

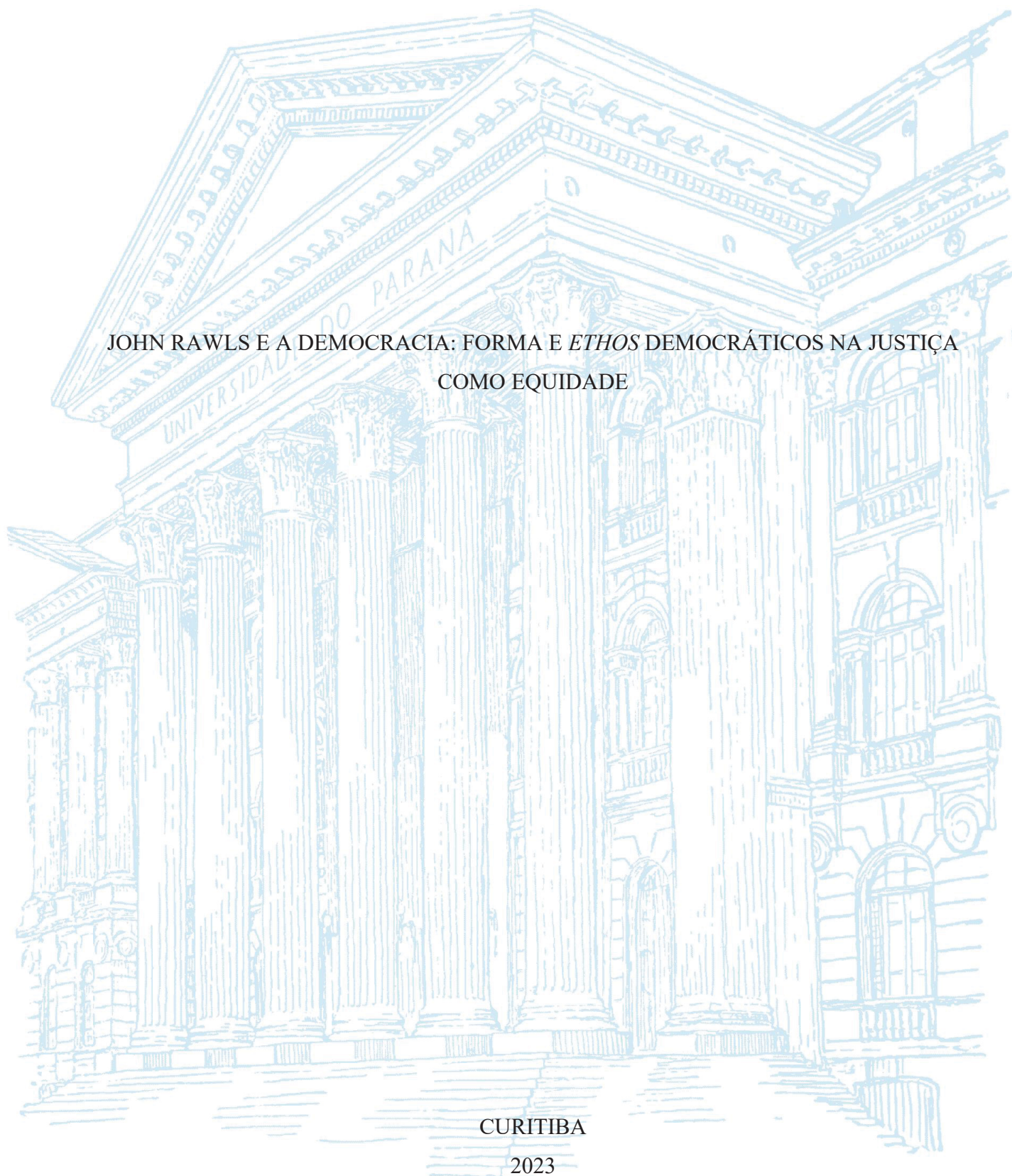
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DIOGO RODRIGUES MANASSÉS

JOHN RAWLS E A DEMOCRACIA: FORMA E *ETHOS* DEMOCRÁTICOS NA JUSTIÇA
COMO EQUIDADE

CURITIBA

2023



DIOGO RODRIGUES MANASSÉS

JOHN RAWLS E A DEMOCRACIA: FORMA E *ETHOS* DEMOCRÁTICOS NA JUSTIÇA
COMO EQUIDADE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Foroni Consani

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Manassés, Diogo Rodrigues

“John Rawls e a democracia : forma e ethos democráticos na justiça como equidade”. / Diogo Rodrigues Manassés. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cristina Foroni Consani.

1. Rawls, John, 1921-2002. 2. Democracia deliberativa. 3. Justiça (Filosofia). 4. Equidade (Direito). I. Consani, Cristina Foroni, 1978-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **DIOGO RODRIGUES MANASSÉS** intitulada: "**John Rawls e a democracia: forma e ethos democráticos na justiça como equidade**". , sob orientação da Profa. Dra. CRISTINA FORONI CONSANI, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 20 de Março de 2023.

Assinatura Eletrônica

21/03/2023 16:45:08.0

CRISTINA FORONI CONSANI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

21/03/2023 15:50:56.0

DENILSON LUIS WERLE

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica

21/03/2023 16:43:56.0

CELSO DE MORAES PINHEIRO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO)

AGRADECIMENTOS

É provável que eu peque por incompletude neste excerto do trabalho, porém tenho certeza que há menções indispensáveis, porquanto algumas pessoas tiveram papel essencial para eu chegar aonde cheguei com esta pesquisa.

Em primeiro lugar, devo agradecer aos meus pais as condições (materiais e principalmente imateriais) que propiciaram a minha trajetória acadêmica. Desde cedo me ensinaram a importância de aprender e, como se pode perceber, eu persisto na sede de conhecimento. Minha mãe, Eva, é ninguém menos que a melhor pessoa que conheço e não tenho palavras para expressar a gratidão pelo apoio sempre incondicional. Meu pai, Edson, é mais pragmático, mas sempre foi receptivo em relação às minhas naturais angústias do mestrado.

Também agradeço ao Pedro o estímulo no começo e o companheirismo no meio. Sem ele, eu sequer teria tentado o mestrado em Filosofia: a ideia de sair da minha área de origem, o Direito, para uma diferente (ainda que com ela estabeleça diversas pontes), era até então inimaginável; eu segui o seu exemplo de enxergar além das artificiais fronteiras do saber. Como colegas de pesquisa, ele pôde apaziguar minha ansiedade e minha preocupação; como namorados, foi de enorme valia tê-lo como alguém com quem eu pudesse compartilhar os sentimentos (os bons e os não tão bons) do processo.

Meus pais e meu namorado estiveram mais presentes no cotidiano do período do mestrado, mas também meus amigos fizeram parte da minha caminhada. Tainan, Mário, Victor, Lucas, Antonio, Vivi e Rodrigo são pessoas que estão ao meu lado há anos e compartilharam comigo momentos em que pude sair um pouco da pesquisa em respiros necessários. Vocês tornaram e tornam a minha vida melhor e sua amizade é inestimável.

Agradeço à minha orientadora, professora Cristina, o voto de confiança em mim depositado. Eu não havia sido seu aluno e vinha de outro curso, ainda assim ela acreditou em meu potencial – e acredito que ambos estamos bem satisfeitos com o resultado. Além dela, agradeço aos professores Celso, Denílson e Joel as participações nas bancas (qualificação e defesa), agregando muito à minha pesquisa. Quero agradecer ainda aos colegas orientandos da professora Cristina os profícuos debates que travamos – em especial: André, Bruna, Lorena, Egyle, Rosana, Ana e Gabriel. O André, aliás, foi a primeira dessas pessoas com quem conversei e com quem rapidamente fiz amizade em razão de várias afinidades.

Como adiantei, algumas pessoas ficariam de fora em razão da dificuldade – quiçá impossibilidade – de incluir todas e todos que ajudaram para que eu alcançasse o título de

Mestre em Filosofia. Porém, não se trata do esquecimento de alguéns, mas do reconhecimento de que mesmo um trabalho individual não é construído solitariamente. Desse modo, agradeço a todas as pessoas não mencionadas nominalmente, sincera e amplamente, a preciosa colaboração que prestaram. Afinal, apesar de o trabalho ser de minha autoria, eu o elaborei encarando-o também como uma participação na construção do conhecimento.

“Quando não pode a lei fazer justiça, é legal impedir que seja injusta”.
(SHAKESPEARE, *Vida e morte do Rei João*, Cena I, Ato III, fala de Constança)

RESUMO

O objetivo geral deste trabalho é estudar o pensamento do filósofo estadunidense John Rawls relativamente à democracia, tema sobre o qual ele não se debruçou direta e especificamente, mas que se apresenta em seus textos de maneira oblíqua. Para tal finalidade, inicialmente, autor e tema são apresentados de modo separado: aquele, através de uma breve síntese da sua teoria, a justiça como equidade; este, por meio da identificação de algumas de suas concepções. Em seguida, é introduzida a interpretação de Rawls enquanto um deliberativista, raciocínio seguido a partir da divisão entre forma e *ethos* democráticos – é esta cisão que permite, pois, identificar elementos caracterizadores desta concepção de democracia. Na *forma* repousam, sobretudo, as liberdades fundamentais (expressadas pelo primeiro princípio de justiça elaborado pelo filósofo), estudo que inclui não apenas quais seriam elas (que não se reduzem ao caráter político), mas também os regimes mencionados pelo autor. Também na forma democrática estão outros princípios, como o da participação e o da oposição leal. Por sua vez, o exame do *ethos* democrático da justiça como equidade implica estudar três conceitos fundamentais: cidadania democrática, razão pública e consenso sobreposto. A cidadania democrática é premissa para a compreensão dos outros dois. Razão pública e consenso sobreposto têm, ambos, um papel justificacional, devendo-se entender ainda o significado de cada um para um contexto deliberativista. Dessa forma, defende-se que há no pensamento de Rawls uma visão deliberativa de democracia.

Palavras-chave: John Rawls. Justiça como equidade. Democracia deliberativa. Forma democrática. *Ethos* democrático.

ABSTRACT

The general objective of this work is to study the thought of the American philosopher John Rawls in relation to democracy, a theme on which he did not address directly and specifically, but which is presented obliquely in his texts. For this purpose, initially, author and theme are presented separately: the former, through a brief synthesis of his theory, justice as fairness; the latter, through the identification of some of its conceptions. Then, the interpretation of Rawls as a deliberativist is introduced, reasoning followed from the division between democratic form and *ethos* – it is this split that allows, therefore, to identify elements that characterize this conception of democracy. The *form* rests, above all, on the basic liberties (expressed by the first principle of justice elaborated by the philosopher), a study that includes not only what they would be (which cannot be reduced to a political character), but also the regimes mentioned by the author. Also in the democratic form are other principles, such as participation and loyal opposition. In turn, examining the democratic *ethos* of justice as fairness involves studying three fundamental concepts: democratic citizenship, public reason, and overlapping consensus. Democratic citizenship is the premise for understanding the other two. Public reason and overlapping consensus both have a justificational role, and the meaning of each one must still be understood in a deliberative context. Thus, it is argued that there is a deliberative vision of democracy in Rawls's thought.

Keywords: John Rawls. Justice as fairness. Deliberative democracy. Democratic form.

Democratic *ethos*.

LISTA DE ABREVIATURAS

TJ - Uma teoria da justiça (*A theory of justice*) – In: RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução: Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução: Álvaro de Vita. 4. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

LP - O liberalismo político (*Political liberalism*) – In: RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução: Álvaro de Vita. Ed. ampl. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

JER - Justiça como equidade: uma reformulação (*Justice as fairness: a restatement*) – In: RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Tradução de: Claudia Berliner. Revisão técnica e da tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Título original: Justice as fairness: a restatement.

CSHFP - Conferências sobre a História da Filosofia Política (*Lectures on the History of Political Philosophy*) – In: RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. Organização: Samuel Freeman. Tradução de: Fabio M. Said. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	JOHN RAWLS E A DEMOCRACIA	19
2.1	A JUSTIÇA COMO EQUIDADE	19
2.2	CONCEPÇÕES DE DEMOCRACIA	33
2.3	RAWLS E A DEMOCRACIA DELIBERATIVA	40
3	A FORMA DEMOCRÁTICA	45
3.1	DAS LIBERDADES FUNDAMENTAIS	46
3.1.1	As liberdades e os regimes	48
3.1.2	Quais liberdades?	54
3.1.3	As liberdades políticas	66
3.2	OUTROS PRINCÍPIOS	82
4	O <i>ETHOS</i> DEMOCRÁTICO	91
4.1	CIDADANIA DEMOCRÁTICA	94
4.2	RAZÃO PÚBLICA E DEVER DE CIVILIDADE	97
4.2.1	Os três ângulos da razão pública	98
4.2.2	Justificação e deliberação pública	106
4.3	CONSENSO SOBREPOSTO	109
4.3.1	O consenso sobreposto e a estabilidade	110
4.3.2	O consenso sobreposto e a justificação	119
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
	REFERÊNCIAS	132

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa começou com um autor e um tema: o autor, John Rawls; o tema, a democracia. De certo modo, a escolha teve uma motivação subjetiva. De um lado, a obra de Rawls tem impacto em mais de uma área do conhecimento (Política, Economia, Direito etc.), o que torna seus escritos deveras enriquecedores e demonstram a importância da sua teoria. De outro, a democracia vem sendo constantemente vilipendiada por extremistas em várias partes do mundo, circunstância que ratifica a necessidade de continuar a estudá-la e aprofundá-la, sem tê-la como assegurada – sem olvidar, ainda, da busca por aprimoramentos.

Os dois pilares de pesquisa foram mantidos e constam, inclusive, no título do trabalho. Com seu progressivo desenvolvimento, percebeu-se a possibilidade de uma cisão teórica e metodológica entre dois aspectos de um mesmo assunto: a forma democrática e o *ethos* democrático. Não é despidendo anotar, contudo, que essa divisão é meramente artificial, não eliminando a unidade conceitual da democracia. Seu objetivo é, pois, esmiuçar essa ideia a partir de ênfases distintas (formal e substancial), tornando a pesquisa mais complexa e profunda.

Desse modo, objetiva-se especialmente identificar na teoria de John Rawls o que o autor entende como elementos da forma e do *ethos* do regime democrático adotado na justiça como equidade. A partir dele, desdobram-se como objetivos periféricos: averiguar como o léxico rawlsiano pode ser enquadrado em uma teoria política normativa da democracia; enquadrar alguns dos temas de maior relevância na obra de Rawls, sobretudo as liberdades, a razão pública e o consenso sobreposto, em elementos formais ou substanciais da democracia; e analisar como ocorre a articulação entre os componentes da forma e do *ethos* democráticos no contexto da justiça como equidade.

A despeito de a democracia não ser um assunto sobre o qual Rawls tenha se debruçado especificamente, entende-se que o tema é relevante no conjunto de sua obra e que seus escritos fornecem ferramentas de grande valia para as discussões a seu respeito. É importante ressaltar, ainda, a escassa literatura específica nesse sentido, o que justifica ainda mais o estudo proposto. A pesquisa parte, então, da hipótese segundo a qual uma leitura aprofundada da justiça como equidade permite perceber um nexo de intimidade entre a democracia, de um lado, e a justiça como equidade, de outro, de modo que a cisão entre forma e *ethos* democráticos fornece as ferramentas para identificar o sentido atribuído pelo filósofo à democracia.

Este nexos entre a democracia e a justiça como equidade se inicia (capítulo 2) com uma compreensão tripartite. Em uma primeira etapa, é sintetizado o arcabouço teórico (leia-se, as ideias principais e alguns termos específicos) elaborado por Rawls e que serve como premissa para a compreensão deste trabalho. O escopo é visitar não apenas palavras basilares como “justiça” e “equidade”, mas sobretudo o léxico rawlsiano no que lhe é mais particular (expressões como “sistema equitativo de cooperação social”, “posição original” e “senso de justiça”, dentre outras). Em seguida, é estabelecido um panorama breve sobre as teorias normativas da democracia mais debatidas na contemporaneidade. Sem a pretensão de esgotamento do assunto, a intenção é demonstrar como um mesmo conceito pode se enquadrar em modelos distintos. Na terceira etapa, é demonstrada a convergência entre a obra rawlsiana e o modelo conhecido como democracia deliberativa, expondo razões preliminares pelas quais é possível considerar que o filósofo o adotou ao invés dos demais modelos. Porém, são apenas fundamentos iniciais, dado que a ideia de deliberação permeia o trabalho.

Ultrapassado esse início, o estágio seguinte (capítulo 3) consiste no estudo da forma democrática, que se faz presente na justiça como equidade tanto nas liberdades fundamentais (consubstanciadas no que Rawls chamou de primeiro princípio de justiça) quanto em outros princípios abordados por ele (como o da maioria e o da oposição leal). A ideia será perquirir o que o filósofo entendeu como indispensáveis para a configuração de uma democracia, o que engloba, dentre outros assuntos, as liberdades em espécie (não apenas políticas) e o princípio de igual participação. Porém, quando se fala em liberdade, mormente no bojo da justiça como equidade, é preciso ter em mente qual o tipo de liberalismo ao qual Rawls se filia, sendo essa chave hermenêutica de fundamental importância para compreender sua teoria. É com o mesmo raciocínio que se impõe estudar os regimes estabelecidos pelo autor, pois são essas premissas que fornecem o aparato teórico para estudar a garantia de liberdade (ou, mais precisamente, de um esquema plenamente adequado de liberdades iguais).

O passo subsequente (capítulo 4) repousa no *ethos* democrático. Primeiro, é retomado o modelo deliberativista de democracia, à luz da teoria rawlsiana, para então compreender o que o teórico entende como cidadania democrática. O fato de a expressão receber uma seção específica dentro de um capítulo não significa que ela se esgota nessa seção; a cidadania democrática é o vetor principal do *ethos* da democracia. É dela, também, que decorrem os temas das seções seguintes, nomeadamente a razão pública e o consenso sobreposto. No primeiro caso, é estabelecida sua correlação com o dever de civilidade, bem como seus três ângulos de análise, para depois destacar o papel justificador da razão pública no cenário deliberativista. Por sua vez, o consenso sobreposto é uma ideia relacionada à de

estabilidade, sendo ambas representativas do próprio *ethos* democrático – que, parafraseando a expressão repetida por Rawls, não é “um mero *modus vivendi*”. Assim como elaborado com a razão pública, o consenso sobreposto é lido à luz da ideia de justificação, tendo por base o profícuo debate estabelecido entre Rawls e Habermas.

É possível adiantar, por fim, que o trabalho não tem a pretensão de dar respostas peremptórias a seus questionamentos, representando, ao revés, uma colaboração para o debate a respeito do que se propõe a abordar. Assim, de maneira ampla, as noções democráticas presentes na justiça como equidade são o objeto central do estudo; mais estritamente, defende-se uma interpretação de que há, na teoria de Rawls, uma concepção deliberativa de democracia, o que se identifica e é reafirmado do ponto de vista da forma e do *ethos* democráticos.

2 JOHN RAWLS E A DEMOCRACIA

Antes de se debruçar sobre a forma da democracia (tema do capítulo 3) e sobre o ethos democrático (tema do capítulo 4), revela-se necessário um breve vislumbre acerca dos dois pilares do presente estudo: o autor, John Rawls, e o tema, a democracia. Assim, este capítulo será dividido em três partes. Na primeira, serão apresentados sucintamente os conceitos básicos criados pelo filósofo e contextualizados em sua obra; na segunda, serão trabalhadas noções basilares sobre a democracia; na terceira, as duas anteriores convergem para uma reflexão sobre o modelo democrático presente na obra de Rawls. Sem a pretensão de resumir assuntos tão robustos e complexos quanto esses, trata-se de uma aproximação inicial capaz de fornecer instrumentos para a compreensão do que posteriormente será verticalizado.

2.1 A JUSTIÇA COMO EQUIDADE

O primeiro norte hermenêutico deste estudo é o autor sobre o qual ele versa – e, é claro, sua obra –, John Rawls. A ideia aqui é expor e contextualizar o arcabouço conceitual criado por ele, fornecendo as ferramentas mais essenciais empregadas por ele em seus textos e assim traçar o início da rota que conduz aos capítulos 3 e 4.

Intitulada “justiça como equidade”, a teoria rawlsiana ganhou notoriedade com sua *magnum opus*, “Uma teoria da justiça” (doravante, TJ), publicada em 1971. Em 1993, ele publicou “O liberalismo político” (doravante, LP), abordando a mesma teoria, porém com algumas modificações. É desse contexto que surge uma primeira controvérsia: o fato de LP reconstruir algumas ideias de TJ significa que haveria dois Rawls?

É essa a interpretação, por exemplo, de Michael Pakaluk (2003), para quem Rawls teria repudiado a elaboração de TJ em LP, de modo que LP significaria um divisor na justiça como equidade. De acordo com ele, Rawls teria percebido que a justificação dos princípios de justiça apresentada em TJ, a partir de um método contratualista, seria restritiva em demasia. Diversamente, em LP, os (mesmos) princípios não careceram de justificação alguma, pois este livro, ao contrário daquele, parte da premissa de que a sociedade já se encontra associada. Ao invés de justificar os termos de convivência adotados pela sociedade através do contrato social, Rawls teria passado a se preocupar com os termos de convivência em si mesmos.

Em sentido oposto, Alessandro Ferrara (1999, p. 13-14) entende que a justiça como equidade é um “trabalho em desenvolvimento”¹. Na sua interpretação, a obra rawlsiana pode ser dividida em três fases. Na primeira, cujo epítome é TJ, “Rawls constrói sua visão da justiça como equidade combinando um ponto de vista contratualista com a noção de um experimento de pensamento”. A segunda etapa é essencialmente de transição, na qual a “prévia ênfase contratualista e kantiana gradualmente dá lugar a uma nova estratégia para embasar a justiça como equidade, que depende da noção de um consenso sobreposto”. A publicação de LP marca a terceira fase do pensamento de Rawls, sendo “marcada por [...] um giro minucioso de ênfase na questão da estabilidade, que agora se torna a questão primordial”². Nesta terceira fase, Rawls muda o terreno de sua própria empreitada, da Filosofia Moral para a Política.

A questão da unidade do trabalho do filósofo é controversa e foge do objetivo deste estudo. Não obstante, será adotada a interpretação de que a justiça como equidade, a despeito de modificações pontuais operadas pelo seu próprio idealizador, é um trabalho uno e coeso³. O que aqui merece um olhar mais atento é a transição de TJ para LP, pois é a partir do livro de 1993 que Rawls aborda mais intensamente os assuntos concernentes à democracia.

A propósito, não faz sentido negar que LP constitui uma revisão parcial do que havia sido elaborado em TJ, porquanto o próprio Rawls admitiu que sua obra precedente precisava

¹ Para evitar repetições, não serão indicadas todas as traduções quando ocorrerem. Para saber se a tradução é nossa ou alheia, as referências bibliográficas do final do trabalho servem de indicativo: sendo o título da referência em língua estrangeira, a tradução é nossa; sendo em português, a obra utilizada foi traduzida por outrem.

² Ferrara (1999) entende também que a terceira fase do pensamento rawlsiano (posterior a LP) representou um distanciamento do kantismo. Não se trata, porém, de entendimento unânime na literatura. Audard (2011, p. 18-19), por exemplo, afirma que a distinção rawlsiana entre o político e o metafísico, presente em artigo do autor de 1985, “recebe todo o seu sentido quando ela é esclarecida pela distinção kantiana entre razão prática e razão teórica, entre autonomia e heteronomia, entre o uso legítimo da razão pura teórica e seu uso ilegítimo ou ‘metafísico’, quer dizer, sua aplicação errônea às questões ‘práticas’”. Por sua vez, Werle (2008, p. 158) entende que, mesmo mantendo a estratégia de justificação dos princípios de justiça apresentada em TJ – qual seja, a posição original sob o véu de ignorância, somada ao equilíbrio reflexivo –, a forma de interpretar a justiça como equidade é modificada em LP. Isso porque “nas últimas formulações de sua teoria Rawls se inclina mais favoravelmente para o método do equilíbrio reflexivo e da justificação pública (ou o uso público da razão) como instâncias privilegiadas de fundamentação de seus princípios de justiça”. Para o autor, “há um enfraquecimento da estratégia de justificação do tipo ‘transcendental’ ou kantiana predominante na *Uma teoria da justiça*, fundamentada na representação procedimental e no conceito intersubjetivo de autonomia pessoal, e no conceito de pessoa moral, presentes na posição original, em favor do fortalecimento de uma estratégia que poderíamos qualificar de ‘reconstrutivismo hegeliano’, ou pragmático, fundamentada nos ajustes e reajustes do método de equilíbrio reflexivo entre juízos particulares, princípios de justiça e ideais implícitos na eticidade concreta das sociedades de democracia constitucional. Na sua visão, porém, trata-se “de uma ambiguidade na teoria de Rawls, e não [d]o abandono unilateral de uma estratégia de justificação a favor de [...] outra” (ibid., p. 159).

³ Sobre o assunto, ver “A coerência da teoria da justiça” (2011), de Catherine Audard.

de melhoras. A controvérsia é superada, todavia, quando se recorre à comparação feita pelo filósofo entre suas obras. Nas suas palavras (mais especificamente, na introdução de LP),

pode parecer que o objetivo e o conteúdo destas conferências [expressas em “O liberalismo político”] representam uma grande mudança em relação aos de [“Uma Teoria [da Justiça”]. Certamente, como já enfatizei, existem diferenças importantes. Mas para entender a natureza e a extensão das diferenças é preciso vê-las como um esforço para resolver um grande problema interno à justiça como equidade, a saber, aquele que surge do fato de que a interpretação da estabilidade na parte III de Teoria não é coerente com a visão como um todo. Penso que a superação dessa inconsistência responde por todas as diferenças. De resto, estas conferências consideram que a estrutura e o conteúdo de Teoria permanecem substancialmente os mesmos. (RAWLS, 2011, p. XVI).

Para o autor, portanto, a essência do que formulou em TJ foi mantida em LP, com o aprimoramento em alguns aspectos, notadamente relativos à estabilidade, para eliminar o que considerou inconsistências. A intenção de aprimorar a justiça como equidade é uma constante em seus escritos, não por outra razão, uma de suas principais obras, “Justiça como equidade: uma reformulação” (doravante, JER), tem a ideia de reformulação em seu próprio título. Mesmo “O direito dos povos”, voltado ao âmbito internacional, constitui uma ampliação da mesma teoria, ou seja, prossegue nas mesmas bases teóricas⁴.

É com esse raciocínio que Nussbaum (2015) considera que as questões centrais de TJ e LP são diferentes, com uma fundamentação no mesmo campo. No primeiro livro, Rawls tentaria justificar um arcabouço principiológico básico, na seara política, capaz de representar o compromisso da sociedade com a inviolabilidade e a igualdade entre as pessoas que dela fazem parte. No segundo, o autor estaria enfrentando a hipótese de uma sociedade alcançar a estabilidade, a despeito das diferentes concepções religiosas e éticas adotadas pelos seus integrantes, sem o uso opressivo do poder estatal.

Algumas das expressões mencionadas (tais como justificação, princípios, estabilidade, diferentes concepções) ganham no vocabulário rawlsiano uma roupagem específica e, principalmente, uma função a ser desempenhada no bojo da justiça como equidade. Por conseguinte, na democracia como entendida pelo filósofo, torna-se indispensável compreender o que o autor queria dizer com cada uma delas.

As duas primeiras são as mais evidentes na obra de Rawls: justiça e equidade. São esses os termos, na verdade, mais complexos da sua teoria, sobretudo pela sua vastidão ao englobar todos os demais conceitos.

⁴ Interpretação similar é a de Wenar (2004, p. 3), para quem a justiça como equidade é “uma teoria unificada, cujo poder vem do suporte mútuo de suas partes”.

Em TJ, a justiça é por onde Rawls (2016, p. 4) começa, o que expõe em uma célebre frase: “a justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento”. Para defini-la, ele distingue o conceito de justiça das diferentes concepções de justiça: o conceito é especificado pelo papel que as concepções têm em comum. Ou seja, as pessoas adotam diferentes concepções de justiça, porém o conceito de justiça é extraído do que há em comum entre elas⁵.

A justiça com a qual ele se preocupa, como mencionado, é aquela das instituições (não aquela relativa a um acordo entre dois indivíduos, por exemplo). Assim, elas são justas quando, de um lado, “não se fazem distinções arbitrárias entre pessoas na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais”, e quando, de outro, “as leis definem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações das vantagens da vida social que sejam conflitantes entre si” (RAWLS, 2016, p. 6).

O segundo conceito, verdadeiro pilar na obra rawlsiana, é o da equidade (“fairness”, no original). O autor, entretanto, não fornece uma definição do termo em suas principais obras, sendo necessário recorrer a um artigo anterior a TJ, publicado em 1958 – no qual ele já fala em “justiça como equidade”, título do artigo (“Justice as Fairness”).

Na oportunidade, Rawls afirmou ser equivocada a impressão de que justiça e equidade seriam termos sinônimos. Para o filósofo, a ideia fundamental do conceito de justiça é a equidade, é dessa noção que parte seu olhar sobre a justiça. Fala-se em equidade na hipótese em que pessoas livres, ou seja, aquelas despidas de autoridade entre si, aderem a uma empreitada coletiva para o fim de determinar regras definidoras do que cabe a cada um em termos de benesses e encargos. Assim, haveria equidade quando, ao aderir ao empreendimento coletivo, as partes reconhecem que nenhum dos envolvidos recebe vantagens ou é forçado a desistir de demandas não reconhecidas como legítimas.

O reconhecimento de princípios entre pessoas livres e iguais que não têm autoridade umas sobre as outras é o espírito da equidade rawlsiana, sendo a justiça como equidade a estrutura que cerca essa compreensão de uma sociedade. A expressão (“justiça como

⁵ Ainda que Rawls entenda que o conceito de justiça seja de menor relevância, principalmente quando comparado às concepções de justiça, Rosas (2015, p. 386) defende que o conceito faz mais do que Rawls expressamente admite. “Primeiro, ele transmite uma ideia geral de igualdade, que não implica igualdade estrita, conectada à recusa de ‘distinções arbitrárias’ na atribuição de direitos básicos, e também à exigência de um “equilíbrio apropriado” entre reivindicações sociais concorrentes. [...] Segundo, o conceito de justiça em Rawls também transmite a ideia de que o principal objeto da justiça são as instituições, com suas regras públicas e práticas relacionadas, não indivíduos ou contextos sociais em geral”.

equidade”) se revela adequada em especial porque, na ótica rawlsiana, as duas noções estão umbilicalmente conectadas.

Provavelmente o que mais se conhece da obra de Rawls são seus princípios de justiça e a posição original. A redação dos princípios é modificada entre as obras do autor, tendo a seguinte formulação em JER:

(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e

(b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença). (RAWLS, 2003, p. 60).

A ordem em que eles são apresentados é relevante porque há uma precedência do primeiro (“a”) sobre o segundo (“b”) e da primeira parte do segundo (a igualdade equitativa de oportunidades) sobre a segunda (o princípio de diferença). Isso significa que a aplicação de um presume que o precedente já está satisfeito, isto é, aplicar o princípio da diferença, por exemplo, depende da satisfação da igualdade equitativa de oportunidades.

O primeiro princípio de justiça estabelece liberdades básicas iguais, que são enumeradas como: “liberdade de pensamento e de consciência; liberdades políticas [...] e liberdade de associação, bem como os direitos e liberdades especificados pela liberdade e integridade (física e psicológica da pessoa); e, finalmente, os direitos e liberdades abarcados pelo estado de direito” (RAWLS, *ibid.*, p. 62). A importância das liberdades (e direitos) básicas(os) é que exercem a função de proteger e garantir “o campo de ação necessário para o exercício das duas faculdades morais nos dois casos fundamentais” (*ibid.*, p. 64).

Para Rawls (*ibid.*, p. 26), as pessoas são consideradas livres e iguais, o que significa que possuem o que ele chama de duas faculdades morais. A primeira é a capacidade para um senso de justiça, ou seja, “a capacidade de compreender e aplicar os princípios de justiça política que determinam os termos equitativos de cooperação social, e de agir a partir deles (e não apenas de acordo com eles)”; a segunda é a capacidade para formar uma concepção de bem, ou seja, “a capacidade de ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção do bem” (*ibid.*, p. 26). Dentre outras hipóteses, as duas faculdades morais são exercidas nos dois casos fundamentais: “o primeiro caso fundamental é o exercício dessas faculdades para julgar a justiça das instituições básicas e das políticas sociais; ao passo que o segundo é o

exercício dessas faculdades na tentativa de realizar nossa concepção do bem”. Para o filósofo, “exercitar nossas faculdades dessa maneira é essencial para nós enquanto cidadãos livres e iguais” (ibid., p. 64).

Possuir as duas faculdades morais significa que as pessoas são consideradas livres e iguais, mas implica também que elas possuem os requisitos tanto para ingresso na vida em sociedade (na visão rawlsiana) quanto para agir de acordo com o que se espera a partir desse ingresso.

A ideia de ingresso na vida em sociedade, do ponto de vista da justiça como equidade, repousa no que Rawls (ibid., p. 7, grifo nosso) considera sua “idéia organizadora central [...] para tentar desenvolver uma concepção política de justiça para um regime democrático”. Trata-se da “idéia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para a outra”.

Nesse raciocínio, o ingresso na vida em sociedade significa aderir a esse sistema equitativo de cooperação social, que é benéfico a todos os seus aderentes. O que se espera a partir da adesão, todavia, é o uso das duas faculdades morais para obedecer às normas estabelecidas para a cooperação social – termos que são equitativos justamente para o benefício dos envolvidos.

A ideia organizadora central tem por escopo impulsionar (já que ela é seu ponto de partida) o desenvolvimento do que Rawls qualifica como concepção política de justiça. Ela é posterior a TJ e começou a ganhar corpo no artigo “Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica” (no original: “Justice as fairness: political not metaphysical”), publicado em 1985. No texto, o teórico defende que “numa democracia constitucional a concepção pública de justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente das controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas” (idem, 1992, p. 25-26). A justiça, desse modo, seria alheia às visões de mundo dos integrantes da sociedade à qual ela se aplica, o que, de maneira sucinta, é o que resulta em uma concepção política (e não metafísica).

Em LP, Rawls (2011) avança em sua formulação e elucida que uma concepção política de justiça possui três características distintivas: é uma concepção moral, mas aplicável às instituições políticas, sociais e econômicas; é dotada de autossustento (seguindo o raciocínio do artigo precedente, tornando-a independente das doutrinas adotadas pelos indivíduos); e sua essência é representada por ideias primordiais, ainda que implícitas, da cultura política pública concernente a uma sociedade democrática.

A ideia organizadora central – assim como toda a justiça como equidade –, portanto, parte do escopo da construção de uma concepção moral de justiça, independente de doutrinas

filosóficas ou religiosos dos indivíduos, aplicável a instituições de um regime democrático e cujo âmago está na cultura política pública de uma sociedade democrática. Trata-se de uma primeira aproximação entre a teoria e a própria noção de democracia, o que permite concluir, desde já, que há uma conexão firme entre elas e que a primeira não dispensa a segunda.

Da ideia organizadora central surge outra, a ela associada, que é a da sociedade bem-ordenada. De acordo com Rawls (2003, p. 11-12), primeiro, “trata-se de uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que os demais também aceitam, a mesma concepção política de justiça”, bem como, conseqüentemente, “os mesmos princípios de justiça política”. Segundo, nessa sociedade “todos sabem, ou por bons motivos acreditam, que a estrutura básica da sociedade – ou seja, suas principais instituições políticas e sociais e a maneira como elas interagem como sistema de cooperação – respeita esses princípios de justiça”. Terceiro, os cidadãos da sociedade bem-ordenada “têm um senso normalmente efetivo de justiça, ou seja, um senso que lhes permite entender e aplicar os princípios de justiça publicamente reconhecidos, e, de modo geral, agir de acordo com o que sua posição na sociedade, com seus deveres e obrigações, o exige”. Em síntese, portanto, a sociedade bem-ordenada é aquela em que os princípios de justiça têm ampla aceitação e efetividade concreta.

Um traço distintivo do liberalismo político rawlsiano é que ele é concebido “como uma doutrina que cai sob a rubrica da categoria do político. Ela se mantém inteiramente dentro desse domínio e não se apoia em nada que esteja fora dele”. Por extensão, “a filosofia política, tal como compreendida no liberalismo político, consiste em larga medida de variadas concepções políticas do direito e da justiça concebidas como se sustentando por si próprias”. E, por sua vez, a justiça como equidade é concebida “como se propondo a desenvolver uma concepção política liberal de justiça para um regime democrático, uma concepção que poderia ser endossada [...] por todas as doutrinas abrangentes razoáveis que existiriam em uma democracia que fosse regulada por ela ou por alguma concepção similar” (idem, 2011, p. 442-443)⁶.

⁶ Rawls (ibid., p. 444-445) declara que “o liberalismo político caracteriza uma concepção política de justiça com base em três condições:

- a. Ela se aplica primariamente à estrutura básica da sociedade (que, no caso da justiça como equidade, supõe-se que se trata de uma estrutura democrática). Essa estrutura consiste das principais instituições políticas, econômicas e sociais e de como essas instituições se articulam em um sistema unificado de cooperação social.
- b. Ela pode ser formulada de modo independente de qualquer doutrina abrangente religiosa, filosófica ou moral. Embora suponhamos que possa ser derivada de uma ou mais doutrinas abrangentes (com efeito, esperamos que seja possível conectá-la dessa forma com estas doutrinas), apoiada por elas ou relacionada a elas, tal concepção não pressupõe nem é formulada com base em nenhuma doutrina dessa natureza.
- c. Todas as suas ideias fundamentais – análogas às que se apresentam no liberalismo político, tais como a de sociedade política concebida como um sistema equitativo de cooperação social e a dos cidadãos considerados

Diversamente de uma concepção política de justiça, no léxico rawlsiano existem as doutrinas abrangentes, que são definidas por Paul Voice (2015, p. 126) como “um conjunto de crenças afirmadas por cidadãos concernentes a uma gama de valores, incluindo compromissos morais, metafísicos e religiosos, bem como crenças sobre virtudes pessoais e crenças políticas sobre o modo como a sociedade deve ser organizada”.

A importância das doutrinas abrangentes é que elas permitem aos cidadãos o exercício da segunda faculdade moral (formar uma concepção de bem). Por sua vez, a importância da sua distinção em relação à concepção política de justiça é que apenas a adoção da segunda, independentemente da convicção pessoal em relação às primeiras, permite aos cidadãos a concordância comum em relação aos princípios de justiça. Vale dizer, a despeito da diversidade de doutrinas abrangentes existentes na sociedade (e orientadoras das convicções pessoais de seus indivíduos), a adesão aos princípios de justiça é possível porque eles têm por base uma concepção política de justiça, que, enquanto tal, é independente (“freestanding”, na dicção de Rawls) das doutrinas abrangentes – e é precisamente essa independência que permite a adesão comum.

Não obstante, “a concepção política está alicerçada em doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis” que formam “a base mais razoável de unidade política e social disponível para os cidadãos de uma sociedade democrática” (RAWLS, 2003, p. 45). Assim, a concepção política de justiça se torna objeto de um consenso sobreposto razoável, cuja base de sustentação está nas doutrinas abrangentes razoáveis e por força do qual os cidadãos da sociedade bem-ordenada agem em conformidade à concepção afirmada, ainda que por fundamentos distintos.

Há, portanto, uma diversidade de doutrinas abrangentes convivendo em uma mesma sociedade, a despeito de sua incompatibilidade. É aqui que surge o fato do pluralismo razoável – a diversidade de doutrinas razoáveis, encarada como circunstância imutável da sociedade –, assim como “o problema central do liberalismo político”, resumido na seguinte pergunta “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas,

razoáveis e racionais, livres e iguais – pertencem à categoria do político e são conhecidas da cultura política pública de uma sociedade democrática e de suas tradições de interpretação da Constituição e das leis fundamentais, assim como de seus documentos históricos significativos e textos políticos amplamente conhecidos”.

É importante destacar deste longo excerto, ainda, a afirmação de que, no caso da justiça como equidade, existe a presunção de que a estrutura básica da sociedade é democrática. Isso significa que a democracia funciona como premissa da teoria rawlsiana.

filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si?” (RAWLS, 2011, p. XVIII-XIX). O objetivo de LP é responder a esta pergunta.

