualdades econômicas podem corromper a ideia de igualdade política dos cidadãos, mesmo em sociedades economicamente mais abastadas. Em resumo, a questão é analisar os efeitos que as desigualdades econômicas podem ter em um regime democrático.

Por fim, nas “Considerações Finais” (seção 2.6), a intenção é oferecer, em um breve resumo, um balanço dos argumentos desenvolvidos no capítulo, seus limites e possibilidades para uma teoria da justiça democrática e uma democracia mais justa.

2.2 Democracia política ou justiça social?

A relação positiva entre democracia e justiça social é, segundo Philippe Van Parijs (1995, p. 110), uma ideia intuitiva bastante difundida entre os filósofos da democracia. Contudo, para o autor, basta um olhar mais desapassionado para as democracias modernas para percebermos que entre elas e a justiça há uma relação menos imediata e mais conflituosa do que a maioria dos teóricos parecem supor, ou mesmo dispostos a admitir. Isso leva Van Parijs (1995, 2011) a questionar: Democracia e Justiça são incompatíveis?

Partindo de uma definição minimalista, Van Parijs (1995, p. 110) entende democracia como um *regime* que combina regra da maioria, sufrágio universal e voto livre. Embora reconheça que cada um desses elementos mereceria especial atenção, o que o autor procura enfatizar é que sua concepção se limita aos *procedimentos* democráticos, sem reservar qualquer expectativa ou comprometimento com os resultados que esse método de escolha política pode produzir: um regime é democrático “porque suas decisões políticas são (fundamentalmente) tomadas segundo um procedimento que satisfaz às três condições mencionadas, e não porque essas decisões produzem um determinado resultado substantivo” (VAN PARIJS, 1995, p. 110).

Igualmente exígua é a sua concepção de justiça, definida como a *maximização* das condições materiais, combinada com uma exigência por respeito às liberdades individuais. Van Parijs (1995, p. 110) diz, na verdade, que sua concepção de justiça deve respeitar as *liberdades fundamentais*, e não individuais como interpretado aqui. A passagem conta com uma breve nota de rodapé, em que o autor diz acompanhar a ideia de liberdades fundamentais de Rawls (2008[1971]) em *Uma Teoria da Justiça*. Contudo, como será mostrado adiante, o primeiro princípio de justiça de Rawls, que versa sobre as liberdades fundamentais, inclui tanto aquelas liberdades clássicas do liberalismo (que, de modo geral, poderíamos chamar de liberdades individuais e que são compatíveis com a concepção de justiça de Van Parijs), quanto liberdades políticas, associados a tradições de pensamento democrático. Assim, a ideia de liberdades fundamentais que compõe a justiça como equidade é mais robusta, tornando a democracia política uma exigência: essa é justamente a incompatibilidade que Van Parijs (1995) parece acusar. Nas palavras do filósofo belga, “o que torna uma sociedade justa é o fato de que, graças às suas instituições, as condições materiais dos mais destituídos é (de forma duradoura) melhor do que seria se outras instituições tivessem sido escolhidas” (VAN PARIJS, 1995, p. 110).

Portanto, trata-se de uma concepção de justiça que enfatiza a dimensão material da vida: aplicado à dimensão distributiva, o ideal *maximin* constitui o seu critério de justiça.³³

Essa é uma concepção que se reivindica liberal, na medida em que não recorre a qualquer concepção específica de boa vida para determinar o que é justo (VAN PARIJS, 1995, p. 111). Portanto, é uma concepção adequada ao pluralismo das concepções de bem que marcam as sociedades modernas. Além de liberal, o filósofo argumenta se tratar também de uma concepção “solidária”³⁴ de justiça, uma vez que requer um tratamento igual aos interesses de todos os membros da sociedade.

Para Van Parijs (1995, p. 114), a tensão entre justiça e democracia é evidenciada em dois exemplos: (1) o primeiro – que nos interessa – pode ser expresso por um aparente conflito entre seu critério de distribuição de renda e o método de decisão majoritário; (2) o segundo caso trata da relação entre migração e sociedades democráticas, envolvendo um âmbito da justiça internacional. Este trabalho assume os limites do Estado-nação, tratando as comunidades políticas como sociedades fechadas, de modo que não se aterá ao segundo caso.³⁵

Poderíamos, em (1), imaginar uma democracia política na qual os cidadãos fossem convidados a optar por uma taxação entre 0 e 100% sobre a renda individual, com o propósito de subsidiar uma renda universal igual para todos. A hipótese aventada por Van Parijs (1995, p. 112; 2011, p. 9) assume as mesmas premissas das chamadas *teorias do eleitor mediano*:³⁶ a alíquota preferida dependeria da relação entre renda média e a renda

³³ Nesta seção, aceitaremos essa definição de justiça a fim de mostrar suas próprias tensões internas e os limites de uma concepção de justiça social, que assume como fundamental simplesmente a promoção de sociedades economicamente mais igualitárias. Adiante apresentaremos uma concepção alternativa, que assume a relação positiva entre democracia e justiça social.

³⁴ Van Parijs se considera – ao lado de John Rawls, Amartya Sen e Ronald Dworkin – um representante daquilo que chamou de *justiça solidária*.

³⁵ (2) O segundo caso, que, para Van Parijs, tornaria explícita a incongruência entre democracia e justiça social, assume contornos cosmopolita. Partindo de um critério *maximin* de justiça, agora pensado para todo o mundo, tornar-se-ia evidente a disparidade de condições entre os cidadãos de diferentes países, de modo que ser cidadão de um país e não de outro constitui uma injustiça. A solução óbvia para esse problema, do ponto de vista da justiça, seria a remoção das fronteiras enquanto obstáculo à circulação de pessoas e capital, mas um olhar para o mundo democrático talvez evidencie que essa não é a resposta que vem sendo adotada (VAN PARIJS, 1995, p. 116). De acordo com o argumento de Van Parijs (1995, p. 117), o fechamento das fronteiras se deve a dois fatores fundamentais: primeiro, o aprofundamento das desigualdades de condições em escala mundial provocado pelo desenvolvimento do capitalismo e, segundo, o crescimento do poder político das classes trabalhadoras e suas organizações, além da progressiva implementação do sufrágio universal. Logo, o fechamento das fronteiras seria produto conjunto do aprofundamento capitalista e democrático.

³⁶ Essas teorias se definem pela premissa de que, nas democracias competitivas, o eleitor mediano é o grupo mais decisivo e que, portanto, tenderia a desequilibrar as eleições quando adotada a regra da maioria (Cf: MELTZER; RICHARDS, 1981). Tais teorias se inserem no conjunto mais amplo das chamadas *teorias da escolha racional*, que partem das premissas comuns à teoria econômica, sendo *Uma teoria econômica da democracia* de Antony Downs (1999) uma obra de referências, e seu autor um dos principais responsáveis

do eleitor mediano. A suposição é que, caso a renda média esteja acima da renda mediana, qualquer regra de votação que converta em eleitores aqueles indivíduos concentrados abaixo da renda média incentivaria fortemente a adoção de políticas redistributivas, financiadas por impostos sobre os rendimentos de cada um.

A princípio, continua o exemplo, poderíamos imaginar uma sociedade extremamente desigual, na qual uma pequena parcela da população concentra uma grande quantidade da renda e da riqueza socialmente produzida. A vontade da maioria, valendo-se dos métodos democráticos, inclinar-se-ia para uma taxaçaõ de 100% das rendas brutas individuais. Esse seria o índice que mais elevaria as rendas líquidas mais baixas e que, portanto, melhor satisfaria o critério *maximin* de justiça adotado por Van Parijs (2011, p. 14). Contudo, continua o autor, quando levamos em conta os efeitos dinâmicos da distribuição e da produção, uma alíquota tão elevada esbarra em dificuldades, pois, embora a renda mínima e a renda mediana fossem igualadas ao nível da renda média, é possível que a produção sofresse significativo decréscimo ao longo do tempo. Isto é, passadas algumas gerações, a renda média não seria a mesma, ou não estaria muito próxima a um caso em que nenhuma taxaçaõ teria sido adotada. Embora pudéssemos supor que essa seria uma sociedade mais igualitária, a prescrição de uma alíquota tão elevada pode encontrar obstáculos do ponto de vista da eficiência, podendo não ser o modo de elevar tanto quanto possível a renda absoluta dos mais destituídos de maneira duradoura, outra exigência da concepção de justiça de Van Parijs.

É provável que uma tributação percentualmente menor e que produzisse menores impactos na geração de renda e riquezas (embora comporte algum grau de desigualdade material) seria capaz de beneficiar com uma quota absoluta maior e mais duradoura os mais destituídos. Dito de outra maneira: uma alíquota muito elevada poderia ser ineficiente com o passar do tempo, visto que recompensa todos igualmente, independentemente de suas contribuições individuais na produção da riqueza. Assim, “nem a preocupação de conquistar os favores do eleitor mediano, nem a preocupação de servir os interesses dos mais destituídos, nos levariam a defender uma taxaçaõ de 100%” (VAN PARIJS, 1995, p. 114).

Uma segunda e mais importante objeção é feita por Van Parijs: a preocupação com uma redistribuição que atenda às necessidades dos mais pobres e a preocupação com

pela incorporação desses pressupostos ao repertório da Ciência Política. A ideia precípua é a de que as decisões tomadas no âmbito político, seja pelos governantes ou pelos eleitores, refletem um comportamento racional, em busca da maximização de seus interesses pessoais.

a renda do eleitor mediano não conduz à expectativa de adoção de uma mesma alíquota. Se a tendência em um regime democrático é de busca pela elevação da renda do eleitor mediano, outros percentuais podem ser preferidos, mesmo que os resultados não sejam a promoção de maior igualdade entre as diferentes faixas de renda, ou aqueles que mais beneficiem o grupo mais pobre.

Concepções de justiça social que adotam um critério *maximin* para distribuição das rendas e riquezas socialmente produzidas, como é o caso de Van Parijs e John Rawls, recomendam a adoção de uma alíquota que beneficie sobretudo os mais destituídos, às custas dos grupos mais opulentos e, por vezes, majoritários de uma tal sociedade. Contudo, não há nada no processo democrático, na regra da maioria em particular, que faça com que os membros de um grupo majoritário sejam obrigados a aceitar, ainda que de forma modesta, a redução do seu nível de bem-estar, mesmo que isso seja necessário para que o bem-estar de um grupo minoritário mais desfavorecido seja elevado: “Quando os pobres deixam de constituir a maioria da sociedade, a tomada de decisões por meio do processo democrático não oferece nenhuma garantia, por si mesmo, de que seus interesses serão levados em conta pela maioria relativamente mais privilegiada” (VITA, 2008a, p. 129). Por mais que a extensão da participação democrática seja de fato uma conquista histórica valiosa, ela não oferece auxílio para a resolução do debate que ora se apresenta.

Em suma, o que Van Parijs acusa é um desacordo entre um critério *maximin* de justiça, que promoveria o máximo benefício ao grupo menos favorecido, e um critério que o autor chama *maximed*, que visa à maximização das vantagens do grupo mediano. Ecoando as proposições da chamada *teoria do eleitor mediano*, o segundo grupo tenderia a obter maior sucesso num processo decisório de tipo majoritário, característico dos regimes democráticos. Assim, o filósofo belga é enfático:

Se não podemos supor uma harmonia preestabelecida entre justiça e democracia – se, ao contrário, há razões profundas para esperar conflitos agudos entre elas –, então temos que perguntar qual delas é preferível sacrificar. Minha resposta a esta questão é clara. Vamos aderir à justiça e sacrificar a democracia. Pois esta última não é um ideal importante por si mesmo (VAN PARIJS, 1995, p. 118).

Embora o desempenho das democracias reais se afaste consideravelmente dos resultados distributivos que eram previstos pela teoria do eleitor mediano,³⁷ ou mesmo

³⁷ A teoria do eleitor mediano tem o mérito de formalizar uma intuição bastante antiga na literatura de teoria democrática: a ideia de que em sociedades economicamente desiguais, o eleitor mediano votará pela redistribuição, fazendo do sufrágio universal um forte mecanismo para se opor à concentração de renda. A questão, contudo, é: diante da “disponibilidade” desse mecanismo, por que temos assistido uma tendência de concentração de renda, e não de distribuição, nas principais democracias do mundo? Shapiro (2003)

dos resultados *maximed* que Van Parijs acredita que poderíamos esperar, isto não mina a força do argumento do filósofo belga (2011). Dito de outro modo: o problema identificado por Van Parijs é a contingência dos resultados democráticos. Não há nada no método de escolha democrático que garanta, de antemão, que os resultados de uma eleição favorecerão qualquer política distributiva que beneficie o quintil inferior, ou aqueles mais destituídos. Em tom menos provocativo, Van Parijs (2011, p. 15) reconhece que o abandono da democracia também não significa, por si só, um passo na direção da justiça, e até mesmo que não há formas de governo disponíveis em nossa história política, ou em nossa tradição intelectual, que possam nos auxiliar mais nesse fim. Contudo, a questão central que é posta pelo filósofo não diz respeito às formas de aperfeiçoar a democracia para torná-la mais inclusiva ou participativa, ou a busca de uma concepção de democracia que tenha fim em si mesma. O interesse do autor é por um arranjo institucional que permita dispor a democracia a serviço de uma concepção de justiça *maximin*:

a institucionalidade democrática não deve ser orientada por um ideal democrático autônomo – igualdade de poder entre todos os cidadãos, implementação da vontade geral etc. –, mas por um ideal de justiça, em relação ao qual qualquer ideal democrático que se queira formular constitui, na melhor das hipóteses, apenas um instrumento (VAN PARIJS, 2011, p. 16, tradução própria).

É a laboriosa forja das instituições democráticas com vista a uma sociedade mais justa que Van Parijs (2011) descreve como a articulação de seu projeto *Rawls-Maquiavel*: Enquanto a reflexão e caracterização de uma sociedade justa obedece ao espírito de *Uma teoria da Justiça*, de Rawls (2007); a busca de um arranjo institucional promissor na realização da justiça social se equipararia ao empreendimento intelectual encampado por Nicolau Maquiavel (1982), em seus clássicos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, tendo Van Parijs (2011) substituído a busca de instituições capazes de conduzir Roma à grandeza pela busca das instituições mais propensas à realização daquilo que ele considera que, de fato, possui valor intrínseco: a justiça social.

Dizer que algo é intrinsecamente valioso significa afirmar que temos razões para buscar realizá-lo independentemente de qualquer outro motivo que possamos ter para nos preocupar ou desejar qualquer outra coisa (ANDERSON, 2009, p. 222). Esse é

acredita que a teoria do eleitor mediano falha ao não levar em conta a complexidade institucional das democracias contemporânea, incluindo um considerável número de atores com poder de veto, que tornaria muito mais difícil a aprovação de políticas radicais de distribuição. Hacker e Pierson (2010), por sua vez, acusam a teoria do eleitor mediano de dar peso desproporcional ao papel do voto, desconsiderando o papel que os grupos de interesses organizados desempenham atualmente nas democracias reais, atuando para influenciar as decisões e conformar políticas em seu favor.

precisamente o *status* que a justiça social, tal como definimos, possui para Van Parijs (2011, 1995). Uma vez estabelecido aquilo que possui valor intrínseco, buscamos justificar ações e instituições com base na sua eficácia causal para nos auxiliar na promoção desses estados independentemente valiosos. Isto é, buscamos os instrumentos necessários para alcançar aquilo que possui valor intrínseco. A democracia política, para Van Parijs, não é mais do que um instrumento³⁸ politicamente útil para a realização de uma sociedade mais justa.

Com a ajuda de Sen³⁹ (2010, p. 196), podemos formular mais duas objeções importantes comumente dirigidas por aqueles que enxergam em lados distintos os ideais de democracia e justiça social. A primeira delas afirma que as liberdades e os direitos políticos tolhem as possibilidades de crescimento econômico, de sorte que aquilo que poderia ser distribuído em uma democracia política seria significativamente menor do que o montante que poderia ser produzido em regimes não democráticos. Resumidamente, a acusação é a de que regimes democráticos não constituem a forma mais eficiente de elevar tanto quanto possível a renda dos mais destituídos em termos absolutos. Por vezes, o argumento é apresentado a partir da ideia de etapas: os regimes não democráticos seriam uma etapa importante para impulsionar o desenvolvimento econômico. Somente quando um certo limiar de desenvolvimento econômico fosse alcançado, poder-se-ia fazer a transição para uma forma democrática de governo. Chamaremos essa tese de *argumento da eficiência*⁴⁰.

Uma segunda objeção afirma que, caso fosse facultada aos mais pobres a possibilidade de escolher entre a satisfação de necessidades econômicas ou a garantia de liberdades políticas, eles invariavelmente optariam pela primeira alternativa. Assim, haveria uma contradição entre a justificação e a prática da democracia: “a opinião da maioria tenderia a rejeitar a democracia — dada essa escolha” (SEN, 2010, 196). É possível encontrar variantes dessa mesma tese que argumentam que não devemos buscar aquilo que, de fato, é preferido pelos cidadãos mais pobres, mas aquilo que eles teriam melhores razões para escolher. Prossegue o argumento: tais cidadãos teriam melhores razões para desejar eliminar, inicialmente, as privações e necessidades extremas impostas

³⁸ Para mais uma defesa instrumental da democracia, ver: Richard J. Arneson (2009), *The supposed Right to a Democratic Say*.

³⁹ Apesar de Sen nos auxiliar na formulação de algumas das principais objeções à relação positiva entre democracia e justiça social, Sen não se coloca ao lado daqueles que veem esses termos como incompatíveis.

⁴⁰ Em *Desenvolvimento como liberdade*, Amartya Sen apresenta esse argumento sob a denominação de *Tese de Lee*, em referência ao ex-primeiro-ministro de Cingapura, Lee Kuan Yew, que a formulou sucintamente em seus discursos políticos (Cf: SEN, 2010).

pela pobreza e pela miséria, podendo abdicar das liberdades políticas que pouco parecem auxiliar suas prioridades reais. Em suma, o argumento pode ser assim formulado: os mais pobres têm na superação das privações impostas pela pobreza seu principal desejo; logo, se as liberdades políticas não auxiliam esse fim primeiro,⁴¹ ela pode ser recusada. Chamaremos essa tese de *argumento da dissociação*.

A necessidade de uma escolha entre ideais incompatíveis é, para Amartya Sen, um enquadramento equivocado para o tratamento da relação entre a força das necessidades econômicas e a importância das liberdades políticas. A suposta tensão acusada por Van Parijs (1995) e pelos argumentos da eficiência e da dissociação lançaria na penumbra aquilo que Sen (2010, p. 195) considera a questão mais relevante: a forma pela qual as liberdades políticas auxiliam significativamente na compreensão e na superação das necessidades econômicas e na promoção da justiça social, tanto que a intensidade das privações impostas pela pobreza aumenta, ao invés de minorar, a necessidade de se assegurarem as liberdades políticas.

Há poucas evidências empíricas que associam governos não democráticos e a supressão de liberdades políticas como condição ao desenvolvimento econômico. Os defensores do argumento da eficiência têm adotado os países do Leste Asiático como exemplos representativos de sociedades economicamente desenvolvidas e não democráticas. Contudo, essa relação tem se mostrado espúria. Conforme Sen (2010, p. 198), já é sabido que as circunstâncias políticas que auxiliam o êxito econômico não estão associadas à supressão de liberdades políticas, mas a um conjunto de políticas públicas que promovam um alto nível de alfabetização e educação formal, abertura à concorrência e ao mercado internacional, industrialização e reformas agrárias bem-sucedidas: “Não existe absolutamente nada que indique que qualquer uma dessas políticas seja inconsistente com a democracia e precise realmente ser sustentada pelos elementos de autoritarismo que estavam presentes na Coreia do Sul, em Cingapura ou na China” (SEN, 2010, p. 198).

O argumento da dissociação, por sua vez, depende da veracidade de uma afirmação: a democracia política, de modo geral, não auxilia na resolução daquele que é assumido como o principal interesse dos cidadãos mais pobres, a saber, a superação da pobreza. Contudo, essa afirmação é um equívoco como premissa e falsa como conclusão. A garantia de direitos políticos aos cidadãos dá a eles a oportunidade de chamar a atenção

⁴¹ Como se pode notar, essa segunda objeção é, em parte, dependente da veracidade do argumento da eficiência.

para suas demandas prioritárias (que pode incluir a superação da miséria e da fome), eleger aqueles candidatos que estejam alinhados com essa agenda e punir, eleitoralmente, aqueles que defendem interesses alternativos. Em regimes democráticos, os governantes têm maiores incentivos para ouvir os interesses dos cidadãos, sobretudo porque seus mandatos dependem em grande medida da aprovação popular. Assim, argumenta Sen (2010), o exercício das liberdades políticas constitui um importante instrumento no combate a algumas tragédias humanitárias, como a fome coletiva.⁴²

Nenhuma fome coletiva substancial jamais ocorreu em nenhum país independente com uma forma democrática de governo e uma imprensa relativamente livre. Houve fomes coletivas em reinos antigos e sociedades autoritárias contemporâneas, em comunidades tribais primitivas e em modernas ditaduras tecnocráticas, em economias coloniais governadas por imperialistas do norte e em países recém-independentes do sul, governados por líderes nacionais despóticos ou por intolerantes partidos únicos. Mas nunca uma fome coletiva se materializou em um país que fosse independente, que tivesse eleições regularmente, partidos de oposição para expressar críticas e que permitisse aos jornais noticiar livremente e questionar a sabedoria das políticas governamentais sem ampla censura (SEN, 2010, p. 201).