Existe aqui uma grande diferença entre TJ e LP. Ainda que os integrantes de uma sociedade bem-ordenada tenham um senso de justiça, subsiste uma questão fundamental concernente aos possíveis conflitos entre eles, embasados, cada um, em seu próprio senso de justiça (MANDLE, 2015b). Essa capacidade moral pode unir sujeitos em torno dos princípios de justiça política, porém não fornece, em princípio, respostas uníssonas sobre questões que englobam a noção de justiça. A resposta dada em TJ está no que Rawls chamou de “argumento da congruência”, pelo qual haveria uma convergência entre o bem pessoal buscado por cada indivíduo e o senso de justiça por ele adotado. O problema é que, nesse caso, todos os integrantes da sociedade bem-ordenada deveriam compartilhar uma mesma doutrina abrangente, o que o filósofo reconheceu como equívoco (ibid.). É por isso que ele criou, em LP, as doutrinas abrangentes.

O fato de que as ideias de bem admitidas na concepção política de justiça não pressupõem nenhuma doutrina abrangente não significa que elas são inadmissíveis. Para o filósofo (2011, p. 207), deve haver uma prioridade do justo sobre o bem, o “que significa que ideias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça e nela desempenhar importante papel”⁷.

Associada às doutrinas abrangentes e ao fato do pluralismo razoável está a contraposição entre o razoável e o racional. Primeiro, o senso de justiça (primeira faculdade moral) é associado pelo autor à razoabilidade. De acordo com ele, “as pessoas são razoáveis [...] quando [...] se dispõem a propor princípios e critérios que possam constituir termos equitativos de cooperação e quando se dispõem, voluntariamente, a submeter-se a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo” (RAWLS, 2011, p. 58). As ideias de razoabilidade e de pessoas livres e iguais formam, então, uma rede, porquanto “pessoas razoáveis [...] desejam, como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar”. Em sentido contrário, “as pessoas não são razoáveis [...] quando planejam envolver-se em esquemas cooperativos, mas não estão dispostas a honrar, nem mesmo a propor [...] quaisquer princípios [...] que especifiquem termos equitativos de cooperação” (RAWLS, 2011, p. 59).

⁷ Em nota de rodapé, Rawls (2011, p. 207) ressalta que “o significado preciso da prioridade do justo é que as concepções abrangentes são admissíveis ou podem ser promovidas na sociedade somente se sua consecução se faz em conformidade com a concepção política de justiça (se não viola seus princípios de justiça)”.

Ocorre que, para que cooperem integralmente na sociedade (esta ainda entendida como um sistema equitativo de cooperação), não basta que os indivíduos sejam razoáveis, pois precisam ser também racionais (MANDLE, 2015b). Para que seja efetiva e, principalmente, estável, a cooperação depende que os indivíduos sejam razoáveis e racionais. Enquanto a razoabilidade é associada à capacidade de um senso de justiça, a racionalidade tem relação com a capacidade de formar uma concepção de bem – que é onde se enquadram as doutrinas abrangentes.

Retornando aos princípios de justiça, foi mencionado que o segundo princípio é subdividido em dois. Em sua primeira parte, há a igualdade equitativa de oportunidades, preceito que impõe a abertura de cargos públicos e posição sociais não apenas formal, mas substancial, leia-se, que haja para todos uma chance equitativa de acesso a eles. Isso significa que as chances de sucesso de pessoas diferentes, mas com a mesma predisposição de êxito no cargo (ou posição), dado o mesmo grau de talento e habilidade entre elas, devem ser as mesmas. Talento e habilidade são dons naturais, distribuídos ao acaso, que podem justificar a diferença de alcance a cargos ou posições, não sendo possível dizer o mesmo de, por exemplo, classe social ou origem. Indivíduos com dons similares e igualmente motivados, em síntese, devem ter as mesmas perspectivas de sucesso⁸.

A segunda parte do segundo princípio de justiça é conhecida como princípio de diferença e é provavelmente um dos elementos mais conhecidos da justiça como equidade, principalmente em razão das controvérsias doutrinárias causadas por ele.

Robert Talisse ressalta que Rawls não é um igualitarista estrito, pois ele entende que “as desigualdades sociais e econômicas não são necessariamente injustas; na verdade, o princípio de diferença vai em muitos casos requerer desigualdade de distribuição de recursos sociais e econômicos”. Isso não o coloca, evidentemente, como um libertariano, porquanto “ele não fica contente em deixar todas as questões distributivas para o livre mercado” (TALISSE, 2001, p. 43).

Especificamente sobre o princípio de diferença, é clara a explicação de Samuel Freeman:

⁸ A respeito da igualdade equitativa de oportunidades, adiciona Rawls (2003, p. 62) que ela “significa aqui igualdade liberal. Para alcançar seus objetivos, é preciso impor certas exigências à estrutura básica além daquelas do sistema de liberdade natural. É preciso estabelecer um sistema de mercado livre no contexto de instituições políticas e legais que ajuste as tendências de longo prazo das forças econômicas a fim de impedir a concentração excessiva da propriedade e da riqueza, sobretudo aquela que leva à dominação política. A sociedade também tem de estabelecer, entre outras coisas, oportunidades iguais de educação para todos independentemente da renda familiar”.

ao invés de estabelecer o sistema econômico de modo que ele promova a otimização de algum outro valor (eficiência, utilidade agregada, liberdade de escolha etc.) e então permitir que seus benefícios “escorram” para os pobres – como se o seu bem-estar fosse uma preocupação posterior, o último assunto a ser cuidado pelo sistema social –, o princípio de diferença foca primeiro nas perspectivas dos menos privilegiados em determinar o sistema de propriedade e controle, produção e troca. Um sistema econômico é mais justo que outro na medida em que ele melhor avança os interesses econômicos dos menos privilegiados. Além disso, o sistema econômico que é o mais justo coloca os membros menos privilegiados da sociedade em melhor condição que os menos privilegiados em qualquer outro sistema econômico viável (sujeito à importante condição de que seja consistente com as liberdades básicas e a igualdade equitativa de oportunidades). (FREEMAN, 2007, p. 99).

Diante da complexidade e da extensão do princípio de diferença, acerca do qual a literatura é bastante vasta, por ora, não serão feitas maiores observações. O objetivo neste momento do trabalho é esboçar sucintamente as principais ideias da justiça como equidade, para encaminhar a compreensão da democracia na obra de Rawls.

Grosso modo, o primeiro princípio de justiça consolida a liberdade, ao passo que o segundo consagra a igualdade. Os termos têm pertinência não apenas pela conhecida dicotomia entre as “liberdades dos modernos” e as “liberdades dos antigos”, mas porque Rawls reiteradamente menciona seu entendimento dos cidadãos como “*peças livres e iguais*”.

Para Rawls (2003, p. 27), os cidadãos são pessoas iguais porque “têm, num grau mínimo essencial, as faculdades morais necessárias para envolver-se na cooperação social a vida toda e participar da sociedade” em condição de igualdade. Aliadas, a capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade de formar uma concepção de bem compõem a base da igualdade entre os cidadãos, que, a partir dessas faculdades morais, podem cooperar na vida da sociedade a que pertencem.

Quanto à liberdade, Rawls (*ibid.*, p. 30-32) entende que há dois sentidos. Pelo “primeiro, os cidadãos são livres na medida em que consideram a si mesmos e aos demais como detentores da faculdade moral de ter uma concepção do bem”. Além disso, “em segundo lugar, os cidadãos consideram a si mesmos como livres na condição de fontes de reivindicações legítimas que se autenticam por si mesmas”.

No primeiro sentido, a liberdade do cidadão repousa na adoção de determinada concepção de bem, podendo livremente modificá-la (seja alterando parcela dessa concepção, seja adotando outra) a partir da sua própria racionalidade. No segundo, existe a liberdade de reivindicar perante o Estado o incentivo para concretizar a concepção de bem adotada, sem que para isso tenha o cidadão de justificar a sua legitimidade para a reivindicação. De todo modo, estão incluídas apenas as concepções de bem que não vão de encontro com a

concepção política de justiça adotada pela sociedade, mas que, ao contrário, são por ela admitidas.

Ultrapassada a explicação dos princípios de justiça, subsiste a justificativa do modo como os cidadãos chegam a eles. Ainda em TJ, Rawls criou aquilo que o qualificou como um teórico contratualista – ou neocontratualista, na expressão usada por Bobbio, Matteucci e Pasquino (2007), para contrastá-lo de clássicos como Hobbes, Locke e Rousseau. Trata-se do que ele nominou como *posição original*, que corresponde, na ótica contratualista (clássica), ao estado de natureza. Antes de abordá-la, porém, é necessário fazer duas ressalvas.

A primeira é que o método contratualista não foi criado pela Filosofia Moderna (e retomado na contemporaneidade por Rawls). Apesar de os filósofos modernos, sobretudo os mencionados, serem automaticamente associados ao contrato social, essa ideia remonta aos gregos, tendo sido retomada, antes de Hobbes, pela Escolástica (RAWLS, 2012). Não se pode falar, ainda, que Rawls seja o único filósofo contemporâneo a abraçá-la, já que muito antes dele o faz James Buchanan – e depois, diversos outros, como Robert Nozick (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 2007). Desse modo, Rawls não trouxe ineditismo ao resgatar a tradição contratualista, tampouco está solitário na sua adoção na contemporaneidade.

Por outro lado – e esta é a segunda ressalva –, o contrato social rawlsiano é bastante distinto daquele dos clássicos. De acordo com o próprio Rawls (2012), Hobbes elaborou sua doutrina para argumentar que, através do pacto, os indivíduos dariam ao soberano força e poder efetivo para garantir a unidade social, único meio para evitar o grande mal que seria a guerra. Ou seja, o contrato social hobbesiano tinha por fim defender um poder soberano forte porque desse modo a paz estaria garantida. Diversamente, para Locke o contrato social é um argumento para estabelecer que um governo legítimo pode ser fundado apenas através do consentimento de pessoas livres, iguais, razoáveis e racionais – excluindo, assim, a legitimidade da monarquia absolutista. Sendo o estado de natureza uma situação de igual liberdade entre todos os indivíduos, apenas através do consentimento é que eles estariam sujeitos, para Locke, a uma autoridade política. No caso de Rousseau, o contrato social é concebido para solucionar dois problemas: o primeiro é a busca de uma forma de associação capaz de proteger as pessoas e seus bens, ao passo que o segundo é a garantia de que, sem prejuízo dessa associação, cada pessoa preste obediência somente a si e continue tão livre quanto era anteriormente ao pacto.

O que se percebe é que o contratualismo rawlsiano pouco se identifica com a versão clássica dessa corrente de pensamento. Como explicam Bobbio, Matteucci e Pasquino (*op. cit.*, p. 272), o contratualismo se refere às “teorias políticas que vêm a origem da sociedade e

o fundamento do poder político [...] num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político”.

Não obstante, o que Rawls propõe com a sua posição original não é explicar a origem da sociedade (ou a passagem do estado de natureza ao estado social), tampouco fornecer um fundamento para o poder político⁹, mas um exercício reflexivo hipotético para justificar a adoção dos seus princípios de justiça. Antes de ser política, sua natureza é epistemológica. Explica o autor que

essa situação original não é, naturalmente, tida como situação histórica real, muito menos como situação primitiva da cultura. É entendida como situação puramente hipotética, assim caracterizada para levar a determinada concepção de justiça [através da qual são escolhidos os princípios de justiça]. Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua classe ou seu *status* social; e ninguém conhece sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas do gênero. Presumirei até mesmo que as partes não conhecem suas concepções do bem nem suas propensões psicológicas especiais. Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância. Isso garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Já que todos estão em situação semelhante e ninguém pode propor princípios que favoreçam sua própria situação, os princípios de justiça são resultantes de um acordo ou pacto justo. Dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações de todos para com todos os demais, essa situação inicial é equitativa entre os indivíduos tidos como pessoas morais, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capacitados, presumirei, para ter um senso de justiça. A posição original é, pode-se dizer, o *status quo* apropriado e, assim, os consensos fundamentais alcançados nela são equitativos. Isso explica a adequação da expressão “justiça como equidade”: ela expressa a ideia de que os princípios da justiça são definidos por acordo com uma situação inicial que é equitativa. (RAWLS, 2016, p. 14-15).

A tarefa das partes da posição original, desse modo, sob o *véu de ignorância*, é escolher princípios de justiça para a sociedade cujos integrantes eles representam sem muitas informações tanto sobre a sociedade quanto sobre seus integrantes. O papel da posição original na teoria rawlsiana é o de ilustrar o modo pelo qual as partes escolheriam os princípios de justiça criados por ele ao invés de uma principiologia utilitarista ou perfeccionista. Já a sua estrutura tem por fim dar a equidade preliminar da justiça como equidade: se, na posição original (de onde parte a teoria e de onde devem sair os princípios de justiça), as partes estão em posição equitativa entre si, a equidade está presente nos primeiros

⁹ De acordo com ele, “a justiça como equidade não é uma teoria contratualista completa, pois está claro que a ideia contratualista pode ser ampliada à escolha de qualquer sistema ético mais ou menos completo, isto é, de um sistema que contenha os princípios de todas as virtudes, e não só da justiça” (RAWLS, 2016, p. 20).

passos da sociedade que se pretende construir. Mesmo que a presença da equidade no ponto de partida (a posição original) não garanta a presença da equidade no ponto de chegada (a sociedade construída pelo contrato social), o norte é exatamente esse (e é também para isso que servem os princípios de justiça a serem adotados por tal sociedade).

A adoção do método contratualista em TJ se justifica porque é a partir dele que Rawls propõe princípios de justiça alternativos ao perfeccionismo e, principalmente, ao utilitarismo. Ainda que LP não tenha em seu foco a posição original, isso não significa que o filósofo a tenha abandonado; na verdade a função do contratualismo rawlsiano tem maior relevância em TJ porque o objeto de LP é outro. Isto é, enquanto em TJ Rawls elencou o utilitarismo como um adversário a ser vencido – já que seus princípios de justiça seriam escolhidos pelas partes na posição original, em detrimento dos princípios utilitaristas –, em LP a sua preocupação passou a ser não a justificação da escolha de uma principiologia, mas a justificação da estabilidade social sem coerção estatal e apesar das diferenças sociais.

O contratualismo em Rawls se torna consequência natural, desse modo, do escopo do que ele escreveu em TJ. A posição original não tem por fim uma explicação histórica ou mesmo filosófica da constituição de uma sociedade. Seu objetivo é apenas o de convencimento, leia-se, o de convencer os cidadãos a escolher seus dois princípios de justiça ao invés do utilitarismo. É por isso que Laden (2015, p. 580) entende que o argumento da posição original possui duas grandes partes: na primeira, Rawls “argumenta que os vários elementos da posição original servem para modelar características do conceito de justiça em uma sociedade democrática que consideramos como importantes”; na segunda, ele estabelece “que esse modelo gera os dois princípios de justiça ao mostrar que as partes na posição original os escolheriam ao invés das diversas concepções rivais de justiça, incluindo, sobretudo, concepções utilitaristas”.

Ainda de acordo com Laden (*ibid.*), é a estrutura da posição original que permite extrair os próprios elementos da justiça rawlsiana. Primeiro, considerando que a justiça é invocada quando existem interesses conflitantes em jogo, é necessário que as partes sejam puramente racionais e mutuamente desinteressadas, evitando, respectivamente, argumentos emocionais e benefícios pessoais. Segundo, se os princípios de justiça estabelecem os termos equitativos de cooperação social, garante-se a equidade ao situar as partes iguais e simetricamente dentro da sociedade a que pertencem. Por último, o véu de ignorância impede escolhas com base em razões concernentes ao próprio cidadão, que, assim, decide com base em razões neutras.

Sem prejuízo do aprofundamento do que já foi mencionado, certamente a próxima noção terá bastante espaço no estudo da democracia. É a ideia de justificação pública, relativa à própria concepção política de justiça, porquanto esta deve ser publicamente justificada no âmbito de uma sociedade democrática caracterizada pelo pluralismo razoável (RAWLS, 2003, p. 36-37). É através dela (e de outras, associadas) que os cidadãos podem justificar, uns perante os outros (já que são pessoas livres e iguais), suas decisões tomadas no âmbito político, esperando que os demais poderão concordar a despeito da adoção de diferentes doutrinas abrangentes. Sem a justificação pública, não podem os integrantes da sociedade abraçar as mesmas conclusões políticas, o que permite concluir que ela é requisito fundamental para a própria cooperação social.

No campo da justificação pública está uma noção nuclear para o *ethos* democrático na visão rawlsiana e que merece menção desde já. Trata-se da razão pública, que consiste na “forma compartilhada de razão (*reasoning*) que os cidadãos de uma sociedade pluralista democrática devem usar ao decidir [sobre] elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica” (NEUFELD, 2015, p. 666). É ao compartilhar a razão que as decisões tomadas pelos cidadãos se tornam publicamente justificadas e, por via de consequência, democraticamente legítimas (logo, impositivas a todos). O assunto será abordado com maior verticalidade no quarto capítulo, bastando, neste estágio do texto, a definição exposta.

De maneira bastante concisa, pode-se dizer que é partindo dessas ideias que Rawls constrói a justiça como equidade. Algumas delas, como se demonstrará, são essenciais para a democracia como enxergada por ele, outras aparecem apenas como premissa para o raciocínio do filósofo. De qualquer forma, o que se pretendeu nesta seção foi reunir um arcabouço teórico e conceitual mínimo para que, oportunamente, o estudo proposto verticalize na obra rawlsiana. A intenção da próxima seção, diversamente, é estabelecer uma primeira aproximação em relação à democracia – apenas depois será possível se debruçar sobre sua forma e seu *ethos*.

2.2 CONCEPÇÕES DE DEMOCRACIA

Assim como na seção precedente, o que se pretende aqui não é esgotar o tema, mas estudar ideias iniciais a seu respeito que serão relevantes para a compreensão da democracia.

Inicialmente, será estudada uma noção mais ampla (uma tentativa conceitual); depois, serão mencionados modelos (ou concepções¹⁰) presentes na literatura.

Recorrendo à etimologia do termo, extrai-se que o termo “democracia” une dois vocábulos gregos – “demos”, que significa “povo”, e “kracia”, que significa governo. O que é fundamental, todavia, é perceber que se tratar de palavra polissêmica e que, enquanto tal, leva a entendimentos bastante distintos. Não por outra razão, há diversas classificações e nomenclaturas voltadas a adjetivar este substantivo¹¹, já que ele, isolado, pouco significa.

Com base nessa anfibologia, Bobbio (1989) elucida que há dois sentidos para a democracia. No primeiro – a democracia formal –, o enfoque está no conjunto de instituições cuja estrutura indica quem governa e como o governo é exercido. Diversamente, no segundo sentido – a democracia substantiva –, certos grupos políticos defendem e buscam concretizar determinados fins e valores de interesse coletivo. Naquele, trata-se da democracia enquanto forma de governo, neste, enquanto conteúdo da forma de governo¹².

De maneira mais prolixa, Dahrendorf (2003, p. 103) fornece um conceito de democracia a partir de uma noção geral e três questionamentos a ela associados. A noção geral é a de democracia como “um conjunto de instituições destinadas a dar legitimidade ao exercício do poder político fornecendo uma resposta coerente a três questões-chave”. São elas: “como podemos alcançar mudanças em nossa sociedade sem violência?”, “como nós podemos, através de um sistema de freios e contrapesos, controlar aqueles que estão no poder

¹⁰ Adota-se aqui a distinção entre conceito e concepção elaborada por Rawls em TJ. Para ele, o conceito de algo (como o de justiça) é extraído do denominador comum entre as concepções sobre esse assunto: “o conceito de justiça [é] distinto das diversas concepções de justiça” e é “especificado pelo papel que esses diferentes conjuntos de princípios, essas diversas concepções, têm em comum” (RAWLS, 2016, p. 6). Então, se “quem defende concepções distintas de justiça pode [...] concordar que as instituições são justas quando não se fazem distinções arbitrárias entre pessoas na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais, e quando as leis definem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações das vantagens da vida social que estejam conflitantes entre si” (ibid.), é esse denominador comum (entre as concepções) que conduz ao conceito de justiça.

¹¹ É com esse raciocínio que Eduardo Andrade Sánchez (2012) classifica a democracia a partir de diversos critérios. De acordo com o grau de participação, ela pode ser direta, representativa ou participativa. A democracia pode ser entendida também como forma de governo, como sistema político ou como sistema de vida (democracia econômica ou democracia social). O autor menciona ainda outros tipos contrapostos, como, dentre outros, democracia liberal e social-democracia, democracia capitalista e socialista e democracia burguesa e popular.

¹² Não é muito diferente a posição de Marcos Nobre (2004, p. 21-22), que entende haver duas grandes arenas nas quais se disputa o significado de democracia: “a primeira delas abrange a disputa em torno de macroestruturas que definiriam o quadro institucional mais abrangente de um regime democrático – eleições periódicas e livres, separação de poderes, regime de governo, respeito a direitos e garantias individuais etc. –, uma disputa que não se restringe às esferas nacionais, mas inclui guerras e arranjos diplomáticos de nível internacional e transnacional. Uma segunda arena – cuja circunscrição mesma já é objeto de disputa, dado que envolve o debate em torno da sua relação com a primeira arena de conflito – diz respeito à criação de novos espaços de participação e deliberação que desafiam as macroestruturas de um regime democrático, tanto no sentido de desafiar sua capacidade de dar guarida a essas novas formas de participação como no sentido de, em determinados momentos, colocar em xeque a lógica mesma do arranjo macroestrutural em vigor”.

de um modo que nos assegure que não irão abusar dele?” e “como pode o povo – todos os cidadãos – ter voz no exercício do poder?”. Conjugando o seu olhar com o de Bobbio, Dahrendorf estaria aliando os dois campos, já que menciona tanto o sentido formal (ao falar em instituições) quanto o substantivo (ao falar em sistema de freios e contrapesos e participação do cidadão).

Semelhante a Bobbio, mas ampliando a bipartição apresentada por ele, Charles Tilly (2007) considera que haveria quatro grandes tipos de definição de democracia, que variam a depender do enfoque dado. Em definições constitucionais, o foco reside na legislação dada pelo regime à sua atividade política, estabelecendo, por exemplo, a forma de Estado (unitário ou federativo), a forma de governo (monárquico ou republicano) e o sistema de governo (presidencialista ou parlamentarista). Na abordagem substantiva, o que é central é o que o regime estabelece quanto às condições de vida e às políticas do Estado – ou seja, se promove garantias individuais, se há margem para deliberação popular etc. Por sua vez, definições procedurais são aquelas que preveem certas práticas governamentais para qualificar (ou não) um regime como democrático, sobretudo as práticas referentes às eleições – tais como o sistema partidário, a universalidade do sufrágio e eleições periódicas. Não se confundem, porém, com o quarto tipo, relativo às abordagens processualmente orientadas da democracia, que estabelecem procedimentos que devem estar em vigor continuamente para que um regime seja considerado democrático.

Diante da amplitude desse panorama, melhor que buscar uma definição única de democracia é estudar algumas das diferentes concepções a seu respeito. Esse campo também é vasto, porém é o que conduz à terceira seção deste capítulo.

É importante considerar, antes de adentrar nos modelos teóricos – dos quais resultam as concepções de democracia –, que eles são diversos e que geralmente apresentam variações entre seus adeptos. No entanto, é possível identificar denominadores comuns que reúnem, por exemplo, dois autores em um mesmo grupo.

Em sua obra “*Models of Democracy*”, David Held (2009) elenca, após abordar os que qualifica como clássicos (da Grécia Antiga ao século XX), cinco modelos criados no século XXI: competitivo elitista, pluralista, legal, participativa e deliberativa. Tendo em vista não ser esse o objeto de discussão que aqui se propõe, será apontado de maneira bastante sucinta o que há de mais essencial em cada um deles, com ênfase no último, que é de maior interesse para o presente estudo.

Também conhecido como minimalista, o modelo competitivo elitista tem como principal marco teórico o livro “*Capitalismo, socialismo e democracia*”, de Joseph

Schumpeter (2016). Nessa visão, a democracia não seria um fim em si mesmo, mas um método político que permite, institucionalmente, que se chegue a decisões na seara política. Crítico do que chama de teoria clássica da democracia, pela qual a meta do sistema seria a atribuição, aos cidadãos, do poder de decisão relativo aos assuntos políticos – deixando a escolha dos seus representantes em papel secundário –, Schumpeter (2016, não p.) propõe uma inversão de papéis. Para ele, “o método democrático é o sistema institucional para chegar a decisões políticas, no qual os indivíduos adquirem o poder de decidir por meio de uma luta competitiva pelo voto do povo”. Sua teoria “não é mais precisa que o conceito de disputa pela liderança”, o que esclarece a relação entre democracia e liberdade individual, já que todos são livres para disputar a liderança. A função principal dos eleitores, então, torna-se a de criar um governo (através da escolha de seus líderes), colocando-o no poder e fiscalizando-o (sobretudo pela não reeleição de determinado indivíduo). Como vantagens da sua concepção, menciona tratar-se de um “critério razoavelmente eficiente para distinguir os governos democráticos dos outros”¹³, além de deixar “todo o espaço que desejarmos para um reconhecimento adequado do fato vital da liderança”. Ademais, sua elaboração não negligencia as vontades de grupos, mas facilita que um líder político as instigue e, principalmente, organize. Fica também facilitada a questão volitiva ao estabelecer a que “a vontade da maioria é a vontade da maioria, não a vontade ‘do povo’”.

O segundo modelo é o da democracia pluralista, cujo marco teórico de maior destaque é Robert Dahl, especialmente em seu livro “Poliarquia: Participação e Oposição”. Para ele, a democracia é necessariamente “um sistema político que tenha, como uma de suas características, a qualidade de ser inteiramente, ou quase inteiramente, responsivo a todos os seus cidadãos” (DAHL, 2005, p. 25-26). Seu primeiro pressuposto, assim, é o de que não há democracia sem que o governo seja continuamente responsivo às preferências de seus cidadãos, devendo eles ser considerados politicamente iguais. Para garantir tais condições (responsividade contínua do governo às preferências dos cidadãos e cidadãos considerados politicamente iguais), os “cidadãos plenos” devem ter três oportunidades plenas (segundo pressuposto): (i) de formular as suas preferências; (ii) de expressá-las tanto aos demais cidadãos quanto ao governo, individual e coletivamente; e (iii) de ter igual consideração, por parte do governo, de suas preferências. O teórico soma aos dois pressupostos um terceiro, que é a conexão das três oportunidades plenas a oito garantias: liberdade de formar e aderir a

¹³ No mesmo sentido, Møller e Skaaning (2013, p. 145) afirmam que adotar “a linha de base schumpeteriana nos permite desagregar a maioria do que é por vezes chamada a ‘zona cinzenta’ entre a democracia liberal e a autocracia”.

organizações; liberdade de expressão; direito de voto; elegibilidade para cargos públicos; direito de os líderes políticos disputarem apoio, bem como votos; fontes alternativas de informação; eleições livres e idôneas; e instituições que façam com que as políticas públicas, adotadas pelo governo, dependam de eleições e de outras preferências manifestadas pelos cidadãos. O termo “poliarquia”, que dá nome ao seu livro, designa a condição do governo que implementa as duas dimensões teóricas de democratização, quais sejam, a inclusividade (direito de participar, seja como eleitor, seja como candidato) e a liberalização (abertura à contestação pública, materializada, por exemplo, nas ferramentas das quais pode a oposição a um governo se fazer valer). Se o regime não possui nenhuma dessas dimensões, constitui uma hegemonia fechada; se garante inclusividade, mas não liberalização, é uma hegemonia inclusiva; se há liberalização, mas não inclusividade, é uma oligarquia competitiva; se alia inclusividade e liberalização, é uma poliarquia¹⁴.

A teoria de Dahl não elimina a ideia de competitividade ressaltada por Schumpeter (ainda que a encare sobre outro prisma), já que o poder é noção relevante em sua obra. Não obstante, ao falar em “preferências”, refere-se ao poder, que é disputado no âmbito eleitoral; ao falar em “abertura à contestação pública”, igualmente estabelece uma conexão com a disputa pelo poder enquanto atua a oposição. As políticas democráticas são desdobramentos da exteriorização das preferências, mas também da contestação pública; nos dois casos, há competição entre vontades divergentes admitidas pelo pluralismo, uma competição atrelada às relações de poder¹⁵.

¹⁴ Dahl (1989, p. 84-85) elenca oito (ou nove) características definidoras da poliarquia, relacionando-as ao momento em relação ao processo eleitoral. Durante o período de votação, (1) “todos os membros da organização praticam atos que supomos constituir uma manifestação de preferências entre alternativas apresentadas, isto é, votando”; (2) “na tabulação dessas manifestações (votos), é idêntico o peso atribuído à escolha de cada indivíduo”; e (3) “a alternativa com o maior número de votos é declarada vencedora”. Ao votar, (4) “cada membro que considera um conjunto de alternativas, pelo menos uma das quais acha preferível a qualquer das alternativas apresentadas, pode inserir sua(s) alternativa(s) preferida(s) entre as apresentadas à votação”; e (5) “todos os indivíduos possuem informações idênticas sobre as alternativas”. Após as eleições, (6) “as alternativas (líderes ou políticas) com o maior número de votos vencem todas as demais (líderes ou políticas) contempladas com menos”; e (7) “as ordens dos servidores eleitos são executadas”. Entre eleições, (8.1) “todas as decisões tomadas entre eleições são subordinadas ou executórias àquelas tomadas durante o período de eleição, isto é, as eleições são, em certo sentido, controladoras” e/ou (8.2) “as novas decisões, tomadas durante o período entre eleições, são pautadas pelas sete condições precedentes, operando, no entanto, sob circunstâncias institucionais muito diferentes”.

¹⁵ Como desenvolve Held (2009, p. 161), na democracia pluralista, o “poder é não-hierárquica e competitivamente arranjado. É uma inextrincável parte de um ‘infinito processo de barganha’ entre vários grupos representando diversos interesses”, dentre os quais ele cita organizações comerciais, partidos políticos, grupos étnicos e estudantes. Tendo em vista que, com a passagem do tempo, as forças sociais podem alterar sua composição, suas preocupações e mesmo suas posições, a política não pode ser limitada a decisões tomadas pela maioria. Desse modo, “os resultados políticos são consequência da governança e, em última análise, da tentativa do Executivo de mediar e adjudicar entre as demandas concorrentes dos grupos”.

O terceiro modelo mencionado por Held é o da democracia legal, tendo em Friedrich Hayek um de seus principais nomes e que foi concebido no contexto ideológico da “nova direita”, também chamada neoliberalismo ou neoconservadorismo – trata-se da defesa do Estado mínimo, do *laissez-faire* e da sociedade de livre-mercado. Considerada “uma das mais importantes salvaguardas da liberdade”, Hayek (1985, p. 7) define a democracia como “um método ou procedimento para a determinação das decisões governamentais”. Enxergada como um “valor negativo”, a democracia serve “como uma prevenção sanitária que nos protege contra o abuso do poder, permitindo livrar-nos de um governo e tentar substituí-lo por outro melhor” (ibid., p. 143). É por isso que há uma conexão umbilical entre democracia e liberdade, pois no modelo legal o objetivo da primeira deve ser o de garantir a segunda aos cidadãos – o que significa que a democracia não é um fim em si mesmo, merecendo proteção não se representar a vontade da maioria, mas se implicar a defesa do bem político mais relevante que é a liberdade. É dessa lógica que decorre a defesa do Estado de Direito, com a intervenção estatal mínima na vida dos particulares.

O quarto modelo é o da democracia participativa¹⁶, que tem como expoente, dentre outros teóricos, Carole Pateman¹⁷, servindo como posição diametralmente oposta à democracia legal (esta, representante da direita, aquela, da esquerda). “A teoria da democracia participativa é elaborada a partir da noção central de que os indivíduos e suas instituições não podem ser considerados isoladamente uns dos outros”. Parte-se da premissa de que “a existência de instituições representativas em nível nacional não é suficiente para a democracia”, sendo necessária a maximização da participação do povo porque assim é cumprida uma função “educativa no sentido de sabedoria, incluindo tanto o aspecto psicológico quanto o ganho na prática de habilidades e procedimentos democráticos” (PATEMAN, 1976, p. 42). Segundo a autora, “para existir uma política democrática é necessário que exista uma sociedade participativa, i. e., uma sociedade em que todos os sistemas políticos tenham sido democratizados e a socialização através da participação pode ter lugar em todas as áreas. A mais importante é a indústria”, dado que, em uma sociedade de massas, a maior parte do tempo dos indivíduos é gasto nos ambientes de trabalho, razão pela qual esferas como a industrial constituem autênticos sistemas políticos capazes de oferecer

¹⁶ Sobre a expressão “democracia participativa”, Held (2009, p. 209) elucida que o “termo é frequentemente usado para cobrir uma variedade de modelos democráticos daqueles da Atenas clássica a certas posições marxistas. Isso não é necessariamente impreciso de maneira geral, mas o termo vai ter um sentido mais restrito aqui para demarcá-lo de outros modelos”.

¹⁷ A autora, por sua vez, faz referência a outros três pensadores que teriam fornecido os postulados basilares para a sua teoria: Rousseau, Mill e G. D. H. Cole (PATEMAN, 1976).

“áreas adicionais de participação em nível nacional” (ibid., p. 43). A ideia do modelo participativo, portanto, é a descentralização decisória, com a adoção de procedimentos democráticos de participação direta em esferas geralmente não associadas à política, mas ao cotidiano dos cidadãos (como ambientes de trabalho e vizinhanças).

Assim como as demais concepções, a democracia deliberativa constitui um modelo acerca do qual existem divergências entre seus defensores, o que, todavia, não obsta a delimitação de um núcleo em comum entre eles. Partindo dessa ideia, Gutmann e Thompson definem o modelo deliberativo

como uma forma de governo na qual cidadãos livres e iguais (e seus representantes) justificam decisões em um processo no qual eles fornecem uns aos outros razões que são mutuamente aceitáveis e geralmente acessíveis, com o objetivo de alcançar conclusões que são coercitivas no presente para todos os cidadãos, mas abertas a serem desafiadas no futuro (GUTMANN, THOMPSON, 2004, p. 7).

A partir desse conceito, os autores traçam quatro características centrais da democracia deliberativa. A primeira e mais importante é o requisito de fornecimento de razões (“*reason-giving requirement*”): cidadãos e seus representantes devem justificar as decisões que tomam na seara pública. Não se exige a deliberação sobre todos os assuntos a todo momento, pois é possível a adoção de outras modalidades de tomada de decisão, o que se exige é que o uso de qualquer modalidade seja justificado durante o processo deliberativo. “As razões que a democracia deliberativa pede que os cidadãos e seus representantes forneçam devem recorrer a princípios que indivíduos que tentam encontrar termos equitativos de cooperação não podem razoavelmente rejeitar” (ibid., p. 3). Aqui é possível encontrar claros elementos da obra rawlsiana, seja em relação aos termos equitativos de cooperação (estabelecidos pelos princípios de justiça), seja pelo próprio fornecimento de razões (que se relaciona com a razão pública, que será aprofundada no capítulo 4).

A segunda característica da democracia deliberativa é a acessibilidade das razões fornecidas aos cidadãos. Trata-se de um requisito de publicidade que possui dois sentidos: pelo primeiro, o campo da deliberação é público (as razões não podem ficar restrita a um ou a alguns indivíduos); pelo segundo, o conteúdo das razões deve ser inteligível a todos os envolvidos para que assim a deliberação possa ser pública (leia-se, para que envolva todos os cidadãos)¹⁸.

¹⁸ Isso não significa, contudo, que os cidadãos precisam ter conhecimento técnico sobre todos os assuntos de interesse público. Pelo contrário, “cidadãos justificadamente confiam em experts se eles descrevem a base para as suas conclusões de maneiras que os cidadãos possam compreender; e se os cidadãos têm alguma base

Em terceiro lugar está a coercitividade temporária das decisões tomadas no processo deliberativo. A ideia da discussão que envolve os cidadãos é influenciar a decisão final, que necessariamente será tomada em algum momento e terá força coercitiva durante algum lapso temporal. Entretanto, o debate não cessa com a decisão, pois o processo deliberativo – e esta é a quarta característica do modelo – é dinâmico, o que significa que a decisão presente, mesmo devidamente justificada, está sempre suscetível a revisões no futuro. Essa característica é importante por duas razões: simboliza a assunção da imperfectibilidade humana, uma vez que a decisão é, em última análise, resultado de atos humanos falíveis (de modo que a suscetibilidade de revisão se torna uma vantagem); e implica a expectativa, por parte daqueles insatisfeitos com a decisão (dado que dificilmente ela será resultado de consenso), de possivelmente mudá-la (o que, por via reflexa, facilita a sua aquiescência).

Depois da apresentação do que há de mais fundamental (para fins deste estudo) na obra de John Rawls e do amplo panorama das concepções de democracia, o próximo passo é demonstrar como eles se aliam. O objetivo da próxima seção é compreender qual o modelo adotado por ele.

2.3 RAWLS E A DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Afirmar que John Rawls é um deliberativista¹⁹, embora seja o posicionamento aqui adotado, é insuficiente, a começar por não ser unânime.

Álvaro de Vita (2021, não p.) defende ser um equívoco exegético “considerar que procedimentos deliberativos ideais que são empregados como modalidades de argumentação moral [...] devam também ser entendidos como modelos de deliberação política”. Na sua visão, a posição original e a razão pública seriam concepções pertencentes ao campo da argumentação moral, não da deliberação política. Nas suas palavras, o que Rawls trata como valor equitativo das liberdades políticas “poderia ser caracterizado como uma concepção de deliberação política” e pode ser denominado como “uma concepção de ‘democracia deliberativa’”, mas apenas se a hermenêutica dessa concepção a mantenha “inteiramente compatível com a democracia competitiva” (VITA, 2008, p. 155).

O autor parte, portanto, de duas premissas. A primeira é a distinção entre democracia e justiça. Para ele, “a democracia promove a justiça no sentido em que a primeira permite que

independente para acreditar que os experts são confiáveis (como um histórico de julgamentos confiáveis ou uma estrutura de tomada de decisão que contém freios e contrapesos por experts que tenham razão para exercer escrutínio crítico uns sobre os outros)” (GUTMANN, THOMPSON, 2004, p. 5).

¹⁹ Ou “deliberacionista”. Os termos serão empregados como sinônimos.

os cidadãos demandem ser tratados como iguais pelas instituições básicas de sua sociedade”, o que não se confunde com “saber se as oportunidades que a democracia oferece de dar expressão política a essas demandas serão ou não aproveitadas” (ibid., p. 154-155), questão que ultrapassa os objetivos de um regime democrático e depende de políticas que promovam a justiça. Sua segunda premissa é a importância da competição política em um regime democrático, da qual decorre a compreensão da teoria rawlsiana como filiada à democracia competitiva – e não à democracia deliberativa. A competitividade inerente ao regime democrático²⁰ decorre da ideia de que “qualquer questão pública que envolva um componente de desacordo moral [...] não vai ser decidida por meio de um procedimento deliberativo ideal, e sim (em algum momento) pela decisão de voto dos cidadãos e por decisões majoritárias tomadas por seus representantes eleitos” (ibid., p. 158). É nesse raciocínio que Vita rejeita a concepção deliberativista de democracia (sobretudo quando associada a Rawls). Quanto à sua interpretação da justiça como equidade, declara que “não há, na teoria de Rawls, nenhuma concepção específica do processo democrático” e que “não há nenhum ganho normativo ou analítico na suposição de que a justificação moral possa oferecer um modelo para a deliberação política”, fazendo sentido, ao revés, “se perguntar pelas condições sob as quais as razões e os argumentos fundamentados em uma moralidade política justificável têm uma probabilidade maior de ser levados em conta na deliberação política” (ibid., p. 155 e ss.).

Há razão em parcela de seus argumentos. Sem dúvida, democracia e justiça não são sinônimas. A preocupação central de Rawls com a segunda, contudo, não significa irrelevância da primeira; na verdade o filósofo concebe condições para a realização da justiça em um regime que pressupõe democrático, transparecendo, nesse retrato ideal, o que entende por regime democrático. O liberalismo político rawlsiano tem uma questão nuclear – “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si?” (RAWLS, 2011, p. XIX) –, que não é, de fato, uma questão sobre a democracia, ao menos não *prima facie*. No entanto, ao mencionar, por exemplo, ideias como “cidadãos livres e iguais” e “profundamente divididos”, ele deixa clara

²⁰ A despeito de defender a concepção competitiva da democracia, Vita não enxerga a contraposição entre este modelo e o deliberativo como uma questão fundamental. Segundo ele, “a natureza competitiva do processo democrático, em comparação com as supostas virtudes da argumentação voltada para obtenção de consensos racionais, simplesmente não é o problema central do qual deveríamos nos ocupar”. Na sua interpretação, é com esse mesmo raciocínio que Rawls foca em soluções para garantia da justiça (e não da democracia): “vai precisamente nessa mesma direção o argumento de Rawls de que, se o que querem é que a democracia produza legislação justa, então o valor equitativo das liberdades políticas deve ser garantido” (VITA, 2008, p. 152-153).

a essência democrática da questão proposta, isto é, que a concepção política de justiça que propõe depende de um regime democrático cujos moldes se fazem presentes, indiretamente, na sua obra.

Isso significa que, embora a democracia não seja o objeto principal da justiça como equidade, ela assume relevância por ser pressuposição da própria teoria rawlsiana, cuja concepção de democracia se infere dos textos escritos pelo teórico. O que se propõe na presente pesquisa é justamente extrair da obra de Rawls o entendimento do filósofo sobre esse tema que, mesmo periférico do ponto de vista da explicitude textual, é fundamental na sua obra e a permeia.

De todo modo, o que fundamenta a afirmação de que a democracia de Rawls é deliberativa²¹ é principalmente um de seus textos, “A idéia de razão pública revisitada”. Na oportunidade, o filósofo foi suficientemente claro²² para demonstrar sua filiação ao afirmar que existem diversas noções a respeito da democracia, mas que ele está

interessado [...] apenas na democracia constitucional bem-ordenada [...], entendida também como *democracia deliberativa*. A idéia definitiva para a democracia deliberativa é a própria idéia de deliberação. Quando os cidadãos deliberam, trocam seus pontos de vista e debatem defendendo suas razões, mas apenas aquelas que dizem respeito às questões de política pública. Eles supõem que suas opiniões políticas podem ser revisadas por meio da discussão com outros cidadãos; e estas opiniões não são por sua vez simplesmente um resultado fixo de seus interesses existentes, privados ou não-políticos. Neste ponto a razão pública é crucial, pois caracteriza o processo de argumentação dos cidadãos referente aos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Embora não possa aqui discutir satisfatoriamente a natureza da *democracia deliberativa*, anoto alguns pontos-chave para indicar o amplo espaço e o papel da razão pública. (RAWLS, 2007, p. 152, grifo nosso).

²¹ Há vasta literatura apontando Rawls (junto a Habermas) como um dos mais importantes autores, quando não um dos fundadores, da concepção deliberativa de democracia. Para Luis Felipe Miguel (2014, p. 17), por exemplo, o deliberacionismo constitui “um rótulo de amplo espectro, que abriga compreensões diversas da democracia e unifica matrizes derivadas da obra de Habermas e de Rawls. As vertentes inspiradas em um ou em outro dão ênfase similar ao consenso, como valor a ser perseguido nas interações humanas – de forma mais aberta nas versões iniciais, mais complexa posteriormente”.

²² Vita (2008, p. 156), por outro lado, entende que Rawls é nebuloso acerca de tal matéria. Exemplo disso se dá em relação à razão pública, concepção que, para ele, como mencionado, “pertence ao domínio da argumentação racional [e não da deliberação política]”, o que o autor defende “ainda que o próprio Rawls seja insuficientemente explícito a esse respeito”. Em obra posterior, ele reconhece que há “uma concepção de deliberação política democrática” na reflexão rawlsiana “sobre o valor equitativo das liberdades políticas”, o que pode ser denominado como “uma concepção de ‘democracia deliberativa’, como o próprio Rawls o faz”. Porém, ele reitera que essa compreensão deliberativista da democracia é possível somente se “inteiramente compatível com a democracia competitiva e representativa”, porquanto o filósofo não apresentou “nenhuma concepção específica do processo democrático” (VITA, 2021, não p.). Essa visão, todavia, limita a democracia deliberativa ao seu aspecto procedimental, o que não é compartilhado por todos os autores – a versão de Gutmann e Thompson, por exemplo, não revela tal limitação.

O excerto transcrito é bastante explícito ao revelar tanto a importância da democracia na justiça como equidade quanto a adoção do modelo deliberativista. Na sua visão, ainda, existem “três elementos essenciais da democracia deliberativa. O primeiro consiste numa ideia de razão pública”, que pode variar entre os autores, mas que equivale basicamente ao fornecimento de razões mencionado acima por Gutmann e Thompson. Também é elemento essencial “um quadro de instituições democráticas constitucionais que especifica o cenário em que atuarão os corpos legislativos deliberativos”. Por último, “o terceiro [elemento essencial] consiste no conhecimento e no desejo por parte dos cidadãos de seguir a razão pública e realizar seu ideal em sua conduta política” (ibid., p. 153). De formas distintas, que serão analisadas, os três, dentre outros elementos, estão presentes na obra rawlsiana e compõem ora a forma da democracia, ora o *ethos* democrático.

Subsiste uma questão, concernente ao significado de deliberar. Em sua origem etimológica, explica Avritzer (2000) que deliberar pode significar arrazoar ou decidir, o que implica uma divisão na literatura entre dois modelos (ou submodelos, dado que ambos pertencem ao deliberativismo). No primeiro – o modelo decisionístico, prevalente na primeira metade do século XX a partir das obras de Max Weber e Anthony Downs e com inspiração rousseauiana –, a deliberação democrática seria reduzida exclusivamente ao voto, através da qual os cidadãos escolhem seus representantes. Não haveria, portanto, nenhum elemento argumentativo. No segundo – o modelo argumentativo, que surgiu a partir dos anos 1970 com John Rawls e Jürgen Habermas –, a deliberação democrática não exclui o momento decisório (que ocorre sobretudo através do voto), mas deve incluir um debate argumentativo prévio.

Não obstante, Avritzer (ibid., p. 32) encara Rawls como “um autor de transição entre uma concepção decisionística de deliberação e uma concepção argumentativa”. Isso porque, “em algumas das suas obras, especialmente em sua *Uma teoria da justiça*, ele opera com um consenso decisionístico (ainda que não sem algumas contradições)”, ao passo que, “em outras, ele supõe que as diferenças culturais são parte de uma condição de pluralismo que supõe a argumentação e a deliberação”.

De fato, a posição original, traço marcante em TJ, tem por premissa a unanimidade para a decisão que chega aos princípios de justiça. Entretanto, este é o momento final da deliberação, que, todavia, não elimina o indispensável momento de fornecimento de razões previamente à decisão:

para começar, está claro que, como as diferenças as partes lhes são desconhecidas, e todos são igualmente racionais e estão situados de forma similar, *cada qual é convencido pelos mesmos argumentos*. Por conseguinte, podemos considerar o consenso a que se chega na posição original do ponto de vista de qualquer pessoa selecionada ao acaso. Se alguém, após a devida reflexão, prefere uma dada concepção de justiça a qualquer outra, então todos a preferem e é possível chegar a um acordo unânime. Para tornar as circunstâncias mais vividas, podemos imaginar que se exige das partes que se comuniquem umas com as outras por intermédio de um árbitro, que faz as vezes de intermediário, e que ele deve anunciar quais alternativas foram sugeridas e as *razões oferecidas para apoiá-las*. Ele proíbe a tentativa de formar coalizões e informa às partes quando um entendimento foi alcançado. Mas esse árbitro é, na verdade, supérfluo, presumindo-se que as *deliberações das partes* devem ser semelhantes. (RAWLS, 2016, p. 169, grifo nosso).

Como se vê, o processo deliberativo envolvido na posição original tem um requisito de fornecimento de razões similar, *mutatis mutandis*, à democracia deliberativa dos requisitos enumerados por Gutmann e Thompson – devendo ser ressaltado, contudo, que essa situação inicial é puramente hipotética e serve apenas de fundamento para a escolha dos princípios de justiça da justiça como equidade, ou seja, sua essência é normativa, não descritiva.

Por outro lado, há razão na afirmação de Avritzer (ibid., p. 32) de que, em TJ, “a concepção defendida por Rawls acerca da deliberação é [...] baseada na subestimação da diferença e da necessidade de se argumentar sobre ela”. Porém, nesse caso as individualidades são suspensas temporariamente pelo véu de ignorância não porque Rawls entende a deliberação como sinônimo de decisão (raciocínio que generaliza a obra), mas porque assim é criada uma situação ideal de imparcialidade. Vale dizer, não se trata de compreensão da deliberação democrática, mas escolha argumentativa em favor dos princípios de justiça.

Em síntese, portanto, a concepção presente na justiça como equidade é a da democracia deliberativa (é esta, pois, a convergência entre o autor e o tema, que dá título a esta seção), sendo entendida a deliberação no modelo argumentativo. Tanto a forma quanto, principalmente, o *ethos* democrático devem ser enxergados à luz dessa premissa. Estabelecida a ponte entre o autor e o tema, é possível agora adentrar de maneira mais vertical em um dos objetos do estudo aqui proposto, que é a forma da democracia no pensamento rawlsiano.

3 A FORMA DEMOCRÁTICA

O objetivo deste capítulo é compreender o que, do ponto de vista formal, constituiria uma noção rawlsiana da democracia. Trata-se de um mínimo não substancial sem o qual não se pode falar em regime democrático, ou seja, aquilo que um regime, ao estabelecer formalmente, se qualifica como tal.

A ideia aqui é perquirir quais são os direitos, as liberdades e os bens sociais cuja previsão Rawls entende como indispensáveis (para uma democracia). Percebe-se que a justiça como equidade parte de premissas democráticas, razão pela qual o filósofo não se preocupa em elaborar expressamente uma teoria da democracia, mas uma teoria da justiça. Todavia, conforme elucidado no capítulo 2, a palavra democracia é polissêmica, o que torna necessário interpretar o que Rawls entende por ela e ao empregá-la. Metodologicamente, como já mencionado, a divisão entre *forma* e *ethos* facilita a costura dos elementos internos à justiça como equidade que compõem a democracia rawlsiana.

A palavra “forma” deve ser aqui entendida não necessariamente como antônimo de conteúdo, mas como sinônimo de modelo ou formato, isto é, aquilo que à primeira vista se percebe e se entende como algo, como algo se configura. A forma de uma onça é como ela se configura: um mamífero quadrúpede, de grande porte, de certo padrão de manchas na pele, cauda comprida e caninos compridos e pontudos. Fora desse modelo (leia-se, sem essas características), grosso modo, um animal não será uma onça. Contudo, para não confundir uma onça com, por exemplo, um leopardo, é necessário atentar a dados além da forma: o leopardo é menor e o padrão de manchas na pele, apesar de similar, é diferente. Quão menor e qual o padrão torna-se, nesse raciocínio, o que há além desse modelo genérico aplicável a ambos.

A mesma lógica se aplica à democracia: existe um modo de configuração, através do qual certas características mínimas devem ser mencionadas, todavia para que ela não se confunda, por exemplo, com uma autocracia, existem características além desse modelo. A forma democrática se torna *conditio sine qua non* do regime democrático, condição necessária, mas não suficiente.

A previsão de um rol mínimo de liberdades, nesse sentido, pode constituir a forma tanto de uma democracia quanto de uma autocracia (que pode ou não ter esse rol). Nada obsta que um regime autocrático garanta constitucionalmente a liberdade de expressão, mas que persiga aqueles que se manifestam contrários a ele. A garantia constitucional é a forma, também presente em democracias; a perseguição aos críticos ao regime é o *ethos* do sistema

autocrático exemplificado. Forma e *ethos*, desse modo, devem se aliar para uma compreensão correta do fenômeno – no caso, à luz do pensamento rawlsiano.

Existem dois macrotemas abordados na justiça como equidade que compõem a forma democrática. O primeiro deles é o esquema de liberdades fundamentais; o segundo, princípios diversos dos (ainda que associados aos) célebres princípios de justiça. Cabe agora adentrar em cada um deles.

3.1 DAS LIBERDADES FUNDAMENTAIS

Rawls enxerga uma ligação umbilical entre liberalismo (e, por via de consequência, um sistema de liberdades) e democracia. Não se desconsidera a possibilidade de tensão entre os dois. Como anota Zakaria (2007, 114), “liberalismo constitucional é sobre limitação do poder; democracia é sobre seu acúmulo e uso”²³. Entretanto, a convergência entre eles (ou mesmo seu fortalecimento mútuo²⁴) depende, na verdade, da concepção adotada. Se a democracia for entendida como um mecanismo voltado à tomada de decisões coletivas e à determinação do alcance da atuação governamental, o papel do liberalismo é o outro lado da moeda, isto é, a margem de atuação daqueles sujeitos a tais decisões e ao poder governamental; se, por outro lado, a democracia for entendida como algo mais amplo que uma mera ferramenta, o liberalismo adotado abraça uma agenda mais preocupada em aspectos sociais do que nos limites ao governo (BARRY, 2001).

Parte-se da premissa de que a justiça como equidade é concebida no contexto do liberalismo. Nesse sentido, entende-se por liberalismo o conceito fornecido por Petroni (2021, não p., grifos originais), segundo quem se trata de uma “tese de natureza política” que defende que “as sociedades modernas são constituídas por um pluralismo de valores profundo e permanente” cuja consequência é que “certas reivindicações morais dos indivíduos possuem um valor *fundamental*, i.e., prioritário em relação a outras demandas sociais, e *inalienável*, i.e., próprio de um estatuto incondicional fundado na dignidade humana partilhada por todas as

²³ Em igual raciocínio, Plattner (1998) elucida que a democracia é o governo do povo, como na origem etimológica do termo, ao passo que o liberalismo não se preocupa com *quem* governa, mas *como* governa, ou, mais precisamente, na limitação dos poderes de quem governa.

²⁴ Nesse sentido, Mounk (2018, p. 55-56) tem o populismo como objeto para tratar das democracias iliberais. Em sua natureza, o populismo é democrático, porém iliberal, já que “busca tanto expressar a frustração do povo como minar as instituições liberais”; em seu efeito, é preciso perceber que as instituições liberais “são, a longo prazo, necessárias para a sobrevivência da democracia: depois que os líderes populistas se livrarem dos obstáculos liberais que impedem a expressão da vontade popular, fica muito fácil para eles dar as costas ao povo, quando as prioridades destes começarem a entrar em conflito com as suas”. Para ele, portanto, a estabilidade de uma democracia depende do vigor permanente das instituições liberais.

peças”²⁵. Em outras palavras, trata-se de uma “tradição política na qual o Estado possui um papel distributivo inquestionável, direitos políticos e sociais são entendidos como conquistas históricas importantes, e para o qual a justiça social (e não a propriedade privada) é considerado um valor político universal”.

No que tange ao *tipo* de liberalismo ao qual Rawls se filia, “a justiça como equidade é um tipo (igualitário) de liberalismo político”, que é coerente “com a acepção usual de liberal própria da cultura política dos EUA”, mas distinto “do que costumamos designar por ‘liberal’ na cultura política da América Latina e da Europa, contextos nos quais o liberalismo é indissociável da defesa de títulos de propriedade e da expansão do livre-mercado” – equivalente ao liberalismo conservador (*conservative*), nos EUA (PETRONI, 2021, não p.).

De fato, o liberalismo político rawlsiano é do tipo igualitário. Ainda no concernente à tipologia, Barry (2001) elabora uma distinção entre liberalismo econômico e social. O primeiro, que tem em Hayek um de seus principais nomes, é uma doutrina de teor individualista que encara as liberdades econômicas (de propriedade, contratual etc.) como um valor de mesma elevada estatura que as demais liberdades civis, o que resulta na limitação do papel estatal majoritariamente à garantia do Estado de Direito. Por sua vez, o segundo, adotado por Dworkin, também valoriza a propriedade privada e o mercado, porém entende que os direitos de índole econômica são axiologicamente inferiores àqueles de teor social, como a liberdade de expressão, o Estado laico e a igualdade de gênero e raça. A principal diferença é que a igualdade e a justiça social, para os liberais sociais, justificam a atuação direta do Estado para reduzir disparidades de bens e riquezas.

Rawls é representante do segundo tipo. Gutmann (2003) defende que, na justiça como equidade, a identificação entre democracia e liberdades políticas iguais é a estrada pela qual passa a relação entre liberalismo e democracia. Contudo, não é possível desmembrar uma parte da teoria rawlsiana das liberdades como um todo (leia-se, apenas as liberdades políticas) da sua compreensão da democracia. A união entre os dois pode ou não coincidir – em caso negativo, como uma democracia iliberal, ou seja, um sistema no qual a vontade popular é respeitada no âmbito do governo, mas que aos cidadãos não há uma extensa garantia de direitos além do sufrágio, ou um liberalismo antidemocrático, isto é, um sistema em que os

²⁵ Adiciona Petroni (2021, não p.) que “os dois princípios de justiça rejeitam duas formas diferentes de teorias anti-liberais: qualquer forma de coletivismo que não reconheça o valor fundamental das reivindicações dos indivíduos, e teorias patologicamente individualistas, como o chamado ‘libertarianismo’, para o [qual os] direitos individuais são tidos como uma entidade pré-política misteriosa, e para as quais o consentimento individual teria o poder de alienar até mesmo direitos fundamentais — tese neo-feudalista que justificaria contratos ‘voluntários’ de escravidão, próprios do pensamento libertariano”.

direitos individuais são respeitados, porém a influência do povo nos atos de governo é diminuta (MOUNK, 2018)²⁶.

Se Rawls parte de um ideal de cidadãos como pessoas livres e iguais em um sistema equitativo de cooperação, a liberdade e igualdade é que são relacionadas, no contexto do *seu* liberalismo político, a um ideal democrático. O ponto de partida, então, deve ser aquele relativo às pessoas livres.

Quando se fala em “liberdades” no bojo da justiça como equidade, a associação mais direta não pode deixar de ser o primeiro princípio de justiça, segundo o qual “cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos” (RAWLS, 2003, p. 60). Não obstante, a redação do princípio demanda um exercício interpretativo capaz de clarificar expressões como “esquema plenamente adequado” e “liberdades básicas” (ou fundamentais²⁷).

Antes de analisar especificamente essas expressões, cabe questionar por que as liberdades fundamentais compõem a democracia rawlsiana e por que são enquadradas na forma democrática. A primeira pergunta encontra sua resposta na associação entre os regimes elencados por Rawls e a relevância das liberdades para eles; a segunda, na distinção entre a liberdade e o valor da liberdade. Ambas serão explicadas nas seções que seguem.

3.1.1 3.1.1 As liberdades e os regimes

A palavra “regime”, dentro do vocabulário rawlsiano, designa um sistema social completo, o que inclui instituições políticas, econômicas e sociais (RAWLS, 2003). Por conseguinte, a matéria engloba instituições das três naturezas, o que implica dizer que os regimes rawlsianos não são meramente políticos. Isso fica claro especialmente quando o

²⁶ O autor estabelece o conceito de democracia, de instituições liberais e de democracia liberal. Para ele, “a *democracia* é um conjunto de instituições eleitorais com poder de lei que traduz as opiniões do povo em políticas públicas”; as instituições liberais são aquelas que “efetivamente protegem o Estado de direito e garantem os direitos individuais – como a liberdade de expressão, de religião, de imprensa e de associação – para todos os seus cidadãos (incluindo as minorias étnicas e religiosas”; por fim, “a *democracia liberal* é [...] um sistema político ao mesmo tempo liberal e democrático – um sistema que tanto protege os direitos individuais como traduz a opinião popular em políticas públicas” (MOUNK, 2018, p. 44-45, grifos originais). A compreensão dessas noções que aqui se propõe, todavia, são mais complexas, embora englobem suas definições.

²⁷ A depender da tradução, encontra-se “*basic liberties*” (do original) como “liberdades básicas” ou como “liberdades fundamentais”. As expressões são utilizadas neste trabalho como sinônimas.

filósofo menciona aspectos econômicos para distingui-los, o que é ressaltado nos dois principais tipos.

Para Rawls (ibid.), existem cinco tipos de regime: capitalismo de *laissez-faire*, capitalismo de bem-estar social, socialismo estatal com economia centralizada, democracia de cidadãos-proprietários e socialismo liberal democrático. Chama a atenção que apenas os dois últimos podem ser aplicados no âmbito da justiça como equidade, porquanto os três primeiros violam os princípios de justiça de alguma(s) forma(s). Também é chamativo o fato de que apenas nos dois últimos, que são os regimes compatíveis com a justiça como equidade, a democracia é elemento de realce (no nome, na sua caracterização ou em ambos).

É por isso que se torna pertinente o estudo dos regimes: se a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal têm em comum dois aspectos – a compatibilidade com a justiça como equidade e a veia democrática –, o segundo desses aspectos permite extrair quais são, para Rawls, os elementos de uma democracia.

Não existe aqui a pretensão de esgotar a matéria, tampouco de fazer um estudo exaustivo dos cinco regimes. O importante é perceber em que eles podem contribuir para a interpretação da forma democrática rawlsiana.

O primeiro tipo de regime é o capitalismo de *laissez-faire* ou sistema de liberdade natural, no qual “a economia é, grosso modo, um sistema de livre mercado, embora os meios de produção possam ou não ser propriedade privada”. Nesse sistema, a estrutura básica deve satisfazer ao princípio da eficiência e os cargos devem estar “abertos aos que estão capacitados e dispostos a lutar por eles”, levando a uma distribuição justa de bens e riquezas. A atribuição de “direitos e deveres dessa maneira resulta num sistema que distribui riqueza e renda, autoridade e responsabilidade de maneira equitativa, qualquer que essa distribuição venha a ser” (RAWLS, 2016, p. 80).

São dois os problemas do sistema de liberdade natural: primeiro, garantir somente a igualdade formal; segundo, rejeitar o valor equitativo das liberdades políticas (a ser melhor explorada nas seções seguintes) e a igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 2003). Desse modo, ele é incompatível com a justiça como equidade, sendo prontamente descartado por ela.

Igualmente incompatível com a justiça como equidade é o capitalismo de bem-estar social²⁸, regime que se preocupa com a igualdade equitativa de oportunidades, porém sem

²⁸ No prefácio à edição francesa de TJ, Rawls (1999, p. 419) afirma que, em relação à edição original, deveria ter feito uma distinção mais precisa entre a democracia de cidadãos-proprietários e o Estado de bem-estar social.

garantir a implementação das políticas públicas necessárias para a sua concretização. Além de, assim como o capitalismo de *laissez-faire*, rejeitar o valor equitativo das liberdades políticas, permite desigualdades socioeconômicas que se traduzem em monopólios ou oligopólios econômicos e políticos. Tais desigualdades demandariam um princípio de reciprocidade, que, contudo, não é reconhecido (ibid.).

O socialismo de Estado com economia centralizada, além de fazer “uso relativamente restrito de procedimentos democráticos ou de mercado”, é um regime que “viola os direitos e liberdades básicos iguais, para não falar do valor eqüitativo dessas liberdades” (ibid., p. 195).

Considerando as falhas desses três regimes em relação à justiça como equidade, subsistem a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal democrático como sistemas com ela compatíveis. A seu respeito, O’Neill (2012) menciona que há pouca diferença efetiva entre os dois, salvo no que concerne às relações de propriedade. Em comum, ambos se preocupam em construir uma sociedade democrática na qual uma ampla gama de recursos produtivos esteja nas mãos de seus cidadãos.

Não obstante, o fato de serem similares não impediu Rawls de diferenciá-los, ainda que de maneira sucinta. Em um mesmo parágrafo (essencial para o propósito do presente estudo), o filósofo elucida o que eles têm em comum e revela por que entende a(s) liberdade(s) como pilar(es) da democracia. Segundo ele,

tanto uma democracia de cidadãos-proprietários como um regime socialista liberal estabelecem uma estrutura constitucional para políticas públicas democráticas, garantem as liberdades básicas com o valor eqüitativo das liberdades políticas e a igualdade eqüitativa de oportunidades, e regulam as desigualdades econômicas e sociais por um princípio de mutualidade, quando não pelo princípio de diferença. (RAWLS, 2003, p. 195).

“Essas ideias são bem diferentes, porém considerando que ambos permitem a propriedade privada dos meios de produção, poderíamos ser equivocadamente levados a pensar que são essencialmente iguais. A principal diferença é que as instituições de fundo da democracia de cidadãos-proprietários, com seu sistema de mercados (funcionalmente) competitivos, tenta dispersar a propriedade dos bens e do capital, e portanto evitar que uma pequena parte da sociedade controle a economia e, indiretamente, a própria vida política. A democracia de cidadãos-proprietários evita isso não redistribuindo bens em favor daqueles que têm menos no fim de alguns períodos, por assim dizer, mas assegurando que a propriedade dos ativos produtivos e do capital humano (habilidades ensinadas e treinadas) se espalhe no começo de cada período [...]. A ideia não é simplesmente assistir aqueles prejudicados por acidente ou má-sorte (embora isso deva ser feito), mas colocar todos os cidadãos em condições de gerenciar suas próprias atividades e de participar da cooperação social em pé de respeito mútuo sob condições aproximadamente iguais”. Para o filósofo, o objetivo das instituições políticas é também traço diferenciador: no Estado de bem-estar social, deve-se garantir que ninguém esteja em situação inferior a certo limite de dignidade; na democracia de cidadãos proprietários, pretende-se “levar a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação [...] entre cidadãos como pessoas livres e iguais”.

Em termos pragmáticos, não é a justiça como equidade que leva uma sociedade à adoção de um ou outro regime, mas, dentre outros fatores, suas tradições históricas, ideológicas e políticas – afinal, a teoria rawlsiana não depende da propriedade privada dos meios produtivos (RAWLS, 1999). Entretanto, é relevante que ambos partem de premissas democráticas, já que instituem uma ordem constitucional voltada a políticas públicas democráticas, e ambas prezam por garantir liberdades a seus cidadãos. É isso que permite concluir que, para o autor, a forma democrática tem a liberdade como ponto de partida, ou, de maneira mais precisa, tem na Constituição a garantia da liberdade.

Essa conclusão vai ao encontro do que Rawls (2012, p. 94-95, grifos originais) lista como “características típicas de um regime democrático constitucional (com ou sem propriedade privada dos meios de produção)”. Em “Conferências sobre a História da Filosofia Política” (doravante, CSHFP), o autor declara entender uma Constituição²⁹ “como *lei suprema escrita* que regulamenta o sistema de governo como um todo e define os *poderes* dos vários órgãos de representação que o compõem”, como o Legislativo, afirmando ainda que uma de suas finalidades “é *impedir* que determinados *direitos básicos* sejam anulados pelo *órgão legislativo supremo*”³⁰.

Em outras palavras, um regime democrático constitucional, na ótica rawlsiana, pode (democracia de propriedade privada) ou não (socialismo liberal democrático) permitir a propriedade privada dos meios de produção. Contudo, para ser democrático, sua Constituição precisa ser entendida daquela forma (como uma lei suprema com função regulamentadora e definidora) e precisa ter como uma de suas finalidades a proteção de direitos básicos, que é como, por via reflexa, entra a garantia da liberdade – do contrário (não garantidas as liberdades), não haveria direitos básicos cuja anulação seria obstada.

Resta agora traçar as linhas-mestras dos dois regimes. Quando se fala em socialismo, existem diversas visões filosóficas similares, mas ainda assim diferentes. Ao estudar o

²⁹ Há uma relação intrínseca entre o primeiro princípio de justiça e a Constituição adotada por uma sociedade. Isso porque o primeiro princípio engloba os elementos constitucionais essenciais, isto é, “aquelas questões fundamentais em torno das quais, dado o fato do pluralismo, é mais urgente conseguir um acordo político” (RAWLS, 2003, p. 65). Como desenvolve Reidy (2015, p. 141), são três as espécies de elementos constitucionais essenciais: um sistema de direitos e liberdades fundamentais iguais; a imposição desse sistema, sem ignorar o valor equitativo das liberdades políticas, “como uma restrição constitutiva na (presumivelmente praticável) estrutura geral do governo e no processo político que estabelece”; e um “mecanismo institucional (p. ex. revisão judicial por uma Corte Suprema) para assegurar dentro dele direitos e liberdades fundamentais, e para assegurar sua prioridade relativa aos outros fins legítimos buscados através do governo e do processo político”.

³⁰ Além das duas características mencionadas (a compreensão da Constituição e sua finalidade de impedimento), Rawls (2012, p. 95, grifos originais) cita “alguma forma de *controle judicial de constitucionalidade*” e “a ideia de *Assembleia Constitucional* e de vários *procedimentos* constitucionais para realizar *emendas* à Constituição”.

assunto, Joshua Cohen (1989b) defendeu existirem duas principais concepções filosóficas de socialismo, que constituem duas interpretações do que seria uma sociedade racional. A primeira concepção fornece uma visão instrumental da racionalidade social, no sentido de que a socialização dos meios de produção é racional por otimizar o desenvolvimento das forças produtivas³¹. Por sua vez, a segunda concepção consiste em uma visão deliberativa da racionalidade social, segundo a qual comprometer-se com o socialismo é decorrência natural de um compromisso com a própria democracia – entendida como uma associação capaz de concretizar o ideal de deliberação livre entre cidadãos iguais.

A compatibilidade entre a visão deliberativa da racionalidade social (leia-se, entre a segunda concepção do socialismo) e a justiça como equidade está nos três elementos essenciais apontados por Rawls (2007) para uma democracia deliberativa: uma ideia de razão pública, um quadro de instituições constitucionais democráticas e a conduta política cidadã norteada pela razão pública. Nesse raciocínio, socialismo e democracia seriam um só composto.

O socialismo liberal democrático a que Rawls se refere³² pode se enquadrar na visão deliberativa da racionalidade social mencionada por Cohen. Não obstante, em CSHFP o filósofo elenca especificamente quatro elementos que, na sua visão, seriam os componentes desse sistema:

(a) Um regime político democrático e constitucional, com o valor justo das liberdades políticas. (b) Um sistema de mercados competitivos livres, garantido pela lei, se necessário. (c) Um esquema de empreendimentos comerciais de propriedade dos trabalhadores ou, em parte, também de propriedade pública, mantidos através de participações acionárias e administrados por diretores eleitos ou escolhidos internamente. (d) Um sistema de propriedades capaz de estabelecer uma distribuição ampla e mais ou menos equilibrada dos meios de produção e recursos naturais. (RAWLS, 2012, p. 351).

Denota-se que o socialismo liberal rawlsiano é um regime democrático constitucional, o que se conecta com a compreensão específica, já mencionada, da

³¹ De acordo com essa visão, a socialização dos meios de produção é benéfica “porque elimina os custos de coordenação impostos pela condução de atividades econômicas em empresas formalmente independentes, e, de maneira mais geral, supera as amarras ao desenvolvimento que resultam do controle das ferramentas por indivíduos cujos interesses particulares (em lucrar) imperfeitamente correspondem a um interesse geral de avanço produtivo” (COHEN, 1989, p. 25). De acordo com ele, porém, “os argumentos contemporâneos para o socialismo raramente defendem a tese de que a socialização liberaria as forças produtivas” (idem).

³² É interessante perceber que, segundo Petroni (2021, não p.), “o núcleo normativo de TJ é formado por uma série de apropriações diretas da tradição socialista. Três apropriações merecem destaque: (i) a efetividade das liberdades políticas, (ii) a efetividade da igualdade de oportunidades, e (iii) a subordinação da propriedade privada à justiça social. Todas elas independentes (e normativamente prioritárias) em relação ao próprio princípio de diferença, tradicionalmente entendido como o elemento socialista mais contundente de TJ”.

Constituição e, principalmente, à sua finalidade. Logo, ao afirmar que o sistema é “um regime democrático e constitucional”, o que fica implícito é que ele garante a liberdade para seus cidadãos.

O mesmo ocorre com a democracia de cidadãos-proprietários. A expressão tem origem no pensamento britânico conservador³³, porém o raciocínio de Rawls não possui a mesma essência: “ele provavelmente acreditava (apesar de nunca ter defendido) que uma distribuição mais igualitária de propriedade é necessária para o próprio funcionamento das instituições democráticas” (RON, 2008, p. 183).

Para explicar a democracia de cidadãos-proprietários a que Rawls se refere, O’Neill (2012, p. 80-81) a define como um sistema socioeconômico com três objetivos centrais. O primeiro é uma ampla dispersão do capital, uma vez que ela “implica uma ampla dispersão da propriedade dos meios produtivos, com cidadãos individuais controlando quantidade substancial (e amplamente igualitária) do capital produtivo (incluindo capital humano e não humano)”. Além disso, neste regime há um bloqueio da transmissão intergeracional de vantagens, o que implica taxaço de propriedades e heranças “para limitar as maiores desigualdades de riquezas, especialmente de uma geração para outra”. O terceiro objetivo é o estabelecimento de proteções contra a corrupção das políticas democráticas, na medida em que o sistema “procuraria limitar os efeitos do patrimônio privado e corporativo nas políticas públicas, através de reformas financeiras, financiamento público dos partidos políticos, criação de fóruns públicos para o debate político”, dentre outras medidas.

De maneira sintética, Petroni (2021, não p.) descreve a democracia de cidadãos e cidadãos proprietários como o arranjo institucional “na qual os meios de produção permaneceriam privados, mas as principais instituições sociais trabalhariam para a dispersão contínua de capital”. Com os meios de produção privados, são mantidas as liberdades individuais; com a dispersão contínua de capital, estimula-se a igualdade material almejada pela justiça como equidade.

Estabelecidas as principais ideias dos dois sistemas compatíveis com a justiça como equidade, o que merece ser ressaltado é que em ambos há dois elementos em comum: a garantia de liberdade e um regime democrático. O próximo passo deve ser, então, adentrar na compreensão rawlsiana da liberdade.

³³ “O conceito foi cunhado nos anos 1920 por Noel Skelton, um intelectual britânico e deputado conservador, para descrever o que ele argumentou que deveria ser a resposta conservadora ao liberalismo e ao socialismo” (RON, 2008, p. 170).

3.1.2 Quais liberdades?

De acordo com Freeman (2007, p. 44), a justiça como equidade é liberal, democrática e igualitária: é liberal porque “protege e dá prioridade a certas liberdades básicas iguais, que permitem aos indivíduos o exercício pleno de suas consciências, decidir seus valores e viver o estilo de vida escolhido”, mas também porque “endossa mercados livres nas relações econômicas (vs. uma economia planejada), respeita as escolhas individuais livres de ocupações e carreiras e fornece um mínimo social aos membros menos favorecidos da sociedade”; é democrática porque garante direitos políticos iguais e procura estabelecer oportunidades iguais em escolhas educacionais e ocupacionais; e é igualitária porque “procura manter o ‘valor equitativo’ das liberdades políticas, estabelece a igualdade equitativa de oportunidades e determina o mínimo social ao mirar no benefício máximo aos membros menos beneficiados da sociedade”.

É possível, todavia, esmiuçar os aspectos liberais, democráticos e igualitários da teoria rawlsiana para concluir que esses três pilares funcionam em conjunto, como se constituíssem uma rede que se torna falha sem um deles. Logo, seus elementos democráticos, ainda que menos explicitados, são tão relevantes quanto os outros dois. Detectar o que há de liberal na justiça como equidade significa, pela via indireta, identificar o que nela há de democrático – valendo a mesma lógica para seu igualitarismo –, dado esse funcionamento interconectado.

Para fins metodológicos, a teoria rawlsiana das liberdades será subdividida em seis partes: o que são *peessoas livres*; o que significa *liberdade*; as liberdades *fundamentais*; o *esquema plenamente adequado*; distinções relevantes; e as (regras de) prioridades.

Rawls (2003) considera os cidadãos de uma sociedade democrática como pessoas livres e iguais. Segundo ele, são pessoas *livres* em dois sentidos: primeiro, na medida em que se consideram e consideram os demais como titulares da faculdade moral de ter uma concepção de bem; segundo, na medida em que se autorizam a reivindicar, perante as instituições, ferramentas promotoras da sua concepção de bem.

Juntamente com a capacidade para um senso de justiça (razoabilidade), a capacidade para uma concepção de bem (racionalidade) compõe as duas faculdades (ou poderes) morais que, na justiça como equidade, são imediatamente associados à ideia de liberdade. Mandle (2015a, p. 297) adiciona ainda um terceiro sentido para a liberdade rawlsiana: cidadãos livres são aqueles capazes de assumir as responsabilidades pelos seus fins, o que significa que

“precisam revisar sua concepção de bem, se ela colide com os requisitos da justiça, e ajustar seus fins à luz dos recursos que os princípios de justiça” fornecem.

Denota-se que as faculdades morais têm relevância por servirem de fundamento para a(s) liberdade(s). Isso porque o que justifica viver em uma sociedade em que a liberdade é garantida é o fato que é através delas que o cidadão forma seus planos de vida e norteia sua conduta a partir deles (HOSEIN, 2015).

Evitando o debate entre liberdades positivas e negativas (BOWIE, 1980), Rawls (2016) menciona três critérios a partir dos quais é possível explicar qualquer liberdade: as pessoas detentoras das liberdades, as restrições que a elas não se aplicam (em razão das liberdades) e as possibilidades que a elas se aplicam (por força das liberdades). Ou seja, três perguntas delineiam uma liberdade: “quem é livre?”, “livre de quê?” e “livre para quê?”³⁴. Assim, o mais próximo que ele chega de uma definição é declarar que “os indivíduos têm liberdade para fazer alguma coisa quando estão livres de certas restrições, quer para fazê-la, quer para não fazê-la, e quando o ato de fazê-la ou não fazê-la está protegido contra a interferência de outras pessoas” (ibid., p. 248).

Na verdade, sua preocupação está nos “valores relativos das diversas liberdades quando entram em conflito” (ibid., p. 247), afirmação que permite inferir uma característica essencial da noção rawlsiana da liberdade (em sentido amplo, não se falando, ainda, nas liberdades específicas, como a de consciência e a de fala): as liberdades não são absolutas. Para o filósofo, a hipótese de colisão entre liberdades reforça seu valor relativo, prevalecendo uma em detrimento da outra a depender das circunstâncias³⁵.

Estabelece o primeiro princípio de justiça que “cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos” (RAWLS, 2003, p. 60)³⁶. Com base no preceito, Freeman (2007, p. 45) associa a noção rawlsiana de liberdade à de

³⁴ Rawls (2016, p. 248) elucida que “a descrição geral de qualquer liberdade [...] assume a seguinte forma: esta ou aquela pessoa (ou pessoas) está (ou não está) livre desta ou daquela restrição (ou conjunto de restrições) para fazer (ou não fazer) isto ou aquilo”. Desse modo, “os indivíduos têm liberdade para fazer alguma coisa quando estão livres de certas restrições, quer para fazê-la, quer para não fazê-la, e quando o ato de fazê-la ou não fazê-la está protegido contra a interferência de outras pessoas”. O filósofo admite filiar-se à noção triádica da liberdade trazida por MacCullum Junior (1967), que considera inócua a distinção entre liberdades negativas e positivas e propõe, para o estudo da matéria, a tríade. De acordo com ele, a liberdade é “sempre *em favor* de algo (um agente ou agentes), *de* algo, *para* fazer, não fazer, tornar-se ou não se tornar algo; é uma relação triádica”. Assim, diz-se que “*x* é (não é) livre de *y* para fazer (não fazer, tornar-se, não se tornar) *z*” (MACCULLUM JUNIOR, 1967, p. 314, grifos originais).

³⁵ O autor afasta a divisão de Constant entre “liberdades dos antigos” e “liberdades dos modernos”, recusando-se a afirmar que estas teriam maior valor que aquelas (RAWLS, 2016).

³⁶ Há traduções nas quais “*basic liberties*” aparecem como “liberdades básicas”, em outras, como “liberdades fundamentais”. Optou-se, neste trabalho, pela segunda opção.

democracia. Segundo ele, “a ideia principal do primeiro princípio é que há certos direitos e liberdades fundamentais da pessoa que são mais importantes que outros, e que são necessários para caracterizar o ideal moral de pessoas livres e iguais”. Nessa ótica, o que está na mira de Rawls com a igual liberdade é, primeiro, “definir um ideal democrático de cidadãos livres que têm igual *status* cívico com poderes para equitativamente e efetivamente influenciar a legislação e participar da vida política pública” e, segundo, constituir parcela do ideal liberal rawlsiano “de pessoas livres e que se autogovernam, que desenvolvem suas capacidades humanas e que formam e buscam modos de vida que sejam intrinsecamente recompensadores”.