O poder do voto nas democracias majoritárias contribui para que as demandas mais prementes dos cidadãos se tornem alvo de políticas públicas. A fome coletiva geralmente é, segundo Sen (2014), algo facilmente percebido e intolerável pelos cidadãos de uma sociedade democrática, fazendo da democracia política um *instrumento* potente de combate à esta calamidade. Contudo, este mesmo “mecanismo”⁴³ contribui para que

⁴² Essa afirmação é, por vezes, recebida com certa desconfiança ou ceticismo, de modo que Sen, diversas vezes, voltou a ela anos mais tarde para explicar o que vinha sendo apontado como seu conteúdo controverso. Os críticos em geral afirmavam que houve fomes coletivas, ou algo muito próximo a isso, em países que adotam algum tipo de eleição democrática, como a Nigéria em 2005. A esse respeito, Sen (2011) explicou que sua afirmação se refere a democracias em funcionamento, o que significa, para o autor, a presença de eleições idôneas e competitivas, além do amparo de um conjunto robusto de instituições de transparência e responsabilização que compõe o arranjo que podemos identificar como democrático; características que, segundo Sen, estavam ausentes no exemplo nigeriano. Afirmar que as democracias estabelecidas são menos suscetíveis a tragédias como a fome coletiva é diferente de dizer que países democráticos não convivem com a pobreza, por vezes, severa. Contudo, mesmo as democracias mais pobres, como Botsuana, entre 1971-1981, e Zimbábue em 1982-1984, quando enfrentaram crises no abastecimento de alimentos com quedas na produção que chegaram respectivamente a 17% e 38%, conseguiram evitar a fome epidêmica. No mesmo período, os regimes não democráticos do Sudão e Etiópia enfrentaram quedas muito menores na produção de alimentos, respectivamente 11% e 12%, o que foi o suficiente para que suas populações sofressem a tragédia da fome (Cf: SEN, 2011, 376 -7; 2010, p. 233- 4).

⁴³ Sen (2014) chama a atenção para a dualidade desse “mecanismo”: ao mesmo tempo que ele pode contribuir enormemente para o combate à algumas injustiças latentes, identificadas pelos cidadãos de um regime democrático como intoleráveis, ela também contribui para que outras formas de injustiça nunca sejam pautadas na agenda política e, portanto, nunca consiga sensibilizar ou mobilizar um grande número de votos. A necessidade de apoio majoritário, somado à complexa engenharia institucional das democracias contemporâneas, torna o processo de mudança política mais lento e custoso que em regimes autocráticos, cuja mudança política tende a passar por um número significativamente menor de líderes políticos, não exigindo um processo democrático de raciocínio público compartilhado pelos cidadãos.

outras formas de injustiça latentes permaneçam encobertas ou toleradas, como os problemas vinculados às desigualdades de renda e riqueza, por vez severas, que tendem a não despertar a mesma sensibilidade dos cidadãos.

Esta seção buscou apresentar uma concepção de justiça social fortemente orientada por parâmetros distributivos e algumas objeções de quem recusa a aliança com regimes democráticos, apontados como dois ideais incompatíveis. Em suma, (1) o argumento de Van Parijs (1995, 2011) nega que as liberdades políticas, isto é, a oportunidade de os cidadãos atuarem na esfera política para se autodeterminar e decidir o destino comum de sua sociedade, constituem algo intrinsecamente valioso, ou ao menos que possua valor político tanto quanto a igualdade econômica, sendo, portanto, um ideal subordinado. Para o autor, os direitos políticos assegurados em regimes democráticos não são um direito fundamental e, se vierem a obstruir a realização de uma sociedade economicamente mais justa (segundo os seus parâmetros), podem ser abandonados. Em seguida, (2) com a ajuda de Sen (2010), reconstruímos e respondemos duas objeções comumente formuladas por aqueles que veem como concorrentes a realização da justiça social e de uma democracia política, sobretudo quando analisada do ponto de vista dos mais pobres e famintos: a) o argumento da eficiência foca nos países do Leste Asiático como casos paradigmáticos de como regimes não democráticos são economicamente mais eficientes, mas deriva dos exemplos consequências inconsistentes e relação espúria; e b) o que chamamos de argumento da dissociação, que afirma que direitos políticos não auxiliam na superação de tragédias como a fome coletiva, como se viu, é um equívoco como premissa e uma inverdade como conclusão.

A relação entre justiça social e democracia política não se restringe a sua dimensão instrumental, isto é, não se trata simplesmente de avaliar em que medida um auxilia a realização do outro. Enquanto os teóricos “distributivistas”, como Van Parijs (1995, 2011), enxergam nessa relação um conflito que deve ser resolvido dando prioridade à igualdade econômica, em detrimento das decisões democráticas, Vita (2000, p. 5) concebe a democracia e a justiça social como dois ideais distintos e irreduzíveis. O liberalismo igualitário, especialmente em sua formulação rawlsiana, assume, enquanto parte de sua concepção de justiça como equidade, a exigência de liberdades políticas e, nesse sentido, não impõe aos cidadãos a questão sobre se é preferível viver em uma sociedade mais justa ou politicamente democrática.

2.3 Democracia política & justiça social

John Rawls não é frequentemente lembrado como um teórico da democracia.⁴⁴ Apesar de sua proposta de justiça como equidade ser pensada como uma concepção de justiça social para uma *sociedade democrática*, o autor deixa em aberto questões relativas a mobilização política, detalhes da engenharia institucional, tomada de decisão legislativa e outros aspectos que poderiam ser considerados relevantes para um *regime democrático* moderno⁴⁵ (GUTMANN, 2003, p. 168; COHEN, 2003, p. 86). Talvez, essa seja a origem de uma crítica recorrente – embora desacertada – que acusa a teoria rawlsiana de oferecer uma visão depreciada da democracia política, subordinando-a a uma concepção de justiça, ou submetendo os cidadãos aos filósofos.⁴⁶

A suposta vagueza ou silêncio de Rawls sobre aspectos importantes de um regime democrático não significa que sua obra tenha pouco a dizer sobre o assunto. Contudo, como afirma Gutmann (2003, p. 169), isso torna a relação entre a justiça como equidade e a democracia política uma tarefa, sobretudo de interpretação, muito mais do que de mera demonstração. Dessa forma, poderíamos perguntar: em que sentido o ideal de igualdade democrática requer alguma forma de regime democrático? Ou, ainda, dito de modo mais geral: em que sentido a realização da concepção de *justiça como equidade* exige alguma forma de democracia política? Nas seções que se seguem, argumentar-se-á que a democracia política é, ela própria, um requisito fundamental do ideal de justiça, como fica mais claro na justiça como equidade, principalmente devido à formulação que Rawls oferece em seu primeiro princípio. Nesse sentido, o valor da democracia não é dispensável, tampouco uma questão meramente derivativa ou instrumental, mas parte importante da ideia de justiça social.

Ao formular o seu primeiro princípio de justiça, identificado como *princípio de liberdades e direitos fundamentais*, Rawls (2011, p. 6) afirma que cada pessoa deve ter um direito igual a um sistema de liberdades básicas similarmente extensível para todos.

⁴⁴ Rawls não possui o que poderíamos chamar de um *modelo* de democracia, nos termos de David Held (2006). Inclusive, esta é a fonte de alguns desacordos entre os próprios herdeiros do pensamento rawlsiano, especialmente aqueles que buscam responder: qual é o melhor *modelo*, ou concepção, de democracia para realizar a *justiça como equidade*? Por outro lado, isso não significa que Rawls não seja um teórico democrático ou que sua teoria da justiça não tenha implicações para o modo como pensamos um regime democrático. (Cf: HELD, 2006; VITA, 2008a, p. 121)

⁴⁵ Em parte, por considerar que muitas dessas questões não dizem respeito a uma teoria da justiça, e devem ser mais bem exploradas pela sociologia política (RAWLS, 2008, p. 280).

⁴⁶ Uma das formulações mais influentes desta objeção, especialmente para a tradição da Teoria Crítica, é apresentada por Habermas (2018, p. 110) em seu debate com Rawls.

Entre as liberdades básicas inclui-se uma família de direitos e compromissos clássicos da tradição liberal, tais como a liberdade de pensamento, consciência e expressão. Rawls inclui, ainda, as liberdades políticas, que, segundo o autor, devem ser iguais e, conforme trataremos adiante, somente elas devem ter o seu valor equitativo assegurado.

A relação entre liberdades políticas e liberdades individuais vem alimentando desacordos teóricos há séculos, assumindo diferentes formas, nomenclaturas e nuances a ponto de se tornar uma questão das mais importantes para a filosofia política. Contudo, ninguém distinguiu melhor do que Constant a natureza reservada a cada uma das expressões da liberdade, estabelecendo termos e contornos para um debate que se estende, e segue se revigorando, até os dias atuais. Ao comparar o que na ocasião (em 1818) chamou de *liberdade dos antigos* à dita *liberdade dos modernos*, Constant (1985, p. 3) afirma que a primeira tem por objetivo precípua a partilha do poder social entre os cidadãos. Nesse sentido, ela é essencialmente política, enquanto a segunda refere-se à garantia da segurança e aos “privilégios privados” e, em nossos termos, diz respeito às liberdades individuais.

Tradicionalmente, o liberalismo fez do reconhecimento e da defesa das liberdades individuais uma de suas principais bandeiras, além de uma arma potente na luta contra as arbitrariedades do Estado. Em geral, essas liberdades são reconhecidas pela tradição como as mais fundamentais por seu valor intrínseco. Dworkin (1978, p. 136) as descreve, metaforicamente, como trunfos que podem ser invocados mesmo contra as espreitadas ambições majoritárias. De acordo com Gutmann (2003, p. 175), isso não significa negar a relevância dos direitos políticos, tais como o direito à participação democrática, mas seu valor instrumental os torna valiosos à medida que auxilia a garantia das liberdades individuais.

Conforme explica Gargarella (2008, p. 202), os teóricos do republicanismo tendem a recusar uma aliança íntima com o liberalismo, argumentando na direção oposta. Para os republicanos, as liberdades individuais, tão cara ao liberalismo, são, na melhor das hipóteses, valiosas como meios para a realização da liberdade política, entendida como autodeterminação coletiva ou soberania popular. Dessa forma, a expressão da liberdade não seria representada pelo indivíduo encorajado, mas pelo autogoverno da comunidade, e deveria ser assegurada sob a forma de direitos políticos (SKINNER, 1986, p. 241).

Rawls (2008, p. 277; 2011, p. 354) escapa da armadilha de ter de responder ao problema “inaugurado” por Constant e levado a cabo na disputa entre liberais e

republicanos. O seu ponto de partida é a convicção de que um regime democrático exige a garantia dessas duas formas de liberdades como fundamentais. Mesmo se os liberais estivessem corretos em atribuir às liberdades políticas apenas um valor instrumental, isso não impede que as liberdades políticas ainda possam ser reconhecidas como fundamentais. Basta que sejam suficientemente importantes, ainda que como meios institucionais, para assegurar as demais liberdades. O primeiro princípio torna essa convicção uma exigência também para a realização da justiça como equidade.

Os valores protegidos pelo primeiro princípio estão profundamente associados a um Estado de direito e às liberdades que estabelecem uma estrutura democrática de autoridade política. Assim, não se trata de um jogo de soma zero, de um tudo ou nada em que é preciso escolher entre o abandono dos direitos políticos em nome da liberdade individual, ou *vice-versa*. Como assinala Amy Gutmann (2003, p. 178), um ideal democrático liberal deve estar fundamentalmente comprometido com as garantias das liberdades substantivas em termos tanto políticos quanto individuais.

A inovação teórica de Rawls está, então, no modo como o autor amalgama no seu princípio de liberdades fundamentais, de modo explícito e sistemático, os ideais liberais clássicos e aqueles reivindicados pelo republicanismo. Conforme Gutmann (2003, p. 179) explica, em uma sociedade, quando é negado a um grupo de cidadãos o seu direito político de votar, temos motivos suficientes para pensar que está sendo negado a ele o reconhecimento público do seu *status* tanto de pessoa quanto de cidadãos livres e iguais. O reconhecimento público às liberdades individuais e políticas expressa a posição de cada um como plenamente pertencente a uma dada sociedade.

Quando esses direitos são recusados a um grupo, por exemplo, por questões de raça ou gênero, nega-se o reconhecimento de que essas pessoas são cidadãos livres e iguais, um objetivo valioso, quer do ponto de vista democrático, quer do ponto de vista dos direitos individuais. Ao reconhecer o caráter mutuamente importante das liberdades políticas e individuais e expressá-las sob um único princípio, a justiça como equidade é tanto liberal quanto democrática em sua essência.

Dessa forma, a prioridade das liberdades fundamentais, na teoria de Rawls, não corresponde à ideia de “direitos como trunfos”, que expressam pretensões que os indivíduos podem fazer valer *contra* a busca do bem comum da comunidade política. Enquanto esta última ideia expressa uma posição normativa claramente individualista, a prioridade das liberdades fundamentais é parte de uma concepção *relacional* de igualdade entre os cidadãos. Conforme foi tratado no capítulo anterior, a questão precípua para o

liberalismo rawlsiano não é se certos direitos individuais podem ser invocados para “trunfar” decisões políticas ou como algum tipo de restrição indireta [*side-constraints*] responsável por limitar o escopo em que a busca do bem coletivo pode se dar, mas interpretar as liberdades fundamentais (ou um “sistema plenamente adequado” dessas liberdades) como um componente da relação política entre pessoas, que, como cidadãos, concebem-se livres e iguais e dotadas das duas faculdades morais fundamentais. Assim complementa Laden (2009, p. 256, *tradução própria*): “consagrar esses direitos é importante como uma espécie de anúncio público que os cidadãos [e cidadãs] democráticos fazem uns aos outros, declarando que estão aceitando certos tipos de cálculos sociais e concebendo outros como fora de cogitação”.

O segundo princípio de justiça, que, por sua vez, é composto por dois componentes, afirma que as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de tal forma que satisfaça duas condições: (i) devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos os cidadãos sob condições de igualdade equitativa de oportunidades e (ii) devem ainda ser estabelecidas de modo que promovam o maior benefício possível ao menos favorecidos⁴⁷ (RAWLS, 2011, p. 6).

A disposição dos princípios de justiça, tal como proposta por Rawls, obedece ao que o autor identificou como um “ordenamento lexical”. Isso significa que a realização do primeiro princípio deve ter prioridade sobre o segundo. Na prática, a prioridade conferida às liberdades básicas significa que elas só podem ser limitadas em nome de uma acomodação melhor das demais liberdades que também são tidas como fundamentais, nunca em nome do provimento maior de bem-estar social ou outros fins coletivos (RAWLS, 2003, p. 156). Diferentemente daquilo que sugere Van Parijs (1995, p. 118), na justiça como equidade não é aceitável restringir a liberdade política para melhorar as condições materiais dos grupos menos favorecidos:

imaginemos que as pessoas pareçam dispostas a abrir mão de certos direitos políticos quando a compensação econômica for significativa. É esse o tipo de permuta que os dois princípios proíbem: sua disposição em uma ordem serial exclui intercâmbios entre liberdades fundamentais e ganhos econômicos e sociais (RAWLS, 2008, p. 76).

A concepção de justiça rawlsiana não atribui nenhum valor ao ideal de liberdade entendido de modo geral. As liberdades que são tidas como fundamentais e ganham

⁴⁷ Essa recomendação se assemelha àquela apresentada como o critério de justiça *maximin* de Van Parijs (1995, 2011). Contudo, como se vê, embora o critério também ocupe um lugar importante na teoria rawlsiana, a concepção de justiça como equidade não se resume a ela e é, em comparação às proposições de Van Parijs, consideravelmente mais robusta.

prioridade, à medida que são incorporadas no primeiro princípio, são definidas em função do papel que desempenham em uma concepção de justiça social e política (RAWLS, 2011, p. 345-6). Dada a prioridade conferida às liberdades básicas frente ao segundo princípio, Rawls argumenta que apenas algumas liberdades tidas como essenciais devem gozar de tal *status* especial.

A necessidade de restringir esse *status* a um conjunto relativamente pequeno de liberdades mais fundamentais se deve à dificuldade de combinar de modo coerente um conjunto mais robusto, o que poderia tornar sua garantia e aplicação demasiadamente embaraçosa. Essa dificuldade conduz à necessidade de estabelecer um critério que nos ajude a avaliar a importância de determinados direitos e liberdades, a fim de saber quais devem ou não ser incluídas no primeiro princípio de justiça (RAWLS, 2003, p. 158).

O estabelecimento de um critério tão ambicioso não é uma tarefa simples, e sua justificação guardou embaraços internos em *Uma teoria da Justiça*,⁴⁸ que Rawls acredita ter superado em sua reformulação, julgando que a expressão mais bem acabada pode ser assim apresentada:

as liberdades básicas e sua prioridade devem garantir igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e informado de suas duas faculdades morais naquilo que referimos como os dois casos fundamentais (RAWLS, 2003, p. 159).

As capacidades envolvidas na concepção de pessoa moral descrita por Rawls buscam adequar-se à ideia mais fundamental de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais. Nesse sentido, o filósofo destaca (i) nossa capacidade moral enquanto seres humanos de elaborar e perseguir uma concepção completa de bem, geralmente associada a alguma doutrina abrangente de natureza religiosa, filosófica ou moral, e o (ii) senso de justiça que, por sua vez, diz respeito à nossa capacidade moral de entender, aplicar e agir segundo uma concepção de justiça publicamente reconhecida. É em virtude dessas duas capacidades morais básicas, e de poder exercitá-las em uma sociedade democrática, que se pode considerar que os cidadãos

⁴⁸ Conforme explica Rawls (2003, p. 158): “Um grave defeito de *Teoria* é que sua análise das liberdades básicas propõe dois critérios diferentes e conflitantes, ambos insatisfatórios. Um deles consiste em especificar essas liberdades de forma que se obtenha o esquema mais extenso de liberdades (cf: TJ §§32, 37, 39); o outro propõe que tomemos o ponto de vista do cidadão igual, representativo e racional, e em seguida especifiquemos o esquema das liberdades à luz dos interesses racionais desses cidadãos definidos no estágio relevante da sequência de quatro estágios (Cf: TJ §§32, 39). Mas (como Hart argumentou), a ideia de extensão de uma liberdade básica só é útil nos casos menos importantes, e os interesses racionais dos cidadãos não são suficientemente explicados em *Teoria* para que possam cumprir o papel que deles se exige. Qual seria um critério melhor?”.

são livres. A posse necessária de tais faculdades, ainda que em um grau mínimo necessário para serem membros plenamente cooperativos de uma sociedade, é o que os torna cidadãos iguais. Essa é a forma como Rawls (2011, p. 22), na esteira da tradição de pensamento democrático, concebe os cidadãos como pessoas livres e iguais.

Esses são os dois atributos essenciais de nossa personalidade moral e de que todos nós, enquanto seres humanos, somos potencialmente dotados. Conforme tratado anteriormente, os atributos que compõem nossa personalidade moral são inatos e não dizem respeito, por exemplo, ao conteúdo substantivo da concepção de bem adotada por cada um. Conforme explica Dworkin (2012, p. 280), esse modo de conceber a igualdade assume a forma de um pressuposto que não pode ser resultado de nenhum acordo ou contrato entre os indivíduos, mas que, necessariamente, deve anteceder-lo como condição à sua realização.

O *primeiro caso fundamental* ao qual Rawls (2003, p. 159) se refere vincula-se à nossa primeira capacidade moral, a de ter uma concepção de bem. Assim, o exercício das faculdades da razão prática dos cidadãos, de busca e revisão livre e informada de uma concepção de bem, só é possível se eles tiverem assegurado o direito à liberdade de consciência e associação. O *segundo caso fundamental* se relaciona com nossa segunda capacidade moral, a de ter e agir segundo nosso senso de justiça. Nesse caso, é fundamental que os cidadãos tenham a garantia do direito à liberdade de pensamento e às liberdades políticas iguais asseguradas a todos, como condição ao exercício pleno do seu senso de justiça. Isto é, trata-se de oferecer as condições para que os cidadãos possam deliberar, entre si e com seus representantes, sobre o bem comum e buscar a aplicação de princípios de justiça à estrutura básica de sua sociedade (RAWLS, 2003, p. 159).

Ainda restam as liberdades básicas relacionadas à integridade física e psicológica da pessoa. O direito a essas liberdades, e sua inclusão na lista daquelas liberdades que devem gozar de um *status* especial, deve-se ao modo como elas se relacionam com os dois casos fundamentais apresentados anteriormente. Em suma, elas são essenciais para que as outras liberdades básicas possam ser garantidas. De acordo com Rawls (2003, p. 159):

O que distingue os dois casos fundamentais é, em primeiro lugar, sua relação com a realização dos interesses fundamentais dos cidadãos vistos como livres e iguais e como razoáveis e racionais. Afora isso, temos o escopo amplo e o caráter básico das instituições às quais os princípios de justiça são aplicados em ambos os casos.

Não está excluída a possibilidade de que as próprias liberdades fundamentais conflitem entre si na forma como serão aplicadas ao arranjo institucional. Esse conflito é possível, por exemplo, entre liberdades políticas e individuais e, ao contrário do que se poderia supor, não é o resultado de uma falha teórica. Antecedendo-se a essa possibilidade, Rawls (2003, p. 160) nos oferece um critério pelo qual os eventuais conflitos podem ser avaliados: devemos julgar a importância relativa de determinadas liberdades em toda a família, levando em conta que o objetivo geral é permitir que cidadãos livres e iguais apliquem princípios de justiça à sua sociedade, através de suas instituições básicas, e às suas vidas individuais. Isso evita um tipo de avaliação sobre o mérito geral das liberdades políticas *versus* as liberdades pessoais.

Assim, como forma de proteger a liberdade religiosa, é permitido limitar a liberdade política, restringindo o alcance da vontade da maioria e prescrevendo um direito básico à liberdade de consciência. Uma vez mais esse critério é, em sua essência, tão democrático quanto liberal (GUTMANN, 2003, p. 181). Contudo, em condições razoavelmente favoráveis, explica Rawls (2008, p. 249), é possível que as liberdades sejam definidas de tal forma que suas principais aplicações possam ser simultaneamente satisfeitas para que os interesses mais fundamentais dos cidadãos estejam protegidos.