O que chama a atenção é que geralmente Rawls não fala meramente em “liberdades”, mas costuma se referir a “liberdades fundamentais”, o que imediatamente conduz à conclusão de que existem liberdades que não são fundamentais – e que, portanto, têm menor relevância. A originalidade do liberalismo político rawlsiano está justamente na solução sobre quais liberdades são fundamentais e sobre como decidir em caso de conflito entre liberdades (FREEMAN, 2007).

As liberdades fundamentais são enumeradas por Rawls (2011, p. 345) na “seguinte lista: a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência; as liberdades políticas e a liberdade de associação, assim como as liberdades especificadas pela liberdade e integridade da pessoa; e, por fim, os direitos e as liberdades abarcados pela noção de Estado de Direito”. Haveria, portanto, quatro gêneros dentro dos quais se encaixariam as espécies de liberdades fundamentais: as liberdades políticas englobam liberdade de pensamento e de discurso político, liberdade de imprensa, liberdade de reunião e o direito a votar e a concorrer a cargos públicos; a liberdade de consciência e a liberdade associativa incluem diversas espécies, dentre as quais se destaca a liberdade religiosa; liberdade e integridade pessoais protegem os cidadãos contra a escravidão, a violência física e psicológica, incluem a liberdade deambulatoria e garantem o direito à propriedade privada³⁷; o Estado de Direito implica a proteção contra prisões arbitrárias, garantindo o *habeas corpus* e direitos como a um julgamento célere e ao devido processo legal (POGGE, 2007).

Faz sentido questionar como Rawls chega a esse rol de liberdades fundamentais, pergunta cuja resposta é encontrada, mais uma vez, nas faculdades morais. Nesse raciocínio, as liberdades políticas, ao permitirem aos cidadãos participar da vida política da sociedade,

³⁷ “Sem incluir direitos de herança, tampouco direitos de propriedade privada ou coletivização dos meios de produção e dos recursos naturais” (POGGE, *op. cit.*, p. 83).

conectam-se à capacidade para um senso de justiça; as liberdades de consciência e de associação são *conditio sine qua non* para o desenvolvimento da capacidade para uma concepção de bem; liberdade e integridade pessoais, assim como as liberdades (e os direitos) decorrentes do Estado de Direito, formam a base para a garantia efetiva das categorias anteriores, ligando-se, por conseguinte, às duas faculdades morais (POGGE, *ibid.*; FREEMAN, 2007).

Denota-se do rol descrito acima que a visão rawlsiana da democracia não pode ser restrita aos direitos políticos, porquanto as liberdades fundamentais previstas pelo primeiro princípio de justiça reforçam direitos inerentes a um regime democrático – seja de democracia de cidadãos-proprietários, seja de socialismo liberal. Como mencionado, o regime das liberdades funciona como uma teia, um sistema que não pode ser recortado, sob pena de prejuízo ao próprio sistema.

Não por outra razão, o primeiro princípio de justiça menciona um “*esquema* plenamente adequado (de liberdades fundamentais)”, expressão que Pogge (*ibid.*, p. 86) interpreta como um sistema que “define suas liberdades fundamentais iguais de maneira coerente e precisa o suficiente para impedir antecipadamente, à medida do razoavelmente possível, conflitos entre alegações plausíveis de direitos básicos”. É realçado aqui, novamente, o caráter relativo das liberdades rawlsianas.

Também mais uma vez as faculdades morais ganham relevo. Segundo Mandle (2015a, p. 296), “ao atar as liberdades fundamentais às faculdades morais, Rawls não apenas fornece um critério para identificar as liberdades fundamentais, ele também apresenta um caminho para integrá-las em um esquema único, avaliando sua significância relativa e resolvendo conflitos entre elas”. De acordo com ele, “os cidadãos precisam ter as duas faculdades morais acima de um certo limiar mínimo para que sejam membros plenamente cooperativos da sociedade”.

Ora, se as liberdades fundamentais estão atreladas às faculdades morais e estas, por sua vez, são ferramentas para que os cidadãos participem na sociedade, não basta, para um exercício democrático da cidadania, a previsão de liberdades políticas – afinal, não são apenas elas que se conectam às faculdades morais.

Com raciocínio similar, Freeman (2007, p. 51) declara que “é o papel primário de um governo democrático manter as condições para realizar” o ideal rawlsiano de pessoas – leia-se, o “ideal moral de pessoas como agentes autogovernados, livres e iguais que têm um interesse essencial em manter sua liberdade, igualdade e independência”. Sem a previsão de

liberdades fundamentais, distanciam-se os cidadãos desse ideal, razão pela qual a democracia da justiça como equidade as demanda.

Trata-se, contudo, de uma *previsão* de liberdades fundamentais, não de seu pleno *exercício*. A capacidade para exercitar determinada liberdade certamente depende das condições individuais do agente – sociais, econômicas, volitivas etc. –, o que não significa que a liberdade não exista, menos ainda que ela não seja garantida. Para uma pessoa dedicada à vida política, certamente as liberdades políticas têm maior relevância do que para outra desinteressada desta seara; para um indivíduo alvo de uma persecução criminal, as garantias do Estado de Direito importam mais do que para outro que nunca participou de qualquer investigação. Afinal, como já ressaltado, as liberdades são dotadas de relatividade.

Nesse ínterim, Pogge (ibid., p. 83) questiona como “devemos julgar se e em que medida uma pessoa vivendo sob determinada ordem institucional tem os direitos e liberdades fundamentais” propostos por Rawls. De acordo com ele, impõem-se duas investigações: “devemos examinar os textos legais relevantes como oficialmente interpretados para determinar em que medida os direitos por eles garantidos protegem a liberdade fundamental em questão”, assim como “examinar quão bem os direitos garantindo a liberdade fundamental estão de fato adequadamente protegidos”. Desse modo, “devemos desconsiderar a distribuição de recursos necessários para aproveitar ou beneficiar-se dos direitos garantidos pela liberdade fundamental em questão”.

Isso confirma que a distribuição desigual de recursos não ofende o primeiro princípio de justiça ainda que tenha consequências no efetivo exercício das liberdades. Por exemplo, uma pessoa financeiramente privilegiada pode exercitar sua liberdade deambulatória com maior amplitude do que uma pessoa no polo oposto (pode fazer mais viagens, deslocar-se a locais mais distantes etc.), de modo que as discrepâncias financeiras, dentre outras, implicam discrepâncias no exercício das próprias liberdades.

Todavia, isso não significa que a liberdade não exista, tampouco que não esteja garantida. A compreensão de Rawls acerca da matéria se dá em duas dimensões intimamente relacionadas, mas que não se confundem: extensão e segurança.

Extensão é determinada pelo que os direitos legais atribuídos garantem, de acordo com a prática jurídica comum – qual conduta deve ser protegida por uma liberdade fundamental particular, por exemplo. Nesta dimensão, uma ordem institucional é avaliada pela extensão em que os direitos legais que ela garante protegem o que devem proteger. Existe o requisito adicional que esses direitos legais devem ser iguais entre os cidadãos. Tal igualdade de direitos é fortemente suportada pela experiência histórica e considerações pragmáticas, mas há também exceções plausíveis (por exemplo, direitos diferenciados por grupos em uma sociedade multicultural), o que Rawls não discute. *Segurança* é determinada por quão bem o objeto de um direito é efetivamente protegido. Existem vários países em que o direito ao livre exercício de religião é oficialmente garantido mas por meio algum seguro – onde seguidores de uma religião impopular são perseguidos pela polícia ou autoridades fiscais, por exemplo, ou espancados por criminosos impunes. Em tais sociedades, Rawls defende, o direito fundamental ao livre exercício de religião, e com isso o primeiro princípio de justiça, não é realizado. (POGGE, *ibid.*, p. 84).

Percebe-se que a primeira dimensão, a extensão, repousa no ordenamento jurídico, o que engloba tanto a previsão legislativa quanto a prática jurídica, devendo ser igual para todos os cidadãos. Por sua vez, a segunda dimensão, a segurança, também depende da defesa institucional dos direitos resultantes das liberdades fundamentais, ultrapassando a teoria das liberdades (previsão legislativa e prática jurídica) para perquirir sua prática. Entretanto, a segurança não se relaciona com as condições individuais (socioeconômicas, dentre outras) para o exercício das liberdades, tratando-se da sua defesa geral. O que importa, desse modo, não é que todos efetivamente as exercitem (já que isso pode não acontecer por força das desigualdades), mas que as instituições assegurem a possibilidade desse panorama (de exercício geral das liberdades).

Além disso, segurança completa é inatingível para muitos direitos³⁸. Ainda que se garanta a liberdade religiosa, não é possível assegurar, por exemplo, que um indivíduo não vá sofrer represálias perante a sociedade em razão da sua crença minoritária. Considerando esses fatores, Pogge descreve as noções de significância e limite de segurança como resposta do sistema a eventuais brechas – afinal, o esquema é “plenamente adequado”, não “infalível”.

O esquema exigido pelo primeiro princípio precisa garantir o quanto for possível que as liberdades fundamentais sejam mantidas intactas no que lhes é essencial (e o mesmo se aplica aos direitos). O preceito “precisa garantir que ajustes mútuos devam proteger os aspectos mais significativos dos direitos e liberdades listadas de conflitos e desacordos através do aparo dos aspectos menos significativos” (POGGE, *ibid.*, p. 86).

³⁸ “Não há *design* institucional praticável sob o qual cada garantia de exercício de religião ou cada garantia de expressão de uma opinião seria com certeza desimpedido. E nenhuma sociedade pode proteger absolutamente seus cidadãos de agressões ou morte por crimes ou infrações de trânsito” (POGGE, *op. cit.*, p. 84).

Por conseguinte, a significância constitui a exigência, pelo primeiro princípio, de “que as regulamentações permitidas das liberdades fundamentais – regras de ordem no debate político, regras de trânsito, códigos de construção, leis de zoneamento, regras de proteção da ordem pública e tranquilidade noturna e afins – mantenham irrestrita a essência da liberdade regulamentada”. A significância precisa ser incorporada pelo primeiro princípio, sob pena de “deixar muita margem de manobra para esquemas caracterizados por direitos e liberdades iguais que, apesar de bem ajustados entre si, protegem os interesses fundamentais dos cidadãos de maneira insuficiente” (POGGE, *ibid.*, p. 86). A margem de manobra é dada à convenção constitucional, que, todavia, está limitada pelo primeiro princípio (BOWIE, *op. cit.*), o que inclui a significância de cada liberdade.

Soma-se à significância o “limite de segurança”, que consiste em um nível mínimo a partir do qual os direitos devem ser assegurados para todos. Nesse caso, a proteção do sistema deve ser enxergada a partir da ótica de grupos, o que significa que se houver um grupo social para o qual um direito fundamental não é assegurado, ofendido estará o primeiro princípio de justiça (POGGE, *op. cit.*).

Garantir normativamente (mesmo a nível constitucional) a liberdade religiosa (extensão da liberdade fundamental) não significa que ela está plenamente protegida, porquanto a segurança deve ser igualmente considerada. Se um indivíduo não é admitido em determinado local de trabalho em razão da sua crença religiosa, isso não significa que há ofensa à segunda dimensão das liberdades, situação distinta daquela em que todos os adeptos daquela religião encontram dificuldade no ingresso no mercado de trabalho – nesse caso, há uma ofensa sistemática à segurança, simbolizando descumprimento do primeiro princípio de justiça.

Um exemplo bastante elucidativo é o da participação das mulheres na política. Do ponto de vista da extensão da liberdade política, garante-se a possibilidade de concorrer a cargos públicos a partir da previsão legislativa. Se, porém, os partidos políticos não apresentam candidatas mulheres, não há o cumprimento da segurança desse direito político, de modo que uma norma que estabelece um percentual obrigatório de mulheres se candidatando a cargos públicos constitui norma voltada à segurança.

Revela-se correta a afirmação de Freeman (2007, p. 60) segundo a qual Rawls geralmente “enxerga a liberdade como uma noção normativa, sobretudo especificada em termos legais ou constitucionais por uma certa estrutura de instituições, ou um sistema de regras que define direitos e deveres”. Comparativamente, “ele não enxerga a liberdade como Hobbes, puramente em termos físicos e como a inexistência de restrições efetivas,

institucionais ou físicas”. Explica o comentador que “a diferença é compreendida pela ideia que enquanto A não possui a liberdade (institucional) para fazer x ele ainda pode ser (fisicamente) livre para fazer x”. Institucionalmente, a liberdade deambulatória pode estar garantida, porém uma pessoa acamada está fisicamente impedida de exercê-la. “Quando Rawls fala em um ‘esquema plenamente adequado’ [...] de liberdades fundamentais, ele quer dizer liberdades em sentido institucional”.

A abordagem rawlsiana é considerada concomitantemente positiva e negativa para Pogge (*op. cit.*). De um lado, é benéfico para cada cidadão ser titular de um sistema predefinido de direitos e liberdades legalmente garantidos. Esse benefício é duplo na medida em que os demais cidadãos ostentam os mesmos benefícios, o que fortalece a própria democracia:

quando um concidadão pode contar com suas necessidades, seus interesses e valores mais importantes firmemente protegidos, eles são muito mais propensos a respeitar as regras democráticas do jogo em caso de desacordos políticos e são muito mais inclinados a serem parceiros geralmente confiáveis. Isso é algo que os cidadãos têm razões para querer uns nos outros. (POGGE, *ibid.*, p. 91).

Por outro lado, a universalização do conceito de cidadão implica, segundo o comentador, uma simplificação capaz de minar essa solidez democrática, já que desconsidera a possível inadequação do esquema de liberdades fundamentais para indivíduos cujas especificidades são desconsideradas, tais como interesses, talentos, posição socioeconômica, gênero e concepção de bem (POGGE, *ibid.*).

De fato, as idiossincrasias dos cidadãos são fatores que podem modificar sua atuação no seio social. Há pessoas, por exemplo, cujo talento para atuar na seara política é maior que o de outras, valendo a mesma lógica para qualquer outro campo de atuação (e, analogamente, a outros fatores de individualização). Entretanto, a crítica não apenas não é suficientemente desenvolvida – por que as particularidades de cada cidadão seriam capazes, por si só, de obstar a adequação plena do esquema de liberdades fundamentais? – como parte de uma premissa da qual Rawls não parte. A justiça como equidade não ambiciona estabelecer parâmetros que encerrem cada uma das categorias pessoais (pessoas ricas e pobres, religiosos e ateus etc.), mas ampliar ao máximo o seu alcance, o que é feito através do dispositivo da posição original. Ou seja, Rawls não pensa em cada um dos perfis pessoais possíveis, mas teoriza para quaisquer perfis.

Ultrapassado o significado da expressão “esquema plenamente adequado”, impõe-se estabelecer algumas distinções terminológicas. A primeira delas e talvez a mais importante é

aquela entre o igual *direito à* liberdade e o igual *valor da* liberdade: naquele, a liberdade é a mesma para todos; neste, não é necessário que o seja (BOWIE, *op. cit.*). É através dessa distinção que Rawls responde algumas de suas críticas no sentido de que as liberdades fundamentais seriam meramente formais, compatibiliza liberdade e igualdade e ainda justifica a atuação conjunta dos dois princípios de justiça. Nas suas palavras,

a questão que se apresenta é a seguinte: de que maneira a justiça como equidade resolve o problema eterno de que as liberdades fundamentais podem revelar-se mera formalidade, por assim dizer. Foram muitos os que argumentaram [...] que, embora possa parecer que os cidadãos são efetivamente iguais, as prováveis desigualdades sociais e econômicas que se produzirão, caso a estrutura básica garanta as liberdades fundamentais e a igualdade equitativa de oportunidades, serão demasiado grandes. Aqueles que têm responsabilidades e riqueza maiores conseguem controlar o processo legislativo em seu benefício. Para responder a essa questão, distingamos entre as liberdades fundamentais e seu valor da seguinte maneira: as liberdades fundamentais são especificadas por direitos e deveres institucionais que conferem aos cidadãos o direito de fazer várias coisas, se desejarem, e proíbem outros de interferir nisso. Elas constituem um quadro institucional de vias de ação e de oportunidades legalmente protegidas. Não há dúvida de que a ignorância e a pobreza e a falta de meios materiais, de modo geral, impedem as pessoas de exercer seus direitos e tirar proveito dessas oportunidades. Mas em vez de considerar esses e outros obstáculos semelhantes como restrições à liberdade de uma pessoa, nós os vemos como fatores que afetam o valor da liberdade, isto é, o uso efetivo que as pessoas são capazes de fazer de sua liberdade. (RAWLS, 2011, p. 385-386).

É através da diferença entre as liberdades e o valor das liberdades que o filósofo defende que sua teoria sobre o tema não se limita ao âmbito formal. Entretanto, considerando que, “na justiça como equidade, essa capacidade de uso efetivo (das liberdades) é determinada por um índice de bens primários regulado pelo segundo princípio de justiça” (RAWLS, 2011, p. 386), o esquema de liberdades repousa no que há de formal na teoria. Vale dizer, para fins da divisão aqui proposta, o esquema de liberdades pertence à forma, já que o valor das liberdades se conecta ao segundo princípio de justiça, que tem conteúdo substancial.

Se, “na justiça como equidade, as liberdades fundamentais são as mesmas para cada cidadão”, ao passo que “o valor ou o proveito que se é capaz de tirar da liberdade não é o mesmo para todos” (RAWLS, 2011, p. 386), a conciliação entre liberdade e igualdade resulta justamente dessa divisão, não havendo prioridade de uma sobre a outra. “Assegurar liberdade e promover igualdade não são objetivos concorrentes que precisam ser negociados contra um outro [...]. Ao invés disso, leis que asseguram a liberdade e leis que promovem a igualdade trabalham juntas para assegurar outros objetivos importantes” (HOSEIN, *op. cit.*, p. 457).

A distinção entre (o direito à) liberdade e o valor da liberdade tem ainda como resultado o reforço da importância de os dois princípios de justiça serem empregados conjuntamente (MANDLE, 2015a). Ainda que existam prioridades, é relevante a inclusão de

ambos (não apenas de um *ou* de outro) no bojo de uma sociedade, já que eles se complementam para haver justiça nessa sociedade.

Partindo da premissa, já mencionada, de que as liberdades não são absolutas, a segunda diferenciação de relevo feita por Rawls é entre restrição e regulação. No contexto do esquema plenamente adequado, de modo que elas sejam compatibilizadas, a regulação é plenamente admissível, desde que seu âmbito central de aplicação seja respeitado. O autor dá como exemplo as regras de ordem que regulam o discurso livre:

não é possível que todos falem ao mesmo tempo, ou usem os mesmos espaços públicos ao mesmo tempo para diferentes propósitos. Instituir as liberdades básicas, assim como realizar interesses diversos, exige organização social, uma escala de horários e espaços e assim por diante. As regulações necessárias não deveriam ser confundidas com restrições impostas, por exemplo, ao conteúdo da fala, com proibições relativas à defesa pública de várias doutrinas religiosas e filosóficas, morais e políticas, ou com restrições a se levantar questões com respeito a fatos gerais e particulares sobre a justiça da estrutura básica e suas políticas sociais. (RAWLS, 2003, p. 157).

Também ao se referir à liberdade de fala, Macleod (2015, p. 301) elucida que, “nas categorias de discurso que são mais conectadas ao exercício e desenvolvimento das faculdades morais, Rawls se opõe a restrições de conteúdo no discurso permitido”. Segundo ele, geralmente o “discurso mais intimamente ligado ao exame livre e informado de doutrinas religiosas, morais, filosóficas ou políticas tem valor especial”, uma vez que, “nesses assuntos, se uma doutrina ou opinião é falsa, implausível ou ofensiva é irrelevante para determinar se existe um direito para expressá-la ou ter acesso a ela. Entretanto, mesmo nessas categorias protegidas os direitos de liberdade de fala estão sujeitos a regulação”. Nesse caso, a regulação exigida é aquela “necessária tanto para o exercício substancial do discurso livre quanto para a redução de perturbações públicas que podem acompanhar algumas formas de discurso”.

Há que se reconhecer uma considerável amplitude da liberdade de expressão na justiça como equidade. Ainda que Rawls preze por regulações ao invés de restrições, o autor também admite limitações conteudistas na fala:

calúnia, difamação pessoal e alguns usos de palavras ofensivas não estão protegidas e podem ser proibidas. Ademais, embora Rawls insista que o discurso político advogando pela subversão ou pela revolução seja protegido, incitação à violência iminente ou uso ilegal da força não o é. Limitações baseadas no conteúdo do discurso político são toleráveis apenas em uma crise constitucional extrema, na qual a suspensão temporária das liberdades fundamentais é necessária para a preservação das próprias instituições e dos processos democráticos. (MACLEOD, *ibid.*, p. 302).

Percebe-se que a regra da justiça como equidade é a livre manifestação, que admite regulações e, excepcionalmente, restrições, inclusive de conteúdo. Enquanto regular significa preservar a harmonia do sistema em si mesmo (mantendo o esquema coerente, isto é, plenamente adequado), restringir significa proteger não o sistema, mas valores externos a ele, notadamente a integridade psicofísica dos cidadãos e a ordem democrática. A redução da liberdade ocorre apenas na restrição, não na regulação, cujo objetivo é meramente a conservação do sistema. Um critério que pode ser empregado para separar as duas hipóteses é a diferença estabelecida por Pogge, já mencionada, entre extensão e segurança: a regulação interfere na extensão da liberdade fundamental; a restrição, na segurança.

Existem ainda duas observações a serem feitas sobre essa distinção. A primeira é que ela se aplica a todas as liberdades, não apenas as fundamentais (menos ainda somente à de fala). Por exemplo, o direito à propriedade privada, decorrência da liberdade pessoal, deve ser garantido de maneira ampla, porém não absoluta: a exigência de registro de bens imóveis configura uma regulação, já que indispensável para a ordem social (do contrário, os limites territoriais não seriam de conhecimento público); a proibição de causar incêndio em um imóvel pessoal, diversamente, constitui uma restrição, uma vez que limita a liberdade de seu titular em prol do meio ambiente e da incolumidade alheia. A segunda observação é que ela ressalta o caráter formal da teoria rawlsiana das liberdades, bastando atentar ao fato de que, em regra, não se admitem restrições de conteúdo ao discurso político.

O sexto e último assunto a ser abordado nesta seção refere-se às regras de prioridade. Rawls (2016, p. 302) elucida que “há várias prioridades a distinguir”, porém a prioridade da liberdade se refere “à primazia do princípio da liberdade igual em relação ao segundo princípio de justiça. Os dois princípios estão em ordem lexical, e portanto as exigências de liberdade devem ser atendidas primeiro. Até que isso seja alcançado, nenhum outro princípio entra em jogo”.

Por força dessa regra de prioridade, portanto, cogita-se do segundo princípio de justiça apenas quando cumprido o primeiro princípio. Trata-se da primazia da liberdade, segundo a qual

a liberdade só pode ser limitada em nome da própria liberdade. Há dois tipos de casos. As liberdades fundamentais podem ser menos amplas, embora permaneçam iguais, ou podem ser desiguais. Se a liberdade for menos ampla, o cidadão representativo deve, pesando-se tudo, considerar isso um ganho para sua liberdade; e se a liberdade for desigual, a liberdade dos que têm liberdade menor deve ser mais bem garantida. Nos dois casos a justificação procede por referência ao sistema global de liberdades iguais. (RAWLS, 2016, p. 302-303).

Ao afirmar a limitação da liberdade em nome da liberdade, Rawls se refere às liberdades fundamentais. Isso significa que a correta interpretação do excerto é que “o exercício de uma liberdade *fundamental* pode ser restrito apenas se necessário para proteger outra liberdade fundamental, ou se levar a uma liberdade (como um todo) maior dentro do esquema das liberdades fundamentais” (FREEMAN, 2007, p. 65, grifo original). São essas, inclusive, as duas hipóteses que o filósofo estabelece: um contexto benéfico, a despeito da menor amplitude, pois as liberdades são iguais, ou maiores garantias aos desfavorecidos nesse quesito em razão, justamente, da desigualdade.

Há dois tipos de casos em que a prioridade da liberdade é violada. No primeiro, as liberdades fundamentais de todos os cidadãos são restritas equivocadamente, seja de maneira indevida, seja pelos fundamentos errados; no segundo, as liberdades fundamentais dos cidadãos são desiguais em favor de bens sociais inferiores (ibid.). Assim, em uma hipótese de proibição geral de utilização de mídias sociais para tratar de assuntos políticos, ocorre uma restrição indevida da liberdade de expressão, ainda que sob pretexto de obstar influências alheias na consciência política individual (cabe recordar a mencionada indisposição de Rawls a admitir limitações de conteúdo na fala)³⁹; ao passo que, em um caso de compra de voto, uma liberdade fundamental é violada em favor de um bem social inferior (já que o sufrágio livre cede espaço ao benefício oferecido).

A questão da restrição das liberdades fundamentais retorna aqui como consequência da regra de prioridade. Isso porque “apenas quando uma liberdade fundamental está sendo exercitada em seu ‘âmbito central de aplicação’ que ela tem prioridade e não pode ser limitada exceto se em favor de outra liberdade fundamental” (ibid., p. 69). Deve-se compreender o âmbito central de aplicação de uma liberdade fundamental como “a área de exercício de uma

³⁹ É possível refletir, todavia, acerca do âmbito de proteção da liberdade de fala no contexto político contemporâneo, no qual as mídias sociais são utilizadas para a divulgação de inverdades direcionadas a ruir o próprio sistema democrático. Não se olvida do entendimento de Rawls segundo o qual “a defesa de doutrinas revolucionárias e mesmo sediciosas” deve ser “completamente protegida”, não cabendo restrições ao discurso individual, mas “regulações quanto ao tempo e lugar, e aos meios utilizados para expressá-lo”. Por outro lado, ele afirma que “as liberdades mais importantes demarcam o âmbito central de aplicação de uma liberdade básica”, de modo que, “em caso de conflito, procuramos um modo de acomodar as liberdades mais importantes dentro do âmbito central de cada uma”. Assim, ele admite que “certos tipos de discurso não são especialmente protegidos”, enquanto “outros podem inclusive constituir delitos” e “mesmo o discurso político, quando se torna uma incitação ao uso iminente e anárquico da força, deixa de ser protegido enquanto liberdade básica” (RAWLS, 2003, p. 159-160). Há que se considerar, nesse panorama, que o filósofo escreveu sua obra em uma época anterior à explosão das mídias sociais, período no qual não se imaginava o potencial deletério da liberdade de expressão no mundo digital. Seguindo essa linha de raciocínio, se o discurso político que configura incitação ao uso anárquico da força deixa de receber proteção, talvez o cenário digitalizado da aliança entre *fake news* e extremismo político permitisse a restrição de conteúdo (como mediante a vedação de divulgação de inverdades nas mídias sociais) em prol do combate à desinformação e, principalmente, da manutenção do próprio sistema democrático. Interpretação similar pode ser encontrada em Roque (2021).

liberdade mais essencial para realizar uma das faculdades morais” (idem). Assim, por exemplo, o âmbito central de aplicação da liberdade deambulatória não engloba a locomoção pela via aérea, porquanto esse meio não guarda relação com a racionalidade ou a razoabilidade, o que significa que ele merece proteção, mas não como liberdade fundamental.

A regra de prioridade pode sugerir que questões socioeconômicas são de menor relevância na justiça como equidade, mesmo em casos extremos. Porém, não é esse o caso. Ao elaborá-la, ainda em TJ, Rawls defende “que o direito igual à liberdade é moralmente mais fundamental que o princípio que lida com desigualdades na distribuição de bens econômicos e posições de influência” (BOWIE, *op. cit.*, p. 115). Em LP, o filósofo menciona um pressuposto para aplicação do primeiro princípio de justiça: o preceito

pode sem muitos problemas ser precedido de um princípio lexicamente anterior que prescreva a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, ao menos na medida em que satisfazê-las seja necessário para que eles entendam e tenham condições de exercer esses direitos e liberdades de forma efetiva. Não há dúvida de que algum princípio desse tipo tem de estar pressuposto na aplicação do primeiro princípio. (RAWLS, 2011, p. 8).

Na prática, trata-se de uma regra de prioridade – admitida como princípio lexicamente anterior ao primeiro princípio de justiça e também como seu pressuposto – por força da qual Rawls reconhece tanto a primazia absoluta das necessidades básicas dos cidadãos para a sua subsistência quanto a imperiosidade do indispensável para o exercício das liberdades fundamentais. Novamente utilizando a terminologia de Pogge, a ideia é garantir um mínimo na dimensão da segurança das liberdades fundamentais, mínimo este que, dentro da lógica rawlsiana, conecta-se às duas faculdades morais. Logo, esta regra de prioridade tem por escopo proteger o âmbito central de aplicação das liberdades fundamentais. Entretanto, considerando seu viés substancial (leia-se, a preocupação com o exercício dos direitos e liberdades), esta regra guarda maior pertinência com *ethos* democrático do que com a forma democrática, razão pela qual não será verticalizada nesta seção.

Ultrapassadas essas reflexões sobre as liberdades fundamentais, impõe-se um estudo aprofundado das liberdades políticas, para as quais Rawls dedica regras específicas que as colocam, por conseguinte, apartadas das demais liberdades.

3.1.3 As liberdades políticas

A lógica aplicável, na justiça como equidade, às liberdades fundamentais não é a mesma relativa às liberdades políticas. Trata-se, pois, de tema central para a teoria democrática e revela, ao menos em parte, como Rawls compreende a democracia.

Como resposta à objeção de que as liberdades fundamentais seriam meramente formais, Rawls elabora a distinção entre essas liberdades e seu valor, conforme esclarecido na seção precedente. Entretanto, no caso das liberdades políticas, a distinção se revela insuficiente, razão pela qual o filósofo fornece uma providência (“*the proviso*”) como garantia de valor equitativo. Nas suas palavras, “o valor equitativo das liberdades políticas garante que cidadãos similarmente dotados e motivados tenham praticamente uma chance igual de influenciar a política governamental e de galgar posições de autoridade independentemente de sua classe social e econômica” (RAWLS, 2003, p. 65). São duas, portanto, as suas consequências: a chance “praticamente igual” de os cidadãos conseguirem, primeiro, influenciar as decisões políticas e, segundo, assumir cargos políticos independentemente das suas condições socioeconômicas.

Explica o autor que:

(I) Essa garantia significa que o valor das liberdades políticas para todos os cidadãos, seja qual for sua posição econômica ou social, tem de ser suficientemente igual no sentido de que todos tenham uma oportunidade equitativa de ocupar cargos públicos, de afetar o resultado das eleições e assim por diante. Essa idéia de oportunidade equitativa é comparável com a igualdade equitativa de oportunidades no segundo princípio.

(II) Quando os princípios de justiça são adotados na posição original, supõe-se que o primeiro princípio inclui essa providência e que as partes levam isso em consideração em seu raciocínio. A exigência de valor equitativo das liberdades políticas, bem como o uso de bens primários, faz parte do significado dos dois princípios de justiça. (RAWLS, 2003, p. 211).

Desse modo, a providência representa uma garantia de valor equitativo para as liberdades políticas – e apenas para essas liberdades fundamentais –, pela qual a posição econômica ou social do cidadão não constitui motivo para diferenciar seu acesso e sua interferência no processo político (daí porque a associação ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades). Há uma preocupação em isolar as liberdades políticas das condições socioeconômicas dos cidadãos, colocando-os como materialmente iguais na seara política.

Como elucidada Brighthouse (1997), há um problema e uma solução: o problema é a possibilidade de influência da condição socioeconômica do cidadão no âmbito político; a

solução, o valor equitativo das liberdades políticas. Há, de fato, uma relação natural entre bens e riquezas pessoais e a influência nessa área. Nas suas palavras,

o patrimônio financeiro afeta a habilidade dos cidadãos de exercer influência sobre as decisões públicas, que por sua vez afeta as condições nas quais eles vivem suas vidas. Logo, mesmo quando direitos de participação são garantidos igualmente para todos, eles são mais úteis para alguns cidadãos do que para outros: aqueles com mais recursos usualmente têm mais tempo livre, mais educação e mais dinheiro para expressar publicamente suas visões de forma persuasiva. Então as liberdades políticas são mais úteis para os ricos do que para os cidadãos com menos riquezas (BRIGHOUSE, 1997, p. 157).

A intenção de Rawls é apartar as desigualdades materiais de renda e riqueza, de um lado, da seara política, de outro. É assim que ele responde quaisquer críticas de que a justiça como equidade garantiria liberdades políticas meramente formais. Um dos reflexos da sua construção é o fortalecimento da ideia de democracia no bojo da sua teoria. Ainda que o filósofo não mencione expressamente, pode-se inferir que a sua preocupação em garantir o valor equitativo das liberdades políticas é uma maneira de fortalecer um regime democrático, o que reforça a importância dessa provisão.

Existem duas características da garantia do valor equitativo das liberdades políticas. A primeira delas é assegurar “para cada cidadão o acesso equitativo e praticamente igual ao uso de recursos públicos concebidos para servir a um propósito político definido”, que é “o recurso público especificado pelas regras e procedimentos constitucionais que governam o processo político e controlam o acesso a posições de autoridade política”. O objetivo é que essas regras e esses procedimentos resultem em um processo equitativo e capaz, “na medida do possível”, de criar uma legislação justa. “As reivindicações válidas de cada cidadão são mantidas dentro de certos limites padrão pela ideia de um acesso equitativo e igual ao processo político enquanto recurso público” (RAWLS, 2003, p. 213), o que enfatiza que o processo político, com suas regras e procedimentos, consiste em si mesmo em um recurso público cujo acesso deve ser equitativo e cujo resultado deve ser uma legislação justa.

A segunda característica é o espaço limitado desses recursos públicos. Se aqueles que possuem maior patrimônio podem, sem a garantia do valor equitativo das liberdades políticas, influenciar mais o processo político, eles também podem excluir aqueles com menor patrimônio. “O espaço limitado do fórum político público permite, digamos, que a utilidade das liberdades políticas esteja muito mais sujeita à posição social e meios econômicos dos cidadãos que a utilidade de outras liberdades básicas” (ibid.).

Mesmo entendendo estar “além do alcance de uma doutrina filosófica analisar em detalhes os tipos de arranjos institucionais” que seriam capazes de garantir o valor equitativo das liberdades políticas, Rawls (2011, p. 388) menciona o que considera uma recomendação para essa garantia. Trata-se de “manter os partidos políticos independentes das grandes concentrações do poder econômico e social privado, em uma democracia com propriedade privada de recursos produtivos, e do controle estatal e do poder burocrático, em um regime socialista liberal”. Nos dois regimes, “a sociedade deve arcar pelo menos com grande parte do custo de organizar e realizar o processo político e deve regular a condução das eleições”. Em termos práticos, sua sugestão é o financiamento público de campanhas políticas, o que impede que o capital privado (e seu desnível na sociedade) exerça influência direta na política.

Prosseguindo no argumento, o autor defende “o financiamento público de campanhas políticas e de gastos eleitorais e diferentes limites a contribuições financeiras” como exemplos de regulamentações “essenciais para manter o valor equitativo das liberdades políticas”. De acordo com ele, são arranjos “compatíveis com o papel central da expressão política e da imprensa livre como liberdades fundamentais”, impondo, porém, três condições. “A primeira é que não haja restrições ao conteúdo da expressão”, o que significa que esses arranjos não podem, por exemplo, favorecer determinada doutrina política em prejuízo de outra. “A segunda condição é que os arranjos instituídos não devem impor nenhum ônus excessivo aos diferentes grupos políticos da sociedade e devem afetar a todos de maneira equitativa”⁴⁰, o que implica igualdade de tratamento, no âmbito político, aos grupos sociais – e, mais que isso, que os ônus impostos pelas regulamentações tenham em vista justamente os agrupamentos políticos e suas diferenças, de modo que não sejam excessivos a nenhum deles. “Por último, as diversas regulações da expressão política devem ser racionalmente definidas”, prezando pelas normas que forem menos restritivas, mas sem prejudicar o próprio valor equitativo⁴¹ (RAWLS, 2011, p. 423-424).

⁴⁰ “Por exemplo: a proibição de vultosas contribuições por parte de pessoas físicas e jurídicas a candidatos não constitui um ônus excessivo (no sentido pertinente) a pessoas e grupos ricos. Uma proibição desse tipo pode ser necessária para que cidadãos igualmente talentosos e motivados em termos políticos tenham uma oportunidade aproximadamente igual de exercer influência nas políticas governamentais e de chegar a postos de autoridade, independentemente de sua classe social e econômica. É exatamente essa igualdade que define o valor equitativo das liberdades políticas. Por outro lado, regulamentações que restringem o uso de certos espaços públicos para a expressão política podem impor um ônus excessivo a grupos relativamente pobres que estão acostumados a essa maneira de transmitir seus pontos de vista, já que carecem de fundos para recorrer a outros tipos de expressão política” (RAWLS, 2011, p. 424).

⁴¹ “Embora seja um pouco forte demais dizer que essas regulações devem ser aquelas menos restritivas possíveis que permitam realizar esse fim (de assegurar o valor equitativo das liberdades políticas) – pois ninguém sabe quais seriam as normas menos restritivas entre as mais eficazes –, ainda assim elas deixam de ser razoáveis,

O pensamento rawlsiano acerca da matéria, todavia, não é compreendido na doutrina como uma elaboração completa. Um apontamento inicial se refere à opção terminológica: a expressão “valor equitativo” conduz a um equívoco interpretativo. Na verdade, ela designa apenas o *status* diferenciado que as liberdades políticas ostentam na justiça como equidade, o que não significa que o valor das demais liberdades não deva ser equitativo. Pelo contrário, as outras liberdades fundamentais têm valor equitativo, que é garantido pelo princípio da diferença (BRIGHOUSE, *op. cit.*). Entretanto, o princípio da diferença, ao permitir desigualdades socioeconômicas, possibilita a influência dessas desigualdades no campo político, que é justamente o que Rawls quer evitar. É por isso que ele elabora a garantia do valor equitativo das liberdades políticas, impedindo que o princípio da diferença gere esse problema.

Não obstante, o problema concernente à matéria é mais profundo. Brighthouse (*ibid.*) menciona que Rawls não apenas deixa de fornecer um argumento detalhado sobre o assunto, mormente em relação à sua institucionalização (exceto pelas observações já mencionadas), como deixa de justificar o tratamento especial dirigido às liberdades políticas. De acordo com ele, o filósofo fundamenta a garantia do valor equitativo a partir de um ponto de vista negativo, isto é, com foco na desvantagem que repousa na desigualdade de influência política decorrente das diferenças socioeconômicas. O comentador, contudo, fornece o que chama de “princípio positivo”, deslocando os holofotes não na desvantagem da ausência da garantia do valor equitativo das liberdades políticas, mas na vantagem da sua presença. Sua preocupação, então, é o motivo pelo qual cada cidadão deve ter à sua disposição recursos iguais para exercer influência política (que é a primeira parte da garantia).

De maneira mais precisa, o princípio positivo de Brighthouse (*ibid.*) é um princípio de igual disponibilidade de influência política, segundo o qual os recursos políticos (decisões ou cargos) devem estar igualmente disponíveis a quaisquer cidadãos que a eles queiram acesso. De acordo com ele, ainda, o exercício da influência política precisa respeitar os mecanismos de racionalidade comum. Trata-se de uma qualificação imposta ao seu princípio, por força da qual a legitimidade da influência política depende de mecanismos concebidos à luz da presunção segundo a qual os cidadãos são pessoas morais livres e iguais que possuem as duas faculdades morais (para um senso de justiça e para uma concepção de bem). Nesse raciocínio, a etapa deliberativa do processo político, por exemplo, deve incluir ferramentas capazes de obstar manipulações e coerções – e são essas ferramentas que compõem os mecanismos de

uma vez que alternativas consideravelmente menos restritivas e igualmente efetivas sejam conhecidas e estejam disponíveis” (RAWLS, 2011, p. 424).

respeito a uma racionalidade comum, ou seja, uma racionalidade voltada a impedir manipulações e coerções.

Entretanto, remanesce a questão da justificativa do valor equitativo garantido exclusivamente às liberdades políticas (e não a todas as liberdades fundamentais). Rawls (2011) enfrenta expressamente a questão, porém sua resposta não é satisfatória. Ao problematizar o que poderia significar uma garantia mais ampla (do que a que se limita às liberdades políticas), sua primeira hipótese é a distribuição igual de todos os bens primários (não apenas as liberdades fundamentais), o que seria irracional, uma vez que contrário à eficiência resultante da organização social (leia-se, contrário aos benefícios da eficiência decorrente das particularidades dos cidadãos, que, por sua vez, decorrem da desigualdade de bens primários). Sua segunda hipótese é o fornecimento de um conjunto fixo e idêntico de bens primários a cada cidadão dentro de um patamar mínimo, assegurando-lhes igualdade de liberdade. Para o filósofo, todavia, isso seria supérfluo, já que o princípio da diferença já garante, mesmo aos cidadãos menos privilegiados, um mínimo de bens primários. Sua terceira hipótese geraria divisões sociais: trata-se da distribuição de bens sociais primários a partir da essência do que fosse considerado central. Como exemplo, menciona os interesses religiosos, afirmando que alguns deles demandariam maior aporte financeiro do que outros (a construção de um templo, comparada a uma peregrinação), de modo que a alocação diferenciada de recursos (já que as necessidades são distintas) causaria conflitos sociais.

O filósofo, todavia, não logra êxito em explicar por que às liberdades fundamentais não políticas a garantia do valor equitativo (nos termos das liberdades políticas) não é assegurada. Tampouco consegue justificar o tratamento especial das liberdades políticas:

a garantia do valor equitativo para as liberdades políticas é incluída no primeiro princípio de justiça, porque resulta essencial para que se produza legislação justa e também para assegurar que o processo político equitativo especificado pela Constituição esteja aberto a todos, em uma base de igualdade aproximada. A ideia é incorporar à estrutura básica da sociedade um procedimento político efetivo que espelhe nessa estrutura a representação equitativa de pessoas alcançada na posição original. (RAWLS, 2011, p. 391-392).

É em razão da insuficiência de argumentos justificadores que Steven Wall (2006) defende que a justiça como equidade não é uma teoria profundamente democrática. No caso específico da conexão entre a provisão da garantia do valor equitativo das liberdades políticas e um resultado político justo, entende ser difícil acreditar que a primeira é condição indispensável para o segundo *independentemente* das circunstâncias sociais. Logo, essa justificativa, de teor instrumental, não seria suficiente.

Segundo defende, entender o valor equitativo das liberdades políticas como condição indispensável para qualificar o processo político como justo tornaria insatisfatória a premissa (que, de acordo com ele, é adotada por Rawls) segundo a qual a distribuição desigual de bens seria obstáculo para a justiça do processo político de um país com tal desigualdade (ibid.). Todavia, existe uma diferença entre a *necessidade* dessa garantia e a sua *suficiência*.

É verdade, como aponta Wall, que há excertos em que Rawls alega que a garantia do valor equitativo é essencial para que se produza um processo político justo, enquanto que, em outros, sugere meramente uma probabilidade desse resultado⁴². A ambiguidade, contudo, é meramente aparente, não representando inconsistência na fundamentação rawlsiana. O que realmente merece ser destacado é que essa garantia tem um nexos com o resultado almejado (o processo político justo) cujo teor é de necessidade, não de suficiência. Rawls não declara que basta a preservação do valor equitativo das liberdades políticas para que o processo político seja justo. Em verdade, ele não exclui outros elementos capazes de (e eventualmente também essenciais para) alcançar essa justiça, apenas sustentando a necessidade do valor equitativo garantido.

Após rejeitar o argumento instrumental, Wall (ibid.) adentra no que chama de argumentos principiológicos, que seriam para ele as razões capazes de demonstrar que as liberdades políticas (e seu valor equitativo garantido) teriam valor intrínseco ou seriam elementos constitutivos do processo político justo mencionado por Rawls. Entretanto, o mero fato de o autor analisar os argumentos principiológicos separadamente já torna questionável o seu raciocínio, pois ignora a premissa de que as liberdades fundamentais funcionam como um esquema (ou seja, sistemática e conjuntamente).

Nessa ótica, Meena Krishnamurthy, em dois trabalhos, defende uma interpretação segundo a qual, diversamente do afirmado por Wall, a justiça como equidade é profundamente democrática. Assim como Brighouse, a autora compreende que a teoria rawlsiana tem lacunas argumentativas, o que ela tenta suprir a partir de um ponto de vista essencialmente rawlsiano. Logo, sua linha de raciocínio reforça o que foi originalmente elaborado por Rawls, preenchendo a parte lacunosa com fundamentos com os quais o filósofo poderia concordar, já que coerentes com o que ele escreveu.

⁴² Exemplificativamente, no primeiro caso, tem-se que “a *garantia do valor equitativo* para as liberdades políticas é incluída no primeiro princípio de justiça, porque resulta *essencial para que se produza legislação justa*”; no segundo, que “a menos que o *valor equitativo dessas liberdades seja preservado* de forma aproximada, é *pouco provável* que *instituições básicas justas* venham a ser estabelecidas ou mantidas” (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 388-391, grifo nosso).

Em “Reconceiving Rawls’s Arguments for Equal Political Liberty and Its Fair Value: On Our Higher-Order Interests”, Krishnamurthy (2012) foca no que Rawls chama de “interesses de ordem superior”. Trata-se de uma das maneiras pelas quais as partes da posição original conseguem deliberar, isto é, tendo tais interesses como norte.

Rawls (2011, p. 88) explica que “dizer que tais interesses são ‘de ordem superior’ significa que, da forma como está especificada a ideia fundamental de pessoa, consideram-se esses interesses fundamentais como tais normalmente reguladores e efetivos”. São três interesses, todos relacionados às faculdades morais dos cidadãos. É o que elucida Hosein:

primeiro, há o interesse em desenvolver e utilizar a capacidade para um senso de justiça. A capacidade para um senso de justiça é a capacidade de criar sua própria visão sobre o que constitui uma divisão justa de benefícios e obrigações em dada sociedade. Segundo, há o interesse em desenvolver e utilizar a capacidade de formar uma concepção de bem. Uma ‘concepção de bem’ é uma visão sobre o que constitui uma vida boa. Diversamente do senso de justiça, ela concerne apenas ao que é melhor para um indivíduo, não a como as relações entre as pessoas devem ser estruturadas. Exercitar a capacidade de formar uma concepção de bem é pensar sobre qual é o melhor modo de viver e, especialmente, decidir como conduzir a própria vida. Terceiro, há a capacidade de efetivamente perseguir uma concepção de bem. Tendo formado uma visão de como é melhor viver, as pessoas devem fazer planos sobre como levar suas vidas à luz dessa visão. Elas têm interesse em obter êxito na busca desses planos. (HOSEIN, *op. cit.*, p. 343).

Em outras palavras, esses interesses funcionam como uma métrica utilizada pelas partes na posição original para a distribuição dos bens sociais primários (*ibid.*). A associação com as faculdades morais dos cidadãos se justifica porque, para Rawls (2011, p. 88), “uma pessoa que não tenha desenvolvido e que não possa exercer as faculdades morais pelo menos no grau mínimo necessário não pode se tornar um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade ao longo de toda a vida”. Logo, na condição de “representantes dos cidadãos, as partes adotam princípios que garantam as condições que propiciem o desenvolvimento adequado e o pleno exercício dessas faculdades”.

Seguindo essa linha de raciocínio, Krishnamurthy (2012) entende que Rawls, ao defender procedimentos democráticos (como o financiamento público de campanhas), deixa de aproveitar um argumento concernente à capacidade para um senso de justiça. Para ela, na ótica da justiça como equidade, a adesão dos cidadãos a um sistema de justiça depende da garantia de que esse sistema permita o pleno desenvolvimento e o exercício da capacidade para um senso de justiça, porém desenvolver e exercitar essa faculdade moral só é possível quando os cidadãos ostentam liberdades políticas iguais e com valor equitativo. A capacidade para um senso de justiça possui caráter instrumental, pois os cidadãos, para desenvolverem e

exercerem a capacidade para uma concepção de bem, dispõem-se a aderir apenas a um sistema no qual as liberdades políticas são iguais e têm valor equitativo. Isso porque a melhor maneira possibilitar que os cidadãos efetivamente persigam uma concepção de bem, do ponto de vista da posição original, é garantir que eles atuem, voluntariamente, a partir dos princípios de justiça, ou seja, que tenham um efetivo senso de justiça.

Há portanto uma relação cíclica entre as faculdades morais e as liberdades políticas. Se a intenção das partes na posição original é assegurar os interesses de ordem superior, as liberdades precisam ser iguais e precisam ter valor equitativo; do contrário, os cidadãos não terão um senso de justiça, o que obsta também que desenvolvam e exercitem sua capacidade para uma concepção de bem.

Em três partes, a autora suplementa a justiça como equidade ao fornecer o que chama de “argumento da titularidade” (*sense of ownership*), relacionado à capacidade para um senso de justiça, em favor das liberdades políticas iguais e seu valor equitativo. Partindo da premissa de que Rawls visa a uma concepção de justiça estável, isto é, aquela a que os cidadãos aceitam aderir por vontade própria e pelas razões certas (não aderem a ela como um mero *modus vivendi*), a “estabilidade pelas razões certas envolve ter um senso de titularidade sobre as decisões e instituições políticas”. De acordo com ela, “se os cidadãos participam do desenvolvimento e da aplicação dos termos equitativos de cooperação social, então passam a perceber o senso de titularidade sobre eles”, de modo que o senso de titularidade “os tornará propensos a aderir voluntariamente a esses termos e às instituições que mantêm” (KRISHNAMURTHY, 2012, p. 263).

Soma-se a essa primeira parte, ainda no bojo do argumento da titularidade, partindo-se da premissa segundo a qual o exercício das faculdades morais é elemento constitutivo da identidade de cada cidadão, o senso de titularidade que conduz os cidadãos a compreenderem as decisões e instituições políticas como parte essencial de si mesmos. Explica Krishnamurthy (ibid., p. 263-264) que, “na medida em que uma parte essencial de mim é unida à decisão, eu vou propriamente passar a sentir que aquela decisão, ao menos em parte, é uma parcela de ou pertence a mim. Eu vou propriamente passar a sentir um senso de titularidade sobre a decisão política tomada”⁴³.

⁴³ Adiciona a autora que o senso de titularidade existe mesmo em hipótese de decisão da qual um cidadão discorda profundamente. “Na extensão de que nossa reflexão inteligente sobre justiça e bem comum recebe um peso e é levada em consideração sempre que participemos de uma tomada de decisão política, nosso exercício das duas faculdades morais é unido ao resultado. Logo, ainda perceberemos propriamente um senso de titularidade sobre decisões das quais discordamos (desde que participemos delas)” (KRISHNAMURTHY, 2012, p. 264, NR 17).

A terceira parte de seu argumento se refere à adesão voluntária: é mais provável que os cidadãos estejam dispostos a aderir voluntariamente às decisões e instituições políticas se sobre elas percebem esse senso de titularidade.

Portanto, se os cidadãos genuinamente se preocupam consigo mesmos, e percebem um senso de titularidade sobre o sistema de justiça, então eles vão querer que esse sistema tenha êxito e estarão dispostos a fazer o que podem para garantir esse êxito. Por sua vez, isso motivará os cidadãos a aderir ao sistema de justiça. Logo, se desejamos assegurar que os cidadãos percebem um senso de titularidade sobre o sistema de justiça, então precisamos garantir que estarão aptos a participar do desenvolvimento do sistema. Por essa razão, eu diria, precisamos garantir liberdades políticas iguais (bem como direitos iguais de voto) e seu valor equitativo. (ibid., p. 264).

Para mostrar que o argumento da titularidade justifica tanto a igualdade das liberdades políticas quanto o seu valor equitativo, Krishnamurthy (ibid.) dá como exemplo a assembleia consultiva de mulheres em um governo de homens. Imaginando um governo em que as instituições são compostas exclusivamente por homens, que, todavia, precisam ouvir as vozes femininas para tomar decisões, através de uma assembleia consultiva, o resultado seria que as decisões políticas seriam derivadas da reflexão das mulheres sobre justiça e bem comum. Nesse caso, elas desenvolveriam não apenas um senso de justiça, mas um senso de titularidade sobre as decisões políticas. Isso não garantiria, entretanto, uma sociedade politicamente estável, o que seria mais facilmente alcançado através de um regime democrático (ao invés de um regime de assembleia consultiva), dado que a democracia tem maior probabilidade de estimular o senso de titularidade sobre as decisões políticas perante seus cidadãos. É por essa razão que, na posição original, as partes concluiriam pela adoção das liberdades políticas iguais e seu valor equitativo.

Ainda em favor das liberdades políticas iguais e seu valor equitativo, Krishnamurthy (ibid.) interpreta que Rawls estabelece uma relação entre essa ideia e a capacidade para uma concepção de bem. Para que um cidadão elabore, reflita sobre e revise uma concepção de bem, é necessário que tenha garantida a liberdade de consciência. Trata-se de uma liberdade indispensável para o desenvolvimento pleno e o exercício adequado da capacidade para uma concepção de bem, o que leva à necessidade de garantia de liberdades iguais, sobretudo a de consciência, entre os cidadãos. Entretanto, não é sem razão que a comentadora aponta que o filósofo não deixa claro o elo entre a igual liberdade de consciência, de um lado, e as liberdades políticas iguais (e seu valor equitativo), de outro.

Para suprir essa lacuna, ela sugere um argumento alternativo, entendendo que, da maneira como é formulada, a justiça como equidade intelectualiza em demasia a capacidade

para uma concepção de bem e ignora o argumento em favor dos direitos iguais de sufrágio. Perde-se, assim, o que ela chama de argumento prático. Segundo ela, “a capacidade cognitiva ou intelectual de escolher os próprios fins é intimamente conectada a uma capacidade prática, uma capacidade de implementar ou pôr em prática esses fins. É esse aspecto mais prático que fundamenta direitos iguais de voto” (ibid., p. 268)⁴⁴. Basicamente, “é apenas realmente participando da tomada de decisões políticas com os demais cidadãos”, ou seja, exercendo uma atividade prática, “que eu posso compreender seu valor e o sentimento de sociedade com eles que essa participação ressalta” (ibid., p. 270). E é justamente esse argumento que

sustenta as liberdades políticas iguais e seu valor equitativo. Se a cada cidadão é dado um voto com peso igual na tomada de decisão política, então cada um pode genuinamente participar desse processo e, por consequência, cada um pode decidir de maneira apropriadamente informada sobre se essa participação faz parte da sua concepção racional de bem. (ibid., p. 270).

Haveria um elo, por conseguinte, entre a capacidade para uma concepção de bem e o exercício das liberdades políticas iguais e seu valor equitativo, elo exemplificado pelo sufrágio igualitário. Sem o direito igual de voto, os cidadãos que não participam equitativamente do processo decisório no campo político (leia-se, aqueles a quem é impedido o direito de voto) deixam de descobrir se a sua concepção de bem inclui participar dessa área, o que simboliza uma realização não plena dessa faculdade moral.

No entanto, a comentadora reconhece que o argumento prático sustenta as liberdades políticas iguais, não seu valor equitativo. Ela reconhece que a participação em uma assembleia consultiva, desde que os cidadãos consultados sejam realmente ouvidos, pode ser suficiente para que se descubra se a participação na vida política faz parte da concepção de bem adotada por cada um. Por outro lado, há uma relação entre a deliberação pública e a capacidade para uma concepção de bem, porquanto “na medida em que permite aos cidadãos tomarem uma decisão informada sobre o valor que a participação na vida política tem para eles, a participação na deliberação pública é essencial para o exercício da sua capacidade para uma concepção de bem” (ibid., p. 274).

Em síntese, portanto, em seu artigo de 2012 Krishnamurthy fornece dois argumentos que ampliam a justiça como equidade, tornando-a mais sólida no que se refere à democracia e

⁴⁴ Ainda que Rawls (2011, p. 22-23) não desenvolva o lado prático da capacidade para uma concepção de bem, ele a define como “a faculdade de constituir, revisar e se empenhar de modo racional na realização de uma concepção do próprio benefício racional ou do bem”. É a expressão “se empenhar [...] na *realização*” que justifica a interpretação de Krishnamurthy (2012) segundo a qual essa faculdade moral possui esse aspecto (e não apenas o cognitivo ou intelectual).

às liberdades políticas. Pelo primeiro (argumento da titularidade), para desenvolver e exercitar a capacidade para um senso de justiça, é necessário que os cidadãos tenham um senso de titularidade sobre as instituições e as decisões políticas, o que é facilitado em meio a um regime democrático. Por sua vez, pelo segundo (argumento prático), o aspecto prático da capacidade para uma concepção de bem exige que os cidadãos efetivamente desenvolvam e busquem a concepção de bem que formam, o que inclui a participação em procedimentos democráticos de tomada de decisões, para assim avaliar se essa participação faz parte da concepção formada. Ainda,

se os argumentos de Rawls forem aumentados dessas duas maneiras, então eles fundamentam uma noção de democracia muito mais rica da que é usualmente atribuída a ele. Eles não apenas fornecem apoio a mecanismos como financiamento público de campanhas políticas, mas também para o valor da deliberação pública, ambos em termos de sua contribuição para resultados justos e em termos do próprio processo de deliberação. (ibid., p. 277-278).

Há um segundo artigo, de 2013 – “Completing Rawls's arguments for equal political liberty and its fair value: the argument from self-respect” –, no qual Krishnamurthy, com raciocínio similar, fornece duas linhas argumentativas com as quais não apenas defende, mas complementa a argumentação rawlsiana em favor das liberdades políticas iguais e seu valor equitativo. O que ela quer demonstrar é que, como a justiça como equidade é comprometida com a liberdade igual de voto, ela é uma concepção de justiça profundamente democrática.

Fundamental em sua tese é o conceito de autorrespeito, entendido por Rawls como o mais importante bem primário. Segundo o filósofo, ele possui dois aspectos.

Em primeiro lugar, [...] essa ideia contém o sentido que a pessoa tem de seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção de seu bem, seu projeto de vida. E, em segundo lugar, o autorrespeito implica uma confiança na própria capacidade, contanto que isso esteja ao alcance da pessoa, de realizar as próprias intenções. (RAWLS, 2016, p. 544).

Explica ainda que

o autorrespeito se baseia em nossa autoconfiança, como membros plenamente cooperativos da sociedade, capazes de perseguir uma concepção valiosa do bem ao longo de toda a vida. Desse modo, o autorrespeito pressupõe o desenvolvimento e o exercício da ambas as faculdades morais e, por isso, um senso efetivo de justiça. A importância do autorrespeito está no fato de que nos proporciona um sentido seguro do nosso valor, uma convicção firme de que nossa concepção determinada do bem é digna de se realizar. Sem autorrespeito, nada parece valer a pena e, mesmo que certas coisas tenham valor para nós, nos faltará a vontade de tentar consegui-las. Portanto, as partes [da posição original] conferem grande peso ao grau com que os princípios de justiça dão sustentação ao autorrespeito, pois, se não fosse assim, esses princípios não se prestariam a promover de forma efetiva as concepções determinadas do bem daqueles a quem as partes representam. Dada essa caracterização do autorrespeito, sustentamos que o autorrespeito depende de, é fomentado por, certos traços públicos das instituições sociais básicas, de como elas funcionam em conjunto e de como se espera que pessoas que aceitam esses arranjos irão considerar e tratar umas às outras (e normalmente o fazem). Esses traços das instituições básicas e dos modos de conduta publicamente esperados (e que em geral são acatados) constituem as bases sociais do autorrespeito (que foram apontadas antes [...] como a última categoria de bens primários. (RAWLS, 2011, p. 377-378).

Percebe-se que há uma relação próxima entre o autorrespeito e o sistema político. Então, para Krishnamurty (2013, p. 183), na visão rawlsiana “menos que liberdades políticas iguais estabeleceria as posições das pessoas na vida pública, ou nas instituições sociais, como inferior”. De acordo com ela, o filósofo “sugere que o igual valor das pessoas é respeitado pelas instituições sociais apenas quando todos os indivíduos têm os mesmos direitos políticos e liberdades políticas. Logo, se desejamos assegurar um senso seguro de autorrespeito, não aceitaremos nada menos que liberdades políticas iguais”.

Ainda que sua interpretação faça sentido, o argumento funciona para a igualdade das liberdades políticas, não para seu valor equitativo. É por isso que ela amplia a visão rawlsiana, como mencionado, a partir de duas linhas argumentativas.

Na primeira linha de argumentos, defende que “negar liberdades políticas iguais e seu valor equitativo a alguns cidadãos [...] daria a sugestão de que seu exercício das duas faculdades morais teria menos valor que o exercício dos outros cidadãos” (ibid., p. 198). Segundo a comentadora, a exclusão de um grupo social do processo de tomada de decisões políticas implica ameaça ao autorrespeito, o que reverbera na própria organização sociopolítica. Salienta que a importância de garantir o senso de autorrespeito repousa no fato de que ele assegura “nossos interesses de ordem superior em desenvolver e exercer as duas faculdades morais. Sem o autorrespeito, os cidadãos não estarão motivados para desenvolver plenamente e exercitar suas duas faculdades morais” (ibid., p. 186).

O mesmo raciocínio é aplicado pelas partes na posição original, que, no intuito de assegurar o senso de autorrespeito e no desconhecimento sobre sua própria posição na sociedade, não aceitariam nada distinto da igualdade de liberdades políticas. Além disso, é

possível expandir essa lógica para o valor equitativo das liberdades políticas, hipótese em que o financiamento público de campanhas é exemplo que serve de reforço argumentativo. Se o sistema permitir o financiamento privado de campanhas políticas, àqueles que têm mais recursos será possibilitado controlar a vida pública em maior amplitude do que àqueles com menos recursos, em razão, justamente, da diferença de patrimônio que pode ser empregado para tal financiamento. Entretanto, o financiamento público de campanhas políticas, dentre outras medidas, é uma ferramenta capaz de possibilitar a todos, sem distinção concernente ao patrimônio de cada um, igual influência na vida pública. Optar por não adotar mecanismos como esse significa assumir que a visão de uma parcela da sociedade (os cidadãos com menos recursos) tem menor valor (já que seu potencial de influência nos rumos políticos é menor) e que, por conseguinte, o exercício das duas faculdades morais, por parte desses cidadãos, é inferior. Como resultado, seu senso de autorrespeito será danificado, o que precisa ser evitado pelas partes na posição original porque um de seus objetivos é garantir as bases sociais do autorrespeito, dada a sua importância. Logo, elas adotariam o valor equitativo das liberdades políticas.

Na segunda linha de argumentos, Krishnamurthy (ibid., p. 198) sustenta que negar as liberdades políticas iguais e seu valor equitativo a alguns cidadãos daria a sugestão de que os seus interesses, que fazem parte de suas determinadas concepções de bem, são menos importantes que os dos outros cidadãos”.

A ideia é, na verdade, uma continuação da primeira linha. A exclusão lá mencionada (em relação ao processo de tomada de decisões políticas), isto é, impedir que parte dos cidadãos tenha igual influência e participação desse processo, leva à redução de seu senso de autorrespeito na medida em que isso dificilmente conduziria a um igual avanço na concretização de seus interesses. A conclusão seria que os interesses desses cidadãos (os excluídos), que são interesses que fazem parte de suas concepções de bem, têm valor inferior.

O voto igual é seu exemplo para demonstrar o funcionamento dos dois argumentos:

dado que eu possuo as duas faculdades morais no grau necessário e uma determinada concepção de bem que vale a pena seguir, eu por conseguinte devo receber um voto igualmente efetivo. Isso confirma meu status igual como possuidora das duas faculdades morais e de uma determinada concepção de bem que vale a pena seguir. Por via reversa, a recusa a me dar um voto igualmente efetivo serve como uma negação ao meu valor igual. Como demonstrado, isso sugere que meu exercício das duas faculdades morais é de alguma forma incompleto ou que meus interesses não têm igual significância. Logo, ter negado um voto igualmente efetivo não é uma confirmação do meu valor igual; é melhor entendido como uma expressão do meu valor desigual. Por sua vez, quando eu tenho negado um voto igualmente efetivo, [...] eu tenho boas razões para ter um reduzido senso de autorrespeito. (ibid., p. 188).

Não se trata de considerar que aqueles com menos poder necessariamente se consideram inferiores (leia-se, tenham um reduzido senso de autorrespeito), pois não é qualquer disparidade de poder político (ou influência no âmbito político) que conduz a tal conclusão. Do contrário, não haveria sequer a separação de poderes, porquanto a atividade presidencial, por exemplo, é distinta da legislativa, o que não significa superioridade do presidente face aos congressistas. Quanto aos cidadãos que não ocupam cargos públicos, há muitas explicações para que não os ocupem, como preenchimento de requisitos e escolhas pessoais (reflexo do exercício da capacidade para uma concepção de bem), de modo que o que é relevante é que, se assim quiserem, possam tentar ocupá-los – ou seja, que possam exercer suas liberdades políticas de maneira igual e com igual valor quando comparados aos cidadãos que já ocupam os cargos políticos.

Ainda em relação à igualdade de voto, Steven Wall (*op. cit.*) critica o que enxerga como uma contradição na obra de Rawls. Para Wall, não seria compatível com a garantia do autorrespeito, preocupação das partes na posição original, a aceitação da tese de John Stuart Mill relativa ao voto plural.

Mill (1981, p. 93-94) é contrário a uma relação entre a pluralidade de votos e o patrimônio individual – ou seja, o número de votos não pode ser maior para aqueles com mais recursos. Por outro lado, entende que “a única coisa que justifica o fato de a opinião de uma pessoa valer mais do que as outras é a superioridade mental individual; e o que se exige são os meios apropriados para conferir esta superioridade”. Na ausência de uma métrica da qualidade da educação individual, “a natureza das ocupações das pessoas é uma espécie de aferição”. Tendo em vista que, por exemplo, o empregador “deve trabalhar com a cabeça, e não com as mãos”, ele é “geralmente mais inteligente que um trabalhador”. O que testa a sua capacidade “não é o simples fato de ter assumido a função superior, mas sim o bom desempenho dela”. Considerando, então, a sua capacidade, “bem como para impedir que as pessoas assumam nominalmente certas funções para ter direito de votar”, o filósofo sustenta a exigência de “que a função tenha sido desempenhada por um certo período de tempo (digamos, três anos). Cumprida tal condição, ou equivalente, poderiam ser permitidos dois ou mais votos às pessoas que exercessem qualquer uma destas funções superiores”.

Em síntese, pelo voto plural, aqueles com mais estudo ou que exercessem uma função intelectual teriam direito a mais votos do que aqueles na condição oposta – o que implica maior influência no campo político. Por sua vez, Rawls não critica a tese milliana, declarando que interpretá-la

se presta unicamente a finalidades de ilustração. Sua visão nos faz ver por que a igualdade política é às vezes considerada menos essencial do que a igualdade de liberdade de consciência ou do que a liberdade da pessoa. Presume-se que o governo vise ao bem comum, isto é, à preservação de condições e à realização de objetivos que são similarmente vantajosos para todos. Na medida em que essa suposição se sustenta, e é possível identificar alguns cidadãos como detentores de sabedoria e discernimento superiores, os outros estarão dispostos a confiar neles e a conceder um peso maior às suas opiniões. Os passageiros de um navio estão dispostos a permitir que o comandante decida a rota, pois acreditam que ele tem mais conhecimentos e deseja tanto quanto eles próprios chegar são e salvo ao destino. Há tanto uma identidade de interesses como uma habilidade e um discernimento sensivelmente maiores para realizá-los. Ora, o Estado é de certo modo semelhante a um navio em alto-mar; na medida em que isso acontece, as liberdades políticas estão, de fato, subordinadas às outras liberdades que, por assim dizer, definem o bem intrínseco dos passageiros. *Admitindo-se esses pressupostos, o voto plural pode ser perfeitamente justo.* (RAWLS, 2016, p. 288, grifo nosso).

À primeira vista, Wall (*op. cit.*) teria razão em sua crítica. De fato, uma hermenêutica equivocada levaria a concluir que, para Rawls, a desigualdade de liberdades políticas seria justa se essa desigualdade resultasse em uma sociedade eficiente na proteção da liberdade de consciência, dentre outras liberdades fundamentais. Essa inferência, porém, desconsidera um recorte. Ao afirmar que o voto plural seria justo, Rawls não se refere à justiça a partir da sua própria ótica institucional, ao contrário do que sustenta Wall.

Mill parte da premissa de que as liberdades políticas têm valor unicamente instrumental, o que, nesse olhar, torna justo o voto plural, já que assim as demais liberdades (como a de consciência) podem estar melhor asseguradas. Trata-se de uma justiça no contexto da teoria milliana⁴⁵, afinal Rawls declara que, cumpridos os pressupostos, o voto plural “pode ser” justo (dentro desse contexto), não que “é” justo (em qualquer contexto). Diversamente de Mill, Rawls (2016, p. 290) parte de outra premissa, segundo a qual “as liberdades políticas iguais não são apenas um meio”. Logo, no contexto da justiça como equidade – concepção que entende que as liberdades políticas iguais (e seu valor equitativo) são também um fim em si mesmo –, o voto plural não seria justo.

Além disso, Rawls (*ibid.* grifo nosso) defende (algumas linhas depois, inclusive) que as liberdades políticas “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”. Por conseguinte, ainda que o voto plural – cumpridos os pressupostos – pudesse ser “perfeitamente justo”, isso não significa que

⁴⁵ Não por outra razão, Rawls escreve, no excerto transcrito, que “sua visão”, ou seja, a visão de Mill (e não a do próprio Rawls), “nos faz ver por que a igualdade política é às vezes considerada menos essencial do que a igualdade de liberdade de consciência ou do que a liberdade da pessoa”, consideração da qual ele (Rawls) não comunga, afinal, não há nada em sua obra que corrobore tal entendimento.

ele faria parte de um sistema estável de instituições justas. Vale dizer, a justiça do voto plural é parcial tanto na maneira como institui as liberdades políticas (apenas enquanto meio) quanto ao desconsiderar que o sufrágio deve fazer parte de um sistema (que não pode ter instituições estavelmente justas se não adotada a igualdade de liberdades políticas e seu valor equitativo).

Nesse ínterim, constata-se que as liberdades políticas iguais e seu valor equitativo são elementos fundantes da justiça, o que justifica a sua garantia nos princípios de justiça rawlsianos. É elucidativo para isso o exemplo de Brighouse (*op. cit.*): imaginando-se duas sociedades idênticas, salvo no fato de que apenas uma assegura o valor equitativo das liberdades políticas, conclui-se que (i) se a igualdade política é puramente instrumental para a justiça, elas são igualmente justas, mas que, do contrário, (ii) se a igualdade política é elemento fundante da justiça, a que garante o valor equitativo das liberdades políticas é mais justa.

A obra de Rawls pode deixar de fornecer fundamentos suficientes para as liberdades políticas iguais e seu valor equitativo, porém é perceptível que há uma coerência interna, dentro do esquema de liberdades, na justiça como equidade. Sem esgotar a matéria, os autores trabalhados até aqui fortalecem os aspectos formais da democracia rawlsiana. Ainda que o valor equitativo tenha como escopo a potencial igualdade material entre os cidadãos do ponto de vista político, sua previsão enquanto uma garantia inserida nos princípios de justiça o torna um elemento formal. Afinal, se não previsto, não há nada que assegure essa potencial igualdade política⁴⁶ almejada na justiça como equidade.

3.2 OUTROS PRINCÍPIOS

Há que se reconhecer que Rawls demonstra maior preocupação no desenvolvimento daqueles princípios que ele mesmo criou, dando pouca atenção a princípios associados – ainda que periféricamente – à sua teoria e que já são consolidados na teoria política (o princípio da maioria, por exemplo). Entretanto, a justiça como equidade não é alheia a essas ideias, cuja presença reafirma a sua relação com a democracia.

É importante, por conseguinte, perceber que Rawls não é alheio a ideias umbilicalmente conectadas à teoria democrática, geralmente partindo delas como premissa,

⁴⁶ Fala-se aqui em “potencial igualdade” porque, na seara política, o que Rawls pretende não é a igualdade material absoluta, mas uma potencialidade compatível com as condições práticas da sociedade e dos próprios cidadãos (limitação numérica de cargos públicos, quantidade de cidadãos interessados em concorrer a eles etc.).

sem verticalizá-las, mas também sem ignorar a sua existência. Como resultado⁴⁷, podem subsistir dúvidas sobre como ele realmente as entende, o que carece de uma hermenêutica que não olvide da justiça como equidade como um todo harmônico e coerente.

O objetivo nesta seção é, então, tratar de princípios que não são *os* princípios da justiça como equidade, elaboração rawlsiana, mas que nela se fazem presentes (de maneira expressa, inclusive) e têm relação direta com a forma democrática. Antes, porém, é oportuno examinar brevemente a chamada “sequência de quatro estágios”.

De acordo com Rawls (2016, p. 240), “a teoria da justiça tem de lidar com pelo menos três tipos de questões, e isso indica que talvez seja útil pensar os princípios [de justiça] como sendo aplicados numa sequência de vários estágios”. Os três tipos de questões são aquelas enfrentadas pelos cidadãos, são os tipos de juízo que eles enfrentam, na seara pública, para a aplicação dos princípios de justiça. Resumidamente, primeiro “ele precisa julgar a justiça da legislação e das políticas sociais”; segundo, ele “deve decidir que ordenações constitucionais são justas para conciliar opiniões conflitantes acerca da justiça”; e, por último, “o cidadão precisa averiguar quando as leis da maioria devem ser acatadas e quando podem ser rejeitadas por não mais suscitarem obrigações”⁴⁸.

Nesse contexto, a sequência de quatro estágios constitui “o procedimento através do qual a concepção rawlsiana de justiça social se torna progressivamente determinada, de modo a ser aplicada às circunstâncias específicas de uma dada sociedade” (RONZONI, 2015, p. 290)⁴⁹. Como evidente na própria expressão, o procedimento possui quatro etapas sucessivas:

⁴⁷ Um dos resultados que merece menção é que há pouco material acerca de tais matérias. A doutrina que estuda a democracia em Rawls, como já mencionado, não é extensa, havendo pouco material elaborado pelo próprio filósofo a esse respeito.

⁴⁸ O terceiro juízo é mencionado enquanto um “procedimento da regra da maioria devidamente limitada”, o que reflete a visão rawlsiana da democracia não como mero resultado das decisões majoritárias – do contrário, não haveria necessidade de limitação.

⁴⁹ Rawls (2011, p. 470) a define como “um componente da justiça como equidade [qu]e faz parte de uma estrutura de deliberação que aqueles cidadãos que aceitam a justiça como equidade devem empregar ao aplicar seus conceitos e princípios. Essa sequência esboça quais tipos de normas e de informação devem orientar nossos juízos políticos de justiça, de acordo com o objeto e o contexto em que se apliquem”.

começamos na posição original, na qual as partes escolhem princípios de justiça. A seguir, passamos para uma convenção constitucional na qual – concebendo-nos como delegados – temos de formular os princípios e as normas de uma Constituição à luz dos princípios de justiça que já estão à mão. Depois disso, tornamo-nos, por assim dizer, legisladores que aprovam leis de acordo com a Constituição e segundo os princípios de justiça o exijam e permitam. Por fim, assumimos o papel de juizes que interpretam a Constituição e as leis como membros do Judiciário. Em cada estágio, diferentes níveis e tipos de informação estão disponíveis, e cada estágio é concebido para nos capacitar a aplicar os (dois) princípios de forma inteligente, tomando decisões racionais, mas que não são parciais, isto é, decisões que favorecem nossos próprios interesses, os daqueles a quem estamos vinculados, como nossos amigos, ou os interesses daqueles que pertencem a nossa Igreja, posição social ou partido político. (RAWLS, 2011, p. 470).

A ideia do filósofo é que o véu de ignorância esteja em pleno funcionamento no primeiro estágio – que é o da posição original, em que os representantes dos cidadãos vão escolher os dois princípios de justiça –, para então, nas etapas posteriores, ser progressivamente levantado, para que os cidadãos, nas fases constituinte, legislativa e “prática”⁵⁰, tenham o conhecimento necessário para a empreitada de cada uma delas. Na última, o véu é completamente levantado, de sorte que os cidadãos têm acesso a todas e quaisquer informações de que necessitem⁵¹.

Os dois princípios de justiça são concebidos no primeiro estágio, porém eles são aplicados em etapas posteriores distintas. Enquanto o primeiro princípio é aplicado na fase constituinte; o segundo o é na fase legislativa. O objetivo é que, no estágio da convenção constituinte, os representantes se debrucem sobre as liberdades iguais e as institucionalizem, ao passo que, no estágio legislativo, normas voltadas à igualdade social sejam elaboradas. Na fase prática, o ordenamento criado passa a ter aplicação, ou, nas palavras de Rawls (2003, p. 68), “as normas [criadas nas etapas anteriores] são aplicadas por governantes e geralmente seguidas pelos cidadãos, e a constituição e [as] leis são interpretadas por membros do judiciário”.

⁵⁰ Rawls não denomina o quarto estágio dessa forma. Entretanto, optou-se por esta nomenclatura por representar a etapa em que os princípios de justiça e o ordenamento têm aplicação prática.

⁵¹ A lógica do levantamento progressivo do véu de ignorância é explicado por Ronzoni nos seguintes termos: “o primeiro estágio da sequência, nomeadamente a própria posição original, constitui o cerne da justiça como equidade como a conhecemos. Entretanto, os princípios nele concebidos não são suficientemente determinados para gerar recomendações para uma sociedade específica. A fim de saber quais instituições e políticas melhor servirão aos princípios de justiça, devemos delinear seu conteúdo geral para as condições particulares de uma dada sociedade. Para que isso seja possível, precisa ser fornecida mais informação ao processo deliberativo. Logo, enquanto a condição de liberdade e igualdade é uma constante durante o processo, o véu de ignorância é gradualmente estreitado (ou levantado), de modo a permitir às partes planejar as implicações institucionais dos dois princípios. O processo inteiro, entretanto, precisa se desdobrar no âmbito da razão pública – é dizer, as partes justificam umas às outras as propostas usando premissas e padrões que todos os cidadãos em uma sociedade pluralista podem razoavelmente adotar, ao invés de visões controversas sobre o que é, em última análise, verdadeiro ou valoroso” (RONZONI, 2015, p. 290).

Com essas considerações, torna-se possível compreender melhor o “princípio de (igual) participação”, entendido por Rawls (2016, p. 273) como um mandamento institucional⁵² que “exige que todos os cidadãos tenham um direito igual de participar do processo constituinte que define as leis às quais devem obedecer, bem como seu resultado final”. Há uma referência clara, ainda que indireta, à sequência de quatro estágios e sua relação com este mandamento: após a primeira etapa, em que os representantes elaboram os princípios de justiça, os cidadãos têm o igual direito de participar da elaboração da constituição e da legislação, bem como da aplicação prática e cotidiana do ordenamento resultante (seu resultado final).

O filósofo fala ainda no “preceito ‘um eleitor, um voto’”, segundo o qual “cada voto tem aproximadamente o mesmo peso para determinar o resultado de eleições”, o que exige, por sua vez, “na hipótese de haver um único representante para cada distrito eleitoral, que os membros da legislatura (cada um com direito a um voto) representem o mesmo número de eleitores”. Ele afirma partir “do pressuposto de que o preceito exige que os distritos legislativos sejam definidos segundo certos padrões gerais, previamente especificados pela constituição e aplicados, na medida do possível, de maneira imparcial” (ibid., p. 275). Outra premissa é que as eleições sejam livres e periódicas.

É também por força do princípio da participação que se exige que todos os cidadãos tenham “direitos iguais de acesso, pelo menos em um sentido formal, a cargos eletivos. Todos os cidadãos têm o direito de participar de partidos políticos, de candidatar-se a cargos eletivos e de ocupar postos de autoridade”. É possível estabelecer exigências de idade ou residência, dentre outras, porém “essas limitações devem estar relacionadas às funções do cargo; é de presumir que essas restrições sejam do interesse comum e não discriminem pessoas ou grupos de maneira injusta [...]” (ibid., p. 276).

Vê-se que o princípio da participação é um desdobramento do princípio da igual liberdade e das liberdades políticas iguais. Aqui, porém, há uma conexão mais íntima com as chamadas “liberdades dos antigos”⁵³ (usando a consolidada expressão de Constant), uma vez que o cidadão ostenta o direito igual de voto, mas também o direito (formalmente) igual de ser votado (ou de participar de qualquer outra forma da esfera pública).

⁵² “[...] é preciso lembrar que o princípio da participação se aplica a instituições. Não define o cidadão ideal, nem gera a obrigação de que todos participem ativamente dos assuntos políticos” (RAWLS, 2016, p. 281).