Rawls (2008, p. 251) ainda distingue as liberdades fundamentais, asseguradas no primeiro princípio, daquilo que descreve como o “valor” das liberdades: “a liberdade é representada pelo sistema completo das liberdades da cidadania igual, ao passo que o valor da liberdade para indivíduos e grupos depende de sua capacidade de promover seus objetivos dentro da estrutura definida pelo sistema” (RAWLS, 2008, p. 251). Mesmo que institucionalmente as liberdades fundamentais possam ser igualmente estendidas a todos os cidadãos, a presença da pobreza e das desigualdades sociais possibilita que alguns grupos e indivíduos mais abastados tenham maiores condições de ver realizadas as suas concepções de boa vida, de modo que para eles a liberdade tenha maior valor.

Uma vez que o objetivo da justiça social deve ser a maximização do valor do sistema de liberdades fundamentais para os menos favorecidos, a estrutura básica da sociedade deve estar organizada de sorte que promova uma distribuição equitativa dos bens primários,⁴⁹ isto é, o conjunto de bens que podemos presumir que os indivíduos têm

⁴⁹ A ideia de bens sociais primários guarda alguns embaraços e grandes debates sobre sua clareza e adequação teórica como métrica para a equiparação dos cidadãos. Esse debate tem sido encampado, sobretudo, por representantes da teoria rawlsiana e da abordagem das capacidades, como ficou conhecida a proposta do economista e filósofo Amartya Sen. Para os propósitos do presente capítulo, espera-se que algumas breves considerações e esclarecimentos sobre a ideia de bens primários sejam suficientes. Para

boas razões para valorizar, independentemente daquilo que buscam realizar em sua vida. Os bens primários podem ser descritos como um conjunto polivalente de direitos, liberdades, oportunidades, renda e riqueza cuja posse pode favorecer a realização dos planos racionais dos cidadãos. Assim, resume Vita (2008a, p. 102), podemos afirmar que o fim da justiça social, de modo geral, e da justiça como equidade, em particular, é a maximização das liberdades efetivas daqueles que se encontram entre os grupos menos favorecidos na distribuição de recursos sociais escassos.

Juntos, os dois princípios de Rawls expressam a concepção substantiva de justiça como equidade, que, por sua vez, deve ter prioridade lexical sobre princípios de eficiência, entendidos no sentido ótimo de Pareto. Na esteira de Vita (1993, p. 75), uma distribuição total dos recursos obedece ao critério paretiano de eficiência quando não há possibilidade de alterá-la em benefício de alguns sem que implique, necessariamente, em uma piora no quinhão distributivo de outros. O oposto é igualmente válido: se uma distribuição distinta é possível e provocaria melhorias na vida de alguns, sem que isso implique em pioras para terceiros, então esse sistema é ineficiente. A prioridade da justiça sobre a eficiência significa que os interesses assegurados nos princípios rawlsianos devem ter sua realização satisfeita antes que outros interesses, como os de eficiência, possam ser perseguidos.⁵⁰

Ao incluir no primeiro princípio a garantia de direito igual à participação dos cidadãos, exige-se também alguma forma de processo democrático de escolha coletiva. Desse modo, a justiça como equidade incorpora a democracia como condição para a realização de seus princípios de justiça e não apenas de forma instrumental. O lugar que a democracia ocupa na justiça como equidade, conforme explica Cohen (2003, p. 104, *tradução própria*), “baseia-se, em parte, diretamente no conteúdo do primeiro princípio,

uma apresentação geral do debate, ver: Vita, 2008a, Capítulo 3. “Justiça distributiva: a crítica de Sen à Rawls”).

⁵⁰ O segundo princípio de justiça – que estabelece a igualdade equitativa de oportunidades e o princípio de diferença – tem prioridade sobre os critérios de eficiência. Isso quer dizer que o empenho em atingir o “ótimo paretiano” na estrutura básica da sociedade não pode desconsiderar as exigências de justiça” (VITA, 1993, p. 75-6). Isso não significa, porém, que Rawls não leve a eficiência em conta na formulação de seus princípios. Ao contrário, o autor supõe que a satisfação do princípio de diferença já leva em conta razões de eficiência: “Se nenhuma desigualdade na distribuição de bens primários fosse permitida – é essa a suposição motivacional que está por trás do princípio de diferença – os mais talentosos, os mais empreendedores e os mais inovadores teriam pouco incentivo para utilizar seus talentos e capacidades de formas que resultem no crescimento da massa de recursos passível de redistribuição. O sistema funcionaria de modo cronicamente ineficiente, e os mais desafortunados também seriam prejudicados.” (VITA, 1993, p. 76).

e não simplesmente em um julgamento feito no estágio constitucional sobre a melhor forma de proteger a liberdade pessoal ou promover outros requisitos da justiça”.

Por fim, é preciso lembrar que a justiça social é pensada por Rawls (2008, p. 281), principalmente, como uma virtude institucional e não individual. Da mesma forma, os princípios de justiça se aplicam às instituições e não visa definir o tipo ideal de cidadão, ou gerar deveres e compromissos de que todos participem ativamente das questões políticas. O tratamento especial que é conferido às liberdades políticas não busca expressar um ponto de vista perfeccionista segundo o qual a vida política e a participação democrática constituem o bem supremo da vida humana. Ao contrário, perseguir a participação ativa na política constitui, para os cidadãos, apenas uma possibilidade de concepção de bem entre outras disponíveis. O que o primeiro princípio prescreve é que se assegure a todos os cidadãos o direito igual de participar dos assuntos públicos e que se busque preservar o valor equitativo dessas liberdades

Até aqui, buscou-se argumentar que (1) a concepção de justiça como equidade, tal como formulada por Rawls, é uma resposta normativamente mais satisfatória ao problema da relação entre democracia política e justiça social. Ao contrário do que sugere Van Parijs (1995, 2011), a concepção rawlsiana não autoriza permutas entre, de um lado, melhorias no bem-estar dos mais pobres e, de outro lado, a promoção do direito a uma participação democrática. Isso acontece porque a teoria rawlsiana é, em essência, tanto democrática quanto liberal, o que é expresso de modo representativo em seu primeiro princípio. (2) O modo como os dois princípios de justiça rawlsiana estão ordenados também impede aparentes conflitos entre os parâmetros da justiça e os da eficiência: somente quando os primeiros estiverem garantidos é que os segundos podem entrar em cena.

Contudo, a relação entre liberdades políticas e sociedades socialmente mais justas e igualitárias exige uma segunda providência, incluída no primeiro princípio: a ideia de valor equitativo das liberdades políticas. Nas seções que se seguem, buscar-se-á apresentar o modo como sociedades extremamente desiguais e injustas também constituem um problema grave no valor da democracia. Se as desigualdades econômicas maculam o valor da justiça e da democracia, é o próprio apego às liberdades políticas iguais que nos serve de parâmetro para justificar, por exemplo, uma sociedade economicamente mais igualitária.

2.4 O valor equitativo das liberdades políticas

A universalização do sufrágio é uma conquista das mais importantes em toda a história política. A extensão da participação democrática a todos os cidadãos e cidadãs, especialmente através do direito de votar, é hoje um ponto fixo, defendido por toda tradição de pensamento democrático. Entretanto, não basta que todos os cidadãos possam participar das decisões politicamente relevantes, é preciso assegurar que todos possam participar em termos iguais. É isso que a ideia de valor equitativo das liberdades políticas busca assegurar.

A reivindicação de um *status* político igual entre os cidadãos de uma sociedade democrática exige o reconhecimento da própria sociedade como um empreendimento cooperativo fundado nos termos de um acordo equitativos. A cada um dos membros é devido o reconhecimento público como portador dos mesmos direitos de emitir julgamentos, avaliações e opiniões, tendo seus pontos de vista ouvidos e ponderados pelos demais envolvidos no processo de deliberação sobre questões públicas. Esse direito deve ser assegurado pelas instituições políticas e ecoar nas práticas dos cidadãos (WILSON, 2019, p. 49).

Anteriormente buscamos argumentar a favor da importância de incluir em um só princípio as liberdades individuais e políticas que compõem, juntas, um arranjo que, na esteira de Rawls, chamamos de liberdades fundamentais e que merecem prioridade frente a outras reivindicações e princípios. Nesta seção, buscar-se-á apresentar a justificação do valor equitativo das liberdades políticas, além da razão pela qual essa é uma condição conferida somente a tais liberdades, e não a todas aquelas que integram o primeiro princípio.

Ao incluir o ideal de valor equitativo para as liberdades políticas, Rawls (2003, p. 210) espera oferecer uma resposta satisfatória a uma objeção comumente feita por socialistas e democratas radicais, que acusam as democracias modernas e a tradição liberal de dar tratamento meramente formal à liberdade igual dos cidadãos. De maneira sintética, a acusação poderia ser assim formulada: embora os direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos sejam formalmente iguais, permitindo a todos o direito de votar, de concorrer a cargos políticos e filiar-se a partidos; na prática, as desigualdades de renda e riqueza que marcam as instituições de fundo são tão grandes que aqueles que dispõem de maiores recursos, em geral, convertem as desigualdades econômicas em

desigualdades políticas, promovendo legislação e políticas públicas que atendam a seus interesses particulares.

Altos níveis de pobreza e desigualdades socioeconômicas tendem a degradar o valor que as liberdades políticas têm para os mais destituídos, permitindo aos mais ricos gozar substantivamente de maior liberdade (SCANLON, 2018, p. 75). Além disso, abriga o risco de que tais desigualdades, em princípio restritas ao nível das rendas e riquezas, convertam-se em desigualdades políticas, à medida que possibilitam aos grupos mais abastados exercer um peso desproporcional no processo de deliberação pública e na decisão política (VITA, 2011, p. 583).

Historicamente, esse tem sido um dos problemas mais negligenciados pelos regimes democráticos. As disparidades econômicas que vêm sendo comportadas pelo mercado e toleradas pelo sistema legal têm excedido os níveis que poderiam ser aceitáveis, ou compatíveis, com o ideal de igual liberdade política dos cidadãos de uma sociedade democrática, ferindo o sentido que a justiça como equidade lhe atribui. Diante de um tal diagnóstico, Rawls (2008, p. 279) adverte quanto às graves consequências das injustiças perpetradas no sistema político, mais duradouras e perigosas até que as imperfeições do mercado: “O poder político se acumula rapidamente e se torna desigual; e, servindo-se do aparelho coercitivo do Estado e de suas leis, aqueles que conquistam vantagens podem quase sempre garantir para si mesmos uma posição privilegiada” (RAWLS, 2008, p. 279).

A justiça como equidade trata as liberdades políticas de modo especial, incluindo, no primeiro princípio de justiça, uma providência que busca preservar o seu valor equitativo. Isso significa que tais liberdades devem ser estendidas igualmente a todos os cidadãos, independentemente de sua posição econômica ou social. De acordo com Rawls (2003, p. 211; 2011, p. 387), elas devem ser suficientemente iguais para que todos possam acessá-las e tenham as mesmas “probabilidades” de ocupar um cargo político, participar da deliberação públicas e influenciar o resultado das eleições.

Quando estamos tratando de cargos eletivos, contudo, a justiça não pode ser definida de acordo com alguma probabilidade de realmente conquistar o cargo.⁵¹

⁵¹ É nesse sentido, também, que Joshua Cohen (2001) destaca: o que a igualdade política exige é *oportunidades* iguais para influência política, em vez da igualdade de influência efetiva. Mas, mesmo as desigualdades de influência efetiva também podem ser aceitáveis em uma concepção razoável de igualdade política: alguns cidadãos podem ser mais influentes porque, por exemplo, se preocupam mais com a política ou, simplesmente, suas opiniões e julgamentos são mais confiáveis sendo, nesse sentido, mais suscetível de influenciar os outros cidadãos. As desigualdades de influência que se remete à tais diferenças de valores e escolhas não são foco de objeções.

Conforme destaca Scanlon (2018, p. 80), o sucesso eleitoral depende também da capacidade dos candidatos, partidos e plataformas ideológicas de conquistarem o apoio dos eleitores. Não há necessariamente vícios ou injustiças quando um candidato falha em persuadir os cidadãos. Isso pode ocorrer simplesmente porque seus argumentos são ruins, irracionais ou porque os eleitores apenas preferem as propostas concorrentes. Assim, o que se deve assegurar é o acesso igual aos meios relevantes para exercer influência política, e que são importantes para garantir uma disputa eleitoral justa:

Esta parece de fato a melhor maneira de entender a observação de Rawls sobre a "probabilidade igual" de sucesso: não como uma afirmação literalmente sobre a probabilidade, mas como uma afirmação sobre o acesso aos meios para exercer influência política (SCANLON, 2018, p. 82, tradução própria).

As liberdades políticas que o primeiro princípio visa proteger tendem a se erodir em sociedades marcadas por profundas desigualdades sociais e econômicas, o que permite àqueles que dispõem de melhores posições sociais usar suas vantagens para influenciar os rumos do debate público e da própria legislação, produzindo resultados que lhe sejam favoráveis, tirando vantagens de direitos e oportunidades que, em princípio, deveriam ser iguais para todos os cidadãos (RAWLS, 2008, p. 277-8; 2003, p. 210; VITA, 2008a, p. 153). A garantia do valor equitativo das liberdades políticas busca aumentar as chances de que as decisões democráticas produzam uma legislação justa, e visa impedir que um regime democrático seja mobilizado para reforçar as iniquidades entre os cidadãos. Desse modo, acrescenta Vita (2011, p. 583), é um critério democrático como a garantia do valor equitativo das liberdades políticas para todos os cidadãos que oferece a fundamentação normativa para a redução das desigualdades econômicas⁵².

O direito à liberdade política equitativa afirma nossa igualdade como juízes soberanos em uma sociedade democrática e contribui para a promoção da autoestima e do respeito entre os cidadãos. A justiça como equidade, portanto, requer uma forma democrática de governo em que a autorização para exercer poder político provenha de processos justos de escolha coletiva. Essa concepção expressa a ideia de uma sociedade democrática, ou o que, para Rawls, vem a ser a mesma coisa, uma sociedade de cidadãos iguais (COHEN, 2003, p. 111). Para tanto, é preciso que as instituições sejam arranjadas

⁵² Não se pretende sugerir que apenas o primeiro princípio de justiça na teoria rawlsiana pode oferecer razões e argumentos favoráveis a medidas distributivas ou economicamente mais igualitárias. A teoria rawlsiana é mais bem entendida, em seu conjunto, como uma família de argumentos e justificações cujo conteúdo substantivo é mais bem apreendido quando analisada de modo completo. Isso não impede de apresentar e debater as formulações, origens e consequências de suas partes separadamente.

de forma a assegurar para cada um dos cidadãos o acesso equitativo aos recursos públicos necessários para a participação no processo político e para que possam concorrer em condições de igualdade às posições de autoridade pública (RAWLS, 2003, p. 213).

A ideia de valor equitativo das liberdades políticas levanta outra questão: por que não assegurar o valor equitativo para todas as liberdades incluídas no primeiro princípio? A extensão do valor equitativo para todas as liberdades fundamentais extrapola os limites que a justiça como equidade prescreve para o ideal de igualdade, e é descrita por Rawls (2003, p. 214) como irracional ou fonte de conflitos sociais: se tal proposta busca assegurar uma distribuição absolutamente igual de renda e riqueza, então, ela é irracional por não levar em conta o papel que algum grau de desigualdade pode ter, inclusive para beneficiar aqueles mais mal posicionados. Isto é, uma tal recomendação não permite a promoção de uma organização social que seja eficiente, no sentido em que o princípio da diferença objetiva garantir.

Se, por sua vez, a recomendação é por uma distribuição da renda e da riqueza social de forma que atenda aos interesses centrais para a plena realização da concepção particular de bem de cada cidadão, então ela pode ser fonte de profundos conflitos sociais: assegurar o igual valor da liberdade religiosa para cada cidadão nos levaria a reconhecer como legítima a destinação de exorbitantes recursos sociais para aqueles cidadãos cujos deveres religiosos são economicamente onerosos, como a construção de templos ou peregrinações, enquanto as exigências religiosas de outros cidadãos podem não incluir nenhuma dotação econômica, como a prática do jejum. Assim, adverte Rawls (2003, p. 214), buscar igualar o valor de todas as liberdades incluídas no primeiro princípio poderia gerar grandes conflitos sociais:

Pelo menos no tocante aos elementos constitucionais essenciais, e aos meios polivalentes necessários para que tenhamos oportunidades equitativas de nos beneficiar de nossas liberdades básicas, a justiça como equidade elimina direitos baseados em desejos e metas distintos oriundos das diversas e incomensuráveis concepções de bem das pessoas. Assim fazendo, exclui certos valores perfeccionistas da família de valores políticos que regem a resolução das questões relativas a elementos constitucionais essenciais e das questões básicas da justiça distributiva (RAWLS, 2003, p. 215).

De acordo com Rawls (2008, p. 288), os argumentos que contam a favor de uma forma de governo democrático não se encerram em razões instrumentais. Sua adoção deve também exercer influência significativa sobre a qualidade moral da vida cívica e no modo como os cidadãos lidam uns com os outros. Essa disposição dos cidadãos em consultar e ponderar as razões, vontades, convicções e interesses de seus concidadãos fortalece os

laços de solidariedade e estabelece as bases da amizade cívica, reforça o senso de capacidade política dos cidadãos comuns e eleva seu autorrespeito, ingredientes que, de acordo com Rawls (2008, p. 289), constituem o *ethos* da cultura política democrática:

as liberdades políticas iguais não são apenas um meio. Essas liberdades fortalecem nos cidadãos a noção do próprio valor, ampliam suas sensibilidades morais e intelectuais e estabelecem as bases de uma noção de dever e obrigação da qual depende a estabilidade das instituições justas (RAWLS, 2008, p. 290).

As desigualdades socioeconômicas têm efeitos perniciosos para a solidariedade social e para o bom funcionamento de um regime democrático. Possibilitar aos mais ricos uma influência desproporcional no processo decisório torna mais difícil inclinar a democracia em favor de resultados socialmente mais justos. Ao contrário, permite que aqueles que detêm maiores recursos econômicos enverguem as instituições em seu favor, impossibilitando, ou tornando deveras mais custoso, as reformas institucionais e a adoção de políticas redistributivas capazes de promover ou manter uma sociedade de iguais no sentido que o liberalismo igualitário lhe atribui: “Essa é a razão pela qual Rawls sustenta que, se o que se quer é que a democracia política produza resultados justos, com respeito a questões de justiça básica, então é preciso garantir o ‘valor equitativo das liberdades políticas’” (VITA, 2011, p. 583).

2.5 Desigualdade econômica e liberdades políticas: argumentos democráticos, implicações distributivas

Parte considerável do apoio político e normativo que a democracia goza se deve a sua pretensão de ser uma forma de governo em que todos os cidadãos são convidados a “governar” de maneira igual. Nesse sentido, uma das mais profundas conquistas democráticas foi a consolidação da igualdade política. Na prática, ela significa que as diferenças, como de renda, riqueza, raça e gênero, não devem constituir critérios relevantes para excluir ou privar os cidadãos de oportunidades e condições de participação política. Essa é uma distinção fundamental entre os regimes democráticos e as oligarquias ou autocracias: “A reivindicação da democracia à superioridade moral como regime parte de sua reivindicação de ser o reflexo e a expressão política dessa igualdade entre os cidadãos” (WILSON, 2019, p. 2, tradução própria).

Uma das formas mais óbvias de violação da igualdade política dos cidadãos é a atribuição de peso diferenciado ao voto de cada um, segundo critérios como

“inteligência”, como proposto por Stuart Mill (1967, p. 214): “o único motivo que pode justificar que se conte a opinião de uma pessoa como equivalente a mais que outra é a superioridade mental do indivíduo, e o que se precisa é de algum meio para averiguá-la”. Enquanto a absoluta negação do direito de participação política a todos os cidadãos é um critério por natureza oligárquico, Mill acreditava que sua tese é compatível com o governo democrático, porque ela não nega a extensão da participação política a todos, apenas recomenda que os votos não sejam pesados igualmente.

Essa forma de violação do ideal, “uma pessoa, um voto”, é histórica e filosoficamente caduca, tanto que hoje é difícil encontrar alguém disposto a argumentar nessa direção. Contudo, há ainda formas mais sutis, e amplamente aceitas, pelas quais a igualdade política dos cidadãos pode ser corrompida e ter o seu valor substantivamente ferido.

Nas democracias modernas, o dinheiro⁵³ sempre constituiu um dos principais instrumentos da política, sendo esta tendência intensificada com o custo crescente das campanhas políticas nos últimos cinquenta anos (MANIN, 1997, p. 94; HACKER; PIERSON, 2010, p. 177). Além disso, boa parte daquilo que é decidido nas instâncias deliberativas diz respeito ao modo como se deve gastar e distribuir o dinheiro. Em uma democracia política, igualmente importante é o modo pelo qual o dinheiro migra para o interior do Estado, influenciando, por exemplo, os resultados eleitorais, e alterando o modo e o valor da participação política dos cidadãos nos assuntos públicos.

Sociedades democráticas que toleram níveis elevados de desigualdade econômica permitem que alguns poucos exerçam demasiado controle sobre a vida daqueles que têm menos, uma ameaça ao valor da justiça e da própria democracia. Nesta seção, exploraremos algumas das formas pelas quais as desigualdades econômicas operam em uma democracia política, e em que medida isso constitui um risco eminente à ideia de igualdade entre os cidadãos, assim como o valor de suas liberdades políticas, que está na base normativa de qualquer regime democrático. A relação entre desigualdades socioeconômicas e política, portanto, interessa a uma teoria democrática da justiça à medida que esbarra em duas preocupações igualitárias distintas: (a) igualdade procedimental e (b) dominação.

Valendo-nos do vocabulário apresentado por Thomas Christiano (2012), o recurso à ideia de “mecanismos” nos ajuda a ilustrar alguns dos vícios e perniciosidades da

⁵³ Constitui um problema distinto avaliar em que medida a influência do dinheiro na política constitui *per se* um problema normativo, a esse problema não dedicaremos maior atenção.

relação entre desigualdades materiais profundas e regimes democráticos. Apresentaremos (i) o problema do financiamento de campanhas; (ii) a importância do acesso aos meios de comunicação de massa e, por fim, (iii) o problema do dinheiro como recurso contra majoritário. Uma vez que Christiano não tem pretensões de oferecer uma explicação causal, isso significa que as sociedades reais, por conta de seus diferentes arranjos institucionais, podem estar mais ou menos vulneráveis a um ou outro dos vícios aqui apresentados.