⁵³ O que, todavia, não significa submissão das “liberdades dos modernos” a elas. Para Rawls (2011, p. 487), ambas são co-originais e “têm peso igual [...], sem que nenhuma delas se imponha externamente à outra”.

Ainda na conjuntura do princípio da participação, Rawls menciona o que chama de “princípio da oposição leal”. Há poucas linhas a respeito da matéria, porém é reconhecida a sua relevância ímpar no âmbito democrático, porquanto “sem a concepção de oposição leal, e sem apego às normas constitucionais que a expressam e protegem, a política da democracia não pode ser conduzida adequadamente nem durar muito tempo” (ibid., p. 275). Um sistema político que não adota esse princípio não tem condições de constituir uma democracia estável. Por meio dele, parte-se da premissa inafastável segundo a qual haverá divergências entre cidadãos e entre grupos de cidadãos sobre assuntos políticos (ainda que seus objetivos sejam os mesmos), o que deve ser solucionado dentro do sistema a partir das normas do próprio sistema.

A oposição leal pode parecer uma indicação na direção do *ethos* democrático⁵⁴, entretanto a maneira como Rawls a defende tem conteúdo formal (o que não elimina uma significação substancial). O próprio processo político, quando democrático, é encarado como uma concorrência *normatizada* para garantir, por sua vez, o regime democrático. De acordo com ele,

uma constituição justa *institui* uma forma de rivalidade equitativa em relação à autoridade e aos cargos políticos. Mediante a apresentação de concepções do bem público e de políticas concebidas para promover os objetivos sociais, os partidos rivais buscam a aprovação dos cidadãos de acordo com normas procedimentais justas, num contexto de liberdade de pensamento e de reunião no qual está assegurado o valor equitativo da liberdade política. (RAWLS, 2016, p. 280, grifo nosso).

Há um estabelecimento de normas capazes de balizar todo o processo político representativo, garantindo assim (ao menos do ponto de vista formal) a lealdade da oposição. Um de seus reflexos é o que o autor entende como “medidas de compensação” capazes de preservar o valor equitativo das liberdades políticas. Se o capital privado pode distorcer a disputa pública em razão das diferenças financeiras entre os agentes privados que ingressam na seara pública, a solução, já mencionada, é o financiamento público de campanhas, que é uma forma de garantir, também, a oposição leal. Do contrário, as vantagens econômicas podem permitir o controle do debate público, contaminando-o.

⁵⁴ O princípio da participação também pode ter esse viés, já que “obriga aqueles que estão no poder a ser sensíveis aos interesses do eleitorado. Os representantes não são, decerto, meros agentes de seus eleitores, uma vez que têm certo discernimento e deles se espera que, na elaboração das leis, exerçam sua capacidade de julgar. Numa sociedade bem-ordenada eles devem, porém, representar seus eleitores no sentido substantivo: devem procurar, em primeiro lugar, aprovar uma legislação justa e efetiva, já que esse é o interesse primordial dos cidadãos em relação ao governo; e, em segundo lugar, devem promover outros interesses de seus eleitores, na medida em que sejam compatíveis com a justiça” (RAWLS, 2016, p. 280).

Além do princípio da participação e do princípio da oposição leal, Rawls menciona o princípio da maioria (ora qualificando-o como princípio, ora como regra), cuja essência é procedimental (formal, portanto). Para ele, “alguma forma de regra da maioria se justifica como a melhor maneira disponível de garantir uma legislação justa e efetiva”. Não há, entretanto, uma conexão automática entre a regra da maioria e a justiça que dela resulta. Pelo contrário, “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 justas” (RAWLS, 2016, p. 443-444).

O que chama a atenção é que, no contexto da justiça como equidade, a adoção do princípio majoritário é inevitável, desde que submetido a balizas previamente definidas. A questão é justamente encontrar essas balizas, pois Rawls não tem dúvida ao declarar a sua indispensabilidade para a justiça do sistema.

Aqui é preciso retornar à noção rawlsiana de esquema plenamente adequado de liberdades fundamentais, mormente na visão sistemática das liberdades, pois o objetivo da restrição da vontade majoritária é a proteção desse esquema, globalmente considerado. Parte-se da premissa segundo a qual “uma constituição que restringe a regra da maioria [...] conduz a um corpo de legislação mais justo” (ibid., p. 282-283). Isso porque,

do ponto de vista do cidadão representativo na convenção constituinte, uma liberdade de participação menos extensa é suficientemente compensada pela maior segurança e alcance das outras liberdades. *A regra ilimitada da maioria é muitas vezes considerada hostil a essas liberdades.* Há dispositivos constitucionais que obrigam a maioria a retardar a realização de sua vontade e a tomar decisões mais ponderadas. Diz-se que dessa e de outras maneiras as limitações procedimentais mitigam os defeitos do princípio da maioria. (RAWLS, 2016, p. 283, grifo nosso).

Há de fato uma limitação na extensão da liberdade política igual. Porém, essa limitação – um conflito aparente entre o princípio da participação e o princípio da maioria – é justamente o que garante o esquema plenamente adequado das liberdades (razão pela qual o conflito é meramente aparente).

Sempre que a constituição limita o alcance ou a autoridade das maiorias, seja exigindo um quórum qualificado para certos tipos de decisão, seja por meio de uma declaração de direitos que restringe os poderes do legislativo, e medidas semelhantes, a liberdade política igual é menos extensa. Os recursos tradicionais do constitucionalismo – legislativo bicameral, separação de poderes combinada com pesos e contrapesos, uma declaração de direitos com controle jurisdicional de constitucionalidade – limitam o alcance do princípio da participação. Suponho, porém, que *esses arranjos são compatíveis com a liberdade política igual*, contanto que se apliquem restrições semelhantes a todos e que os limites instituídos possam vir, com o tempo, a atingir igualmente todos os setores da sociedade. E isso parece provável se for preservado o valor equitativo da liberdade política. (RAWLS, 2016, p. 277, grifo nosso).

O filósofo chega até mesmo a defender a regra da maioria, contra a qual existe a objeção de “que, por mais limitada que seja, ela não consegue levar em conta a intensidade do desejo, uma vez que a parte mais numerosa pode prevalecer sobre os sentimentos fortes de uma minoria”. No entanto, trata-se de uma crítica que pressupõe o que ele considera um equívoco, que é a ideia segundo a qual “é importante levar em conta a intensidade do desejo na elaboração das leis [...]. Pelo contrário, sempre que se levantam questões de justiça, não devemos nos orientar pela intensidade do desejo, e sim devemos ter por objetivo aumentar a justiça da ordem legal”. Nada obsta que os legisladores, enquanto representantes dos cidadãos, considerem a intensidade dos desejos de seus representados, porém “não se devem confundir as questões de estratégia com as de justiça” (ibid., p. 284-285).

Ainda no que concerne à relação entre o princípio da maioria e a teoria rawlsiana da justiça, o papel exercido pelo primeiro no cenário da segunda é essencialmente procedimental. Na primeira etapa da sequência de quatro estágios, o resultado atingido (os princípios de justiça) é o parâmetro definidor da segunda fase, pois uma constituição justa é aquela resultante de uma convenção constitucional que adote como norte os princípios de justiça previamente estabelecidos. Na segunda etapa, assim como nas seguintes, cabe aos constituintes (ou legisladores etc.) exercer sua participação através do sufrágio, que, todavia, é precedido de discussões sobre as matérias a serem enfrentadas.

É para isso que serve o procedimento ideal, no qual “a decisão tomada não é [...] uma negociação entre adversários que tentam promover seus objetivos”, mas uma “tentativa de descobrir a melhor política tal como definida pelos princípios de justiça”. O objetivo daqueles que vão tomar uma decisão é chegar à melhor conclusão, de modo que “o resultado da votação oferece uma estimativa do que mais se alinha com a concepção de justiça” (RAWLS, 2016, p. 445).

Nessa condição ideal, o véu de ignorância tem como escopo obstar a parcialidade. Graças a ele, as partes não sabem as suas condições específicas dentro da sociedade a que

pertencem, razão pela qual buscam a equidade, sem privilegiar determinados setores – afinal, não sabem se fazem parte, ou não, dos setores privilegiados. Por extensão, a mesma lógica deveria valer para as etapas seguintes da sequência de quatro estágios. Mesmo que haja um levantamento, parcial e progressivo, do véu de ignorância, a concepção de justiça moldada em cada estágio serve de parâmetro para o estágio seguinte.

O problema acaba sendo o fato de que esse levantamento pode servir como uma porta de entrada para a parcialidade, maculando o resultado da deliberação. É por isso que a discussão prévia à deliberação se torna importante, reduzindo os potenciais efeitos negativos (em termos de justiça) da parcialidade resultante do majoritarismo. Vale dizer, a regra da maioria permanece válida, porém submetida também a discussões prévias ao sufrágio. Comumente se supõe

que a discussão conduzida da maneira ideal entre muitas pessoas tem mais probabilidades de chegar à conclusão correta (mediante votação, se necessário) do que as deliberações de qualquer delas sozinha. Por que deve ser assim? No cotidiano, a troca de opiniões com outros controla a nossa parcialidade e amplia nossa perspectiva; somos levados, dessa forma, a ver as coisas do ponto de vista das outras pessoas e percebemos os limites da nossa visão. Mas, no processo ideal, o véu de ignorância significa que os legisladores já são imparciais. A vantagem da discussão está no fato de que até os legisladores representativos têm limitados conhecimento e capacidade de raciocínio. Nenhum deles sabe tudo o que os outros sabem nem pode chegar às mesmas conclusões às quais podem chegar em conjunto. A discussão é um modo de combinar informações e ampliar a abrangência dos argumentos. (RAWLS, 2016, p. 446-447).

O princípio da maioria, dessa forma, compõe a visão rawlsiana da democracia, devendo, todavia, ser submetido a limitações previamente definidas, cuja essência é formal, como na hipótese da exigência de quórum qualificado para decidir determinados temas. No caso da discussão prévia à deliberação, a justiça como equidade encontra uma ponte entre forma e *ethos* democrático, por exemplo, na razão pública⁵⁵.

Por fim, ao abordar o princípio da maioria, o filósofo menciona brevemente em LP o que entende como dois modelos de democracia pluralista, enfatizando a importância que ele dá a este princípio na teoria democrática. No primeiro (majoritário), a regra da maioria seria

⁵⁵ Embora as referências expressas ao princípio da maioria e aos demais mencionados nesta seção sejam majoritariamente extraídas de TJ, o raciocínio rawlsiano não é muito diferente em LP. Por exemplo, no que se refere à discussão, menciona: “[...] como vimos, ao examinarmos a sequência de quatro estágios, os cidadãos debatem continuamente questões acerca de princípios políticos e políticas públicas. Além disso, como podemos pressupor que toda sociedade é mais ou menos injusta – e, em geral, seriamente injusta –, tais debates tornam-se ainda mais necessários” (RAWLS, 2011, p. 474). A diferença, ao menos para os fins das reflexões aqui propostas, não está no posicionamento do filósofo, mas na maneira como ele a expõe – por exemplo, através de novas terminologias, como é o caso de razão pública, ausente em TJ.

suficiente para garantir a equidade procedimental do regime democrático: a justiça da lei ou da política seria consequência do mero fato de ser ela resultante da decisão da maioria. No segundo (constitucional), é indispensável a imposição de contenções à autoridade da maioria; do contrário, “as liberdades fundamentais e outras liberdades não estarão protegidas de maneira adequada, nem a democracia será apoiada de modo firme e conseguirá ganhar o consentimento voluntário de seu povo” (RAWLS, 2011, p. 502). Diante das considerações já mencionadas, elaboradas pelo autor em TJ e não rejeitadas em LP, pode-se concluir que a sua visão é a de uma democracia pluralista constitucional. O aspecto constitucional está mais presente na forma; o pluralista, no *ethos* democrático, tema do próximo capítulo.

4 O *ETHOS* DEMOCRÁTICO

Para fins instrumentais e hermenêuticos, o termo “*ethos*” será empregado no sentido de comportamento humano no contexto social e, principalmente, político⁵⁶. A definição é similar à de Forst (2012, p. 156), para quem “o *ethos* da democracia” se refere “ao caráter e ao cenário social da cidadania”⁵⁷.

É nessa linha de raciocínio que falar em *ethos* democrático conduz, inicialmente, à noção de cidadania democrática. Ainda que Rawls não desenvolva o assunto exatamente nesses termos, seu liberalismo político envolve ideias que se associam a ele, como, dentre outras, o dever de civilidade. Entretanto, antes de adentrar nesses conceitos, é preciso recordar e aprofundar uma noção apresentada anteriormente, no capítulo 2, sobre a democracia deliberativa.

Joshua Cohen (1989, p. 17) define a democracia deliberativa como “uma associação cujos assuntos são governados pela deliberação pública de seus membros”. Apesar da pouca quantidade de palavras, a qualidade na sua escolha de palavras permite uma aproximação com a obra rawlsiana (saliente-se que, embora o deliberacionismo de Cohen seja autônomo, sua base é reconhecidamente rawlsiana). Nesse sentido, destacam-se o seu entendimento da democracia como uma associação e o governo pela deliberação pública. O embasamento na justiça como equidade é visível quando se considera a associação como uma versão da ideia organizadora central da teoria de Rawls – qual seja, a da sociedade como um sistema equitativo de cooperação –, dado que uma associação implica cooperação entre seus membros, e a deliberação pública como um desdobramento tanto do modo como Rawls encara os cidadãos (pessoas livres e iguais, portanto, em condições de deliberar) quanto da justificação pública a que se sujeita o exercício do poder.

A ideia aqui é encontrar um denominador comum entre as concepções deliberativas de democracia – que apresentam algumas variações entre seus teóricos – e a obra rawlsiana. Como defende Fairfield (2008), o primeiro e talvez mais importante elemento do

⁵⁶ A palavra é associada em teoria política à maneira de ser de um indivíduo ou de uma sociedade (WHITE, 2009), de modo que a expressão “*ethos* democrático” é utilizada como sinônimo de “cultura democrática” e “espírito democrático” (FERRARA, 2014).

⁵⁷ Para Forst (2012), ainda, no contexto (do *ethos*) da democracia deliberativa existem sete componentes que merecem análise: as capacidades cognitivas dos cidadãos que a deliberação exige; as virtudes políticas que os cidadãos devem possuir; as condições culturais gerais para a deliberação; as pressuposições institucionais que permitem a deliberação; as condições sociais e materiais de funcionamento; a concepção de discurso político, conexas às ideias de boas razões e critério de legitimidade; e o fundamento normativo da democracia. A resposta para cada uma dessas questões vai depender do ideal político que se adote – por exemplo, liberal ou comunitário.

deliberativismo é o fornecimento de razões, o que reforça a relevância da razão pública. A relação entre o modelo deliberativo da democracia e a razão pública é muito próxima, sobretudo porque a “democracia, na visão deliberativa, não é exclusivamente uma forma de política”, mas também “uma moldura de arranjos sociais e institucionais que” fornece ferramentas de facilitação da razão pública livre entre os cidadãos, assim como “amarra a autorização ao exercício do poder público – e o próprio exercício – à razão pública” (COHEN, 1998, p. 186).

De fato, a razão pública exerce papel central na distinção entre modelos deliberativos e modelos agregativos de democracia. A diferença não está no voto ou na existência de discussão: “a distinção relevante entre as duas concepções concerne ao objeto sobre o qual os cidadãos deliberam e votam e os tipos de razões que eles levam em consideração ao chegar à sua decisão coletiva” (FREEMAN, 2000, p. 377).

Além disso, diversamente das concepções agregativas, a concepção deliberativa da democracia é capaz de moldar uma noção de comunidade política, porquanto a ideia democrática mais fundamental – a de que o poder político é exercido a partir de decisões coletivas – é privilegiada nesse modelo (COHEN, 2007). Enquanto em uma concepção agregativa a coletividade da decisão impositiva é resultado da igual consideração dada aos seus cidadãos, uma concepção deliberativa se preocupa em criar condições para a razão pública da qual resultam as decisões coletivas impositivas (COHEN, 1998).

Seguindo esse raciocínio, não é possível falar em *ethos* democrático, na obra rawlsiana, sem falar em razão pública. Isso não significa, porém, que ele se reduz a essa noção. É por isso que se torna relevante encarar com maior verticalidade o modelo deliberativo de democracia.

Nesta concepção, existem três ideias que reúnem o que há de mais essencial a seu respeito, Cohen (2007) as define enquanto três princípios. O primeiro deles é o princípio da inclusão deliberativa, segundo o qual, além da igual consideração dos cidadãos, os assuntos políticos devem ser decididos com base em razões passíveis de aceitação pelas pessoas razoáveis, a despeito de suas diferenças de convicção. Em seguida, o autor fala no princípio do bem comum, por força do qual a política que merece apoio é aquela que atende aos interesses de seus cidadãos⁵⁸. Como o próprio nome anuncia, o princípio de participação é

⁵⁸ Freeman (2000, p. 377) emprega o bem comum, associado à razão pública (e à própria deliberação), como fator de distinção entre modelos agregativos e modelos deliberativos de democracia. Para ele, “enquanto uma visão agregativa aconselha o voto nas preferências informadas acerca do bem individual ou de interesses de grupo [...], a democracia deliberativa aconselha o voto nos julgamentos deliberados (ou preferências

aquele que alia a deliberação pública ao exercício do poder garantindo igual participação aos cidadãos⁵⁹.

Cada um desses princípios guarda alguma relação com a justiça como equidade. Os dois últimos, contudo, merecem um destaque especial. No caso do bem comum, trata-se de uma noção cujo conteúdo varia muito na literatura política⁶⁰. A questão aqui, todavia, não é investigar qual seria a concepção de bem comum para Rawls – Cohen (2007) entende que é o princípio da diferença –, mas a relevância dessa ideia para o deliberacionismo e, em especial, para o deliberacionismo rawlsiano. Isso porque é ela que permite afastar as visões procedimentalistas do modelo deliberativo⁶¹. Sem adentrar nas críticas a essa concepção, o que é fundamental é perceber que o deliberativismo rawlsiano tem traços substantivos⁶², o que não seria uma idiosincrasia da sua visão, já que o bem comum, que também tem natureza substantiva, é um dos pilares do deliberativismo como um todo.

Além disso, a deliberação na ótica de Rawls não tem por escopo descobrir o que efetivamente seria o bem comum – até porque não haveria um bem comum, mas concepções diversas e razoáveis a esse respeito. É aqui que entra o terceiro princípio de Cohen, tendo em vista que, como explica Freeman (*op. cit.*, p. 379), a “democracia deliberativa é um requisito moral de legitimidade política e talvez de justiça política”. Afinal, “para serem justas, as instituições políticas devem trabalhar para o bem de todos, enquanto que, para serem legítimas, elas devem ser justificáveis para todos com base em razões que todos podem

informadas) pelo bem comum, onde o julgamento é feito com base em razões e considerações que todos podem aceitar como cidadãos democráticos”.

⁵⁹ Consani (2010), com raciocínio similar, estuda a democracia deliberativa a partir de três conceitos-chave: participação política, vontade geral e bem comum e, ainda, legitimidade. A participação política corresponde ao princípio de participação; a vontade geral e o bem comum, ao princípio do bem comum; a legitimidade, ao princípio da inclusão deliberativa.

⁶⁰ Dentre as divergências entre os teóricos da democracia deliberativa, a concepção de bem comum é uma das principais. Exemplifica Freeman (2000, p. 412) que, “para Rousseau, o bem comum era justiça, e kantianos modernos, como Habermas, Rawls e Cohen, concordam. Mas outros adotam uma concepção mais ampla de bem comum a ser determinado pela deliberação, uma que vai além da justiça e objetiva descobrir valores éticos implícitos compartilhados na cultura democrática (Nussbaum, Richardson, talvez Sunstein e Michelman). Iris Young [...] até mesmo alega que um bem comum não é necessário para a deliberação democrática, e que, dado o grau de ‘diferença’ entre grupos sociais e culturais, não devemos esperar acordo sobre o bem comum”.

⁶¹ Dentre os autores que limitam características substantivas no modelo deliberativo, defendendo o procedimentalismo, pode-se citar Jack Knight (1999). Com raciocínio similar e criticando os princípios substantivos do deliberativismo de Gutmann e Thompson, Iris Marion Young (1999, p. 151) afirma que a inclusão desses princípios “como parte de uma teoria da democracia equivocadamente colapsa o valor da justiça no valor da democracia”.

⁶² Há razão na afirmação de Fairfield (2008, p. 38) de que a concepção deliberativa de Rawls rejeita a visão procedural habermasiana (igualmente deliberativista) em favor de “uma concepção substantiva de democracia constitucional liberal na tradição do contrato social, uma na qual o ser humano serve como restrição inviolável do processo democrático”. Cabe alertar, todavia, que apontar para este elemento substantivo do deliberativismo de Rawls não implica defender a inexistência de um procedimentalismo na sua visão, mas que, neste capítulo, estão em foco somente os aspectos substantivos (afinal, os elementos formais e procedimentais já foram objeto do capítulo precedente).

razoavelmente aceitar como cidadãos democráticos”. Novamente, a ressalva é relevante porque esse olhar – leia-se, associando democracia, legitimidade e justiça – não é unânime entre os deliberativistas⁶³.

Em que pese os três princípios serem elaboração de Cohen, eles permitem uma compreensão mais abrangente da democracia deliberativa e, principalmente, facilitam a interpretação segundo a qual o *ethos* democrático da justiça como equidade repousa em um ideal deliberativo. Esse ideal, como mencionado, tem bastante proximidade com a razão pública, que, por sua vez, se associa ao exercício do poder político – este é legítimo se de acordo com aquela. Entretanto, o raciocínio que deve servir de norte não é propriamente institucional, pois o ideal deliberativista é menos preocupado com as instituições do que com a(s) prática(s) democrática(s) da sociedade. Certamente elas exercem papel fundamental, que não deve ser negligenciado, porém a visão rawlsiana tem por foco o cidadão. É por isso que, partindo de premissas deliberacionistas da democracia, o *ethos* democrático rawlsiano se reflete, em primeiro lugar, na noção de cidadania democrática.

4.1 CIDADANIA DEMOCRÁTICA

Diferentemente da razão pública, a cidadania democrática não é um assunto sobre o qual Rawls tenha se debruçado especificamente, o que, todavia, não lhe retira a importância. Embora a razão pública seja explicitamente mencionada no artigo “*Justice as fairness: Political not Metaphysical*”, de 1985, tanto ela quanto a cidadania democrática se tornam objeto de atenção, ainda que em graus diferentes, a partir de 1993, com a publicação de PL, o que evidentemente não é coincidência, confirmando a importância de ambas e, sobretudo, o elo que as une.

A ausência de uma concepção expressa da cidadania democrática, decorrência da abordagem periférica do assunto, pode tornar a matéria um pouco nebulosa, dificultando a exegese dessa ideia. É preciso ter em mente, inicialmente, que a cidadania democrática é

⁶³ Iris Marion Young (1999, p. 153-154) é uma das suas adeptas contrárias a essa associação. Nas suas palavras, “se especificarmos uma concepção particular de justiça social como uma condição de legitimidade democrática ou uma restrição nas razões deliberativas, [...] parece-me que excluimos a questão de como trazer uma justiça maior. Presumindo que vivamos em uma sociedade com desigualdades injustas e restrições sociais equivocadamente causadas nas vidas de muitas pessoas, como propomos mudar isso, se não por meios democráticos? Certamente é possível institucionalizar igualdade política bruta mesmo sob condições de injustiça econômica, na medida em que justiça pode ser debatida e perseguida por meios democráticos; não devemos ter de esperar pelo compromisso de toda a sociedade a oportunidades básicas para ter um grau de democracia deliberativa que pode dar legitimidade moral a muitos resultados políticos”.

aquela exercida no contexto de uma sociedade democrática. Para Rawls (2011, p. 43), “a cultura política de uma sociedade democrática” – que compõe o *ethos* democrático – é caracterizada por fatos gerais. O que tem maior pertinência para fins deste estudo⁶⁴ é o fato do pluralismo razoável, segundo o qual “a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes não é mera contingência histórica fadada a logo desaparecer, e sim um traço permanente da cultura pública da democracia”.

Aqui surge uma questão proposta por Catherine Audard (2011, p. 28): se, de acordo com Rawls, as doutrinas abrangentes não são autônomas – diversamente da concepção política de justiça –, “que lugar elas podem ocupar em uma cultura política democrática? Elas estão condenadas a desaparecer?”. Para ela,

Rawls responde indiretamente à questão afirmando, primeiramente, que as doutrinas ‘razoáveis’ que aceitem os limites dos dois princípios de justiça podem livremente se exprimirem no espaço público de uma democracia constitucional. Certamente, no fim, algumas doutrinas desaparecerão ‘naturalmente’, pois se mostrarão incompatíveis com a cultura democrática da autonomia e da individualidade, do pluralismo e da tolerância, que promove um regime constitucional. Mas esta desapareção ocorre gradualmente e não implica intolerância. Ela resulta dos limites da vida humana, a saber, que todos os valores não podem coexistir e que as culturas são mortais. (ibid., p. 28).

À segunda pergunta, a resposta não pode ser categórica. É realmente possível que algumas doutrinas abrangentes desapareçam, não por sua ausência de autonomia, mas porque inconciliáveis com a própria democracia. A justiça como equidade é marcada, dentre outras características, pela autonomia em relação às doutrinas abrangentes – é por isso que ela é política –, mas isso não significa que estas são repelidas pela sociedade que adota aquela. Em verdade, a justiça como equidade é capaz de admitir até mesmo as doutrinas abrangentes não razoáveis, porquanto ela admite o pluralismo das diversas concepções de bem como fato. O que ocorre é que as doutrinas abrangentes não razoáveis perdem progressivamente a sua adesão, subsistindo apenas as razoáveis. A perda da força das primeiras é consequência da percepção de que destoam das características que permeiam a democracia inerente à justiça como equidade; a subsistência das segundas, em sentido oposto, é consequência do reconhecimento da sua afinidade com os valores democráticos.

⁶⁴ Pelo segundo fato geral, chamado de fato da opressão, “uma visão compartilhada e persistente que tenha por objeto uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser preservada pelo uso opressivo do poder estatal”. De acordo com o terceiro fato geral, “um regime democrático duradouro e estável, que não seja dividido por confissões doutrinárias fratricidas e por classes sociais inimigas, tem de ser de modo livre e voluntário apoiado pelo menos por uma maioria de seus cidadãos politicamente ativos” (RAWLS, 2011, p. 44-45).

Do ponto de vista de seu *ethos*, a cidadania democrática implica (dentre outras características) o exame dessa compatibilidade. Cabe então aos cidadãos articular as doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes com a concepção política⁶⁵ de justiça adotada pela sociedade da qual fazem parte (que pode ou não ser a justiça como equidade). A compatibilidade entre uma doutrina abrangente e a concepção política de justiça (presumivelmente democrática) é uma harmonização que cabe ao próprio cidadão, dado que uma sociedade bem-ordenada é marcada não pelo mero fato do pluralismo, mas pelo fato do pluralismo *razoável*.

A razoabilidade rawlsiana não é definida em termos simples, não havendo um critério peremptório para se aferir se determinada doutrina é razoável ou se determinada pessoa age de maneira razoável. Não obstante, o filósofo declara que,

em geral, pessoas razoáveis [são as que] estão dispostas a propor certos princípios (que definam termos equitativos de cooperação), bem como a concordar com esses princípios mesmo às expensas de seus próprios interesses se as circunstâncias o exigirem, sempre que os outros tenham a mesma disposição. Além do mais, quando as reivindicações dos que cooperam têm bases semelhantes nos aspectos relevantes, bem como quando todos têm o *status* de cidadãos livres e iguais, não há motivo para que nenhum deles aceite princípios que lhes atribuam menos direitos básicos que ao resto. Aqueles que insistem em impor tais princípios sobre os outros, motivados, digamos, por seu maior poder ou posição de barganha mais forte, não estão sendo razoáveis, embora, dados os seus interesses, possam ser perfeitamente racionais. A fala cotidiana reflete esse contraste entre o razoável e o racional. (RAWLS, 2003, p. 273).

Como explica Freeman (*op. cit.*, p. 400-401), “ser razoável, em última análise, é ter uma disposição resolvida para exercer a razão e agir pelos requisitos de uma concepção política liberal de justiça”. De maneira não exaustiva – dada a ausência de definição precisa –, existiriam três características da razoabilidade: primeiro, “parte do que é ser razoável é aceitar a inevitabilidade do pluralismo razoável”; segundo, “uma pessoa razoável deseja cooperar com os outros em termos que todos podem razoavelmente aceitar”; e terceiro, “a razoabilidade envolve uma prontidão de politicamente dialogar com outros, de diferentes convicções, em termos de razões públicas”.

Conclui-se que a existência de diferentes doutrinas abrangentes não constitui óbice para a adoção comum da concepção política de justiça – ao menos não para cidadãos democráticos. O motivo para isso é relativamente simples: cidadãos democráticos são não apenas pessoas livres e iguais, mas também racionais e, principalmente, razoáveis (tal qual

⁶⁵ Por “concepção política” entende-se uma “expressão razoável dos valores políticos da razão pública e da justiça entre os cidadãos, considerados livres e iguais” (RAWLS, *cit.*, 1997, p. 119).

descrito no capítulo 2)⁶⁶. A cidadania democrática, contudo, envolve ainda outras ideias, mormente aquelas relacionadas com a razão pública. É sobre ela que cabe agora tratar.

4.2 RAZÃO PÚBLICA E DEVER DE CIVILIDADE

A primeira referência explícita de Rawls à razão pública é em seu mencionado artigo de 1985, oportunidade em que declarou que o objetivo da sua teoria é alcançar “o acordo livre, a reconciliação através da razão pública” (p. 230), sem, todavia, aprofundar o conceito, o que faz apenas em obras posteriores – primeiro, com LP (1993) e seu capítulo “The Idea of Public Reason”⁶⁷; depois, com “The Idea of Public Reason Revisited”, artigo publicado em 1997 na *Chicago Law Review*⁶⁸.

Reiterando o excerto rawlsiano, Denilson Werle (2008, p. 93) define essa reconciliação como o “movimento no qual os cidadãos procuram harmonizar os princípios de justiça com os valores políticos e ideias intuitivas já presentes na tradição política das democracias constitucionais. A questão que surge aqui é como entender a própria ideia de razão pública”. Deve haver, segundo ele, uma “autocompreensão política dos cidadãos”, alcançada através da razão pública, um movimento que constitui uma “aproximação à eticidade democrática” (ibid., p. 94). Isso permite perceber o seu enquadramento no *ethos* da democracia, interpretado por ele como “o modo pelo qual os cidadãos se autocompreendem e se reconhecem mutuamente como membros livres e iguais da comunidade política” (ibid., p. 12).

A razão pública rawlsiana tem fundo argumentativo, dado que voltada a uma justificação (de uma ideia, de uma política, de uma decisão etc.) no campo político⁶⁹. Como primeiro passo para sua compreensão, oportuno retomar o conceito segundo o qual ela consiste na “forma compartilhada de razão (*reasoning*) que os cidadãos de uma sociedade pluralista democrática devem usar ao decidir [sobre] elementos constitucionais essenciais e

⁶⁶ Em sentido semelhante, Freeman (ibid., p. 398) declara que a “razão pública é a razão adereçada às pessoas em sua capacidade política como cidadãos democráticos, e não em sua capacidade como agentes econômicos”, por exemplo. “A ideia presume que os cidadãos pensam em si mesmos como participantes livres e iguais da vida pública, e que eles dialogam entre si enquanto tal”.

⁶⁷ Doravante, referenciado como o artigo homônimo publicado em 1997 em “Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics”, editado por James Bohman e William Rehg (em inglês).

⁶⁸ Doravante, referenciado como o artigo homônimo publicado em 2007 em “Democracia Deliberativa”, organizado e traduzido por Denilson Luis Werle e Rúrion Soares Melo.

⁶⁹ Não por outra razão, Cohen entende a razão da razão pública, de maneira geral, como “uma consideração que conta em favor de algo”, e particularmente, em favor de “uma crença ou uma ação” (COHEN, cit., 1998, p. 194).

questões de justiça básica” (NEUFELD, *op. cit.*, p. 666). Antes de adentrar nesse vocabulário, impõe-se enxergar a razão pública a partir dos três ângulos nos quais Rawls a apresenta.

4.2.1 Os três ângulos da razão pública

Existem três pontos de vista, não excludentes, a partir dos quais a razão pública pode ser enxergada em relação à sua publicidade (isto é, três modos pelos quais ela é pública). Em um *primeiro ângulo*, entende-se que a razão pública, “como a razão dos cidadãos enquanto tais, é a razão do público”. Trata-se por excelência da “característica de um povo democrático: ela é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o status de igual cidadania” (RAWLS, 1997, p. 93). A ideia de cidadania democrática é fortemente associada à razão pública, porquanto a razão prática democraticamente exercida pelos cidadãos na seara pública é voltada à argumentação e à decisão de assuntos de interesse desses mesmos cidadãos.

Neste ângulo, Rawls atrela a razão pública a um aspecto subjetivo e coletivo: subjetivo porque pensa nas pessoas com as quais se relaciona, e coletivo porque associado à sociedade. Ao invés de distanciar o seu conceito do seio social, o filósofo faz justamente o inverso, ressaltando que um povo democrático tem como uma de suas principais características o exercício da razão pública como manifestação da sua cidadania, igualmente democrática.

É nesse campo, inclusive, que surge a ideia de legitimidade democrática. O cerne da legitimidade político-democrática “é que a autorização para o exercício do poder estatal deve resultar de decisões coletivas dos membros iguais de uma sociedade que é governada por este poder” (COHEN, 1998, p. 185).

Seguindo essa linha de raciocínio, a razão pública se torna a ponte entre, de um lado, a cidadania democrática, e, de outro, a legitimidade democrática. Afinal, o próprio fundamento intuitivo da “razão pública é que uma decisão coletiva, contendo os termos da associação política e implicando o exercício de um poder coercitivo, não é legítima se ela não puder ser justificada a todos os membros dessa associação, desde que eles sejam razoáveis e racionais” (LEYDET, 2004, p. 144). De outro vértice, a constituição dessa associação política depende do exercício da razão pública pelos cidadãos. Cidadania, legitimidade e razão pública funcionam como uma rede que reveste o ideal democrático rawlsiano.

No *segundo ângulo* da razão pública, entende o filósofo que “seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental” (RAWLS, 1997, p. 93). Muito embora, aqui,

haja um aspecto subjetivo na referência ao público, a perspectiva é essencialmente objetiva por se relacionar aos assuntos concernentes à coletividade.

Trata-se, em seu vocabulário, dos elementos constitucionais essenciais e das questões de justiça básica. Aqueles se subdividem em dois tipos. Primeiro, estão “os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do Legislativo, do Executivo e do Judiciário; [e] o alcance da regra da maioria”. Segundo, “os direitos e as liberdades fundamentais e iguais da cidadania que as maiorias legislativas estão obrigadas a respeitar, tais como o direito de voto e de participação na política, a liberdade de consciência, de pensamento e de associação, assim como as garantias do Estado de direito” (RAWLS, 2011, p. 268). Já “as questões de justiça básica estão relacionadas à estrutura básica da sociedade e assim diriam respeito às questões de economia e justiça social básicas, entre outras coisas não contempladas por uma Constituição” (idem, 2007, p. 147, n.7). É importante perceber que

muitas questões políticas, se é que não a maior parte delas, não dizem respeito a essas questões fundamentais, tais como: grande parte da legislação tributária e muitas das leis que regulam a propriedade; as leis de proteção ao meio ambiente e de controle da poluição; as leis que criam parques nacionais e áreas de preservação da vida silvestre e de espécies animais e vegetais; as leis que estabelecem fundos para os museus e as artes. (RAWLS, 2011, p. 252-253).⁷⁰

Diante desse panorama, no que pode ser considerada a aplicabilidade da razão pública, Rawls entende que ela “não se aplica a todas as discussões políticas sobre questões fundamentais”, mas somente ao debate ocorrido sobre matérias que ele designa como “fórum político público”. O fórum político público é então “dividido em três partes: o discurso dos juízes em suas decisões [...]; o discurso dos representantes do governo [...]; e, finalmente, o discurso dos candidatos a cargos públicos e seus administradores de campanha” (idem, 2007, p. 147). A importância da divisão é que a aplicação da razão pública é diferente em cada uma dessas partes. Não deve ser confundido o fórum político público com a cultura de fundo, que

⁷⁰ Entretanto, Rawls admite que algumas dessas questões podem ser consideradas fundamentais. Isso dependeria, porém, de uma abordagem mais extensa da razão pública (a que ela se aplica) e de uma delimitação mais precisa dos elementos constitucionais essenciais e das questões de justiça básica, o que ele não faz de maneira expressa. Além disso, o fato de elas não serem fundamentais não significa, necessariamente, que a razão pública é inaplicável. Tratando-se de um ideal, sua aplicação pode ser benéfica no campo político inclusive nessas questões.

consiste na cultura da sociedade civil como um todo, é regida por razões não públicas⁷¹ e é marcada por uma pluralidade de valores e princípios⁷².

Ao contrário do que pode parecer, a razão pública não é aplicável somente a funcionários públicos (juízes e representantes do governo) e a pessoas envolvidas em projetos de ingresso a cargos públicos (candidatos e administradores). Em uma primeira camada, Rawls (1997) entende a pertinência da razão pública a cidadãos comuns na medida em que eles demandam razões com as quais (razoável e racionalmente) poderiam concordar para agir em conformidade à lei (e a mesma lógica vale em relação a uma política governamental ou a uma decisão judicial, por exemplo). Do contrário (leia-se, com leis sem justificação pública), ainda que houvesse uma adesão dos cidadãos, não se estaria falando de uma democracia. Isso porque a

democracia envolve [...] uma relação política entre cidadãos dentro da estrutura básica da sociedade, na qual nascem e geralmente conduzem toda a vida; ela implica ainda um compartilhamento igual do poder político coercitivo que os cidadãos exercem uns sobre os outros pelo voto e de outras maneiras. Enquanto razoáveis e racionais, e sabendo que afirmam uma diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas, eles devem estar prontos para explicar as bases de suas ações uns aos outros em termos em que cada um poderia razoavelmente esperar que os outros poderiam endossar como consistentes com sua liberdade e igualdade. Tentar alcançar essa condição é uma das tarefas que este ideal de política democrática nos requer. Entender como se conduzir enquanto um cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública. (RAWLS, 1997, p. 97).

Nesse contexto, surge o dever de civilidade, que deve ser entendido como o “conjunto de requisitos morais associados à ideia rawlsiana de razão pública e sua visão correspondente de legitimidade política liberal-democrática”. Quando se tratar de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica, o dever de civilidade é impositivo aos cidadãos e aos funcionários públicos, exigindo deles sua principal obrigação: “a prática de justificação pública. Cidadãos e funcionários públicos devem identificar e às vezes comunicar publicamente razões justificadoras adequadas para seu exercício do poder político coercitivo” (BOETTCHER, 2015, p. 229).

Além disso, o dever de civilidade exige que seja mantida “uma atitude apropriadamente deliberativa em relação às políticas democráticas”. Assim, “na busca por

⁷¹ Há diversas razões não públicas, mas a razão pública é uma só.

⁷² “Numa democracia, essa cultura [a cultura de fundo] não é, certamente, guiada por alguma ideia central ou princípio, seja político ou religioso. Suas muitas e diversas atividades e associações, com sua vida própria, residem dentro de uma estrutura do direito que assegura as liberdades familiares de pensamento e de fala, e o direito de livre associação. A ideia de razão pública não se aplica à cultura de fundo com suas múltiplas formas de razão não-pública, nem a qualquer tipo de mídia” (RAWLS, 2007, p. 148).

arranjos políticos publicamente justificáveis, os cidadãos e os funcionários públicos devem permanecer sinceros, com mentalidade equitativa e vontade de ouvir os demais”, bem como “dispostos a fazer julgamentos justos e modificar suas próprias visões como um esforço para acomodar as alheias” (ibid., p. 230).

Na justiça como equidade, o ideal de razão pública é cumprido “sempre que juízes, legisladores, chefes do executivo e outros representantes do governo, assim como candidatos a cargos públicos”, atuam de acordo com a ideia de razão pública, de modo que expliquem “aos outros cidadãos suas razões para defender posições políticas fundamentais nos termos da concepção política de justiça que consideram como sendo a mais razoável”. É assim que eles cumprem “seu dever de civilidade uns com os outros e com outros cidadãos”, o que “se mostra continuamente em suas falas e condutas diárias” (RAWLS, 2007, p. 149).