Um dos temas que historicamente vem despertando grande atenção na ciência política, seja de filiação empírica ou normativa, é o financiamento das campanhas eleitorais, que são parte indispensável da vida de qualquer regime democrático competitivo. É por meio das campanhas que os eleitores tomam conhecimento de quem são os candidatos, partidos e plataformas ideológicas em disputa, favorecendo um processo aberto de formação da opinião e da vontade política dos cidadãos.

Fazer com que todos os eleitores tenham acesso às informações e propostas oferecidas por cada partido ou candidato é um processo que exige empenho e grandes montantes de recursos, dentre os quais o dinheiro constitui um dos mais importantes. É justamente desta constatação simples: a necessidade do dinheiro para o financiamento das campanhas eleitorais, que o tema ganha relevância também para os teóricos normativos como Rawls (2011, p. 427), Christiano (2012), Cohen (2001) e Scanlon (2018). Afinal, sobre quem deve recair a responsabilidade de financiar o processo de disputa partidária, se queremos uma disputa mais justa?

Quando a sociedade não assume coletivamente os custos financeiros de organização da vida política partidária, permitindo que os partidos busquem verbas por meio de contribuições privadas, podemos esperar que encontrem doadores especialmente entre os setores socioeconômicos mais favorecidos. Isso acontece, principalmente porque são aqueles que possuem mais dinheiro que podem oferecer contribuições maiores, o que torna possível recorrer a um número menor de financiadores.

Um dos principais temores de quem argumenta contra o financiamento privado é a possibilidade de que o apoio econômico enseje uma espécie de mercado corrupto. Assim, a disposição dos grupos mais abastados de oferecer apoio aos partidos e candidatos poderia estar condicionada à exigência de uma contrapartida previamente acordada. Isto é, um acordo de que o candidato, se eleito, dedicará especial atenção aos interesses dos grupos que lhe ofereceram apoio (CHRISTIANO, 2012).

As desigualdades econômicas também podem distorcer a possibilidade de que cada cidadão participe igualmente do processo democrático, mesmo quando não há qualquer indício de corrupção no financiamento privado. Uma vez que as plataformas que obtêm maiores recursos se tornam eleitoralmente mais viáveis, o apoio dos grupos mais abastados pode gerar desigualdades na competição. Dito de outro modo, aquelas plataformas que não gozam de apoio dos grupos mais ricos podem obter menores aportes financeiros, tornando sua eleição mais difícil (RAWLS, 2011, p. 427).

Se, no primeiro exemplo, poder-se-ia acusar de escusa a acomodação de interesses entre candidatos e financiadores, no segundo exemplo, a adesão genuína a uma dada agenda não representa qualquer distorção dos interesses. Contudo, dada a importância do dinheiro para viabilizar uma candidatura, plataformas políticas que “espontaneamente” estiverem alinhadas com os interesses dos grupos mais abastados terão maior probabilidade de vencerem as eleições, fazendo com que as ideias e interesses dos grupos mais ricos sempre triunfem na arena eleitoral e pautem a agenda política. Em ambos os casos, as desigualdades econômicas se convertem em desigualdades políticas, distorcendo o ideal democrático de que todos os cidadãos devem ter iguais condições de participar das decisões públicas que submeterão a todos em uma sociedade.

O dinheiro não é em si um problema. Entretanto, como o caso do financiamento de campanhas ilustra, as desigualdades de renda e riqueza presentes em uma sociedade podem dificultar que os grupos menos favorecidos exerçam um grau equitativo de participação no processo político, por conta de sua escassez de recursos. Assim, acabam-se negligenciando as recomendações necessárias a um governo ou a uma legislação justa, condenando os grupos menos favorecidos à apatia ou ao ressentimento, o que constitui uma grave injustiça e uma ameaça ao valor da democracia (RAWLS, 2008, p. 280).

Ao questionar o lugar dos mais destituídos em uma democracia extremamente desigual, Rawls não está chamando a atenção para o fato de esses cidadãos estarem impedidos de votar ou de exercer formalmente suas liberdades políticas. De acordo com Scanlon (2018, p. 75), a objeção rawlsiana se dirige a que, em uma tal sociedade, as desigualdades abissais minam o “valor” dessas liberdades políticas para os mais pobres.

Embora a defesa do financiamento público das campanhas eleitorais encontre respaldo entre teóricos como Rawls (2008, 2011), Scanlon (2018) e Christiano (2012), os autores também reconhecem que não basta combater as desigualdades econômicas apenas no âmbito da competição partidária. Mesmo quando dissociado dos processos de seleção

das elites políticas, as desigualdades socioeconômicas ainda podem promover, indiretamente, efeitos nefastos no valor da democracia e na promoção da justiça.

Aqueles que possuem melhores condições econômicas podem mobilizar seus recursos para difundir ideias e influenciar a opinião pública através da posse ou financiamento de canais de comunicação, *think tanks*, campanhas e propagandas que façam ecoar suas reivindicações em toda a sociedade. Se o acesso a esses canais implica o aporte de dispendiosos montantes de dinheiro, os grupos mais pobres podem não ter as mesmas condições de participar do debate público em condições iguais, fazendo com que suas reivindicações ecoem como um grito no vácuo.

Essa distorção na capacidade de disseminar ideias pode criar oportunidades radicalmente distintas para a participação efetiva dos cidadãos, à medida que não encontram as mesmas oportunidades e espaços para falarem e serem ouvidos (CHRISTIANO, 2012). Portanto, destaca Joshua Cohen (2001), não basta que os cidadãos tenham condições iguais de participação e influência nas instituições políticas formais, é preciso também garantir que os cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática tenham as mesmas condições e oportunidades iguais para influenciar a formação de opinião na esfera pública mais ampla e informal.

Os juízos políticos dos cidadãos dependem, em grande medida, do acesso às informações necessárias para tomar decisões bem-informadas. Em uma sociedade grande e complexa, os indivíduos não podem ficar responsáveis por coletar sozinhos esse tipo de informação. Sua disponibilidade depende de instituições como universidades e grupos de reflexão que estejam comprometidos em coletar e divulgar essas informações. Nesse sentido, Scanlon (2018, p. 89) atribui especial importância a uma imprensa livre e a outros meios de comunicação públicos, ou ao menos plurais e abertos.

Por fim, mesmo quando um o governo eleito busca perseguir objetivos democraticamente escolhidos, os grupos mais abastados podem se valer de recursos economicamente disponíveis para dissuadir ou perverter as intenções do governante, tornando o dinheiro um recurso contramajoritário. Thomas Christiano (2012) recorre a um exemplo hipotético: suponhamos o caso de um representante eleito tendo com uma de suas principais bandeiras a imposição de custosas medidas empresariais em prol da preservação ambiental. Como resposta, os industriais afetados pela nova regulamentação podem ameaçar retirar seus investimentos na região, o que, possivelmente, promoveria impactos como o recolhimento econômico e desemprego, ferindo, assim, outros objetivos populares e pressionando o governo a atender aos interesses do setor.

As grandes desigualdades de renda e riqueza também criam um obstáculo à igualdade dos cidadãos democráticos, identificado por Shapiro (2003, p. 135) como *abismo de empatia*. Trata-se do modo como os cidadãos nos extremos da distribuição se veem em relação àqueles posicionados no lado oposto, criando entre eles uma “distância psíquica”. A desigualdade de renda e riqueza entre os mais ricos e os mais pobres pode ser tamanha a ponto de tornar impossível para os primeiros imaginar uma calamidade qualquer que possa lhe acometer, deixando-o nas circunstâncias daqueles desafortunados. Do lado dos mais pobres, a lacuna entre eles e os mais abastados pode ser tamanha que certos objetivos acabam sendo simplesmente abandonados, ou excluídos, de suas possibilidades de aspiração, amortecendo as próprias demandas redistributivas. Além de reforçar um *status quo* desigual, vastos abismos de empatia podem ainda gerar ressentimento entre os cidadãos, minando a solidariedade e até contribuir com a elevação dos índices de criminalidade, colocando em risco a estabilidade das instituições e a legitimidade do sistema político.

Em uma sociedade em que os níveis de desigualdade econômica são abissais, ainda que a parcela mais mal posicionada na escala distributiva possua recursos suficientes para viver livre de privações impostas pela pobreza, essa desigualdade econômica existente que, a princípio, poderia não ser objetável, pode se converter em desigualdade política. Os mecanismos apresentados por Thomas Christiano (2012), embora não esgotem o tema, ajudam a ilustrar algumas possibilidades que as desigualdades abrem para que poucos assumam o controle da máquina estatal e possam perpetuar as suas vantagens econômicas e sociais sob um arranjo jurídico, sob a forma da lei e de instituições.

Do ponto de vista da relação entre justiça social e democracia, o argumento teórico pode ser assim formulado: as desigualdades econômicas colocam em risco as liberdades políticas efetivas dos cidadãos mais destituídos em uma sociedade democrática, isto é, a capacidade de que todos participem igualmente do processo de autodeterminação política. Embora esses cidadãos encontrem-se livres da fome e de outras privações que a pobreza possa provocar, eles não são efetivamente livres se o destino da sua comunidade política não passa *também* pelas suas mãos. Portanto, todos os membros de uma comunidade política democrática devem compartilhar um *status* de cidadania igual. Uma vez mais, é preciso lembrar: “é do ponto de vista de cidadãos iguais que a justificação de outras desigualdades deve ser entendida” (RAWLS, 2003, p. 186).

Contudo, adverte Vita (2008a, p. 155), ainda que a desigualdade na distribuição dos recursos políticos possa representar uma razão importante na explicação dos motivos pelos quais as democracias reais não venham produzindo resultados que reduzam as injustiças sociais, é possível também que aqueles que estão, ou deveriam estar, comprometidos com a promoção da justiça não estejam de fato aproveitando as oportunidades oferecidas, mesmo num sistema desigual de competição.

Embora se contem em favor de um regime democrático as oportunidades fundamentais que ele abre para que os cidadãos possam participar ativamente da vida pública e das decisões politicamente relevantes, podendo envergar as instituições do Estado de acordo com as suas demandas, a democracia não deve ser vista como um dispositivo mecânico de promoção do desenvolvimento ou da justiça social. Os resultados reais que uma democracia política pode obter devem também levar em conta os usos que os cidadãos fazem das liberdades e dos direitos fundamentais a eles conferidos.

2.6 Considerações finais

O avanço das desigualdades de renda e riqueza em sociedades que adotam algum tipo de regime democrático é hoje um dado da realidade e não mera hipótese de trabalho útil à teoria. Além disso, o predomínio acachapante das formas de economia de mercado, como já observava Vita (1993, p. 81) décadas atrás, vem fazendo com que as exigências impostas por uma concepção de justiça social e as demandas por eficiência econômica impostas pelo mercado sejam tidas cada vez mais como incongruentes ou incompatíveis. O argumento principal que este capítulo buscou sustentar é que o debate entre uma sociedade mais justa e igualitária, ou uma economia mais eficiente, por vez, lança na penumbra os efeitos tóxicos que as desigualdades podem ter não apenas para uma concepção de justiça social, mas também para a solidariedade social e para o próprio valor da democracia. Quando adequadamente compreendidas, justiça social e democracia são não só ideais compatíveis como necessários, se nosso desejo suposto é por uma sociedade de cidadãos livres e iguais.

A teoria liberal, de modo geral,⁵⁴ e o liberalismo igualitário, em particular, compartilham das ideias fundamentais que, de acordo com Vita (1993, p. 83), estão na

⁵⁴ Há, contudo, duas exceções. Como vimos no primeiro capítulo, não há razões suficientes para incluir, entre a tradição democrática do liberalismo, as variantes do libertarianismo de Nozick e seus herdeiros, ou os representantes do que vem sendo identificado como Neoliberalismo, na linha de autores como Hayek.

base do próprio pensamento democrático: “a de que a difusão da propriedade e da riqueza é um requisito indispensável ao exercício da autonomia e das liberdades políticas” (VITA, 1993, p. 83). Assim, prossegue o autor, se o liberalismo possui tanta aversão à ideia de um poder despótico e arbitrário, não poderia furtar-se ao debate sobre os efeitos deletérios de uma sociedade profundamente desigual e o modo como a concentração de renda e riqueza afeta negativamente a autonomia dos indivíduos, as expectativas de realização daquilo que julgam valioso, a capacidade dos cidadãos de participar igualmente das decisões políticas que submetem seu próprio destino, sua autoestima e seu bem-estar (VITA, 1993, p. 83).

A teoria da justiça rawlsiana busca conectar as preocupações com a igualdade moral básica com as reivindicações por uma distribuição mais igualitária de bens, como renda, riqueza, direitos e capacidade de exercer influência política. Assim, ressalta Vita (2011, p. 576), a ideia de igualdade humana fundamental constitui o fundamento normativo da concepção de justiça social liberal-igualitária:

Na raiz dessas preocupações está o imperativo de respeitar o status das pessoas como livres e iguais, e o ideal complementar de relações entre pessoas conduzidas em termos iguais ou com caráter igualitário. Se estivermos preocupados com os direitos e liberdades civis e políticos fundamentais, que constituem o elemento central da noção de justiça liberal aqui empregada, então deveremos também nos preocupar com oportunidades iguais de exercer esses direitos e liberdades (VITA, 2011, p. 576).

Os passos que nos levam ao argumento mais geral deste capítulo podem ser assim sumarizados: (1) A tensão identificada por Van Parijs (1995, 2011) pode nos conduzir a uma escolha forçada entre democracia política e justiça social. Em grande medida, o filósofo e economista belga argumenta que o método de escolha política que alicerça os regimes democráticos, isto é, sufrágio universal e regra da maioria, pode minar as expectativas de que as urnas conduzam a resultados políticos socialmente mais justos. Os argumentos apresentados a partir de Van Parijs (1995, 2011) parecem ecoar entre lideranças políticas que advogam pela superioridade de regimes autoritários na promoção do crescimento econômico e do desenvolvimento social, conforme buscamos apresentar, com o auxílio de Sen (2010), a partir do que identificamos por *tese da eficiência* e *tese da dissociação*.

Por vezes, tais autores e tradições são excluídos do próprio pensamento liberal. Para os propósitos deste trabalho, esse problema de precisão em torno do que constitui em essência o liberalismo não se impõe e as razões oferecidas no primeiro capítulo parecem suficientes para excluí-los do pensamento liberal de apego democrático.

Em comum, as teses apresentadas na primeira seção miram aspectos econômicos e argumentos de eficiência para avaliar a relação entre justiça social e democracia, perguntando-se pela adequabilidade da segunda como instrumento mecânico de promoção da primeira. Isto é, os autores não consideram, por exemplo, o valor intrínseco da própria democracia, o que os leva a considerar que é possível existir uma sociedade justa que prescindir da suposição de que os cidadãos são livres e iguais também quando decidem o destino comum de sua própria sociedade e, em grande medida, seu próprio futuro.

Ao analisar a relação entre justiça social e democracia política, os autores se questionaram apenas se desejaríamos seguir com a democracia mesmo se ela fosse um instrumento ineficiente, ou tornasse deveras mais custosa, à realização da justiça social. Contudo, essa questão é enganosa e lança na penumbra aquilo que é fundamental sobre o próprio valor da democracia, que é mais bem apreendido quando nos perguntamos: ainda desejaríamos nos envolver nas atividades exigidas por um regime democrático, mesmo que já vivêssemos em uma sociedade economicamente igualitária? Esse é precisamente o teste ao qual devemos submeter a democracia se queremos compreender o seu valor (ANDERSON, 2009, p. 225).

(2) Ao recorrer à teoria rawlsiana, sobretudo a partir da segunda seção, a intenção foi mostrar um modo de conceber a justiça social que é, em sua essência, tanto liberal quanto democrática. Em suma, o liberalismo igualitário, contrariando Van Parijs, considera a justiça social e a democracia como dois ideais políticos indispensáveis e de valor intrínseco (VITA, 2000, p. 5), sendo a relação entre eles de mútua implicação. A concepção de *justiça como equidade* oferece-nos boas razões para pensar que a justiça exige alguma forma de regime democrático, conforme buscamos apresentar a partir do *princípio de liberdades fundamentais*.

Assim, uma sociedade justa, quando pensada do ponto de vista dos indivíduos equitativamente posicionados originalmente, que decidem os princípios que estruturarão a sociedade na qual ingressarão, certamente seria uma democracia política, uma vez que essa é a melhor forma conhecida por nós se o que queremos é uma sociedade de cidadãos livres e iguais.

O entendimento comum de justiça como equidade constitui uma democracia constitucional. Pois tentei demonstrar, depois de apresentar mais argumentos em defesa do primeiro princípio, que as liberdades fundamentais do regime democrático são garantidas de maneira mais sólida por essa concepção de justiça (RAWLS, 2008, p. 301-2).

(3) Não basta que os cidadãos tenham apenas um conjunto de direitos políticos formalmente garantidos, como o sufrágio universal e uma ponderação igual do voto de todos no momento da contagem das cédulas depositadas nas urnas. Em sociedades profundamente desiguais do ponto de vista econômico, essas iniquidades são rapidamente convertidas em diferenças políticas, conforme os “mecanismos” de Thomas Christiano (2012) procuram ilustrar. Assim, se quisermos que uma democracia política se incline na direção de uma sociedade democrática, devemos considerar mais seriamente a igualdade política dos cidadãos, como as condições e circunstâncias que garantem amplitude e alcance aos processos democráticos: essa é a ideia que *o valor equitativo das liberdades políticas* busca expressar. Quando a igualdade política é assim interpretada, então as desigualdades socioeconômicas se tornam um obstáculo não apenas à realização de uma sociedade economicamente mais justa, mas também mais democrática.

Não pretendemos sugerir que a justiça como equidade se restringe a uma interpretação mais robusta do primeiro princípio de justiça, mas, esta interpretação amplia o alcance de suas exigências. De maneira geral, o princípio de diferença é aquele que foi forjado para regular as desigualdades de renda e riqueza em uma sociedade democrática bem-ordenada, tal como pensada por Rawls (2011, p. 334-5). Contudo, as prescrições do primeiro princípio, especialmente o valor equitativo das liberdades políticas, também desempenham um papel importante na regulação das desigualdades econômicas como um dos componentes igualitários da justiça rawlsiana,⁵⁵ especialmente mitigando seus efeitos para um regime que se alicerça na igualdade política dos seus cidadãos. Quando interpretado dessa maneira, podemos dizer, na esteira de Vita (2011, p. 583), que são os próprios argumentos em favor de uma democracia política que exigem uma sociedade economicamente mais igualitária.

Avaliar a compatibilidade e a relação normativa entre democracia e justiça social, e suas implicações teóricas, não significa negar objeções aos resultados reais e injustos que podem derivar de determinado regime democrático. Isso ocorre porque, como diz

⁵⁵ O valor equitativo das liberdades políticas é formado, ao lado da igualdade equitativa de oportunidades e do princípio da diferença, pelos componentes igualitários do liberalismo rawlsiano: “Os dois princípios expressam uma variante igualitária de liberalismo em virtude de três elementos. São eles a) a garantia do valor equitativo das liberdades políticas, de modo que não se tornem puramente formais; b) a igualdade equitativa (e, de novo, não meramente formal) de oportunidades; e c) o denominado princípio de diferença, segundo o qual as desigualdades sociais e econômicas associadas a cargos e posições devem ser ajustadas de tal modo que, seja qual for o nível dessas desigualdades, grande ou pequeno, devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade” (RAWLS, 2011, p. 7).

Amartya Sen (2010, p. 204), “a democracia não serve como um remédio automático para doenças do mesmo modo que o quinino atua na cura da malária”.

Quando os regimes democráticos se mostram pouco eficientes na promoção de resultados socialmente mais justos, isso pode significar que as desigualdades de oportunidades e recursos políticos fundamentais não estejam sendo adequadamente distribuído pelas instituições sociais básicas, mas também porque as oportunidades que são abertas, mesmo em regimes democráticos economicamente desiguais e injustos, não estejam sendo devidamente aproveitadas pelos cidadãos (SEN, 2010, p. 204; VITA, 2008a, p. 155):

A democracia promove a justiça no sentido que a primeira permite aos cidadãos demandarem ser tratados como iguais pelas instituições básicas de sua sociedade. Mas constitui uma questão distinta saber se as oportunidades que a democracia oferece de dar expressão política a essas demandas serão ou não aproveitadas (VITA, 2008a, p. 155).

O valor intrínseco que a democracia possui, sua imbricada relação com uma sociedade de cidadãos livres e iguais e seu papel na proteção e garantia de direitos fundamentais são argumentos importantes que contam decisivamente em seu favor. Contudo, não se deve enaltecer em demasia sua eficácia quando o que queremos é que a democracia nos conduza a resultados políticos socialmente mais justos, pensados a partir de um critério *maximin* de justiça social (como propõem Van Parijs e, em grande medida, também Rawls). Embora não haja incompatibilidade teórica entre democracia e justiça social, é preciso reconhecer uma tensão prática entre a necessidade de aprovação de eleitores não pobres para a promoção das reformas que permitam a elevação dos quinhões de recursos sociais escassos para aqueles mais mal posicionados na sociedade. Para que isso ocorra, Vita (2008a, p. 153) alerta: não há atalhos. O único caminho possível é o convencimento da maioria dos eleitores e de seus representantes, por considerações de natureza moral, de que essa é a coisa certa a ser feita.

3 DEVEMOS (DES)OBEDECER LEIS INJUSTAS? UMA RESPOSTA RAWLSIANA

3.1 Introdução

Os protestos estadunidenses contra a Guerra do Vietnã, a mobilização em prol de direitos civis nos Estados Unidos, as manifestações antinucleares em todo o ocidente e as lutas pela descolonização e pela independência do Sul global podem ser mencionados como acontecimentos políticos que impulsionaram a ideia de desobediência civil para o centro das preocupações de alguns dos mais destacados teóricos políticos, filósofos morais e juristas durante os anos de 1960 e 1970, especialmente na tradição anglo-americana (DELMAS, 2018, p. 24).

Hannah Arendt (2010), Ronald Dworkin (1977), Jürgen Habermas (2015) e John Rawls (2008) foram algumas das vozes responsáveis por delinear os contornos conceituais que balizaram, e seguem orientando, a nossa compreensão teórica da desobediência civil, além de oferecer uma defesa da sua prática como parte da gramática democrática de contestação e de resistência às diversas formas de injustiça.

Não podemos atribuir à John Rawls o posto de pioneiro, mas certamente ele foi o responsável por uma das definições de desobediência civil mais influentes da teoria política.⁵⁶ Principalmente porque, com os seus escritos, ele colocou o tema definitivamente na agenda do liberalismo e no debate sobre justiça social em sociedades democráticas, inserindo-o também, de modo mais geral, no rol de preocupações da teoria política contemporânea (CELIKATES, 2016, p. 1).

Nos capítulos precedentes, apresentamos uma interpretação que buscou conciliar os ideais democráticos com aqueles contidos em uma concepção liberal-igualitária de justiça social, argumentando em favor de uma relação de mútua influência entre eles. Neste capítulo final, contudo, ao nos debruçarmos sobre a desobediência civil, o que se espera é um exame da relação entre democracia e justiça social, colocando o problema nos termos de um conflito de deveres: até que ponto o dever de acatar leis promulgadas com apoio majoritário deixa de ser obrigatório à vista do direito de defender nossas liberdades fundamentais e do dever de se opor à injustiça? Dessa forma, a desobediência

⁵⁶ Henry David Thoreau é comumente apontado como o responsável por cunhar o termo ou por, ao menos, popularizar a ideia de desobediência civil no nosso vocabulário político. Em seu livro *On the duty of civil disobedience* [1849], o autor narra sua decisão de se recusar a pagar impostos como forma de protestar contra a escravidão norte-americana e a guerra com o México.

civil é entendida por Rawls (2008, p. 452) como “o teste fundamental para qualquer teoria do fundamento moral da democracia”.

Antes, contudo, uma advertência se faz necessária. Os princípios substantivos que delineiam a concepção de justiça como equidade pertencem ao âmbito da teoria ideal. Isso significa, para os nossos propósitos, que as pessoas na posição original supõem que os princípios escolhidos por elas, quaisquer que sejam, serão rigorosamente adotados e seguidos por todos os cidadãos e cidadãs daquela sociedade: “Assim, os princípios de justiça resultantes são os que definem uma sociedade perfeitamente justa, dadas as condições favoráveis. Com a suposição da aquiescência estrita, chegamos à determinada concepção ideal” (RAWLS, 2008, p. 438).⁵⁷

A tensão entre democracia e (in)justiça social, que está no centro das preocupações com a desobediência civil, só pode emergir em um contexto situado fora dos parâmetros ideais de uma sociedade perfeitamente justa. Isto é, em uma sociedade perfeitamente justa não há razões legítimas para o descumprimento da lei. Assim, a teoria da desobediência civil se destina aos casos de uma sociedade que Rawls (2008, p. 452) identifica como quase justa: trata-se de uma sociedade democrática, bem-ordenada em sua maior parte, porém, na qual ocorrem algumas graves transgressões de justiça. Essas preocupações pertencem ao âmbito da teoria não ideal e às questões relativas à aquiescência parcial.

Conforme explica Valentini (2012, p. 2), a justiça como equidade é apresentada por Rawls (2008) como uma teoria ideal à medida que ele levanta dois pressupostos fundamentais: (i) todos os agentes cumprem os seus deveres e obrigações que lhes são exigidos em nome da justiça; (ii) as condições naturais e sociais são favoráveis para a realização da justiça. A teoria não ideal, portanto, renuncia a pelo menos um desses pressupostos fundamentais.

Podem parecer evidente, e deve encontrar menos objeção, a ideia de que devemos obediência às leis justas, promulgadas na vigência de uma constituição igualmente justa e produzida segundo os procedimentos democráticos legítimos. Contudo, (I) este é, do ponto de vista da teoria da justiça, parte dos nossos deveres morais individuais mais importantes e constitui o tema da primeira seção. (II) Explicitar as razões por trás de tal

⁵⁷ Para chegar aos princípios de justiça, Rawls (2008, cap. 3) se vale de um dispositivo de deliberação moral chamado de *posição original* como parte de sua justificação. Essa posição hipotética é modelada por algumas características e condições importantes que conduzem o raciocínio moral nos caminhos de uma concepção de justiça. Na teoria de Rawls, é na posição original que as partes decidem os princípios de justiça que serão aplicados às instituições fundamentais da sociedade em que terão de viver.

dever nos auxiliará a estabelecer distinções decisivas para lidar, na segunda seção, com os casos em que as leis são injustas, para então responder se, ou sob quais circunstâncias, devemos ou não nos subordinar a elas. (III) Esse passo é importante e abre o caminho para a seção três, quando a concepção de desobediência civil rawlsiana é apresentada, bem como suas condições de justificação. Por fim, (IV) na última seção, serão apresentadas algumas objeções e reformulações que a concepção de Rawls de desobediência civil vem sofrendo à luz de concepções normativas concorrentes e de problemas prementes no nosso tempo. Mais do que um debate sistemático com cada uma das críticas levantadas, o intuito dessas breves notas é aventar possibilidades interpretativas e ilustrar o modo como a interpretação rawlsiana da desobediência civil assume lugar de destaque no debate teórico, mesmo para as perspectivas críticas.

3.2 Porque devemos obediência às leis justas

Nos capítulos precedentes, lidamos com formas de interpretação dos dois princípios de justiça que se aplicam às instituições, mais precisamente com aquilo que chamamos de estrutura básica da sociedade. Embora esse seja o foco precípuo de *Uma teoria da justiça*, uma concepção completa de justiça deve incluir ainda princípios para os indivíduos, tema da presente seção, além de princípios que possam ser aplicados para o direito das nações, os quais não receberão tratamento neste trabalho (RAWLS, 2008, p. 415).

Vale dizer que chegamos aos princípios aplicáveis aos indivíduos da mesma forma como chegamos aos princípios institucionais. Em ambos os casos, esses princípios são resultado de um acordo hipotético e seriam escolhidos pelos indivíduos na posição original. Após estabelecerem princípios de justiça para a estrutura básica, as partes na posição original considerariam quais princípios individuais poderiam ser concatenados de modo coerente com a concepção de justiça institucional emergente.⁵⁸ De maneira sumária, é assim que chegamos ao *princípio de equidade* e aos nossos *deveres naturais*. Contudo, uma vez que chegamos a eles, podemos “esquecer a concepção da posição original e aplicar esses princípios como aplicaríamos quaisquer outros” (RAWLS, 2008, p. 138-9). Assim, o foco de nosso capítulo é menos a fundamentação contratualista por

⁵⁸ Os princípios para os indivíduos são escolhidos na posição original após a escolha dos princípios de justiça aplicáveis à estrutura básica. A escolha dos deveres e obrigações individuais se dá à luz da concepção mais geral da justiça institucional, de modo a restringir o leque de opções e expressar, juntas, uma concepção coerente.

trás de tais princípios e mais a forma e as consequências que podemos tirar de sua aplicação, a fim de pensarmos nossos deveres individuais em uma sociedade democrática.

Uma primeira distinção importante diz respeito à origem de nossos deveres e obrigações. Eles podem derivar de nossa condição enquanto pessoa moral e, nesse caso, é parte de nossos deveres *naturais*, sendo eles incondicionalmente vinculantes entre todas as pessoas, independentemente de nossos laços cívicos ou de nossos vínculos institucionais. Ou, também, acrescenta Tommie Shelby (2007, p. 144), temos obrigações que derivam de nossos acordos assumidos, voluntariamente, enquanto membros de uma dada comunidade política e, portanto, do nosso status enquanto cidadãos iguais de uma dada sociedade. Desse status derivam nossos deveres *cívicos*.

Um dos princípios aplicáveis aos indivíduos é o que Rawls (2008, p. 134) chamou de *princípio de equidade*. Ele estabelece que todos devem fazer a sua parte em uma dada sociedade, entendida como um empreendimento cooperativo, conforme definido por normas institucionais, desde que observada duas condições: (I) que as instituições em questão sejam justas, conforme estipulado pelos dois princípios de justiça, e (II) que as pessoas tenham livremente aceitado os benefícios provenientes da participação de tal arranjo, ou mesmo tirado proveito das oportunidades que ele oferece à promoção de seus próprios interesses.

A ideia fundamental que Rawls busca expressar com estas condições é que, quando um grupo de pessoas se envolve com um empreendimento cooperativo e mutuamente vantajoso, aceitando, com isso, restringir a sua própria liberdade para produzir vantagens para todos, aqueles que se submetem a tais condições têm o direito de reivindicar os mesmos privilégios daqueles que se beneficiam dessa submissão. Nessa lógica, o sujeito não deve se beneficiar do esforço cooperativo dos seus concidadãos sem dar alguma contribuição. Acatar as leis justas seria, certamente, uma forma de cumprir com a sua parte no contexto de uma sociedade bem-ordenada.

Conforme exposto anteriormente, o princípio de equidade é composto de duas partes: uma que define como contraímos obrigações, que se dá somente por meio de atos voluntários; e outro que define as condições sob as quais uma instituição deve contar com a nossa fidelidade, isto é, quando as instituições em questão são perfeitamente justas, ou justas na medida que é razoável esperar em tais circunstâncias. Assim, não devemos fidelidade ou obediência a arranjos institucionais explicitamente injustos, tampouco devemos admitir a sua existência. Da mesma forma que apenas atos voluntários geram obrigações, uma vez que promessas forçadas não geram qualquer compromisso, os

sistemas sociais flagrantemente injustos são, segundo Rawls (2008, p. 428), uma espécie de extorsão e até mesmo de violência. Por isso, também não podemos estar obrigados a formas autocráticas e arbitrárias de governo. Se elas podem nos subordinar pela força, certamente não devem contar com a nossa fidelidade.

Isso explicita o caráter distintivo de nossas obrigações em relação a outras exigências morais. Em primeiro lugar, elas resultam exclusivamente de atos voluntários. Em segundo lugar, o teor das obrigações é sempre definido por uma instituição ou por uma prática conhecida, cujas regras especificam o que pode ser exigido de cada um. E, por fim, as obrigações são, em geral, devidas a determinados indivíduos, ou seja, aos que cooperam juntos para manter o arranjo social (RAWLS, 2008, p. 135).

Na nomenclatura mais intuitiva empregada por Tommie Shelby (2007, p. 144), poderíamos dizer que nossas obrigações dizem respeito aos nossos compromissos cívicos, próprios de cidadãos de uma sociedade cooperativa. As obrigações cívicas têm força normativa vinculativa por causa dos laços associativos contingentes entre os cidadãos, ou seja, por causa dos laços formais ou informais que definem um conjunto de pessoas como um povo ou nação distinta.

Em uma sociedade democrática, as obrigações cívicas estão enraizadas no valor político da reciprocidade (SHELBY, 2007, p. 145). Quando nos beneficiamos das vantagens proporcionadas pelo regime de cooperação, vemo-nos também cumprindo as exigências das instituições básicas da sociedade, quando essas instituições são justas. A reciprocidade, complementa Shelby (2007, p. 145), é o que nos proíbe de explorar os nossos concidadãos, impedindo-nos de pegar carona nos benefícios promovidos pelos outros membros da sociedade sem fazer a parte que nos é devida.

Além de nossas obrigações contraídas voluntariamente e explicitadas pelo princípio de equidade, temos ainda um segundo tipo de responsabilidade individual, entendida como parte de nossos *deveres naturais*. Elas derivam de nossa condição enquanto pessoa moral, e, nesse caso, são inatos, sendo incondicionalmente vinculantes entre todas as pessoas, independentemente de nossos laços cívicos ou de nossos vínculos institucionais. Eles nos obrigam indiscriminadamente e seu descumprimento não pode ser justificado sob alegação de não termos prometido agir segundo nossos deveres naturais. São exemplos desse tipo de dever os seguintes deveres: o dever de ajuda mútua, isto é, de prestar ajuda a outra pessoa que esteja em necessidade ou perigo, contanto que seja possível fazê-lo sem perda ou risco excessivo para si mesmo; o dever de não prejudicar ou agredir o próximo, ou o dever de não provocar sofrimento desnecessário. Embora estes

sejam alguns exemplos, certamente não esgotam o conjunto de deveres abarcados pela terminologia genérica dos *deveres naturais*, que, como se notou, é composto de deveres tanto positivos, como o caso do dever de ajuda mútua, que nos impõe o dever de fazer algo pelo bem de terceiros, quanto deveres negativos, como os dois últimos exemplos citados, que são proibições para que não façamos algo (RAWLS, 2008, p. 137).

Se analisados isoladamente, os deveres naturais teriam a seu favor razões que Rawls (2008, p. 423) considera bastante óbvias: basta imaginar como seria uma sociedade que recusa publicamente esse conjunto de princípios. O resultado seria uma sociedade que expressaria uma indiferença, ou até mesmo um certo desdém, pelos seres humanos, o que tornaria impossível desenvolvermos um sentido de nosso próprio valor. Assim, embora seja difícil classificar ou definir de maneira sistemática o conjunto dos nossos deveres naturais, não há motivos suficientes para duvidarmos da sua importância, bem como do fato de que seriam reconhecidos na posição original.

Contudo, do ponto de vista da teoria da justiça, o nosso dever natural mais importante é o *dever de justiça*. Trata-se do dever natural de apoiar as instituições justas de nossa sociedade quando elas existirem, ou mesmo promovê-las quando elas estiverem ausentes, cooperando para sua criação, sobretudo quando isso não nos impõe grande ônus pessoal (RAWLS, 2008, p. 416). Convém destacarmos o modo pelo qual esse dever individual nos liga às instituições políticas, e, em se tratando de um dever natural, sua aplicação não requer atos voluntários (RAWLS, 2008, p. 139). Dito de outro modo: em uma sociedade que conta com uma estrutura básica justa, segundo os princípios de justiça institucional, cada pessoa está comprometida com tais instituições, devendo a elas obediência e cooperação independentemente de seus atos voluntários, isto é, ainda que ela não tenha deliberadamente concordado com tal arranjo.⁵⁹

De acordo com Shelby (2007, p. 152), a própria ideia de justiça social pressupõe o dever de justiça, tal como expresso por Rawls. Ninguém pode se ressentir de ser tratado injustamente e ainda rejeitar, de forma consistente, o dever de justiça. Rawls defende a validade desse dever apontando que as partes na posição original, vendo seu interesse racional comum na existência e estabilidade de instituições justas, naturalmente

⁵⁹ Poder-se-ia objetar que o dever de justiça e o princípio de equidade impõem, na prática, obrigações muito semelhantes para os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada e que, portanto, não haveria necessidade de desdobrá-los em dois, bastando o dever de justiça. Rawls (2008, p. 428-7), contudo, embora reconheça a pertinência dessa possível crítica, alega que a distinção é necessária, tendo em vista a origem distinta dos deveres e obrigações, isto é, a distinção entre aquilo que são os nossos deveres naturais e o que são os compromissos assumidos voluntariamente. Essa é uma diferenciação conceitualmente útil para os casos em que é preciso mediar possíveis conflitos.

concordariam que todos deveriam apoiar e promover tais instituições. Assim, “o dever de justiça dá a cada pessoa uma forte razão moral para protestar ou resistir a práticas injustas” (SHELBY, 2007, p. 153, tradução própria).

É também do nosso dever de justiça que deriva a exigência moral de obediência à leis justas, ou suficientemente justas, promulgadas segundo uma constituição justa, que esteja alinhada com os princípios de justiça e que alcançamos na teoria ideal a partir da *sequência de quatro estágios*, sobre a qual vale a pena algumas breves considerações.

A sequência de quatro estágios é o modo pelo qual Rawls (2008, p. 240) espera estender a ideia básica da posição original, agora para pensar a aplicação dos princípios de justiça institucional por meio de uma série de procedimentos deliberativos hipotéticos. Como na posição original, a escolha em cada um dos estágios está sujeita a restrições de informações, o que ocorre segundo o objetivo da deliberação que se impõe ao caso, isto é, conforme as razões que podem ser invocadas para aplicação dos princípios de justiça a uma constituição, à legislação, a decisões judiciais e administrativas.

Existem ao menos três tipos de avaliações que devem ser feitas antes que os princípios de justiça possam ser considerados como direção para a ação dos indivíduos (FREEMAN, 2007, p. 202). Após reconhecermos os princípios de justiça na posição original, devemos, em primeiro lugar, buscar aplicá-los a uma constituição política justa, capaz de estipular os procedimentos pelo qual as leis serão feitas e aplicadas. Em segundo lugar, as leis e políticas que derivam de uma constituição justa devem ter alguma tendência, embora imperfeita, de também serem justas segundo os princípios de justiça aplicados à constituição. Por fim, as leis devem ser interpretadas e executadas com justiça, e aplicadas a casos particulares, que são tarefas para o judiciário, o executivo e para os próprios cidadãos (FREEMAN, 2007, p. 202).

Em um mundo ideal, a sequência de quatro estágios pode ser um procedimento que os representantes constitucionais ou legislativos refletem e até mesmo emulam em seu trabalho ordinário; mas no mundo como conhecemos, reconhece Freeman (2007, p. 203), talvez seja exigir demais dos nossos representantes, que frequentemente têm poucas habilidades filosóficas. No entanto, mesmo quando nos afastamos das condições do mundo ideal, a sequência de quatro estágios é um tipo de investigação hipotética sobre a qual nós podemos refletir agora, individual ou conjuntamente, para julgar e avaliar a justiça de constituições, leis e decisões judiciais e, comenta Freeman (2007, p. 203, tradução própria), “é uma forma de descobrir o grau em que nossa constituição e leis

existentes são compatíveis com os princípios da justiça e fornece uma base para a justificativa, a argumento e a crítica em uma sociedade democrática”.

A lei ou política é suficientemente justa, ou pelo menos não injusta, se concluímos, quando tentamos imaginar como funcionaria o processo ideal, que a maioria das pessoas que participam desse processo e aplicam suas regras favoreceria essa lei ou essa política. No procedimento ideal, a decisão tomada não é um compromisso, uma negociação entre adversários que tentam promover seus objetivos. A discussão legislativa deve ser concebida não como uma competição de interesses, mas como a tentativa de descobrir a melhor política tal como definida pelos princípios de justiça. Suponho, então, dentro da teoria da justiça, que o único desejo do legislador imparcial é tomar a decisão correta a esse respeito, dado os fatos gerais do seu conhecimento. Ele deve votar unicamente segundo seu julgamento. O resultado da votação oferece uma estimativa do que mais se alinha com a concepção de justiça (RAWLS, 2008, p. 445).

O que podemos concluir até aqui? Com base no que foi dito, na esteira de Rawls (2008), temos o dever natural de justiça, que nos impõe uma obrigação moral de nos submetermos a instituições justas, dentre elas, a instituição do direito. Como se trata de um dever natural, ele independe de nossos atos voluntários de filiação ou consentimento, e recai sobre todos nós, indiscriminadamente. Além disso, quando integramos uma sociedade justa, a qual é entendida como um sistema de cooperação social, o dever de justiça nos impõe a obrigação de fazer a nossa parte, ao invés de pegar carona nos benefícios coletivos de integrar um arranjo justo sem dar nada em troca. Certamente, obedecer às leis justas é uma forma de fazer a nossa parte.

Contudo, adverte Rawls (2008, p. 438), a forma como chegamos aos princípios de justiça por intermédio da posição original, o modo como eles seriam aplicados à estrutura básica de uma sociedade e o pressuposto que adotamos de que todos os membros da sociedade reconhecerão e seguirão tais princípios rigorosamente só pode pertencer ao âmbito da teoria ideal, cuja tarefa precípua é delinear uma sociedade perfeitamente justa, dadas as condições favoráveis para que isso ocorra.⁶⁰ Quando nos perguntamos se, ou em quais circunstâncias, devemos acatar arranjos injustos, passamos para outra parte do problema, no que diz respeito à teoria não ideal. A nossa tarefa, então, passa a ser a de averiguar como, ou em que medida, a concepção ideal de justiça que delineamos anteriormente pode ser aplicada a casos em que, em vez de contarmos com uma sociedade

⁶⁰ Essas condições favoráveis, que nos permitem delinear a concepção de “justiça como equidade”, incluem os seguintes pressupostos: (i) todos os agentes cumprem os seus deveres e obrigações que lhes são exigidos em nome da justiça, o que Rawls (2008, p. 437) chama *aquiência estrita*. Além disso, (ii) as condições naturais e sociais são favoráveis para a realização da justiça, conforme especificado pelas “circunstâncias da justiça” (Cf: VALENTINI, 2012, p. 2; RAWLS, 2008, p. 153).

perfeitamente justa, deparamo-nos com a injustiça. Essa é a tarefa que encamparemos a partir daqui.

3.3 Devemos obediência a leis injustas?

Passamos, de maneira célere até, pela questão da obediência às leis justas porque, apesar do esforço filosófico de Rawls para fundamentar os seus pressupostos, esse não nos parece um problema moral demasiadamente controverso. Ao nosso ver, é evidente, ou mesmo intuitiva, a ideia de que nossa obrigação moral é fazer aquilo que é certo, e, no âmbito da justiça social, agir segundo aquilo que é justo, embora nossa compreensão em torno desses temas possa divergir enormemente, o que certamente não significa que temos uma explicação para o porquê de as pessoas cotidianamente burlarem as leis, mesmo as justas, para obter vantagens individuais.

A questão fundamental do presente capítulo é lidar com o conflito entre normas democraticamente produzidas, do ponto de vista de seus procedimentos, mas injustas, do ponto de vista da concepção substantiva de justiça social que adotamos aqui. De maneira específica, a questão é saber em quais circunstâncias, ou até que ponto, devemos obediência a leis injustas.