Entretanto, como o ideal da razão pública é realizado pelos cidadãos que não são representantes do governo? Em um governo representativo os cidadãos votam por representantes [...] e não por leis particulares [...]. Para responder a essa questão, dizemos que idealmente os cidadãos devem pensar a si mesmos *como se* fossem legisladores e perguntar a si mesmos quais estatutos, defendidos por aquelas razões que satisfazem o critério de reciprocidade, poderiam acreditar ser os mais razoáveis para serem instituídos. Quando estiver firme e difundida, a disposição dos cidadãos para ver a si mesmos como legisladores ideais, e repudiar os representantes do governo e candidatos a cargos públicos que violam a razão pública, é uma das raízes política e social da democracia, e é vital para sua força e vigor duradouros. Assim, os cidadãos cumprem seu dever de civilidade e defendem a ideia da razão pública fazendo o que podem para levar os representantes do governo a isso. Esse dever, como outros direitos e deveres políticos, é um dever intrinsecamente moral. Enfatizo que não é um dever jurídico, pois nesse caso seria incompatível com a liberdade de fala. (ibid., grifos originais).

O fato de o dever de civilidade ter natureza moral (e não jurídica) não significa que seu descumprimento não acarreta consequências. Na verdade, a depender da medida (ou grau) da sua não obediência, pode haver o desmoronamento do próprio regime democrático⁷³, dado que ele depende da legitimidade das decisões tomadas na seara pública. Do contrário, o exercício do poder político coercitivo, cujo fracionamento é equânime entre os cidadãos, pode ser considerado ilegítimo e, por consequência, antidemocrático. Afinal, esse exercício depende da justificação das decisões perante os demais. É aqui que entra o

⁷³ Rawls (*cit.*, 1997, p. 124) chega a declarar expressamente que o dever de civilidade ocupa uma posição central em seu ideal de democracia.

critério de reciprocidade: nosso exercício de poder político é apropriado apenas quando sinceramente acreditamos que as razões oferecidas para nossa ação política podem ser razoavelmente aceitas pelos outros cidadãos como uma justificação de tais ações. Esse critério se aplica em dois níveis: um é na própria estrutura constitucional, e o outro é em estatutos particulares e leis votadas de acordo com essa estrutura. Concepções políticas, para serem razoáveis, devem justificar apenas constituições que satisfaçam esse princípio. Isso fornece o que pode ser chamado de princípio liberal de legitimidade já que se aplica à legitimidade das constituições e estatutos votados sob seu manto. (RAWLS, 1997, p. 134).

Se o dever de civilidade é descumprido – seja pela não observância ao critério de reciprocidade (hipótese na qual a ação ou decisão tomada deixa de ser razoável), seja pelo não oferecimento de razões –, há uma corrosão do sistema como um todo, que depende do funcionamento desse arcabouço. Evidentemente, isso não significa concordância ampla e irrestrita às razões apresentadas, mas a possibilidade de convergência, o que é possível apenas se houver justificação pública. Dado o fato do pluralismo razoável, a divergência está em uma margem de probabilidade (em relação a qualquer assunto submetido no fórum político público), contudo isso não impede que haja esforços para concordância na deliberação.

Existe ainda uma conexão entre o dever de civilidade e a legitimidade democrática. Rawls (1997) aponta um aparente paradoxo entre a discussão das questões políticas mais fundamentais e a necessidade de honrar os limites da razão pública. *A priori*, não seria razoável ou racional, nessas matérias essenciais, recorrer somente a uma concepção pública de justiça, excluindo pontos de vista individuais do que seria a melhor decisão. Afinal, essas visões particulares, ainda que externas à razão pública (diferentemente da concepção pública de justiça), seriam empregadas para que se adotasse a melhor solução nos assuntos políticos mais fundamentais, o que justificaria a sua utilização.

Para dissolver esse paradoxo aparente, o filósofo recorre ao princípio liberal de legitimidade, conexo a duas características especiais da relação política que é estabelecida entre os cidadãos no contexto democrático: “primeiro, ela é uma relação de pessoas dentro da estrutura básica da sociedade na qual nascem e na qual normalmente seguem suas vidas”; e, “segundo, em uma democracia o poder político, que é sempre poder coercitivo, é o poder do público, isto é, de cidadãos livres e iguais como um corpo coletivo” (ibid., p. 96). É nessa lógica que surge o nexos entre o princípio de legitimidade e o dever de civilidade:

sob que condições podem os cidadãos, mediante seu voto, exercer de modo apropriado seu poder político coercitivo uns sobre os outros quando estão em jogo questões fundamentais? Ou à luz de que princípios e ideias devemos exercer esse poder, se fazê-lo deve ser justificável para os demais cidadãos, em sua condição de pessoas livres e iguais? A essa questão, o liberalismo político responde: nosso exercício do poder político é apropriado e, portanto, justificável somente quando exercido em conformidade com uma Constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente supor que todos os cidadãos subscrevam, à luz de princípios e ideais que são aceitáveis para eles, na condição de razoáveis e racionais. *Este é o princípio liberal de legitimidade*. E como o exercício do poder político deve ser em si mesmo legítimo, o ideal de cidadania impõe aos cidadãos [...] o *dever de civilidade* [...] de ser capaz de explicar uns perante os outros, quando se trata dessas questões fundamentais, como os princípios e as políticas que preconizam e nos quais votam podem se apoiar nos valores políticos da razão pública. Esse dever também envolve uma disposição a ouvir os outros e um sentido de equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros. (RAWLS, 2011, p. 255-256).

As decisões políticas sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica adotadas nos termos da razão pública, portanto, satisfazem o princípio liberal de legitimidade e são impositivas aos cidadãos porque sua base é passível de adesão por pessoas razoáveis e racionais, em que pese elas seguirem suas doutrinas abrangentes. Isso porque a razão pública não precisa excluí-las por completo, já que não se espera a unanimidade. O respeito à decisão tomada não significa que não há discordância⁷⁴, assim como a divergência não elide a legitimidade do que foi decidido: são dois lados da mesma moeda, amparados pela razão pública.

Quanto ao *terceiro ângulo* da razão pública, “sua natureza e conteúdo são públicos, dados pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade, e conduzidos abertos à vista nesta base” (RAWLS, 1997, p. 93). Tratando-se de uma visão reconhecidamente democrática, aqui é enfatizada a publicidade, condição indispensável para o exercício da cidadania no contexto da razão pública.

Se o conteúdo da razão pública é fornecido pelo que está expresso na concepção política de justiça, faz sentido questionar o *locus* que as doutrinas abrangentes passam a ocupar no campo político democrático. Apesar de mudar de posicionamento (conforme será explicado, da visão inclusiva para a ampla), Rawls sempre foi favorável a restringir (com grau que varia de acordo com a visão) o ingresso das doutrinas abrangentes na razão pública, o que enseja uma questão preliminar: por que essa restrição é inafastável?

⁷⁴ “É inevitável e geralmente desejável que os cidadãos tenham visões diferentes da concepção política mais apropriada, pois a cultura política pública é formada para conter ideias fundamentais diferentes que podem ser desenvolvidas de maneiras distintas” (RAWLS, 1997, *cit.*, p. 105).

A resposta é fornecida com clareza por um de seus comentaristas, Joshua Cohen (1998, cit.). O primeiro motivo é que uma legislação não pode ser justificada (ao menos não exclusivamente) por uma doutrina religiosa, porquanto as obrigações decorrentes de uma fé religiosa podem ser recusadas, com razoabilidade, por aqueles que não comungam da mesma fé (ou de fé alguma). Por sua vez, o segundo é que a regulamentação de uma conduta é solidamente fundamentada a partir de argumentos de ordem pública, um valor que, todavia, além de variável (a depender do posicionamento político adotado), não é capaz de transcender todos os outros valores políticos, salvo em situação extrema. Razões reconhecidas pela sociedade como imperativas e coerentes com o pluralismo razoável, desse modo, têm inegável maior peso que razões de outra natureza. Por derradeiro, o terceiro motivo é que, em uma deliberação ideal, malgrado um indivíduo possa preferir normas de conduta que lhe sejam favoráveis (por exemplo, coincidentes com sua convicção religiosa), é preciso que todos os cidadãos encontrem, cada um, razões favoráveis a normas que não negligenciem o bem alheio.

Então, partindo da premissa de que é necessário limitar o trânsito das doutrinas abrangentes na razão pública, Rawls (1997) abandonou a sua inclinação inicial, favorável ao que chamou de visão exclusiva da razão pública, por ser restrita em demasia. De acordo com ela, seria vedado o ingresso das doutrinas abrangentes na razão pública, como se habitassem universos distintos – ou seja, fundamentos religiosos, por exemplo, não poderiam ser empregados na deliberação pública. Em um primeiro momento de seus trabalhos, desse modo, o filósofo adotou a visão inclusiva, segundo a qual é facultado aos cidadãos, eventualmente, a utilização de doutrinas abrangentes na razão pública, desde que essa utilização consiga fortalecer o próprio ideal da razão pública. Essa seria a melhor posição por conduzir os cidadãos na almejada sociedade bem-ordenada. Dentre os exemplos que fornece para sustentar a visão inclusiva, o autor cita o argumento religioso dos abolicionistas contra os secessionistas do sul antes da Guerra Civil, segundo o qual a escravidão seria contrária às leis de Deus. Apesar de o fundamento não pertencer, em sua essência, à razão pública, o seu emprego fortalece esse ideal norteado pela sociedade bem-ordenada, indo ao seu encontro através da doutrina abrangente religiosa. A justificativa desse raciocínio é que, em uma sociedade politicamente injusta, as conclusões a que a doutrina abrangente chega convergem com o ideal de justiça.

Posteriormente, todavia, o autor reformula seu pensamento e se revela menos restritivo. De acordo com ele, “o conteúdo da razão pública é dado pelos princípios e valores de uma família de concepções políticas liberais de justiça que endossam” certas condições que

façam com que recaiam na categoria do político. As concepções políticas liberais de justiça, então, possuem como condições: aplicabilidade de seus princípios à estrutura básica da sociedade; independência das doutrinas abrangentes (que, todavia, podem servir de apoio); e coerência com ideias essenciais que atingiram *status* de implícitas na cultura política pública de uma sociedade, como ocorre com o entendimento dos cidadãos como pessoas livres e iguais. “Engajar-se na razão pública”, explica, “é atrair-se por uma dessas concepções políticas [...] quando se debatem questões políticas fundamentais. Esta exigência ainda nos permite” – eis a inovação – “introduzir a qualquer momento na discussão política nossa doutrina abrangente, religiosa ou não-religiosa, contanto que possamos devidamente dar razões propriamente públicas para apoiar os princípios e políticas que nossa doutrina abrangente diz apoiar” (RAWLS, 2007, p. 157).

Em que pese uma maior amplitude concedida à razão pública em seu conteúdo graças à nova visão, o trânsito entre ela e as doutrinas abrangentes não é irrestrito. Existe, pois, uma condição – requisito ou pressuposto (no original, “*the proviso*”) – que marca a visão ampla. Há dois destaques para essa mudança de entendimento.

O primeiro deles é a própria condição, por força da qual devem ser apresentadas razões propriamente políticas que sejam suficientes para justificar determinada decisão, de modo que os argumentos oriundos das doutrinas abrangentes, se empregados, devem ter o intuito de somar, não de suportar sozinhos essa decisão. A ideia é que a argumentação já esteja completa com as razões propriamente políticas, podendo, contudo, ser incrementada com as doutrinas abrangentes. É justamente esse fator que vai distinguir a cultura política pública da cultura de fundo, onde repousam, por excelência, as razões não públicas.

O segundo destaque feito por Rawls (*ibid.*, p. 166-167) “é o de poder haver razões positivas para introduzir as doutrinas abrangentes na discussão política pública”. Segundo ele, o conhecimento, por parte dos cidadãos, das doutrinas abrangentes razoáveis alheias, é capaz de produzir “uma base positiva para a introdução de tais doutrinas”. Nessa ótica, Rawls considera que esse “conhecimento mútuo [...] reconhece que as raízes da fidelidade dos cidadãos democráticos às suas concepções políticas reside[m] nas suas respectivas doutrinas abrangentes”, de modo que o benefício da publicidade das doutrinas abrangentes é a fidelidade às concepções políticas. Leia-se, “quando tais doutrinas aceitam a condição e apenas então vão ao debate político, o comprometimento com a democracia constitucional é publicamente manifestado”, estimulando o respeito ao dever de civilidade e ao ideal de razão pública. É inclusive por isso que Rawls passa a adotar a visão ampla, pois ela, por ser menos restrita, é capaz de fomentar os laços de amizade cívica.

Ultrapassados os três ângulos da razão pública e com uma compreensão mais profunda a seu respeito, o próximo passo é retomar a ideia de democracia deliberativa, dado o seu papel central na deliberação.

4.2.2 Justificação e deliberação pública

Na sua revisitação à ideia de razão pública, Rawls (2007, p. 152) afirma estar “interessado [...] apenas na democracia constitucional bem-ordenada [...], entendida também como democracia deliberativa”. Seguida dessa afirmação, o autor estabelece a sua compreensão da deliberação em si mesma e do nexos com a razão pública:

a idéia definitiva para a democracia deliberativa é a própria idéia de deliberação. Quando os cidadãos deliberam, trocam seus pontos de vista e debatem defendendo suas razões, mas apenas aquelas que dizem respeito às questões de política pública. Eles supõem que suas opiniões políticas podem ser revisadas por meio da discussão com outros cidadãos; e estas opiniões não são por sua vez simplesmente um resultado fixo de seus interesses existentes, privados ou não-políticos. *Neste ponto a razão pública é crucial, pois caracteriza o processo de argumentação dos cidadãos referente aos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica.* (ibid., p. 152, grifo nosso).

Rawls não se debruça especificamente sobre assuntos como argumentação e discurso, porém existe uma passagem em que ele estabelece algumas diferenças conceituais. No seu entender, “a argumentação pública visa à justificação pública”, cujo escopo é “chegar a conclusões sobre o que pensamos serem as instituições políticas e as políticas públicas mais razoáveis”. Ressalta ainda que “a justificação pública não é uma simples argumentação válida, mas um argumento endereçado aos outros” (ibid., p. 168). Ao dever de civilidade corresponderia um direito de civilidade segundo o qual os demais cidadãos recebem argumentos cujo emissor acreditava sinceramente que eles poderiam razoavelmente aceitar. Isso significa que a argumentação precisa ter um destinatário, que corresponde a todos os demais cidadãos em seu igual exercício de cidadania democrática.

Há duas outras formas de discurso que também podem ser mencionadas, ainda que não expressem uma forma de argumentação pública. Uma é a declaração: aqui cada um de nós declara sua própria doutrina abrangente, religiosa ou não religiosa. Nós não esperamos que os outros compartilhem isso. Pelo contrário, cada um de nós mostra como, a partir de nossas próprias doutrinas, podemos e de fato apoiamos uma concepção política pública razoável de justiça com seus princípios e ideais. O objetivo de fazer isso é declarar aos outros que afirmam doutrinas abrangentes diferentes que cada um de nós também apóia uma concepção política razoável que pertence a uma família de tais concepções razoáveis. [...] A segunda forma é a conjectura, definida da seguinte maneira: argumentamos a partir do que acreditamos, ou conjecturamos que há doutrinas básicas de outras pessoas, religiosas ou seculares, e tentamos lhes mostrar, apesar do que poderiam pensar, que ainda podem apoiar uma concepção política razoável que forneça uma base para as razões públicas. O ideal da razão pública é por sua vez reforçado. Contudo, é importante que a conjectura seja sincera e não manipuladora. (ibid., p. 168-169).

É verdade, conforme aponta Larmore (2003), que Rawls não estabelece uma distinção entre as duas formas de debate público, a discussão aberta e a tomada de decisão. Entretanto, como já salientado no capítulo 2, o arcabouço teórico rawlsiano dá indicativos de sua compreensão da deliberação pública enquanto noção argumentativa (e não meramente decisionística). É justamente a razão pública que reforça esse entendimento.

Ainda sobre a ideia de deliberação, é oportuno questionar, como faz Larmore (ibid.), por que a razão pública – e, por via de consequência, a deliberação pública – precisa ficar restrita aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica. À primeira vista, essa parte da teoria rawlsiana poderia soar contraditória do ponto de vista da democracia: se a razão pública, ao estabelecer a apresentação de argumentos (dever de civilidade) para justificar decisões impositivas a todos (legitimidade), estimula o fortalecimento da democracia, faria mais sentido, em tese, a aplicação do mesmo raciocínio a todos os assuntos de interesse público (e não apenas às matérias mais fundamentais).

De imediato, percebe-se que Rawls não justifica tal restrição de maneira clara. “De um lado, ele sugere que [...] o objetivo de focar no que é fundamental é que, se as demandas da razão pública não se aplicam neste caso, elas dificilmente terão uma abrangência mais ampla”. Porém, “por outro lado, ele encerra a discussão com o pensamento que os cidadãos podem às vezes estar certos em solucionar as demais questões em um espírito mais particularista” (LARMORE, ibid., p. 381).

Não obstante, inexistente contradição porque, especificamente nesta matéria, a filosofia rawlsiana, que tem alto grau de normatividade, passa a adotar uma perspectiva descritiva. O autor questiona expressamente: “por que não afirmar que todas as questões com relação às quais os cidadãos exercem seu poder político final e coercitivo uns sobre os outros estão sujeitas à razão pública?”. Sua resposta é que seu “objetivo é tratar primeiro do caso mais

importante, em que as questões políticas referem-se às matérias mais fundamentais”, de modo que, “se não tivermos de acatar os limites da razão pública neste caso, não precisaremos fazê-lo, ao que parece, em nenhum outro caso”. É de se notar a admissão de “que, em geral, é altamente desejável dirimir as questões políticas recorrendo aos valores da razão pública”, com a ressalva de que “talvez nem sempre isso seja possível” (RAWLS, *cit.*, 2011, p. 253).

Isso significa, primeiro, que a restrição que o filósofo prevê para a razão pública deve ser enxergada como um limite mínimo, não como um limite máximo. Não se trata, pois, de uma vedação da aplicação dos valores e ideais da razão pública em questões não fundamentais, mas dessa aplicação nas questões fundamentais como imperativo. Logo, a deliberação, nesses termos, não precisa ficar circunscrita aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica.

Ademais, isso também significa que Rawls reconhece, de maneira expressa, que a razão pública tem uma natureza normativa que pode não ser condizente com a realidade descritiva. Ao afirmar que “talvez nem sempre isso [dirimir as questões políticas não fundamentais recorrendo aos valores da razão pública] seja possível”, ele deixa mais claro o porquê da restrição: limitá-la às questões fundamentais é, do ponto de vista prático, mais exequível do que ampliá-la a todos os assuntos de interesse público. Importante destacar que sua filosofia não deixa de ser essencialmente normativa por esse raciocínio, mas ele representa uma consideração que pondera a descritividade.

Entendimento semelhante é o de Denílson Werle, para quem

a razão pública é uma concepção ideal de cidadania para um regime democrático, e ela descreve o que deve ser, e não necessariamente como funcionam realmente as deliberações e decisões políticas nas democracias. Contudo, *não se trata de um dever ser contraposto abstratamente à realidade política das instituições. Para Rawls, a razão pública expressa também o que é possível e pode vir a ser*, uma vez que seu conteúdo e procedimento já estariam, pelo menos parcialmente, implícitos na cultura política pública das democracias constitucionais modernas, no fórum político público. (WERLE, *cit.*, 2008, p. 71, grifo nosso).

Nesse diálogo entre normatividade e descritividade⁷⁵, a razão pública exerce “a função de articular ou de fazer a mediação entre as pretensões normativas da concepção

⁷⁵ Para “evitar cair no normativismo abstrato de uma crítica irrealista” ou em “uma posição realista acrítica”, Werle (*cit.*, p. 82) sustenta que “Rawls e Habermas adotam estratégias de fundamentação semelhantes: ambos buscam apresentar concepções universalistas da justiça que já tenham uma inscrição na realidade, mas que não se confundem com ela e apontem para além dela. Ou seja, um universalismo sensível às diferenças, que não despreze os contextos de reprodução simbólica e material da sociedade. Para tal, partem da ideia de que a própria eticidade democrática, a cultura política pública e as instituições das democracias constitucionais já

política da justiça e os contextos sociais, as práticas e instituições da democracia real”. Por via de consequência, ela “funciona também como um princípio liberal de legitimidade política, segundo o qual o poder político, enquanto poder dos cidadãos livres e iguais, deve ser exercido de uma maneira passível de ser endossada pelos cidadãos à luz do uso público da razão”. Da mesma forma, ela expressa “um ideal de cidadania democrática, o que possibilita ver como Rawls, num espírito republicano, vincula princípios de justiça, razão pública e virtudes políticas” (WERLE, *ibid.*, p. 81).

Existe, portanto, uma teia na qual a democracia deliberativa rawlsiana se insere, cujos fios seriam, sobretudo, a razão pública, o princípio de legitimidade e a cidadania democrática – sem prejuízo de outras noções também relevantes para a compreensão de seu deliberativismo, como o consenso sobreposto, objeto da próxima seção.

4.3 CONSENSO SOBREPOSTO

A ideia de consenso sobreposto em Rawls existe desde TJ, ganhando mais espaço, todavia, a partir de seus escritos de 1980, mormente em dois artigos – “*The idea of an overlapping consensus*” e “*The domain of the political and overlapping consensus*”, publicados, respectivamente, em 1987 e 1989 –, cujo raciocínio foi incorporado em PL. Malgrado não exista uma diferença de propósito no tema entre TJ e PL, tampouco uma modificação de entendimento, existe uma diferença de construção e de comparação que justificam um estudo separado. Recorde-se que não existem duas ideias distintas de consenso sobreposto, mas duas abordagens divergentes entre as obras – a primeira, inclusive, pouco mencionada entre os comentadores.

Sendo uma só ideia, cabe estabelecer uma noção inicial do que a expressão significa. Na definição do próprio autor, o consenso sobreposto “consiste de todas as doutrinas religiosas, filosóficas e morais que são tanto razoáveis como conflitantes e que provavelmente persistirão ao longo de gerações e conseguirão conquistar um número considerável de adeptos em um regime constitucional mais ou menos justo, no qual o critério de justiça é aquela concepção política [de justiça]”, como a justiça como equidade (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 17). Trata-se de “um duradouro e estável acordo principiológico entre doutrinas abrangentes razoáveis com cada uma endossando a concepção política de justiça a partir de seu próprio ponto de vista” (AUDARD, 2007, *cit.*, p. 197). Ele significa, então, “que as pessoas em uma

trazem implícitos certos pressupostos normativos e uma demanda por uma ordem política mais racional na qual as decisões políticas fundamentais devem envolver um uso público da razão”.

sociedade bem-ordenada normalmente vão agir em conformidade às leis razoavelmente justas e vão endossar uma concepção liberal de justiça pelas várias razões distintas que derivam de suas concepções de bem” (FREEMAN, 2007, *cit.*, p. 366). A noção ainda será aprofundada nesta seção, por ora, contudo, basta perceber a sua relação com a estabilidade e com a concepção política de justiça.

Parte-se da premissa de que o consenso sobreposto tem o papel de “unir uma sociedade quando indivíduos que aderem a diferentes doutrinas abrangentes podem, todavia, concordar com uma concepção política de justiça para avaliar a estrutura básica institucional compartilhada de sua sociedade” (MARTIN, 2015, p. 588). É dessa união social que pode resultar ao menos parcela da solução da já mencionada questão central do liberalismo político⁷⁶, pois a unidade resultante do consenso sobreposto converge para a almejada estabilidade da concepção política de justiça. Ora, se “o liberalismo político está em busca de uma concepção política de justiça que [...] possa conquistar o apoio de um consenso sobreposto de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis em uma sociedade que seja regulada por tal concepção”, conclui-se que “a obtenção desse apoio de doutrinas razoáveis estabelece as bases para responder à [...] questão fundamental”, concernente a “como cidadãos que permanecem profundamente divididos pelas doutrinas religiosas, filosóficas e morais que professam podem, a despeito disso, dar sustentação a uma sociedade democrática justa e *estável*” (RAWLS, 2011, *cit.*, grifo nosso). O passo preliminar, desse modo, deve ser a compreensão da relação entre o consenso sobreposto e a estabilidade.

4.3.1 O consenso sobreposto e a estabilidade

A estabilidade é assunto que sofreu uma modificação grande de TJ para PL. O próprio filósofo acabou considerando “irrealista” a interpretação concebida por ele para a estabilidade na parte III de TJ (*ibid.*). Na obra de 1971, o autor defendeu uma congruência (o argumento da congruência) entre os princípios de justiça e as várias concepções de bem, elaborando um argumento de uma “psicologia moral” para sustentar a estabilidade social. Tendo em vista, contudo, que a estabilidade como arquitetada em TJ foi substituída por outros argumentos em PL, não será examinada a fundamentação constante na primeira obra, a

⁷⁶ “[...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis” (RAWLS, 2011, *cit.*, p. XXVII).

despeito da sua relevância, tanto em razão dessa substituição quanto para evitar um desvio do foco concernente ao *ethos* democrático, objeto deste capítulo.

Faz sentido indagar a razão por que a estabilidade ganha relevância. Em termos metodológicos, Rawls formula a justiça como equidade em PL em dois estágios. No primeiro deles, ela é “uma concepção que se sustenta por si mesma, como uma interpretação de uma concepção política de justiça que se aplica em primeira instância à estrutura básica e que articula dois tipos de valores políticos, os da justiça política e aqueles da razão pública” (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 76). Trata-se de um estágio mais teórico que o segundo, no qual é introduzida a ideia do consenso sobreposto porque

a questão da estabilidade não se apresenta até que os princípios de justiça tenham sido provisoriamente selecionados. Temos, então, de verificar se, ao serem colocadas em prática, instituições justas, tais como especificadas por esses princípios, conseguem obter apoio suficiente. [...] o problema da estabilidade em uma sociedade democrática requer que a concepção política dessa sociedade possa ser objeto de um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis que possam apoiar um regime constitucional. (*ibid.*, p. 77).

A preocupação com a estabilidade é consequência de uma busca por uma teoria que, apesar de utópica, seja realista. A justiça como equidade é, pois, encarada como “realisticamente utópica: testa os limites do realisticamente praticável, isto é, até que ponto, no nosso mundo (dadas suas leis e tendências), um regime democrático pode atingir a completa realização de seus valores políticos pertinentes” (RAWLS, 2003, *cit.*, p. 18). Nessa linha de raciocínio, o filósofo reflete sobre

como uma sociedade democrática bem-ordenada satisfaz uma condição necessária (mas com toda certeza, não suficiente) de realismo e estabilidade. Uma sociedade assim pode ser bem-ordenada por uma concepção política de justiça desde que, em primeiro lugar, os cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis, mas conflitantes entre si, façam parte de um consenso sobreposto, isto é, em geral subscrevam aquela concepção de justiça como a concepção que fornece o conteúdo de seus julgamentos políticos quando dizem respeito às instituições básicas, e desde que, em segundo lugar, as doutrinas abrangentes que não são razoáveis (as quais, supomos, sempre existirão) não conquistem uma aceitação que seja suficiente para solapar os elementos essenciais da justiça da sociedade. Essas condições não impõem a exigência irrealista [...] de que todos os cidadãos adotem a mesma doutrina abrangente, e sim somente, como o liberalismo político propõe, a mesma concepção política de justiça. (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 46).

Por conseguinte, se Rawls quer que sua teoria, elaborada no primeiro estágio, seja realista, no segundo estágio o consenso sobreposto surge como condição necessária para a

estabilidade da sociedade bem-ordenada, ratificando (caso ele seja possível) o realismo objetivado.

De acordo com ele, ademais, a estabilidade envolve duas questões. Primeiro, ele questiona se o senso de justiça adquirido pelas pessoas acostumadas com (por terem nascido e vivido sob) instituições justas é suficiente para que cumpram o que essas instituições (delineadas pela concepção política) exigem. Uma psicologia moral é capaz de dar uma resposta afirmativa. A segunda questão, todavia, é mais pertinente para o estudo da democracia. Partindo dos fatos gerais presentes na cultura política pública de uma sociedade democrática, mormente o fato do pluralismo – um dado consagrado e inafastável –, a indagação é se a concepção política de justiça (em especial a justiça como equidade) é capaz de ser objeto de um consenso sobreposto (RAWLS, *ibid.*).

Elucida Catherine Audard (*ibid.*) que a estabilidade, do ponto de vista rawlsiano, pode ser enxergada de três formas. Ela pode ser atingida na medida em que os cidadãos compartilhem a mesma visão de bem, cuja verdade é imposta forçosamente pelo Estado (ou seja, o Estado usa de maneira opressiva o seu poder) – trata-se de um consenso iliberal. Outra possibilidade é resultar de concessões mútuas e contingenciais entre os grupos de interesse que estão no poder, negociando-o para um compartilhamento suscetível às inúmeras vicissitudes políticas – trata-se, no vocabulário rawlsiano, de uma estabilidade enquanto mero *modus vivendi*. Nos dois casos, todavia, ela não é capaz de garantir a autonomia do cidadão, sendo necessário atingir a estabilidade sem prejuízo da autonomia. A aliança entre elas é que gera o que o autor chama de “estabilidade pelas razões certas”⁷⁷, resultante de um compromisso tanto sólido (e não contingencial) quanto apoiado em decisões autônomas⁷⁸ (e

⁷⁷ “Uma sociedade é estável *pelas razões certas* na medida em que cidadãos razoáveis endossam a concepção liberal da sociedade por *razões morais* de justiça e os valores morais abrangentes especificados pelas suas visões particulares. É isso que faz do consenso sobreposto, e não um *modus vivendi*. A estabilidade então não é simplesmente a melhor escolha secundária de todos, crescendo de um compromisso racional dos valores morais, religiosos e filosóficos fundamentais de cada pessoa. Ela é a melhor escolha para todos dados os princípios morais, religiosos e filosóficos implícitos em suas visões abrangentes razoáveis” (FREEMAN, 2007, *cit.*, p. 368, grifos originais).

⁷⁸ A autonomia rawlsiana se refere à conduta baseada nos princípios de justiça, sendo reflexo da estruturação da posição original. “Como a autonomia plena dos cidadãos se expressa pela ação com base naqueles princípios públicos de justiça que se entende que especificam os termos equitativos de cooperação que os cidadãos eles mesmos dariam a si próprios, caso se encontrassem situados de forma equitativa uns em relação aos outros, essa autonomia plena é modelada pela maneira de estruturar a posição original. A autonomia plena é modelada pelas condições razoáveis que se impõem às partes concebidas como racionalmente autônomas. Essa autonomia, os cidadãos a realizam agindo em conformidade com a concepção política de justiça guiada pela razão pública dessa concepção e empenhando-se em sua perseguição para o bem na vida pública e não pública” (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 94). Cabe lembrar, todavia, que os cidadãos de uma sociedade democrática são plenamente autônomos, mas não as partes da posição original: “não são as partes, mas os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, em sua vida pública, que são plenamente autônomos. Isso significa que, em sua

não impostas), relativamente aos valores democráticos presentes na concepção política de justiça.

Há um diálogo, inclusive, com a razão pública. Isso porque a autonomia política representa “a autonomia de os cidadãos autodisciplinados reelaborarem suas crenças pessoais a fim de cumprir seu dever [...] de expressar suas razões publicamente e de maneira respeitosa às visões religiosas ou morais alheias, não somente nos termos de suas próprias crenças pessoais” (AUDARD, *ibid.*, p. 196). Há uma congruência no resultado, isto é, a adoção da mesma concepção política de justiça apesar da diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis, não uma congruência motivacional, porquanto cada cidadão adota as suas próprias razões, a partir de seu próprio ponto de vista (com base em suas doutrinas abrangentes razoáveis), para a sua adesão. É desse modo que se garante não apenas a estabilidade sem prejuízo da autonomia⁷⁹, mas também um *ethos* social profundamente democrático, com respeito às diferenças.

Subsiste, porém, a interrogação principal: como é possível um consenso político liberal e que não seja um mero *modus vivendi* em uma sociedade marcada pelo fato do pluralismo razoável? É preciso ter em mente que

um consenso sobreposto é um estado de equilíbrio que é resultado nem de um mero compromisso nem de uma pesada dominação de base ideológica, embora possa se reverter para alguma dessas formas [...]. Ele é moral no sentido específico de que é baseado na autonomia das pessoas e em sua própria interpretação e aceitação das normas políticas. Ele é político no sentido de que separa o reino das crenças pessoais daquele da deliberação pública e decisão. Ele tenta dar forma a um acordo que é respeitoso com as diferenças irredutíveis: todos os cidadãos podem afirmar a mesma concepção política de justiça, mas não necessariamente pelas mesmas razões. (AUDARD, *ibid.*, p. 197).

A ideia do mero compromisso é o *modus vivendi*, no qual “certos princípios e práticas são aceitos como um meio para as pessoas viverem juntas sem brigas e rupturas constantes” (MARTIN, *ibid.*, p. 588). A distinção em relação ao consenso sobreposto é frisada por Rawls, que defende que o fato do pluralismo razoável rejeita a esperança da

conduta, eles não só cumprem os princípios de justiça, como também agem em conformidade com esses princípios, por considera-los justos. Além disso, reconhecem esses princípios como aqueles que seriam escolhidos na posição original. É em virtude do reconhecimento público e da aplicação informada dos princípios de justiça em sua vida política, como o exige seu senso efetivo de justiça, que os cidadãos adquirem autonomia plena. Desse modo, a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando eles agem em conformidade com os princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que esses cidadãos dariam a si próprios, caso se deixassem representar de forma equitativa como pessoas livres e iguais” (*ibid.*, p. 92).

⁷⁹ Como declara Weber (2011, p. 148), “autonomia, consenso e estabilidade estão intrinsecamente imbricados. O que gera estabilidade é o consenso e este se constrói em virtude de escolhas autônomas e de razões que de alguma forma incorporam as diferentes concepções de bem”.

formação de uma comunidade política – expressão interpretada como uma sociedade politicamente unida mediante a adesão a uma mesma doutrina abrangente. Isso não significa, porém, que o consenso político precise ser sinônimo de *modus vivendi*, porquanto este é fruto de barganha política de grupos contrapostos, sendo frágil a coesão social. Nesse cenário, mudando o contexto, não é diminuta a chance de reverberação no consenso (logo, a estabilidade se esvai). Quanto à hipótese de dominação, o viés iliberal a distancia do consenso sobreposto.

Há três maneiras, pois, pelas quais o consenso sobreposto difere de um mero *modus vivendi*: em seu objeto, em seu fundamento e na estabilidade. Em seu objeto, ele recai sobre a concepção política de justiça, não se trata, portanto, de uma simples concordância sobre uma organização institucional ou sobre um regramento pontual. Em seu fundamento, existem razões morais que o sustentam concernentes às concepções de sociedade (como sistema equitativo de cooperação, no caso da justiça como equidade) e de cidadão (como pessoas com as capacidades morais), além de princípios de justiça norteadores do comportamento social, o que não pode se confundir com proveitos pessoais ou grupais moldados por um contexto favorável (facilmente capaz de se modificar e ruir). É justamente o fundamento que conduz à sua estabilidade: o consenso sobreposto tem o apoio dos cidadãos a partir de suas próprias doutrinas abrangentes, o que significa que cada cidadão emprega suas próprias razões para aderir à concepção política de justiça; nesse sentido, eventual modificação na distribuição de poder entre as doutrinas abrangentes (como, por exemplo, um maior número de adeptos de uma nova doutrina) não é capaz de dissolvê-lo porque, ao contrário de um *modus vivendi*, o consenso sobreposto independe de uma convergência ocasional de interesses e acordos, tampouco de uma paridade de forças. Exemplo dessa distinção está nas doutrinas católicas e protestantes no século XVI, que defendiam que o governante deveria proteger a verdadeira religião e censurar as demais. A tolerância, nesse caso, era um mero *modus vivendi*, porquanto eventual disparidade de poder entre as doutrinas seria capaz de dismantelar a tolerância, escancarando a falta de estabilidade (RAWLS, 2011, *cit.*).

Dessa distinção é possível concluir que a estabilidade como definida no consenso sobreposto não é abalada por alterações no poder político, dado que o apoio à concepção política de justiça não se subordina às vicissitudes no campo da distribuição do poder. Na relação entre o consenso sobreposto e a concepção política de justiça, é importante ressaltar que, embora o primeiro tenha o suporte das doutrinas abrangentes razoáveis – como mencionado, ignorando as que não são razoáveis –, a segunda deve ser independente delas.

Afirmar que o consenso sobreposto tem o suporte das doutrinas abrangentes razoáveis significa que seu conteúdo é limitado, porém de maneira deveras específica, isto é, limitado “a doutrinas que aceitam as duas ideias básicas de pessoa e de sociedade e que são seguidas por cidadãos razoáveis, caracterizados pela sua vontade de ouvir doutrinas, argumentos e razões opostos às suas próprias, mesmo que discordem deles”. Não é sem razão que Catherine Audard aponta que “é de se lamentar que Rawls fala apenas em ‘doutrinas’, não também em argumentos e razões, o que daria ainda maior ênfase ao papel ativo que os cidadãos têm na criação de um consenso sobreposto e deixaria mais claro que não estamos falando aqui de debates acadêmicos” (AUDARD, 2007, *cit.*, p. 198).

É por isso que, posteriormente a “O liberalismo político”, Rawls fala em consenso sobreposto razoável, sustentando que a concepção política de justiça, embora autônoma, tenha nas doutrinas abrangentes razoáveis seus alicerces. Há três características, na justiça como equidade, que a ajudam a ser uma concepção política de justiça que conquista o apoio de um consenso sobreposto razoável: “suas exigências limitam-se à estrutura básica da sociedade, sua aceitação não pressupõe nenhuma teoria abrangente específica, e suas ideias fundamentais são familiares e extraídas da cultura política pública” (RAWLS, 2003, *cit.*, p. 46). Ao limitar as exigências à estrutura básica da sociedade, subsiste um núcleo político cuja concordância entre as doutrinas abrangentes razoáveis é mais fácil, dada a sua razoabilidade e dada a essencialidade da estrutura básica. É a cultura política pública que vai fornecer as ideias fundamentais formadoras da concepção política de justiça, sendo a outra face da mesma moeda, qual seja, a independência das doutrinas abrangentes – o que permite a aceitação por parte de todas elas, quaisquer que sejam, desde que razoáveis.

O que acaba sendo importante não é propriamente o acordo entre os cidadãos, mas a maneira pela qual chegam a esse acordo, qual seja, com autonomia e individualidade – afinal, cada um a partir de sua própria doutrina abrangente (AUDARD, *ibid.*). Ainda que o fato do pluralismo razoável leve ao suporte da concepção política de justiça (pois esta é apoiada pelas doutrinas abrangentes razoáveis concernentes àquele) através de um consenso sobreposto, isso não significa que os desacordos sejam neutralizados. Novamente, a diferença entre concepções abrangentes e concepções políticas se torna relevante:

uma concepção abrangente objetiva responder uma ampla gama de questões relativas à experiência e à vida humana como um todo, em nome de certos ideais morais ou religiosos, tais como autonomia, individualidade, coesão social, solidariedade e assim por diante. O liberalismo de Mill, que buscava ser uma ‘arte completa da vida boa’, é uma doutrina nesses termos, assim como a doutrina de Rawls em *Uma teoria da justiça*. Diversamente, uma doutrina política é limitada em alcance e escopo: ela lida apenas com questões políticas, questões de bem comum e de justiça básica debatidas na arena política pública e concernentes à estrutura da sociedade – suas principais instituições políticas, econômicas e sociais. Mais importante, ela é neutra a respeito das várias visões expressadas na sociedade aberta e não adota lados concernentes às suas verdades. É uma visão independente sem compromisso especial com uma doutrina ao invés de outra e ela expõe o que Rawls chama de autonomia doutrinal [...]. Como uma forma de liberalismo, o liberalismo político está obviamente implícito na cultura política pública de uma sociedade democrática [...]. Entretanto, ela não é “política da maneira errada” como um consenso político [...], isto é, como um resultado de compromissos políticos entre interesses conflitantes [tal qual em um *modus vivendi*]. Ela não toma partido em controvérsias sobre o bem geral, mas abre espaço para qualquer visão razoável. Ser político significa que a versão de Rawls do liberalismo exclui qualquer apelo à verdade como a vemos, pois isso seria divisivo na esfera pública, e sua linguagem é a linguagem da razoabilidade em nome da “abstinência epistêmica”. (ibid., p. 188-189).