Uma resposta que se poderia esperar de uma teoria comprometida com a promoção da justiça social em uma sociedade democrática é a de que, diante de uma lei injusta, não temos a obrigação de obedecer. Contudo, essa resposta é recusada por Rawls (2008, p. 437) logo de partida: “A injustiça da lei não é, em geral, razão suficiente para não as acatar, assim como a validade jurídica da legislação (definido pela constituição vigente) não é razão suficiente para concordar com ela”.

Na verdade, a resposta oferecida por Rawls (2008) em *Uma Teoria da Justiça* pode ser sumariamente apresentada da seguinte maneira: quando vivemos em uma sociedade que conta com uma estrutura básica razoavelmente justa, dentro daquilo que as circunstâncias vigentes possibilitam, as leis injustas devem ser reconhecidas como vinculatórias, desde que estejam dentro de alguns limites toleráveis de injustiça. Assim, o ponto de partida rawlsiano é que a não obediência depende de uma avaliação sobre o grau de injustiça das leis e das instituições em questão. Isso porque nem toda lei ou política injusta são iguais ou se afastam igualmente da concepção de justiça.

A injustiça deve ser tolerada quando emerge em uma sociedade quase justa, que conta com uma constituição viável e que satisfaça razoavelmente os princípios de justiça.

Portanto, trata-se de uma sociedade na qual o sistema social é bem-ordenado, mesmo que imperfeito, pois, do contrário, não haveria questões relativas à injustiça. Isso acontece porque uma constituição, mesmo que seja razoavelmente justa, é sempre pensada como um caso de justiça procedimental imperfeita, em contraste com a ideia de justiça procedimental perfeita (RAWLS, 2008, p. 440).

A ideia de justiça procedimental imperfeita é melhor entendida quando apresentada em contraste com a ideia de justiça procedimental perfeita. Para ilustrar a segunda, podemos recorrer ao famoso exemplo de Rawls (2008, p. 103) sobre a divisão justa de um bolo: imaginemos que certo número x de indivíduos terá de dividir um bolo, considerando de antemão que a divisão será justa se cada um receber do bolo uma parte igual. Qual procedimento devemos adotar para alcançar tal resultado? A resposta sugerida pelo filósofo é que o bolo deverá ser partido em x pedaços, de modo que cada indivíduo receberá uma única fatia. Aquele que fizer a partilha só se servirá após todos os demais terem escolhido seus respectivos pedaços. Assim, presumindo que as partes buscarão garantir para si o maior pedaço do bolo, o modo daquele que se servirá por último garantir para si a maior parcela possível é repartindo todos os pedaços igualmente.

Esse é apenas um exemplo que ajuda a ilustrar as duas principais características da ideia de justiça procedimental perfeita: (1) há um critério independente e anterior ao procedimento que determina de antemão o que é um resultado justo. No caso do bolo, o critério é que as partes deverão receber uma fatia igual da sobremesa. (2) É possível chegarmos a um método que viabiliza o resultado justo. A aplicação dessa condição, contudo, é um caso absolutamente raro, sobretudo quando estamos lidando com questões práticas e assuntos relativos aos resultados reais que podemos esperar dos nossos métodos de decisão política, que é melhor entendida a partir da ideia de justiça procedimental imperfeita.

Podemos introduzir a ideia de justiça procedimental imperfeita recorrendo, também, a um exemplo: o processo penal. O resultado que desejamos em um processo penal é que o réu seja declarado culpado se, e somente se, ele tiver cometido o crime do qual é acusado. Assim, o processo é pensado em diferentes etapas e segundo procedimentos que nos auxiliem no propósito de estabelecer a verdade sobre o caso. Contudo, não é possível elaborar normas jurídicas e métodos de investigação e de julgamento que nos conduzam indubitavelmente ao resultado correto. Ainda que sejam obedecidos com rigor todos os ritos que um processo legal justo deve seguir, o resultado

é passivo de falha e um tribunal pode condenar um inocente ou mesmo absolver um criminoso.

Uma vez mais, o exemplo nos ajuda a destacar duas características fundamentais da ideia de justiça procedimental imperfeita: (1) Como no caso da justiça procedimental perfeita, o critério de justiça é definido *a priori*, de modo que são eles que orientam a busca pelo melhor procedimento. Contudo (2), diferentemente do primeiro caso, aqui estamos falando de justiça procedimental imperfeita, pois não há um método exequível que possa nos conduzir infalivelmente ao resultado justo.⁶¹

Tal como o processo penal, uma constituição pode ser considerada um procedimento justo ainda que seja imperfeito. Isso significa, de um lado, que a constituição pensada segundo os princípios rawlsianos visa garantir resultados justos sempre que as circunstâncias permitirem, mas Rawls (2008, p. 441) está admitindo que desse arranjo justo podem resultar leis injustas. Não é factível imaginar que algum processo político seja capaz de assegurar que seus resultados sejam sempre perfeitamente justos, segundo seus parâmetros, isto é, não é possível um processo político pensado como um caso de justiça procedimental perfeita.

Em uma sociedade democrática regida por uma constituição justa, a injustiça pode surgir de duas maneiras: (a) quando os arranjos institucionais vigentes se afastam em algum grau dos padrões publicamente aceitos e expressos na constituição, e que são, em geral, razoavelmente justos. Nesse caso, a sociedade deixa de viver de acordo com os seus próprios ideais compartilhados de justiça. Ou, alternativamente, (b) as leis e políticas podem representar uma concepção de justiça compartilhada na sociedade que se afasta daquela defendida neste trabalho, isto é, a concepção de justiça como equidade. Nesse caso, a concepção dominante de justiça de uma tal sociedade expressa crenças e valores que legitimam um arranjo institucional injusto e opressivo (RAWLS, 2008, p. 439; SHELBY, 2007, p. 157).

Um processo constitucional, ou mesmo um processo político, de modo geral, teria, segundo Rawls (2008, p. 441), a necessidade prática de recorrer a algum método de decisão capaz de atenuar os desacordos que podem surgir, sendo a votação e a adoção da regra da maioria as melhores candidatas. Seja lá como for definida, e contra Rawls (2008,

⁶¹ A justiça procedimental pura, em contraste, ocorre quando não há um critério independente para o resultado correto: em vez disso existe um procedimento correto ou justo que leva a um resultado também correto ou justo, seja qual for, contanto que se tenha aplicado corretamente o procedimento (RAWLS, 2008, p. 104).

p. 443), pesa a vagueza de suas considerações. O que convém destacarmos é que a regra da maioria tem lugar subordinado em sua teoria da justiça e mesmo em uma constituição democrática: trata-se, apenas, de uma forma necessária de adoção de um dispositivo procedimental para decisões políticas. Contudo, isso não significa que qualquer método seja igualmente justificável.

Em uma constituição democrática, elaborada segundo os dois princípios de justiça social de Rawls (2008, p. 443-4), a regra da maioria é aquela que melhor se adapta à ideia de liberdades fundamentais dos cidadãos e à garantia do valor equitativo das liberdades políticas, que compõe as “condições da justiça de fundo”.⁶² Além disso, ela é preferível, por exemplo, à regra da minoria, que nos levaria à embaraços do tipo: como definir qual minoria deve governar? Como fazer isso sem ferir o valor da igualdade política dos cidadãos?

Robert Dahl (2012, p. 211), ao enfrentar o clássico problema de como justificar a validade da regra da maioria em um regime democrático, também se aproxima de argumentos práticos.⁶³ Se os membros de uma associação, como o Estado, consideram uns aos outros como iguais, e acreditam que nenhum deve ter algum privilégio político,

⁶² Conforme explica Rawls (2008, p. 443-4), um dos aspectos fundamentais da regra da maioria é que, como procedimento de deliberação política, ela deve atender àquilo que o autor identifica como “condições da justiça de fundo”. Trata-se, sobretudo, das exigências impostas pelo primeiro princípio de justiça, como a prioridade reservada às liberdades políticas – liberdade de expressão, de reunião, de participação em assuntos de interesse público e de influenciar, por meios constitucionais, os rumos da legislação; além da garantia do valor equitativo das liberdades políticas. Com base no que foi dito, conclui Rawls (2008, p. 444): “Quando esse pano de fundo está ausente, não se satisfaz ao primeiro princípio de justiça; contudo, quando está presente, não há garantia de que uma legislação justa resulte disso”. Para uma interpretação mais detalhada do primeiro princípio de justiça, e do seu papel na relação entre democracia política e justiça social, conferir o Capítulo 2.

⁶³ Marquês de Condorcet, por sua vez, foi mais longe ao tentar justificar a adoção da regra da maioria como o método de decisão com maior probabilidade de gerar decisões corretas. Essa é a mesma noção que fundamenta a ideia de que um julgamento conduzido por um júri de iguais está mais bem preparado para chegar a decisões corretas, embora, como vimos, isso não é garantia de que a decisão sempre será correta. Assim, a demonstração de Condorcet parte do suposto que as decisões em jogo podem estar certas ou erradas, como no caso de um júri que avalia a inocência de um réu. Nesses casos, quanto maior for a maioria, supondo-se ainda que cada pessoa tenha uma probabilidade de aproximadamente 51% de obter a resposta correta, aumenta-se também a probabilidade de que a maioria apoie a decisão correta. Se Condorcet estiver correto, esse é também um poderoso argumento contra os defensores da unanimidade como regra de decisão. Isso porque a probabilidade de uma grande maioria apoiar a decisão correta é tão grande que não deveríamos atribuir poder de veto a um único indivíduo que esteja irredutível em seu apoio a decisão equivocada. Contudo, a demonstração de Condorcet depende de premissas pouco factíveis com a aplicação corrente da regra da maioria nos regimes democráticos. Ela supõe, em primeiro lugar, que as decisões em jogo podem ser certas ou erradas e, sabemos, que em política, as questões em jogo quase nunca são tão simples. Em segundo lugar, a sua teoria é pensada para votações envolvendo apenas duas opções, assim, quando imaginamos uma situação envolvendo três opções, é possível chegarmos ao seguinte cenário: a proposta 1 obtém 40% dos votos, enquanto as propostas 2 e 3 obtém 30 % cada. Intuitivamente, diríamos que a primeira proposta é vencedora, mas isso significa admitir que 60% da sociedade não está convencida que ela é a resposta correta e, ainda, que 60% dos eleitores estão subordinados à vontade da minoria, os 40% de apoiadores da proposta 1 (Cf: DAHL, 2012).

a regra da maioria lhe parece a resposta mais atraente, uma vez que ela parte da premissa que o voto de todos tem igual valor e o resultado se dá, portanto, contando a preferência manifesta por cada um e atribuindo a vitória à proposta que obtiver maior número de apoiadores. Se o dissenso é inescapável, diz Dahl (2012, p. 216), devemos, pelo menos, adotar a regra que privilegie a vontade do maior número.

Os desafios de justificação da regra da maioria, ou de modo geral, da regra do maior número, é sem dúvida um projeto ainda mal resolvido pela teoria democrática, não havendo, ainda, uma resposta definitiva sobre a questão (DAHL, 2012, p. 233). O próprio método é, por vez, assumido como provisório, no sentido de que a sua justificação se dá com base no fato de o seu desempenho ser supostamente melhor que o de qualquer outra regra conhecida de decisão política, posição que pode se tornar obsoleta caso uma resposta melhor emergja no cenário teórico ou político.

Por isso, no processo constituinte, ao se verem diante da necessidade de escolher algum método efetivo de decisão política, supõe Rawls (2008, p. 442), as partes optariam por alguma forma de regra da maioria, ainda que isso implique na aceitação dos riscos de sofrer as consequências indesejáveis da falta de conhecimento ou das deficiências do senso de justiça de seus concidadãos. Do contrário, diz Rawls (2008, p. 442), “não há outra maneira de fazer um regime democrático funcionar”.

Como procedimento subordinado em uma constituição, a regra da maioria deve atender às condições da justiça de fundo, que incluem as liberdades políticas, liberdade de expressão, de reunião, participação em assuntos públicos e de influenciar os rumos da legislação por meio dos procedimentos e dispositivos constitucionais. Esses são os termos apresentados pelo primeiro princípio de justiça, e, quando ausentes, não podemos nutrir qualquer expectativa de que possa surgir uma legislação justa.

Dessa forma, a regra da maioria é adotada como maneira mais viável de alcançar certos objetivos anteriormente assumidos pelos princípios de justiça. Mas, embora nos sirva de baliza, uma teoria da justiça não define de antemão qual deve ser o resultado do processo democrático, pois os próprios princípios deixam em aberto um conjunto de possibilidades capazes de atender àquilo que requerem. Isso não acontece somente porque as evidências em cada caso real podem ser complicadas e ambíguas, ou demasiadamente difíceis de avaliar, mas é da própria natureza dos princípios deixar em aberto um leque de opções, em vez de selecionar de antemão qualquer alternativa específica:

se a lei votada, até o ponto que seja possível garantir, encontra-se dentro do leque de leis que poderiam ser razoavelmente apoiadas por

legisladores racionais que procurem, de maneira consciente, obedecer aos princípios de justiça, então a decisão da maioria é praticamente abalizada, embora não seja definitiva (RAWLS, 2008, p. 451).

Não existe nada que garanta que a vontade da maioria é a correta. Certamente, não é esse o pressuposto endossado pela concepção de “justiça como equidade”. Embora em determinadas circunstâncias se justifique que a maioria (adequadamente definida e limitada) tem o direito constitucional de legislar, disso não decorre que as leis promulgadas sejam sempre justas. Contudo, a consequência importante que Rawls (2008, p. 441) deriva disso é: se a constituição é razoavelmente justa e devemos apoiá-la, devemos também respeitar um de seus princípios essenciais, como a regra da maioria e as leis ocasionalmente injustas que a democracia possa produzir. Assim, em resumo, poderíamos dizer que quando adotamos a regra da maioria como o método de seleção em casos de desacordo político, devemos tolerar seus resultados, mesmo que eventualmente injustos.

Contudo, algumas condições são apresentadas em relação ao nosso dever de obedecer às leis injustas. Em primeiro lugar, o ônus da injustiça não deve recair sobre um único grupo por um longo período, é preciso que os fardos da injustiça sejam distribuídos de modo mais ou menos uniforme entre todos os grupos. Isso significa que não devemos tolerar injustiças que recaiam sobre minorias permanentes ou grupos historicamente injustiçados em nossa sociedade. Além disso, em segundo lugar, uma injustiça tolerável jamais deve ferir qualquer uma de nossas liberdades fundamentais, expressas por meio dos princípios de justiça incorporados numa constituição razoavelmente justa, sobretudo porque as partes na posição original não poderiam incluir essa responsabilidade irracional entre os nossos deveres de justiça, tampouco estaria de acordo com o entendimento sobre os poderes que devem ser dados às maiorias na convenção constituinte. Assim, sobre a relação entre democracia e injustiças, nos diz Rawls (2008, p. 443):

só submetemos a nossa conduta à autoridade democrática até o ponto necessário para compartilhar equitativamente as inevitáveis imperfeições de um sistema constitucional. Aceitar esses revezes é simplesmente reconhecer e estar disposto a trabalhar dentro dos limites impostos pelas circunstâncias da vida humana.

Uma justificativa apresentada por Tommie Shelby (2007, p. 145) para a adoção de parâmetros toleráveis de injustiça por uma teoria como a de Rawls é que a garantia dos fundamentos constitucionais é condição *sine qua non* para assegurar a estabilidade em um regime democrático. Os fundamentos constitucionais estabelecem a legitimidade política de uma ordem social ao afirmar o status igual de todos os cidadãos, sob a égide

do Estado Democrático de Direito, ainda que os cidadãos razoáveis discordem, por exemplo, sobre os níveis de desigualdade socioeconômica que devemos tolerar.

Assim, uma sociedade que conta com uma estrutura básica razoavelmente justa, estabelecida segundo uma constituição também justa, tem cidadãos livres para lutar por políticas que objetivam diminuir os níveis de desigualdade experimentado por alguns de seus membros. Contudo, as suas obrigações cívicas ainda são vinculatórias e, dessa forma, seus cidadãos, mediante a mobilização de dispositivos legais e democráticos, devem lutar por uma sociedade mais justa.

O valor que norteia as obrigações cívicas, o princípio de equidade de Rawls (2008), é a ideia de reciprocidade entre os cidadãos que se vêem e são vistos como iguais num sistema de cooperação social. Contudo, adverte Shelby (2007, p. 149), aqueles que sofrem com as injustiças sistemáticas de uma sociedade podem protestar dizendo que não têm seus interesses e seu papel como cidadão igual publicamente reconhecido pelos demais cidadãos: aqueles a quem isso é negado podem legitimamente objetar que não estão sendo tratados como membros igualmente valiosos de um esquema de cooperação que, segundo se supõe, é mutuamente vantajoso (SHELBY, 2007, p. 149).

Shelby (2007, p. 151) destaca que, mesmo uma sociedade fundamentalmente injusta e que, portanto, exceda os limites que Rawls considera toleráveis para a injustiça, aqueles grupos e indivíduos marginalizados não estão dispensados de todo e qualquer dever moral para com os outros: “Só quem defende que a concepção cognitivo-instrumental ou de maximização da utilidade da razão é a única concepção legítima poderia pensar que uma ordem social injusta justifica racionalmente uma guerra de todos contra todos” (SHELBY, 2007, p. 151, tradução nossa).

Mesmo quando a nossa sociedade não pode ser considerada um sistema justo de cooperação mútua, restam nossos deveres naturais, que independem da institucionalidade e dos arranjos sociais e, dessa forma, não desaparecem em uma ordem social injusta. Entre eles, encontram-se o dever de não ser cruel, o dever de respeito mútuo e o nosso dever de justiça. Nenhum deles é suspenso ou nulo quando somos oprimidos ou injustiçados. Ser vítima de uma injustiça, mesmo em uma sociedade marcadamente injusta, não nos dá o direito de agir com violência contra outras pessoas ou de ser indiferente ao sofrimento e à humanidade. Não se trata de um caso de observância da norma legal, sendo ou não proibidas por legislação específica – e alguns de nossos deveres morais dificilmente podem ser facilmente traduzidos na linguagem do direito positivo –,

essas ações não são justificáveis do ponto de vista moral e, portanto, não devem ser toleradas (SHELBY, 2007, p. 152).

Exigir compromissos morais mesmo dos injustiçados é uma forma de reconhecer neles a condição plena de pessoa moral e de agente político importante. Independentemente da nossa posição na sociedade, temos o dever de contribuir para o estabelecimento de arranjos sociais justos quando eles não existirem, ou, então, para a manutenção desses arranjos quando já instituídos. Por conseguinte, todos nós, indistintamente, encontramos-nos obrigados a lutar para corrigir as injustiças que assolam a sociedade em que vivemos ao invés de lucrarmos com as vantagens indevidas que um sistema injusto pode oferecer a alguns poucos. No entanto, quando aqueles que estão numa posição desfavorável numa dada sociedade têm razões suficientes para pensar que não estão sendo tratados como iguais por seus concidadãos, de modo que estão arcando sozinhos com o ônus da injustiça, então devemos nos questionar sobre o papel da desobediência civil, esta vista como expressão legítima de luta por uma sociedade mais justa.

3.4 Desobediência Civil

Não podemos atribuir à John Rawls o posto de pioneiro, mas certamente o autor foi o responsável por oferecer uma das definições de desobediência civil mais influentes da teoria política. A desobediência civil é concebida por ele como uma violação pública, não violenta e conscienciosa da lei, realizada como forma de contestação e com o intuito de provocar mudanças nas leis ou políticas governamentais.⁶⁴ Sua legitimidade, segundo o autor, deve ainda obedecer a três condições: (1) a desobediência civil deve ser orientada para casos circunscritos de graves injustiças, especialmente aqueles que envolvem a violação de direitos civis e políticos básicos; (2) as alternativas de contestação e influência legal/ institucional devem ter sido esgotadas ou estar obstruídas; e, por fim, (3) os atos de desobediência devem estar situados nos limites constitucionais, isto é, sua extensão ou ambição não deve ser tamanha a ponto de ameaçar a ordem constitucional. A

⁶⁴ Uma consideração importante sobre essa definição é que ela não requer que o ato de desobediência civil transgrida a mesma lei contra a qual protesta. Assim, é possível abarcar o que alguns chamam de desobediência civil tanto direta quanto indireta. Essa ressalva é necessária, uma vez que, não raramente, há razões para não infringir a lei ou a política sob a qual a manifestação se dirige, mesmo se considerarmos que tal lei é injusta. O exemplo do autor não deixa dúvidas: “se o governo promulga uma lei vaga e cruel contra a traição, não seria apropriado cometer traição como modo de opor-se a ela” (RAWLS, 2008, p. 454).

desobediência civil, portanto, seria limitada pela fidelidade à lei. Os cidadãos desobedientes devem demonstrar respeito geral por seu regime e se dispor a aceitar as consequências jurídicas de suas ações, como prova de sua subordinação ao Estado de Direito.⁶⁵

De partida, presume-se que, num regime democrático razoavelmente justo, exista uma concepção pública de justiça compartilhada pelos cidadãos, à qual eles podem recorrer na hora de avaliar os desacordos políticos e interpretar a constituição. Dessa forma, a desobediência civil é entendida por Rawls (2008, p. 454) como uma forma de manifestação política em que os grupos minoritários se dirigem à maioria da comunidade e ao senso de justiça por eles compartilhados, declarando que, na opinião ponderada dos oprimidos, os princípios de cooperação social que devem reger a concepção de cidadãos livres e iguais não estão sendo respeitados. É, portanto, nas palavras de Rawls (2008, p. 476), “um apelo aos outros para que reconsiderem, para que se ponham no nosso lugar e reconheçam que não podem esperar nossa aquiescência indefinidamente nas condições que nos impõem”.

A força desse apelo, contudo, depende do compartilhamento de uma concepção de sociedade democrática como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais. Se os cidadãos veem a sociedade de outro modo, não há base moral a que apelar. Quando se acredita, por exemplo, que as autoridades políticas governam por direito divino, aos súditos só resta o direito de suplicantes. Aqueles que discordam de um comando vindo do soberano podem eventualmente expor sua causa, mas não podem desobedecer se sua reivindicação for ignorada, sobretudo porque o governante, nesse caso, representa não apenas uma autoridade política, mas divina, não cabendo aos súditos a correção de seus desvios. Porém, se a sociedade for interpretada como sistema de cooperação entre iguais, aqueles que são vítimas de graves injustiças não precisam se resignar. A desobediência civil é um dos recursos estabilizadores de uma democracia constitucional, embora seja, por definição, um recurso ilegal. Ela serve para inibir afastamentos da justiça e para os corrigir quando ocorrem (RAWLS, 2008, p. 476).

⁶⁵ Uma vez que governos liberais devem encorajar os seus cidadãos a cultivar julgamentos independentes sobre questões complexas, porque a fidelidade à lei não pode ser equiparada à lealdade cega a visões legais de um funcionário específico ou de uma instituição, o Estado teria, segundo Dworkin (1977, p. 215), a responsabilidade de amenizar a situação dos desobedientes civis sempre que puder fazê-lo sem grandes prejuízos a outras políticas (DWORKIN, 1977, p. 215). Nenhum governo pode garantir imunidade aos infratores da lei. No entanto, conforme o autor, “quando as razões práticas para processar são relativamente fracas em um caso particular o caminho da justiça reside na tolerância” (DWORKIN, 1977, p. 216, tradução nossa).

A desobediência civil deve ser entendida essencialmente como um ato político, não apenas por se dirigir à maioria que detém o poder político, mas, principalmente, por ser um ato orientado e justificado por princípios políticos. No caso da teoria rawlsiana, são os princípios de justiça que devem estar na base de uma democracia constitucional e que devem reger as instituições que compõe a estrutura básica da sociedade. Assim, ao justificar a desobediência civil, ninguém apela aos princípios da moralidade pessoal ou a doutrinas religiosas, e nem se apoia em interesses próprios ou de grupo. Pelo contrário, os cidadãos recorrem a uma concepção de justiça em comum, que fundamenta a ordem política (RAWLS, 2008, p. 455).

A desobediência civil é também um ato público, principalmente porque deve ser realizada em foro público, abertamente, e não de maneira secreta ou dissimulada. Trata-se de uma forma de discurso público que busca expressar uma convicção política profunda e consciente, sendo este um dos motivos para que a desobediência civil seja não violenta: deve-se evitar o uso da violência, principalmente contra pessoas, não por ser, em princípio, contrária ao seu uso, mas porque a desobediência civil é a derradeira expressão da própria argumentação. Além disso, seu caráter não violento se deve também ao entendimento da desobediência civil como situada dentro dos limites de fidelidade à lei, embora seja, por definição, ilegal. Nesse sentido, podemos dizer que está situada nas bordas externas da fidelidade à lei.

Como se viu, o desafio encampado por Rawls (2008, p. 458), portanto, é o de oferecer uma concepção restrita de desobediência civil, mais exigente e que vai além de considerá-la mera desobediência à lei por motivos de consciência. Esse passo é importante, segundo Rawls, se quisermos entender o papel particular que essa forma de manifestação política pode desempenhar na articulação entre justiça social e sociedades democráticas, sendo também necessário para entendermos o modo como ela se diferencia de outras modalidades de manifestação e de protesto político que compõem o repertório das democracias modernas, como é o caso das objeções de consciência e das ações militantes.

A objeção de consciência é definida por Rawls (2008, p. 458) como o não cumprimento de uma exigência legal ou um comando administrativo dirigido a nós de forma mais ou menos direta, de modo que as autoridades tomam conhecimento se a

cumprimos ou não.⁶⁶ A objeção de consciência não se fundamenta, obrigatoriamente, em princípios políticos, pelo contrário, pode se fundamentar em princípios religiosos ou em princípios que diferem da ordem constitucional. Como exemplo, podemos citar a recusa de Testemunhas de Jeová de fazer saudações à bandeira, ou a indisposição de pacifistas no cumprimento do serviço militar obrigatório. Assim, a objeção de consciência, diferentemente da desobediência civil, não é uma forma de apelo ao senso de justiça da maioria ou aos valores políticos que estão na base de uma sociedade democrática, de modo que, no sentido que atribuímos anteriormente, ela não é política e nem pública.⁶⁷

Quando a desobediência civil é comparada à ação de militantes radicais antissistema, fica ainda mais nítido o papel que a primeira desempenha como parte de uma teoria democrática da justiça. Nesse caso, a ação militante é uma forma mais radical de oposição ao sistema vigente, uma vez que não o reconhece como justo ou razoavelmente justo. Os adeptos desse tipo de manifestação, em geral, acreditam que o sistema político vigente, assumido aqui como uma sociedade democrática regulada pela concepção de justiça como equidade, se afasta muito dos princípios professados por suas próprias doutrinas, ou consideram que a constituição que alicerça tal regime está assentada sobre uma concepção de justiça completamente equivocada. Dessa forma, os militantes radicais também não podem apelar ao senso de justiça dos cidadãos democráticos, pois acreditam que o senso de justiça dessas pessoas é errôneo ou inválido. Assim, por meio de atos de ruptura e de resistência, procuram atacar a visão prevalecente de justiça ou forçar um movimento na direção desejada. A ação militante antissistema, portanto, não se enquadra nos limites da fidelidade à lei, mas representa uma oposição mais profunda à ordem jurídica (RAWLS, 2008, p. 457).

No registro rawlsiano, a desobediência civil é uma possibilidade para grupos minoritários que, ao serem injustiçados, podem apelar para o senso de justiça das majorias e para o dever de todos os cidadãos de contribuir para uma sociedade mais justa. Em uma política liberal e democrática, a desobediência civil reforça o empenho de cidadãos livres e iguais no combate a leis injustas. Não se trata de enfraquecer a ordem democrática legal, pelo contrário, trata-se de uma ação direcionada para o fortalecimento da ordem social e

⁶⁶ Por mais que os envolvidos desejem, em alguns casos, ocultar seu ato, presume-se que ele será conhecido pelas autoridades. Essa é uma condição conceitual. Do contrário, quando o ato puder ser dissimulado, o termo indicado por Rawls (2008, p. 459) seria *evasão de consciência*.

⁶⁷ Rawls (2008, p. 461) reconhece que, em casos reais, é ainda mais difícil uma distinção tão nítida entre desobediência civil e objeção de consciência, de modo que um mesmo ato (ou sequência de atos) pode ter fortes elementos de ambos. Existindo casos em que a distinção é clara, destacar a diferença teórica entre eles nos ajuda na interpretação da desobediência civil e de seu papel em uma sociedade democrática.

jurídica, com vista à promoção da justiça, de modo que poderíamos entendê-la como ilegal, mas normativamente legítima (SCHEUERMAN, 2018, p. 35).

Após oferecermos uma definição de desobediência civil, convém, ainda, analisarmos os tipos de injustiça que podem suscitá-la. De acordo com Rawls (2008, p. 463), a desobediência civil deve se restringir a casos de clara e substancial injustiça, sobretudo, àqueles casos que estão no caminho da remoção de outras formas de injustiça. Por isso, continua o autor, deve-se restringi-la à violações do primeiro princípio de justiça, que estabelece as liberdades fundamentais, e ao princípio de igualdade equitativa de oportunidades. Essa exigência exclui as infrações do princípio de diferença, principalmente por considerá-las mais difíceis de serem analisadas: como os princípios de justiça deixam em aberto uma certa gama de possibilidades para o processo político, admite-se, nesse caso, a existência de opiniões conflitantes, embora sejam igualmente racionais, no tocante à avaliação do cumprimento ou da extensão de tal princípio. A aplicação do princípio de diferença a instituições e a políticas econômicas e sociais depende tanto de convicções teóricas e especulativas, como também de informações estatísticas e de outros tipos de juízos difíceis de conciliar, de modo que a solução mais razoável seria deixar que esses dissensos sejam mitigados pelo próprio processo político. Assim, conclui Rawls (2008, p. 464):

A violação do princípio da liberdade igual é, então, o objeto mais apropriado da desobediência civil. Esse princípio define o *status* comum da cidadania igual num regime constitucional e repousa na base da ordem política. Quando é plenamente honrada, a suposição é que as outras injustiças, embora talvez persistentes e significativas, não fugirão ao controle.

Quando os direitos civis e políticos fundamentais de uma minoria são sistematicamente violados e os mecanismos institucionais normais de reparação falham, a desobediência civil pode ajudar a desencadear ações corretivas. Logo, a desobediência civil tem a função de conter a democracia em nome da justiça: ela controla os excessos do governo da maioria, restaurando o equilíbrio adequado entre o majoritarismo e a preservação dos direitos civis e políticos comumente identificados com o liberalismo. Mas, e quanto à violação de leis que visam mais do que garantir as liberdades individuais contra maiorias espaiadas? E quanto aos desobedientes civis, que tratamento devem receber do Estado? Essas são algumas das questões que vêm orientando críticas e revisões da teoria da desobediência civil em Rawls, seja pelos adeptos do seu liberalismo igualitário, seja por autores de tradições concorrentes.

3.5 Objeções e contrapontos: breves notas

Iniciamos a seção anterior apresentando a definição de desobediência civil que podemos encontrar em *Uma teoria da justiça*. Diferentemente de outras formas de resistência, a desobediência civil foi definida por Rawls (2008) como um ato público, político, não violento, consciencioso, que geralmente visa provocar uma mudança na lei ou nas políticas do governo. Assim, os cidadãos desobedientes apelam ao senso de justiça da maioria, permanecendo dentro dos limites da fidelidade à lei, que se expressa na aceitação da possibilidade de punição. No debate teórico, praticamente todos os aspectos dessa definição têm se mostrado controversos e vêm sendo alvo de contestação por diferentes autores e tradições de pensamento.

Em sua obra mais recente, William E. Scheuerman (2018, p. 35) acusa a abordagem liberal da qual Rawls (2008) é um representante paradigmático de esbarrar em problemas que ele considera serem decisivos. Ao enfatizar o aspecto circunscrito da desobediência civil como prática legítima, isto é, como forma de reação a casos restritos de violação de liberdades (individuais e políticas) fundamentais, a teoria rawlsiana deixaria de fora do escopo de possibilidades da desobediência a questões relativas à política social e econômica, além de violações de outros tipos de direitos tidos como menos fundamentais. Isso significaria, na visão de Scheuerman, uma concepção de desobediência civil que é excessivamente complacente com o *status quo* e que aponta para possibilidades ínfimas de mudança.

Ao restringir o tipo de reivindicação passível de desobediência civil, deixando de fora questões como desigualdades econômicas sistemáticas, poderíamos questionar, inspirados por Shelby (2007), se, nas sociedades injustas – situadas longe dos parâmetros ideais das democracias quase perfeitas de Rawls –, aqueles que sofrem formas de opressão e marginalização podem alegar que não estão recebendo o que lhes é devido no sistema de cooperação social, ou mesmo que não estão sendo tratados como iguais, uma vez que seus interesses como cidadãos não vêm sendo igualmente considerado pelos demais. Embora o próprio autor não conceba o ponto como uma crítica a Rawls, sendo ele próprio um herdeiro da tradição rawlsiana, esse parece um modo de levar adiante o debate filosófico, assumindo um ponto de vista liberal-igualitário.

Influenciado por Rawls, Habermas (2015) concebe a desobediência civil como “guardião da legitimidade” em sociedades democráticas. Para Delmas (2021), ambos os

autores concebem a prática da desobediência civil como um componente valioso da cultura pública de uma sociedade democrática constitucional. Apesar da sua dívida com o modelo liberal, a abordagem habermasiana da desobediência civil constitui uma ruptura decisiva com o modelo precedente.

Habermas (2015) vê, na desobediência civil, uma forma de engajamento mais “permissivo”, quer dizer, uma prática que não está restrita a casos de injustiça que envolvam a violação de direitos civis básicos. Desse modo, segundo argumenta o teórico alemão, a desobediência civil é também um instrumento para pautar assuntos na agenda política pública, colocando em evidência demandas e grupos negligenciados, aumentando as informações e a conscientização dos cidadãos envolvidos no processo de deliberação, destacando os déficits democráticos e os efeitos excludentes de certos processos políticos e contribuindo para uma participação mais inclusiva. Em suma, explica Delmas (2021), trata-se de uma possibilidade de agência política que é especialmente significativa para grupos marginalizados.

Esse também é um dos incômodos manifestados por Celikates (2016) em seu diagnóstico teórico sobre o tratamento que a tradição rawlsiana vem oferecendo ao tema da desobediência civil. Nas democracias reais, os processos políticos de deliberação e de tomada de decisão são distorcidos por déficits democráticos estruturais quase inevitáveis nas dimensões de representação, participação e deliberação, mas também devido à influência de diferenças assimétricas de poder no debate público, incluindo outras formas de desigualdades que, se não têm origem na dimensão política, a atravessam.⁶⁸

Essa constatação é assumida como ponto de partida por Celikates (2016, p. 8), para o que o autor identifica como uma concepção democrática radical de desobediência civil: dadas essas deficiências estruturais da democracia, a desobediência civil deve ser entendida como uma forma de empoderamento democrático que visa à ampliação do escopo de autodeterminação democrática. Em vez de ser vista como uma ação de detentores de direitos individuais, a desobediência civil surge como uma prática essencialmente coletiva e política de contestação, na qual a forma vertical da autoridade do Estado – poder constituído – é confrontada com o poder constituinte horizontal da associação de cidadãos ou daqueles que são governados.

⁶⁸ Embora Celikates (2016) alegue estar preocupado com o modo como as desigualdades políticas atravessam a participação e a inclusão dos cidadãos nos regimes democráticos, não podemos dizer que esse tema não ocupe um lugar importante também na teoria rawlsiana. No capítulo precedente, buscamos mostrar que as desigualdades políticas em sociedades democráticas também é um tema caro ao liberalismo-igualitário, abordado por Rawls (2008, 2011) na sua própria perspectiva normativa.

Para Celikates (2016, p. 6), tanto Rawls quanto Habermas erram ao atribuir à desobediência civil um caráter exclusivamente simbólico. Essa concepção conceitualmente exígua pode levar a uma segunda redução, ainda mais grave: considerar a desobediência civil como um apelo puramente moral, que deposita toda sua força na esperança de uma resposta pública favorável às reivindicações razoáveis dos oprimidos. Embora o crítico (2016, p. 1) considere a teoria rawlsiana útil para a compreensão da desobediência civil, ele acusa a tradição liberal de oferecer uma compreensão excessivamente restrita, domesticada e higienizada dessa prática política, perdendo de vista seu potencial radicalmente transformador e democratizante.

Além disso, a preocupação reiterada com o caráter não violento da desobediência civil, enquanto condição fundamental, faria com que Rawls (2008) perdesse de vista o modo como essa “atribuição” pode ser politicamente instrumentalizada. Descrever um evento, atividade, pessoa ou grupo como “violento”, longe de ser uma observação neutra, é sempre um ato de fala politicamente carregado que pode reproduzir formas de marginalização e de exclusão que, muitas vezes, são racializadas e generificadas. Por essas razões, afirma o autor, uma categoria fixa de não violência seria excessivamente limitadora de uma análise filosófica da desobediência civil, que deve ser informada por sua realidade social e política (CELIKATES, 2016, p. 2-3).

Celikates (2016) não pretende, com isso, abraçar o uso da violência como normativamente legítimo, ele apenas considera um erro incluir tal exigência na própria definição de desobediência civil. Assim, a avaliação do uso da violência deve desempenhar um papel importante na resposta à questão de os atos concretos de desobediência civil serem ou não justificáveis. Adiante, ele conclui: “Embora a desobediência civil deva ser distinguida da oposição legal, revolta revolucionária e outras formas de resistência, esses limites são politicamente contestados na prática e provavelmente não podem ser traçados tão facilmente quanto a teoria sugere” (CELIKATES, 2016, p. 5).

Hannah Arendt (2010) é mais uma dentre os teóricos que se voltaram para o tema da desobediência civil. Para a autora, a desobediência civil é um tipo de ação política por excelência, baseada na cooperação e na reciprocidade de cidadãos que se veem como iguais. Em uma democracia, a horizontalidade marca as relações políticas entre os integrantes da comunidade, os quais têm na desobediência uma forma de contestação e de participação em questões de interesse coletivo, sendo ela, a desobediência, pouco compatível com a violência.

Uma diferença decisiva entre Arendt (2010) e a concepção liberal está naquilo que a autora identifica como ortodoxia legalista do liberalismo, que recomenda aos desobedientes civis a aceitação das punições do Estado como forma de fidelidade à ordem constitucional e legal. Para muitos juristas liberais, explica a autora, a violação da lei por motivação política é análoga à violação da lei criminal ou civil individual, merecendo a punição como uma forma de evidenciar as obrigações do infrator em relação ao ordenamento legal. No entanto, para Arendt, a desobediência civil não deve ser vista como um teste de constitucionalidade ou como forma de submissão a uma ordem jurídica. Fazer isso seria reduzi-la a apenas mais um caso legal individual sujeito às operações de uma máquina judicial já em funcionamento, faltando incluir, na compreensão do processo, o que o torna politicamente especial, tolhendo a possibilidade de que a desobediência possa gerar inovações políticas e institucionais desejáveis e potencialmente radicais.

Recentemente, Candice Delmas (2018) tem sido responsável por reformular a teoria da desobediência civil rawlsiana, acolhendo a crítica de que ela seria demasiadamente complacente com o *status quo* ou teoricamente muito restritiva. Delmas (2018, p. 23) acredita que a abordagem de Rawls (2008) dá conta de poucas ações “desobedientes”, tanto do presente como do passado. Nem mesmo os casos emblemáticos de Gandhi⁶⁹ e Luther King⁷⁰ poderiam ser reconhecidos como desobediência civil na definição de Rawls. Enquanto a luta de Gandhi contra colonização e a exploração da Índia pelo Reino Unido teve pretensões revolucionárias e não demonstrou respeito pela ordem legal vigente à época, o boicote liderado por Luther King não pode ser considerado um ato ilegal. Nesse sentido, Delmas (2018) afirma que a concepção corrente da desobediência civil, sendo baseada em Rawls, tende a minar as lutas emancipatórias, pois é moldada por uma teoria idealizada, que desestimula o descumprimento da lei e reforça o *status quo*.

O ponto central da questão, para Delmas (2018), é que não seria razoável esperar que aqueles que suportam os fardos da injustiça tenham que satisfazer as exigências não só da lei, mas também da civilidade, sobretudo, quando esses “laços cívicos” não se

⁶⁹ Embora Gandhi tenha investido em estratégias não violentas para protestar e desobedecer à lei, suas pretensões foram abolir o colonialismo britânico na Índia e, portanto, elas não tiveram legitimidade na ordem legal vigente.

⁷⁰ Martin Luther King Jr. liderou um boicote ao transporte público na cidade de Montgomery, Alabama, entre 1955 e 1956, como parte da luta contra segregação racial e pelo reconhecimento dos direitos civis dos negros estadunidenses.

estendem a eles e contribuem para manter a opressão sobre os seus ombros. Para as situações em que alguns grupos sociais são sistematicamente injustiçados, não tendo mais motivos para crer que seus concidadãos compartilhem consigo laços de solidariedade e de civilidade, Delmas defende a possibilidade de um tipo de desobediência chamado incivil [*uncivil*].

Nos termos de Delmas (2018, p. 63), a desobediência é incivil por incluir atos secretos [*covert*], evasivos [*evasive*] e anônimos, e não por acolher, propositalmente, a ofensa e a violência contra outras pessoas. Ao comentar a obra de Delmas (2018), Tomé (2020, p. 2) acrescenta que os atos de desobediência incivil não corroem necessariamente a amizade cívica, e mesmo quando o fazem, “podem ser justificados com base no argumento, tanto liberal quanto democrático, de que contribuem para o avanço da justiça e da democracia, sacudindo o público para que ele reconheça queixas de opressão prementes” (TOMÉ, 2020, p. 2).

É nesse contexto que Delmas (2018) afirma que o dever de resistir à injustiça é parte essencial das obrigações políticas das pessoas e dos cidadãos, fundamentado no mesmo dever natural da justiça ou nas nossas obrigações políticas que, na teoria de Rawls, impõem obediência às leis. Se o dever de justiça define as pessoas como agentes morais livres e iguais, ele não pode exigir o cumprimento de leis, políticas, práticas e respeito às instituições que desprezam o *status* de liberdade e de igualdade inerente a todos os seres humanos e cidadãos de uma democracia. Desrespeitar esse *status* equivaleria a endossar ataques e violações à igualdade democrática, o que é proibido pelo nosso dever de justiça. Assim sendo, o dever primeiro de justiça fundamenta o dever de protestar e, às vezes, de desobedecer (in)civilmente, com base na natureza comunicativa desses atos e no seu potencial transformador.

3.6 Considerações finais

A influência da teoria da desobediência civil de Rawls, tanto na tradição de pensamento liberal quanto na filosofia daqueles preocupados com a justiça social, contribuiu para torná-la um ponto de partida teórico recorrente, seja para seus herdeiros, seja para seus críticos. Contra os críticos, pesa a advertência de Rawls (2008, p. 453): não devemos esperar demais de uma teoria da desobediência civil. Isto é, não é possível resolver, *a priori*, mediante qualquer princípio, as ambiguidades que entremeiam as

práticas de desobediência civil que, em seu tempo, Rawls tinha diante de seus olhos ou que atualmente se apresentam a nós.

A ideia de desobediência civil, tal como concebida por Rawls e segundo o lugar que o autor reserva para ela em sua *teoria da justiça*, só pode ser pensada como parte de um ideal de sociedade democrática bem-ordenada. Embora a justiça perfeita sempre permaneça como baliza, mesmo em sociedades democráticas “quase justas”, decisões políticas injustas podem resultar de uma constituição democrática. O recurso à desobediência civil, então, emerge como possibilidade para o reestabelecimento da justiça mediante o apelo dos cidadãos à *concepção pública de justiça* que constitui a base pública de justificação de uma sociedade democrática.

Tal interpretação da desobediência civil não foi concebida para ser aplicada às formas de ativismo ou de resistência que se justificam por circunstâncias em que há injustiças profundas nas instituições, ou em que grupos da sociedade sofrem de discriminação e inferiorização sociais sistemáticas, ou mesmo em democracias liberais caracterizadas por um grau significativo de injustiça social. Esclarecer seus propósitos normativos como parte de uma teoria da justiça social não significa que não possamos, ou mesmo que não devemos, levar adiante a discussão sobre desobediência civil, mesmo partindo de uma crítica à interpretação de Rawls e dos limites que podemos lhe atribuir.

Um dos muitos méritos devidos à obra de Rawls (2008) inclui o esforço de criar um espaço teórico para a desobediência civil em uma sociedade democrática “quase justa” e no próprio debate sobre justiça social. Porém, o que dizer quando defrontamos com as injustiças que assolam as democracias liberais e as suas sociedades imperfeitas? Ainda assim, a teoria rawlsiana nos lega uma importante lição: diante de tais circunstâncias, não devemos apelar aos céus, mas ao senso de justiça e aos valores políticos que permeiam a cultura de uma sociedade democrática.

Como destaca Candice Delmas (2018, p. 22), o termo desobediência civil carrega uma ambiguidade necessária: ele é tanto descritivo quanto avaliativo. Nomear um ato de *desobediência civil* é destacar suas motivações de princípios e intenções comunicativas como forma de apelo ao senso de justiça de seus concidadãos. Trata-se de tornar a violação da lei inteligível como um ato de fala, dando espaço à sua justificação. Isto é, nomear um ato de desobediência civil é identificar, no ato ilegal, os seus componentes normativamente legítimos (DELMAS, 2018, p. 22). Assim, uma boa teoria da desobediência civil é aquela capaz de nos oferecer parâmetros para que possamos olhar para o problema em tela, identifica as ponderações relevantes e atribuir-lhes os pesos

corretos nos casos mais importantes (RAWLS, 2008, p. 453). Certamente, esse é o ensinamento teórico fundamental aprendido com a teoria da desobediência civil de Rawls, muito mais do que tomar as suas categorias como estáticas.

Isso porque, ao olharmos para sua teoria da desobediência civil, as suas exigências normativamente carregadas limitam o alcance do conceito, sobretudo quando ele é iluminado pelos casos reais de desobediência que surgem como parte da gramática de luta e de resistência das democracias contemporâneas. Assim, mais do que uma tradição de pensamento, a rua é aquilo que mais desafia a teoria da desobediência civil de Rawls, ao inovar em seus repertórios de ação e em suas reivindicações políticas, que são próprias dos problemas que enfrentamos em nosso tempo e que estão cada vez mais distantes do mundo que o filósofo tinha diante dos seus olhos.

A teoria de Rawls acerta ao localizar a desobediência civil como dobradiça que articula a relação entre as democracias e as possibilidades legítimas de luta e de resistência de cidadãos que não se resignam às imperfeições dos sistemas injustos. Contudo, em contextos marcados por injustiças profundas e pela desconfiança dos canais tradicionais de participação democrática, é necessário ampliar o nosso olhar para os nossos deveres políticos e morais envolvidos na (des)obediência às leis e nas possibilidades de combate às injustiças prementes, isso se o que queremos é envergar a democracia na direção de uma sociedade mais justa. Dar esse passo além é a tarefa que vem sendo assumida por filósofos e filósofas que sucederam Rawls. Além disso, expressa uma forma de pensar *com* e *sobre* os problemas teóricos do nosso tempo que se vale do repertório apresentado pela tradição, mas que se preocupa também, e sobretudo, com oferecer respostas para os problemas políticos do presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dificuldade de regimes democráticos produzirem sociedades economicamente mais igualitárias, somada à convivência interna com diferentes formas de injustiças, por vezes, severas, levou teóricos e autoridades públicas em todo o mundo a questionarem se democracia política e justiça social são ideais incompatíveis. Seriam os procedimentos democráticos obstáculos à realização da justiça social? Assumindo essas questões como norteadoras, o esforço deste trabalho foi analisar algumas abordagens influentes da teoria política contemporânea, para então oferecer, de um ponto de vista rawlsiano, uma resposta negativa, assentada sobre um argumento normativo que concebe a democracia e a justiça social como ideais distintos, possuindo ambos um valor intrínseco e uma relação de mútua implicação. Esse argumento geral é apresentado e desenvolvido ao longo dos três capítulos desta dissertação e compõe o que chamamos de uma concepção democrática de justiça social.

No primeiro capítulo, intitulado “Democracia e igualdade na balança da justiça”, buscamos apresentar o lugar ocupado pela igualdade no interior de algumas das principais teorias da justiça disponíveis no debate contemporâneo. Ao compararmos o *igualitarismo democrático* de John Rawls com abordagens normativas concorrentes, buscamos enfatizar o modo como uma concepção de justiça social, pensada do ponto de vista dos cidadãos de uma sociedade democrática, deve conceber o valor da igualdade como um ideal político. Chamamos essa interpretação de *igualdade democrática*.

Trata-se, sobretudo, de uma interpretação do segundo princípio de justiça rawlsiano como uma concepção *relacional* da igualdade, isto é, a igualdade democrática busca assegurar que os cidadãos se relacionem como iguais e, portanto, é parte dos compromissos políticos que temos uns com os outros. Isso significa que, em uma sociedade democrática, as relações entre os cidadãos não são estruturadas por desigualdades de raça, classe, gênero, ocupação ou fama. Nessa sociedade, um esforço contínuo e bem-sucedido é feito para garantir que todos se vejam e sejam vistos, fundamentalmente, como iguais em *status* e valor. Assim, em uma democracia idealmente justa, só é possível a existência de uma *única* classe de cidadãos. Nenhum cidadão é de segunda classe e nenhum membro permanente da sociedade está excluído do acesso à cidadania (ANDERSON, 2009, p. 215).

No segundo capítulo, partimos de um diagnóstico do crescimento das desigualdades socioeconômicas em algumas das principais democracias do mundo para

recolocar a seguinte questão: *democracia e justiça social são ideais incompatíveis?* Como parte de nossa resposta negativa, dois argumentos foram apresentados neste capítulo. (I) Em primeiro lugar, nos dedicamos ao problema do porquê uma concepção de justiça social deve levar em conta as liberdades políticas: uma sociedade perfeitamente justa deve ser também uma sociedade que adota alguma forma de regime democrático, sendo a justiça social incompatível com autocracias e oligarquias, mesmo que distributivamente mais igualitárias.

O objetivo da justiça social não é promover uma igualdade socioeconômica estrita por si só. O fim da justiça deve ser a garantia de condições equitativas para que cada um dos seus cidadãos tenha uma vida realmente livre. Para isso, suas instituições essenciais, aquilo que John Rawls identifica como a estrutura básica de uma sociedade, devem estar organizadas de forma a maximizar o valor do conjunto das liberdades fundamentais para os mais desfavorecidos. Isso define, segundo Rawls (2008, p. 251), o propósito da justiça social. Se a justiça social está comprometida com a promoção da liberdade efetiva dos cidadãos em uma comunidade política, ela só poderá florescer sob a forma de um arranjo institucional e de um regime político que impeça que uma parcela da sociedade subjugue outra.

Dito de outro modo: uma sociedade idealmente justa não pode se preocupar apenas com o bem-estar econômico de seus cidadãos e cidadãs, pensando apenas na distribuição igualitária da renda e da riqueza socialmente produzida. Uma sociedade justa exige que os cidadãos e cidadãs sejam livres também quando deliberam sobre o destino comum de sua própria comunidade política e, no limite, o seu próprio destino, sendo um regime democrático a melhor forma conhecida por nós de garantir a maior liberdade política aos cidadãos e autonomia aos indivíduos.

(II) Em segundo lugar, o argumento se dedica a responder por que o valor da democracia, pensada como uma sociedade de iguais, pode ser maculado quando não levamos em conta uma concepção de justiça social igualitária. Isto é, a igualdade política dos cidadãos de um regime democrático impõe limites às desigualdades socioeconômicas que o regime pode tolerar. As prescrições do primeiro princípio de justiça, identificado como *princípio de liberdades e direitos fundamentais*, e mais especificamente as exigências impostas pelo valor equitativo das liberdades políticas, desempenha um papel importante na regulação das desigualdades econômicas como um dos componentes igualitários da justiça rawlsiana, mitigando seus efeitos para um regime que se alicerça na igualdade política dos seus cidadãos.

Juntos, o valor da igualdade democrática e o valor das liberdades políticas, são parte das implicações democráticas de um ideal de justiça social. Por sua vez, a garantia do valor equitativo das liberdades políticas é o que nos permite dizer, na esteira de Vita (2011, p. 583), que são os próprios argumentos em favor de uma democracia política que exigem uma sociedade economicamente mais igualitária. Do ponto de vista da teoria rawlsiana, essa interpretação mais robusta do primeiro princípio nos ajuda a ampliar o alcance das suas exigências normativas, e expressa como um ideal de justiça social igualitário pode ter implicações para o modo como concebemos o próprio valor da democracia política.

Assim, nos dois primeiros capítulos, apresentamos, de um ponto de vista rawlsiano, algumas das implicações mútuas dos ideais democráticos com aqueles contidos em uma concepção liberal-igualitária de justiça social, principalmente no âmbito teórico-normativo. Isso não significa negar objeções aos resultados reais e injustos que podem derivar de determinados regimes democráticos. Na verdade, é preciso admitir que o desempenho das democracias reais, por vezes, estão aquém do desejado. Isso pode ocorrer, por exemplo, porque, como diz Amartya Sen (2010, p. 204), “a democracia não serve como um remédio automático para doenças do mesmo modo que o quinino atua na cura da malária”.

No capítulo final, intitulado “Devemos (des)obedecer leis injustas?”, debruçamo-nos sobre a desobediência civil em Rawls. Esse é um modo de oferecer um contraponto à visão “conciliadora” apresentada anteriormente, permitindo-nos articular a relação entre democracia e justiça social nos termos de um conflito de deveres: até que ponto o dever de acatar leis promulgadas com apoio majoritário deixa de ser obrigatório à vista do direito de defender nossas liberdades fundamentais e do dever de se opor à injustiça? Dessa forma, buscamos lidar com o conflito entre normas democraticamente produzidas, do ponto de vista de seus procedimentos, mas injustas, do ponto de vista da concepção substantiva de justiça social que adotamos aqui.

A desobediência civil é entendida por Rawls (2008, p. 454) como uma forma de manifestação política em que os grupos minoritários se dirigem à maioria da comunidade e ao senso de justiça por eles compartilhados declarando que, na opinião ponderada dos oprimidos, os princípios de cooperação social que devem reger a concepção dos cidadãos como livres e iguais não estão sendo respeitados. É, portanto, nas palavras de Rawls (2008, p. 476), “um apelo aos outros para que reconsiderem, para que se ponham no nosso

lugar e reconheçam que não podem esperar nossa aquiescência indefinidamente nas condições que nos impõem”.

A força desse apelo, contudo, depende do compartilhamento de uma concepção de sociedade democrática como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais. Se os cidadãos veem a sociedade de outro modo não há base moral a que apelar. Quando se acredita, por exemplo, que as autoridades políticas governam por direito divino, aos súditos só resta o direito de suplicantes. Aqueles que discordam de um comando vindo do soberano podem eventualmente expor sua causa, mas não podem desobedecer se sua reivindicação for ignorada, sobretudo porque o governante, neste caso, representa não apenas uma autoridade política, mas divina, não cabendo aos súditos a correção de seus desvios. Porém, se a sociedade for interpretada como sistema de cooperação entre iguais, aqueles que são vítimas de graves injustiças não precisam se resignar. A desobediência civil é um dos recursos estabilizadores de uma democracia constitucional, embora seja, por definição, um recurso ilegal. Ela serve para inibir afastamentos da justiça e para corrigi-los quando ocorrem. Por isso mesmo é vista por Rawls (2008, p. 452) como “o teste fundamental para qualquer teoria do fundamento moral da democracia”.

Por fim, é preciso reconhecermos que mesmo as sofisticadas engenharias institucionais das democracias modernas podem apresentar diferentes formas de opressão e de injustiça. Mas, se reconhecermos que o fim da justiça social é oferecer igualmente aos cidadãos de uma dada comunidade condições para viverem segundo as suas próprias luzes, reconhecendo em cada um determinado valor intrínseco e o direito de reivindicar um tratamento equitativo de suas demandas, inclusive por justiça, então, devemos admitir também uma vantagem inerente às democracias, mesmo com desempenhos imperfeitos, em relação aos modelos de governo e regimes políticos concorrentes. Nesse sentido, a desobediência civil é amplamente reconhecida como parte do repertório democrático de luta e de participação numa sociedade mais justa.

O valor intrínseco que a democracia possui, a sua imbricada relação com uma sociedade de pessoas livres e iguais e o seu papel na proteção e na garantia de direitos fundamentais, é um argumento importante e que conta, decisivamente, a seu favor. Contudo, como já dissemos, não se deve enaltecer em demasia sua eficácia quando o que queremos é que a democracia nos conduza a resultados políticos socialmente mais justos. Se, conforme buscamos argumentar, não há incompatibilidade teórica entre democracia e justiça social, é preciso reconhecermos a existência de uma tensão prática na

necessidade de aprovação majoritária de reformas que nos conduzam a uma sociedade mais justa.

Não basta que alcancemos algum grau de igualdade econômica, a justiça exige que façamos isso pelas vias, mesmo que por vez tortuosas, da democracia. Para que isso ocorra, explica Álvaro de Vita (2008a, p. 153), não há atalhos: o único caminho possível é o convencimento da maioria dos eleitores e de seus representantes, por considerações de natureza moral, de que essa é a coisa certa a ser feita. Apresentar as possibilidades e oferecer boas razões é precisamente o que se pode esperar de uma teoria normativa, sendo isso, em grande medida, o que este trabalho buscou fazer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, Larry; MOORE, Michael. Deontological Ethics. *In*: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2016 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontological/>. Acesso em: 20 jan. 2020.

ANDERSON, Elizabeth. “Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value”. *In*: CHRISTIANO, Thomas; CHRISTMAN, John (Ed.). **Contemporary Debates in Political Philosophy**. Wiley-Blackwell, 2009. p. 213-227.

ANDERSON, Elizabeth. Qual é o sentido da igualdade?. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 15, p. 163-227, 2014.

ARENDT, Hannah. Desobediência Civil. *In*: ARENDT, Hannah. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 49-90.

ARNESON, Richard J. The supposed right to a democratic say. *In*: CHRISTIANO, Thomas; CHRISTMAN, John (Ed.). **Contemporary Debates in Political Philosophy**. Wiley-Blackwell, 2009. p. 197-212.

ARRETCHE, Marta. Democracia e redução da desigualdade: a inclusão dos outsiders. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 33, n. 96, p. 1-12, 2018.

BERLIN, Isaiah. Ainda existe a teoria política? *In*: HARDY, Henry; HAUSHEER, Roger (Org.). **Isaiah Berlin: estudos sobre a humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 99-130.

BRITO, Ari R. O Liberalismo Clássico. *In*: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara (Coord.). **Manual de Filosofia Política: para os cursos de Teoria do Estado e Ciência Política, Filosofia e Ciências Sociais**. São Paulo: Editora Saraiva, 2012. [e-book].

CELIKATES, Robin. Democratizing Civil Disobedience. **Philosophy & Social Criticism**, v. 42, n. 10, p. 982-94, 2016.

CHRISTIANO, Thomas. Money in Politics. *In*: ESTLUND, David (Ed.). **The Oxford Handbook of Political Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2012. [e-book].

COHEN, Joshua. For a Democratic Society. *In*: FREEMAN, Samuel (Ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 86-138.

COHEN, Joshua. Money, Politics, and Political Equality. *In*: BYRNE, Alex; STALNAKER, Robert; WEDGEWOOD, Ralph. (Ed.). **Fact and Value**. MIT Press, 2001. p. 47-80.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. **Revista Filosofia Política**, n. 2, p. 1-7, 1985.

DAHL, Robert. **A democracia e seus críticos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DELMAS, Candice. **A duty to resist: When disobedience should be uncivil**. Nova York: Oxford University Press, 2018.

DELMAS, Candice; KIMBERLEY Brownlee. Civil Disobedience. *In*: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2021 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/civil-disobedience/>. Acesso em: 30 out. 2021.

DOWNS, Antony. **Uma Teoria Econômica da Democracia**. São Paulo: Edusp, 1999.

DWORKIN, Ronald. “Liberalism”. *In*: HAMPSHIRE, Stuart (Ed.). **Public and private morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. p. 113-143.

DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DWORKIN, Ronald. Igualdade. *In*: DWORKIN, Ronald. **Justiça para ouriços**. Portugal: Almedina, 2012. p. 359-371.

DWORKIN, Ronald. **Levando o direito a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DWORKIN, Ronald. **Taking Rights Seriously**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1977.

FREEMAN, Samuel. Capitalism in the Classical and High Liberal Traditions. **Social Philosophy & Policy Foundation**, v. 28, n. 2, p. 19-55, 2011.

FREEMAN, Samuel. Property-Owning Democracy and the Difference Principle. *In*: FREEMAN, Samuel. **Liberalism and Distributive justice**. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 137-166.

FREEMAN, Samuel. **Rawls**. Nova York: Routledge, 2007.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GUTMANN, Amy. Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy. *In*: FREEMAN, Samuel (Ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 168-199.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Editora Unesp, São Paulo, 2018.

HABERMAS, Jürgen. Desobediência Civil – a pedra de toque do Estado Democrático de Direito”. *In*: HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**. Editora Unesp, São Paulo, 2015. p. 127-154.

HACKER, Jacob S.; PIERSON, Paul. Winner-Take-all Politics: public policy, political organization, and the Precipitous Rise of top Incomes in the United States. *In*: **Politics & Society**, 38:152, 2010, pp. 152 – 204.

KYMILIKA, Will. **Filosofia Política Contemporânea: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LADEN, Antony S. Relational Liberalism and Demands for Equality, Recognition and Group Rights. *In*: CHRISTIANO, Thomas; CHRISTMAN, John (Ed.). **Contemporary Debates in Political Philosophy**. Wiley-Blackwell, 2009. p. 345-361.

LOCKE, John. **O segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Editora Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

- MANIN, Bernad. **The principles of representative government**. Cambridge University Press, 1997.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Brasília: UNB, 1982.
- MEDEIROS, Marcelo; SOUZA, Pedro Herculano Guimarães Ferreira de; CASTRO, Fábio Ávila de. A estabilidade da desigualdade de renda no Brasil, 2006 a 2012: estimativa com dados do imposto de renda e pesquisas domiciliares. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 4, p. 971-986, abr. 2015.
- MELTZER, Allan H.; RICHARD, Scott F. A Rational Theory of the Size of Government. **Journal of Political Economy**, v. 89, n. 5, p. 914-927, 1981.
- MERQUIOR, José G. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. São Paulo: É Realização Editora, 2016.
- MILL, Stuart. Da extensão do sufrágio. *In*: MILL, Stuart. **O Governo Representativo**. Editora Arcádia, 1967. p. 199-228.
- NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- O'NEILL, Martin. Philosophy and Public Policy after Piketty. **Journal of Political Philosophy**, v. 25, n. 3, p. 343-375, 2017.
- PETRONI, Lucas C. **A moralidade da igualdade**. 2017. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- PIKETTY, Thomas. **Capital e Ideologia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.
- PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SCANLON, Thomas, M. **Why does inequality matter?** Oxford: Oxford University Press, 2018.
- SCHEFFLER, Samuel. What is egalitarianism? **Philosophy & Public Affairs**, v. 31, n. 1, p. 5-39, 2003.
- SCHEUERMAN, William E. **Civil Disobedience**. Polity Press, Cambridge, 2018.
- SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- SHAPIRO, Ian. **The State of Democratic Theory**. Princeton University Press, 2003.

- SHELBY, Thommie. Justice, Deviance, and the Dark Ghetto. **Philosophy & Public Affairs**, v. 35, n. 2, p. 126-160, 2007.
- SHKLAR, Judith N. **The faces of injustice**. New Haven: Yale University Press, 1990.
- SKINNER, Quentin. The Paradoxes of Political Liberty. *In*: STERLING, M. McMurrin (Org.). **The Tanner Lectures on Human Values**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. v. VII. p. 225-250.
- STEINER, Hillel. **An Essay on Rights**. Cambridge Mazz: Blackwell Publishers, 1994.
- TOMÉ, Júlio. A desobediência pode ser incivil? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2020, v. 35, n. 103.
- VALENTINI, Laura. Ideal vs. Non-ideal theory: a conceptual map. *In*: **Philosophy Compass**, 7 (9), 2012.
- VAN PARIJS, Philippe. A democracia e a justiça são incompatíveis? **Revista Estudos Avançados**, n. 23, p. 109-128, 1995.
- VAN PARIJS, Philippe. **Just Democracy: The Rawls and Machiavelli programme**. Colchester: ECPR Press, 2011.
- VENTURA, Raissa W. **O outro nas fronteiras: para uma teoria política da migração**. 2018. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- VITA, A. Teoria Política normativa e justiça rawlsiana. **Revista Lua Nova**, São Paulo, n. 102, p. 93-135, 2017.
- VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- VITA, Álvaro de. Apresentação à edição brasileira. *In*: RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. p. XI-XXXIII.
- VITA, Álvaro de. Democracia e justiça. **Revista Lua Nova**, São Paulo, n. 50, p. 5-23. 2000.
- VITA, Álvaro de. **Justiça liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- VITA, Álvaro de. Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual. **Dados – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 54, n. 4, p. 569-608, 2011.
- VITA, Álvaro de. **O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008a.
- WERLE, Denilson L. Liberalismo Contemporâneo e seus Críticos. *In*: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúlion; FRATESCHI, Yara (Coord.). **Manual de Filosofia Política: para os cursos de Teoria do Estado e Ciência Política, Filosofia e Ciências Sociais**. São Paulo: Editora Saraiva, 2012. [e-book].
- WILSON, James L. **Democratic equality**. New Jersey: Princeton University Press, 2019.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Guilherme Cardoso de Moraes****Data da defesa: 16/02/2022****Nome do Prof. (a) orientador (a): Álvaro de Vita**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 28/ 03/ 2022.

***(Assinatura do (a) orientador (a))***