Cabe então a cada cidadão a articulação entre, de um lado, a sua doutrina abrangente (evidentemente, se defender alguma⁸⁰), e, de outro, a concepção política de justiça. Ocorre, desse modo, uma cisão de perspectiva, pois o indivíduo é adepto de uma doutrina abrangente, com sua lógica própria e seus valores respectivos, mas também possui valores políticos, cabendo-lhe vincular esses valores de natureza distinta para justificar na seara pública os elementos constitucionais essenciais, as questões de justiça básica e as próprias instituições públicas democráticas. Na prática, e para tornar possível o consenso sobreposto, o domínio do político (no qual habita tal consenso), fundamentado na concepção política de justiça, não entra em conflito com as doutrinas abrangentes razoáveis – isto é, ou elas dão suporte aos valores políticos, ou não os contradizem.

Para criar um consenso sobreposto e garantir a sua estabilidade, Rawls parece encarar o consenso constitucional como estágio prévio e necessário para tal mister.

A Constituição, no primeiro estágio [o do consenso constitucional], garante certos princípios liberais de justiça política. Na medida em que se trata de um consenso constitucional, esses princípios são aceitos simplesmente como princípios e não se fundam em certas ideias de sociedade e de pessoa de uma concepção política, muito menos em uma concepção pública compartilhada. Em vista disso, o consenso não é profundo. (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 187).

⁸⁰ “[...] muitos cidadãos talvez não defendam nenhuma doutrina abrangente bem-articulada. Talvez a maioria não o faça. Pelo contrário, afirmam vários valores religiosos e filosóficos, comunitários e pessoais junto com os valores políticos expressos pela concepção política. Esses valores políticos não se originam de nenhuma teoria sistemática geral” (RAWLS, 2003, *cit.*, p. 46).

A profundidade do consenso sobreposto reside no fato de que as razões que são oferecidas para tornar desejáveis os arranjos institucionais precisam ir além do estabelecimento de um *modus vivendi* (MARTIN, *ibid.*). Impõe-se que a concepção política solidifique ideias de sociedade e de pessoa tal qual o faz a justiça como equidade, em seus termos.

Mais do que isso, o consenso sobreposto deve ser amplo, indo muito além da tolerância das diferentes visões e também além do estabelecimento de direitos políticos fundamentais de ordem procedimental e material. No primeiro caso, o que se tem é, mais uma vez, um mero *modus vivendi*; no segundo, o consenso constitucional⁸¹. Evidentemente, os dois elementos são indispensáveis para chegar a essa amplitude, mas são insuficientes. O consenso sobreposto é, ainda, específico, o que significa que o objeto de concordância é uma concepção política de justiça específica, como, por exemplo (logo, não necessariamente), a justiça como equidade.

Para alcançar um consenso constitucional, é necessário que as visões abrangentes, além de razoáveis, tenham uma margem de maleabilidade para que os cidadãos que as adotem acatem os princípios de justiça. Com efeito, “[...] muitos cidadãos, se não a maioria deles, acabam por endossar os princípios de justiça incorporados em sua Constituição e em sua prática política sem supor que há uma conexão de tipo específico entre esses princípios e suas outras crenças”. É possível, por outro lado, que “posteriormente se reconheça uma incompatibilidade entre os princípios de justiça e suas doutrinas mais abrangentes”, hipótese em que os cidadãos são “levados a ajustar ou a revisar essas doutrinas, em vez de rejeitar esses princípios” (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 189-190).

Além disso, há três requisitos para que um consenso constitucional seja possível. “Primeiro, dado o fato do pluralismo razoável [...], os princípios liberais dão conta da exigência política urgente de fixar, de uma vez por todas, o conteúdo de certos direitos e liberdades políticas fundamentais e de lhes conferir prioridade especial”. O escopo, nesse

⁸¹ “Em um consenso constitucional, uma Constituição que satisfaz certos princípios fundamentais estabelece procedimentos eleitorais democráticos para moderar a disputa política na sociedade. Essa disputa diz respeito não somente àquela existente entre classes e interesses, mas também àquela que há entre os que defendem certos princípios liberais em detrimento de outros, quaisquer que sejam as razões disso. Embora haja acordo sobre certos direitos e liberdades políticos fundamentais – sobre o direito de voto, a liberdade de expressão e de associação política e tudo o mais que os procedimentos eleitorais e legislativos da democracia exigem –, existe desacordo entre aqueles que defendem princípios liberais no que se refere ao conteúdo e aos limites precisos desses direitos e liberdades, assim como com relação ao fato de que outros direitos e liberdades devem ser considerados fundamentais e, portanto, são merecedores de proteção legal, quando não de proteção constitucional. *O consenso constitucional não é profundo, tampouco amplo. Seu alcance é restrito: não abrange a estrutura básica, limita-se somente aos procedimentos políticos do governo democrático*” (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 187-188, grifo nosso).

requisito, é estabelecer o que há de mais essencial nos assuntos políticos e os pacificar de imediato⁸². “O segundo requisito de um consenso constitucional estável vincula-se com o tipo de razão pública que a aplicação de princípios liberais de justiça envolve”, o que se dá “seguindo-se as diretrizes habituais da indagação pública e as normas de verificação de evidência”. Por último, uma vez cumpridos os dois primeiros, o terceiro requisito consiste no encorajamento de “virtudes cooperativas da vida política: a virtude da razoabilidade e um sentido de equidade, um espírito de compromisso e uma disposição de fazer concessões mútuas” (ibid., p. 190-192).

De um mero *modus vivendi* uma sociedade pode, nos termos expostos, passar a um consenso constitucional. O raciocínio é similar para o estágio final, de um consenso sobreposto. Supondo que a maioria das pessoas adota doutrinas que não são plenamente abrangentes, isso

abre espaço para o desenvolvimento de uma adesão independente à concepção política que ajuda a forjar um consenso. Essa adesão independente, por sua vez, leva as pessoas a agirem com uma intenção manifesta, em conformidade com os arranjos constitucionais, desde que tenham uma garantia razoável (baseada na experiência passada) de que os demais agirão da mesma forma. Gradualmente, conforme vai se aprofundando o êxito da cooperação política, os cidadãos adquirem confiança cada vez maior uns nos outros. Isso é tudo o que precisamos dizer em resposta à objeção de que a ideia de um consenso sobreposto é utópica. (RAWLS, ibid., p. 199).

O autor enfrenta diretamente a crítica de que sua teoria acerca da matéria seria utópica, defendendo seu realismo. Entretanto, remanescem críticas, elaboradas por Catherine Audard (2007, *ibid.*), com uma delas merecendo destaque. Apesar da formulação de Rawls, do ponto de vista político, o consenso sobreposto realmente pode se revelar impossível na prática. Há que se considerar que democracias contemporâneas conseguem ser estáveis mesmo sem atingir o consenso. Talvez, de fato, o último estágio seja o ideal, mas a estabilidade pode ser atingida em um *modus vivendi*, por exemplo. Da mesma forma, as discussões envolvidas nele são mais familiares à seara acadêmica do que à política na prática, sobretudo porque os conflitos reais são mais concretos do que concepções de pessoa e de sociedade ou mesmo do que a garantia de princípios mínimos da estrutura básica.

Por outro lado, o consenso sobreposto é um componente essencial na filosofia política normativa rawlsiana, dado que auxilia na compreensão do que seria o *ethos*

⁸² “Fazer isso remove essas garantias da agenda política e as coloca fora do alcance do cálculo dos interesses sociais, com o que se estabelecem, de forma clara e firme, as normas da competição política” (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 190-191).

democrático na justiça como equidade. O exercício da autonomia por parte do cidadão, compatibilizando sua doutrina abrangente com a concepção política de justiça (e assim fortalecendo-a), associada ao objetivo de estabilidade social, fundam uma sistemática condizente com um regime pautado por ideais democráticos no seio social.

4.3.2 O consenso sobreposto e a justificação

Assim como o próprio Rawls, Jürgen Habermas é reconhecido como um dos mais importantes filósofos do século XX. Em meados dos anos 1990, os dois foram convidados por Sidney Morgenbesser, professor da Columbia University e editor do *The Journal of Philosophy*, a escrever artigos comentando o trabalho um do outro sobre questões de justiça. A despeito de interpretações segundo as quais o debate entre os filósofos não foi frutífero (FINLAYSON, 2019), o resultado foi a publicação de três artigos.

Primeiro, Habermas escreveu “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism” (doravante, RPUR) – em tradução livre, “Reconciliação através do uso público da razão: observações sobre o Liberalismo Político de John Rawls” –, publicado em 1995 no *The Journal of Philosophy*. Posteriormente, mas no mesmo ano e no mesmo jornal, veio a réplica de Rawls, “Political Liberalism: Reply to Habermas” (doravante, RTH) – “Liberalismo Político: resposta a Habermas” –, depois incluída em “O liberalismo político”. A tréplica de Habermas aconteceu em 1998, inserida em seu livro “A inclusão do outro” (onde também foi incluído seu artigo de 1995) e intitulada “Reasonable’ Versus ‘True’, or the Morality of Worldviews” – “Razoável versus verdadeiro, ou a moralidade de visões de mundo” (doravante, RVT).

Oportuno mencionar que são válidas as ressalvas sobre o diálogo, da diferença entre as tradições das quais os autores partem (Rawls, da filosofia moral analítica; Habermas, do neomarxismo da Escola de Frankfurt) ao próprio contexto em que se inserem para elaborar suas teorias (aquele, na eclosão dos movimentos por direitos civis nos EUA; este, na Alemanha em reconstrução no pós-Guerra). Tais fatores podem, inclusive, ter dificultado o engajamento de um na ótica do outro (FINLAYSON, *ibid.*). Por outro lado, existem concordâncias entre eles, como a possibilidade de criação de uma concepção pública de justiça que seja válida para as sociedades contemporâneas, marcadas pelo fato do pluralismo (VALLESPÍN, 1998). Não à toa, o filósofo alemão declara admirar o projeto do estadunidense, de cuja intenção compartilha, considerar corretos seus resultados essenciais e

que as divergências “permanecem nos limites estreitos de uma disputa em família” (HABERMAS, 2018, p. 108).

Existem vários assuntos tratados na discussão que poderiam ser abordados neste trabalho. Contudo, considerando não ser o debate entre eles o objeto central de estudo e a despeito da relevância da troca intelectual, foi escolhido o consenso sobreposto como temática da divergência a ser aprofundada.

De uma maneira bastante sintética, o questionamento proposto por Habermas em RPUR se refere ao papel exercido pelo consenso sobreposto na justiça como equidade, leia-se, se ele tem a função de justificar a teoria ou apenas de manter a estabilidade social (FINLAYSON, *ibid.*).

De acordo com o autor alemão, “visto que Rawls coloca a questão da estabilidade em primeiro plano, no *overlapping consensus* [consenso sobreposto] apenas se expressa a contribuição funcional que a teoria da justiça pode dar para a institucionalização não violenta da cooperação social”. O problema é que, nesse caso, “já teríamos de pressupor o valor intrínseco de uma teoria *justificada*” (HABERMAS, *ibid.*, p. 127-128)⁸³.

Haveria então uma contraposição entre dois valores atribuídos ao consenso sobreposto: funcional e epistêmico. Aquele consistiria em um caráter instrumental, no qual a sobreposição entre as doutrinas abrangentes e a concepção política de justiça seria voltada à estabilidade social, deixando, porém, a própria concepção órfã de uma justificação. Este seria o emprego do consenso como elemento justificador da concepção política de justiça. As duas perspectivas seriam, pois, excludentes:

nessa perspectiva funcionalista, a questão sobre se a teoria pode encontrar o consentimento na esfera pública, ou seja, no fórum do uso público da razão a partir da perspectiva de diferentes visões de mundo, teria de perder seu sentido epistêmico, o que afeta a própria teoria. O consenso sobreposto seria então apenas ainda um sintoma de utilidade da teoria, mas não mais da confirmação de sua correção. Assim, o consenso sobreposto não teria interesse do ponto de vista da aceitabilidade racional e, com isso, do ponto de vista da validade, mas apenas sob a perspectiva da aceitação, isto é, da garantia da estabilidade social. (HABERMAS, *ibid.*, p. 128).

Em seguida, ele afirma que, na sua interpretação da obra rawlsiana, não haveria essa distinção entre fundamentação e estabilidade. “Pelo contrário, ao denominar sua concepção de

⁸³ Questionamento análogo é apresentado, com menor profundidade, em “Facticidade e validade”: “não sabemos ao certo se a questão da estabilização de uma sociedade justa tratada em *Uma teoria da justiça* apenas deve ser aprofundada tendo em vista o fato do pluralismo de visões de mundo ou se o conceito de ‘consenso sobreposto’ responde à questão de como, sob circunstâncias dadas, é possível assegurar à teoria uma medida de aceitação ponderada, que é necessária para um melhoramento reformista das instituições existentes à luz da teoria” (HABERMAS, 2021, p. 101).

justiça uma concepção ‘política’, parece que ele quer muito mais eliminar a distinção entre sua aceitabilidade fundamentada e a aceitação fática em geral”, porém “Rawls teria de diferenciar com mais precisão aceitabilidade e aceitação” (ibid., p. 128).

No contexto da ética discursiva habermasiana, o consenso tem maior relevância no comparativo com a justiça como equidade. Isso não significa, entretanto, que ele tenha um papel secundário em Rawls. Ademais, “Habermas presume equivocadamente que o que faz de um valor ‘político’ é recair na sobreposição de doutrinas abrangentes razoáveis e que, como consequência desse fato contingente, [a sobreposição] é politicamente útil para gerar consenso e estabilidade social” (FINLAYSON, ibid., p. 127). Ao revés, a categoria do político para Rawls designa autonomia ou independência em relação às doutrinas abrangentes (AUDARD, 2007, *cit.*)⁸⁴, o que significa que o critério do político não é a sobreposição das doutrinas abrangentes.

Da mesma forma, a sobreposição não é um fato contingente, pois isso significaria um mero *modus vivendi* – comparação feita por Rawls e não mencionada por Habermas. É verdade que os valores políticos têm importância instrumental, mas essa importância só existe por força de seu valor intrínseco (FINLAYSON, ibid.), o que é expressamente reconhecido por Rawls ao declarar “que os valores do político são muito importantes e, por essa razão, não são facilmente superáveis: esses são os valores que governam a estrutura básica da vida social – os próprios fundamentos de nossa existência – e especificam os termos essenciais da cooperação social e política” (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 164).

Ainda sobre a dicotomia entre o sentido epistêmico e o funcional, aponta Habermas que o olhar instrumental da justiça como equidade é insuficiente porque, para haver o consenso (e, por consequência, a estabilidade), os cidadãos precisariam aderir à concepção proposta, cuja validade precisaria de fundamentação. Assim, “quando exclui uma interpretação funcionalista da justiça como equidade, Rawls precisa admitir que há alguma relação epistêmica entre a validade de sua teoria e a perspectiva de uma comprovação de sua

⁸⁴ “Minha interpretação é que devemos de agora em diante entender ‘político’ significando ‘independente’ ou ‘autônomo’, em contraste com uma concepção que depende de uma doutrina abrangente. A autonomia doutrinária da justiça como equidade espelha a autonomia política de cidadãos livres e iguais, não dependentes de uma concepção dominante de bem” (AUDARD, 2007, *cit.*, p. 184). Em RTH, Rawls reafirma a interpretação de Audard ao afirmar conceber “o liberalismo político como uma doutrina que cai sob a rubrica da categoria do político. Ela se mantém inteiramente dentro desse domínio e não se apoia em nada que esteja fora dele. A visão mais familiar, na filosofia política, é que seus conceitos, princípios e ideias e outros elementos apresentam-se como consequências de doutrinas abrangentes – religiosas, metafísicas ou morais. De maneira diferente, a filosofia política, tal como compreendida no liberalismo político, consiste em larga medida de variadas concepções políticas do direito e da justiça concebidas como *se sustentando por si próprias*” (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 442, grifos originais).

neutralidade com relação às visões de mundo no discurso público”. Isso porque “o efeito socialmente estabilizador de um consenso sobreposto se explica [...] pela confirmação cognitiva da suposição de que a concepção de justiça como equidade se comporta de forma neutra em relação às ‘doutrinas abrangentes’” (ibid., p. 129).

No olhar habermasiano, portanto, se não há sobreposição (de doutrinas abrangentes) sem neutralidade (da concepção política de justiça em relação a elas), e se não há estabilidade sem consenso (sobreposto), apenas depois de fundamentada (sentido epistêmico) a justiça como equidade, bem como a sua neutralidade (aceitabilidade da teoria) é que é possível falar em consenso sobreposto (aceitação) estabilizador (sentido funcional).

Em sua réplica (RTH), Rawls estabelece que o liberalismo político é dotado de três tipos de justificação e dois tipos de consenso. Para a *justificação pro tanto*, escreve que,

na razão pública, a justificação da concepção política leva em conta apenas valores políticos e pressuponho que essa concepção, adequadamente formulada, seja completa [...]. Isto é, os valores políticos por ela especificados podem ser ordenados ou equilibrados de maneira apropriada, de tal forma que somente esses valores bastem para oferecer uma resposta razoável, mediante a razão pública, a todas ou quase todas as questões que dizem respeito a elementos constitucionais essenciais e à justiça básica. Este é o significado da justificação *pro tanto*. (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 456-457).

Diversamente, a *justificação plena* é aquela “realizada por um cidadão individual, como membro da sociedade civil”, pressupondo, nesse caso, “que cada cidadão afirma tanto uma concepção política como uma doutrina abrangente”. O que acontece é que “o cidadão aceita uma concepção política e completa a justificação dessa concepção inserindo-a, de algum modo, na doutrina abrangente, quer como verdadeira, quer como razoável, dependendo daquilo que a doutrina admitir”. Ainda que alguns indivíduos não aceitem aquela concepção política, outros estarão considerando-a plenamente justificada. “Assim, deixa-se a cargo de cada cidadão, individualmente ou em associação com outros, dizer como as exigências de justiça política devem ser ordenadas ou equilibradas, em contraposição a valores não políticos”. É relevante ter em mente que, em razão da sua independência e de sua autonomia, “a concepção política não oferece nenhuma orientação em questões desse tipo, já que não diz como se devem ser levados em conta valores não políticos”, o que é incumbência das doutrinas abrangentes (ibid., p. 457). Não obstante a autossustentação da concepção política de justiça, ela ainda pode ser incorporada nas doutrinas abrangentes razoáveis para atingir a justificação plena.

De outro vértice, a *justificação pública* é realizada pela própria sociedade política. Trata-se de uma “ideia básica do liberalismo [qu]e opera em sintonia com três outras ideias: aquelas de um consenso sobreposto razoável, de estabilidade pelas razões certas e de legitimidade”. Ocorre a justificação pública “quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção compartilhada de justiça, inserindo-a em suas diferentes doutrinas abrangentes razoáveis”. Não se confunde, pois, com a justificação plena, pois aqui os “cidadãos razoáveis levam uns aos outros em conta como pessoas que endossam aquela concepção política, e essa consideração mútua molda a qualidade moral da cultura pública da sociedade política”. Não ocorre, ademais, um escape à esfera do político, porquanto “os conteúdos explícitos dessas doutrinas não têm nenhum papel normativo na justificação pública; os cidadãos não examinam o conteúdo das doutrinas dos outros” (ibid., p. 458) – logo, a justificação pública por doutrinas abrangentes razoáveis é reconhecidamente indireta.

Nessa perspectiva, fica claro o papel epistêmico (utilizando a terminologia habermasiana) do consenso sobreposto na justiça como equidade, dado que “não há [...] justificação pública para a sociedade política sem que exista um consenso sobreposto razoável, e tal justificação também se conecta com a ideia de estabilidade pelas razões certas, assim como com a legitimidade” (ibid., p. 459-460).

Como mencionado, o consenso também se apresenta em dois tipos. O primeiro é aquele “que vem da política ordinária, na qual a tarefa do político consiste em possibilitar acordos” (ibid., p. 460). Embora Rawls não mencione expressamente, esse consenso é aquele concernente ao mero *modus vivendi*. O liberalismo político, diferentemente, emprega a ideia de consenso sobreposto razoável, no qual a concepção política de justiça é inicialmente fundamentada na justificação *pro tanto*, ou seja, de modo autossustentado e independente das doutrinas abrangentes (que podem até mesmo ser-lhe desconhecidas), para depois, graças a essas características (que não obstaculizam a articulação), ocorrer a subscrição das doutrinas abrangentes razoáveis ao consenso sobreposto razoável através da justificação plena e da justificação pública.

Também faz parte da justificação pública a demonstração de que a estabilidade pelas razões certas é possível. A interpretação dessa estabilidade envolve os seguintes aspectos: “a estrutura básica da sociedade é efetivamente regulada pela concepção política de justiça mais razoável”; além disso, “essa concepção [...] conta com o apoio de um consenso sobreposto constituído por todas as doutrinas abrangentes razoáveis existentes na sociedade, e estas representam uma maioria duradoura em relação àquelas que rejeitam tal concepção”; e, ainda,

“discussões políticas públicas”, quando envolvem elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica, “sempre (ou quase sempre) podem ser razoavelmente decididas com base nas razões especificadas pela concepção política mais razoável ou por uma família de tais concepções”. A estabilidade pelas razões certas é resultado, nesse ínterim, da colocação em prática da “base de unidade social mais razoável e mais profunda que está a nosso alcance em uma democracia contemporânea” (ibid., p. 462-463). É a mais razoável porque é aquela que recebe o suporte das doutrinas abrangentes razoáveis verificadas na sociedade; é a mais profunda porque envolve as visões de mundo dos cidadãos que mais representam as suas convicções pessoais.

É de se notar que, se a justificação *pro tanto* é política por excelência, não seria possível, em tese, a justificação plena e menos ainda a pública acerca da concepção política de justiça. Rawls refuta essa objeção ao apontar a existência e o conhecimento público de um consenso sobreposto razoável. Se “os cidadãos inserem a concepção política que compartilham nas doutrinas abrangentes razoáveis que professam”, é de se esperar que eles “avaliem (de acordo com sua doutrina abrangente) quais valores políticos prevalecem sobre quaisquer outros valores que com eles possam conflitar ou são ordenados em posição de prioridade em relação a esses outros valores” (ibid., p. 464). O autor refuta igualmente a objeção de que isso seria irrealista, pois a sobreposição envolve doutrinas abrangentes que são razoáveis, o que significa que os cidadãos (igualmente razoáveis) que adotam tais doutrinas estão dispostos a aceitar termos equitativos de cooperação e uma concepção compartilhada e pública de justiça para estruturar a vida em sociedade.

Habermas afirma que Rawls precisaria delimitar melhor o que entende por aceitação e aceitabilidade (2018, *cit.*). Há que se ressaltar, todavia, que “a justificação [...] não pode ser uma questão de aceitabilidade no sentido habermasiano, que envolve a ‘redenção’ de reivindicações de validade cognitivas presentes no discurso”. Na verdade, “ela está relacionada a uma forma de aceitação por razões abrangentes”, mas sem exigir “que todos aceitem pelas mesmas razões – algumas (político-morais) são compartilhadas, enquanto outras (ligadas às doutrinas abrangentes) variam de um cidadão para o outro” (FRANCISQUINI, 2013, p. 12).

Então, a questão central para Rawls deixa de ser de caráter justificatório (se o consenso sobreposto teria o papel de justificar a concepção política de justiça), mas explanatório, concernente à possibilidade de se atingir tal consenso:

dado o modo como o terceiro nível de justificação [a justificação pública] é concebido, torna-se compreensível por que a questão para [...] Rawls seja como um consenso sobreposto é possível. Ele precisa demonstrar que sua esperança de que as pessoas vão dar prioridade aos valores políticos em detrimento dos não políticos está garantida. Em outras palavras, torna-se compreensível por que Rawls procede através da explanação: ele não pergunta se um consenso sobreposto justificaria a concepção política (no sentido de fazê-la verdadeira ou válida), mas, ao invés disso, pergunta como podemos contar com a possibilidade que tal consenso pode passar a existir. Considerando que o Liberalismo Político é pensado para ser filosoficamente neutro, nenhum viés justificatório profundo é possível. Precisa ser deixado para cada indivíduo como os valores não políticos e políticos são ranqueados. A concepção política (mesmo uma justificada *pro tanto*) não pode guiar isso ou requerer que os valores políticos recebam prioridade dentro do domínio político – caso contrário, deixaria de ser uma concepção política e se tornaria filosoficamente abrangente. Entretanto, uma vez gerado um consenso sobreposto, a prioridade dos valores políticos não é mais uma questão, dado que a própria existência de um consenso sobreposto atesta que a eles [os valores políticos] foi dada prioridade. Logo, a explanação de como um consenso sobreposto é possível é tudo que [...] é requerido para completar toda a justificação da concepção política de justiça. (FINLAYSON, FREYENHAGEN, 2011, p. 18).

Na réplica presente em RTH, a legitimidade é a chave para demonstrar essa diferença entre aceitação e aceitabilidade. Na visão rawlsiana, há legitimidade no exercício do poder político “somente quando [ele] é exercido, em casos fundamentais, em conformidade com uma Constituição cujos elementos essenciais pode-se razoavelmente esperar que todos os cidadãos razoáveis, na condição de livres e iguais, subscrevam”. Os cidadãos razoáveis compreendem a legitimidade a partir da estrutura geral da autoridade política, com a previsão de instrumentos decisórios democráticos (a regra da maioria, por exemplo) – não sendo razoáveis aqueles cidadãos que rejeitam esse tipo de instrumentos. É por isso que eles conseguem distinguir “entre *aceitar* como suficientemente justa e legítima uma Constituição, com seus procedimentos para eleições limpas e maiorias legislativas, e *acatar* como legítima (mesmo que não a considerem justa) uma lei específica, ou uma decisão em uma matéria específica” (ibid., p. 465, grifo nosso).

Posteriormente a RTH veio RVT, artigo no qual Habermas modificou um pouco as suas críticas. No que se refere ao consenso sobreposto, afirmou o filósofo que “nesse desenho dos ‘três tipos’ de justificação falta uma perspectiva de juízo imparcial e um uso público da razão em sentido estrito, que não somente se torne possível pelo consenso sobreposto, mas praticado em comum desde o início” (2018, *cit.*, p. 172-173).

Observa-se, preliminarmente, que a alegação do caráter meramente instrumental (funcional) da concepção política de justiça é abandonada, sendo pouco mencionada a questão da estabilidade. Sua nova objeção, no que ficou aqui circunscrito, é que apenas o terceiro

estágio de justificação envolve consenso e, desse modo, apenas nele os outros cidadãos são levados em consideração (FINLAYSON, 2019, *cit.*).

De acordo com Habermas, as únicas justificações oferecidas por Rawls partem das doutrinas abrangentes e, enquanto tais, são resultado de razões privadas – daí porque não haveria o uso público da razão, salvo na justificação pública. Nas suas palavras, “o consenso sobreposto resulta do controle que todos fazem de modo simultâneo, mas cada um de modo individual e para si, para saber se a concepção sugerida é adequada à sua própria imagem de mundo”. O problema não é que, “se isso der certo, cada um tem de aceitar a mesma concepção”, mas que “cada um o fará a partir de suas próprias razões não públicas, e [que] ao mesmo tempo cada um precisa se certificar das tomadas de posição afirmativas de todos os outros” (*ibid.*, p. 172).

Entretanto, o uso público da razão existe mesmo na observação:

é verdade, de acordo com Rawls, que esse procedimento justificatório de “observação mútua” em 3 estágios não envolve um olhar mútuo no conteúdo substantivo das doutrinas e que isso pode ser, embora não precise ser, performed inteiramente de maneira monológica. Justificação “pública” envolve observar, como se fosse de fora, se os cidadãos podem concordar sobre uma concepção de justiça. O que não é verdade, todavia, é que essa própria observação seja [o exercício de] uma razão não pública. O reconhecimento desse fato social (que cada um pode aceitar a concepção política de justiça por suas próprias razões não públicas, e que cada um sabe que todos os demais também podem) é um tipo de razão pública. Ela não é menos pública que qualquer outro fato observável, por exemplo que todos ao redor de uma mesa de jantar, cada um com sua própria perspectiva, podem ver que há duas taças de vinho na mesa e podem reconhecer que todos podem ver isso. Para concluir, então, como faz Habermas, que a todo o *design* de três estágios “falta uma perspectiva de julgamento imparcial e um uso público da razão em sentido estrito” é sub-representar o que supostamente acontece nos estágios 1 e 3 – e pensar que o estágio 2, “justificação plena”, está fazendo todo o trabalho justificatório. (FINLAYSON, 2019, *cit.*, p. 201-202).

Desse modo, não se trata de um “uso privado da razão com intenção política e pública” ao invés de uma “teoria do uso democrático e deliberativo uso da razão” – palavras de Rainer Forst (*ibid.*, p. 107), ratificadas expressamente por Habermas (*ibid.*, p. 172), mas de um verdadeiro uso público da razão prática.

Outrossim, quando Habermas afirma que “a concepção justificada *pro tanto*, que você ou eu consideramos válida a partir da sua ou da minha perspectiva, ‘depois de somar todos os valores’, pode fracassar diante do veto dos demais” (*ibid.*, p. 173), ele desconsidera a própria lógica por trás do desenvolvimento de três estágios de fundamentação. No raciocínio rawlsiano, impõe-se garantir solidez à concepção política de justiça que se quer fundamentar,

de modo que eventual fracasso na justificação *pro tanto* elimina a concepção, tornando desnecessária a sua avaliação a partir de uma perspectiva compartilhada.

Também não é precisa a afirmação de que “os cidadãos razoáveis [...] possam alcançar um consenso sobreposto quando somente conseguem se convencer da validade de seus conceitos de justiça no contexto de suas respectivas imagens de mundo” (ibid.). Isso porque Rawls reconhece a possibilidade de haver cidadãos que não afirmam nenhuma doutrina abrangente⁸⁵, o que não os impede, contudo, de validar a concepção política de justiça. O nexo entre a validade da concepção política e a adoção de uma doutrina abrangente é entendida como o que geralmente ocorre, não o que necessariamente precisa ocorrer.

Paul Graham anota que o assunto aqui analisado se torna a principal diferença de entendimento entre os filósofos: “para Habermas, a [...] justificação [...] depende de estruturas da razão que penetram na concepção de bem de uma pessoa, e enquanto tal o exercício da razão pública não aguarda até os cidadãos individualmente acoplarem o político em suas concepções de bem” (2007, p. 142). Com efeito, a premissa é realmente oposta à de Rawls, que, por exemplo, pela justificação *pro tanto*, separa as concepções de bem da seara política⁸⁶.

Percebe-se que as divergências entre os filósofos geraram variadas questões complexas e resultaram em um debate profícuo. Não foram considerados todos os apontamentos, já que o foco deste trabalho é o olhar rawlsiano sobre a democracia. Não obstante, as reflexões expostas colaboram para uma compreensão mais profunda do *ethos* democrático da justiça como equidade.

⁸⁵ Em nota de rodapé, Rawls (2011, *cit.*, p. 457) reconhece que “alguns cidadãos podem não afirmar nenhuma doutrina abrangente, exceto talvez uma doutrina nula, como o agnosticismo ou o ceticismo”.

⁸⁶ Ainda que o comentador concorde com o filósofo alemão, ele reconhece que “sua concepção de razão pública é tão forte que erode muitas concepções abrangentes ‘razoáveis’ (no sentido intuitivo da palavra)”. Assim, haveria duas opções: “ou vamos com Rawls e argumentamos que a justificação política é externa às concepções abrangentes de bem dos indivíduos, com o perigo de o consenso sobreposto ser fortuito – um mero *modus vivendi* -, ou seguimos Habermas, mas isso ameaça erodir várias formas de vida religiosas” (ibid., p. 142).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de considerações finais, existem algumas respostas a questionamentos elaborados no início da pesquisa, mas também novas indagações inquietantes.

Partiu-se da premissa segundo a qual há um nexos de intimidade entre a teoria rawlsiana e a democracia. À medida que os estudos foram avançando, essa premissa foi reafirmada solidamente, havendo diversos elementos da teoria democrática na justiça como equidade. Diante da amplitude de concepções de democracia, foi identificado que o pensamento de Rawls se enquadra no modelo deliberativo. Apesar das divergências doutrinárias, este modelo foi entendido na pesquisa

como uma forma de governo na qual cidadãos livres e iguais (e seus representantes) justificam decisões em um processo no qual eles fornecem uns aos outros razões que são mutuamente aceitáveis e geralmente acessíveis, com o objetivo de alcançar conclusões que são coercitivas no presente para todos os cidadãos, mas abertas a serem desafiadas no futuro. (GUTMANN, THOMPSON, 2004, p. 7).

Esmiuçando a definição transcrita supra, há fortes componentes da justiça como equidade correspondentes às peças do deliberativismo (que seriam suas características centrais). A primeira peça é o requisito do fornecimento de razões, segundo o qual os cidadãos (entendidos como livres e iguais), assim como os seus representantes, devem justificar suas decisões uns perante os outros. Encontram-se nela tanto aspectos de forma quanto de *ethos* democráticos. A forma está nos sujeitos envolvidos, porquanto podem fornecer razões os cidadãos livres e iguais, no exercício de sua liberdade igualitária – é onde entram, pois, as liberdades fundamentais e princípios como o da participação. O *ethos* consiste na conduta praticada por esses sujeitos, que exercem sua cidadania democrática, por exemplo, através da razão pública, e se afastam de um mero *modus vivendi* ao estabelecer um consenso sobreposto.

A peça seguinte é a publicidade, na medida em que a deliberação ocorre na seara pública e com conteúdo acessível a todos os envolvidos. Na forma, o esquema de liberdades fornece as balizas da publicidade – assim, por exemplo, é vedada a compra de votos porque uma liberdade de votos cede espaço a um bem social inferior. No *ethos*, recorde-se que, dentre os ângulos da razão pública, um deles entende que “sua natureza e conteúdo são públicos, dados pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade, e conduzidos abertos à vista nesta base” (RAWLS, 1997, p. 93).

A terceira peça tem caráter decisionístico, aliando a coercitividade das decisões tomadas no processo deliberativo à abertura a mudanças. Se a razão pública se conecta à legitimidade democrática, o *ethos* é fundamental para solidificar a coercitividade do que é decidido no fórum político público, do contrário, todo o sistema desmorona. Paralelamente, é a forma que estabelece os limites dos direitos (e, em última análise, das liberdades) que podem ser afetados por novos entendimentos. Por exemplo, Rawls entende a Constituição como o diploma que garante a proteção de direitos básicos, que constituem um núcleo que justifica a proteção neste nível – *a contrario sensu*, o que está além deste núcleo admite alterações decorrentes de novas deliberações.

Não seria possível esgotar aqui o que há de deliberativismo na forma e no *ethos* da democracia rawlsiana, dada a miríade de componentes dessa teia. É possível, contudo, perceber o quanto a obra do filósofo colabora para as reflexões sobre um dos principais modelos de democracia (e, por via de consequência, para as reflexões sobre a própria democracia), conseguindo estabelecer as bases dessa concepção. A cisão estabelecida entre forma e *ethos* teve por escopo encaminhar esse raciocínio ao facilitar a identificação desses componentes, o que, evidentemente, não implica entender que tal cisão cria um abismo entre os dois pontos de vista. Ambos são igualmente fundamentais.

Seria demasiado simples afirmar que a justiça como equidade é uma teoria democrática, no sentido de que sua natureza e seu conteúdo são democráticos. Situação diversa seria afirmar que ela é uma teoria da democracia, pois isso significaria entender que há uma epistemologia da democracia na obra de Rawls. Poder-se-ia falar, nesse caso, em “democracia como equidade”, encontrando os postulados normativos na obra do autor que a integrariam. A cisão entre forma e *ethos* é capaz de deixar mais claros os ingredientes democráticos da justiça como equidade, de modo que este pode ser o ponto de partida para a elaboração da democracia como equidade. Na forma, os princípios, assim encarados, facilitam a demarcação de tal teoria; no *ethos*, pode-se conjecturar uma base sobre a qual esses princípios incidem. De certa forma, é assim que segue o raciocínio rawlsiano, já que os princípios de justiça são inicialmente resultantes de uma reflexão hipotética na posição original. Com um indulto para um pleonasma, este é um pensamento ainda pré-embrionário, uma elucubração fruto de uma retomada intelectual da pesquisa desde o seu início. Considerando que o próprio filósofo não dedicou textos específicos à democracia, é coerente supor que ele não teria elaborado uma teoria a seu respeito. Porém, é elementar que isso não significa irrelevância da matéria, mas tampouco que não seria possível encontrar essa teoria a partir de fragmentos sobre o assunto.

Anote-se, ademais, que Rawls entende haver três

elementos essenciais da democracia deliberativa. Um é uma ideia de razão pública, embora nem todas as concepções desse tipo sejam idênticas. Um segundo elemento é uma estrutura de instituições democráticas constitucionais que especifique a moldura dos corpos legislativos deliberativos. O terceiro é o conhecimento e o desejo dos cidadãos em geral de seguir a razão pública e concretizar seu ideal na conduta política. (RAWLS, 2011, *cit.*, p. 531-532).

Há no trecho citado, pois, um possível esboço do que poderia ser a democracia como equidade, ideia que carece de maiores amadurecimentos.

Existem ainda vários temas, abordados nesta pesquisa, capazes de gerar prolíficos debates. Merece destaque, nesse sentido, a garantia do valor equitativo das liberdades políticas (sem prejuízo, é claro, de inúmeros outros). Diante do alto grau de normatividade da obra do filósofo, não parece haver muitas respostas concretas sobre como assegurar que os cidadãos tenham a chance quase igual de influenciar as decisões políticas e de assumir cargos políticos independentemente de suas condições socioeconômicas. Todavia, existe uma preocupação em apontar mecanismos de grande valia para que se atinja tal finalidade, o que se denota da afirmação de que

uma recomendação para garantir o valor equitativo parece ser manter os partidos políticos independentes das grandes concentrações do poder econômico e social privado, em uma democracia com propriedade privada de recursos produtivos, e do controle estatal e do poder burocrático, em um regime socialista liberal. Em ambos os casos, a sociedade deve arcar pelo menos com grande parte do custo de organizar e realizar o processo político e deve regular a condução das eleições. (*ibid.*, p. 388).

A ideia, então, é garantir nada menos que uma liberdade igualitária na seara pública: o processo político é custeado majoritariamente por todos os cidadãos, cabendo a eles também regulamentá-lo e supervisioná-lo; os recursos públicos, destinados ao acesso a cargos de autoridade e exercício de poder, são de alcance aproximadamente igual a todos; deve-se impedir que as condições socioeconômicas pessoais atuem contra ou em favor daqueles interessados em participar ativamente da política. Reitere-se que, a despeito da normatividade característica da justiça como equidade, Rawls concede algumas linhas a respeito do caminho a ser seguido para garantir-se o valor equitativo das liberdades políticas. Não por outra razão, defende o financiamento público de campanhas, o que impediria o ingresso direto do capital privado no processo político em uma democracia de propriedade privada, além de limitações a contribuições, obstando um desnível entre os diferentes aportes.

Seguem a mesma linha de raciocínio as condições para dar solidez a tais arranjos, tal qual apresentado no capítulo 3. Entretanto, o assunto é suficientemente amplo e rico para subsistir diversas reflexões. A título de exemplo, Rawls (ibid.) critica a Suprema Corte dos EUA, que entende que a Primeira Emenda não admite a restrição da liberdade de expressão de alguns para que a expressão de outros tenha maior visibilidade. Segundo ele, há uma colisão entre esse entendimento e o valor equitativo das liberdades políticas. De fato, quanto maiores os recursos pessoais, mais vasta, em tese, a liberdade de expressão (o potencial de se expressar é maior). Esse desnível é capaz, ainda, de influenciar o processo político, como ao manipular a opinião pública em relação a pautas polêmicas. Há espaço, todavia, para alargar as ponderações sobre o valor equitativo das liberdades políticas em outros aspectos além do econômico e da expressão, como a liberdade de imprensa, sem olvidar da possível busca por meios que aproximem a deliberação do cidadão (sem limitá-la aos seus representantes).

Distante da pretensão conclusiva, estas linhas finais serviram para conjecturar sobre o que foi feito e sobre o que pode ser feito em relação ao estudo da democracia na obra de John Rawls. Diante de um campo insuficientemente aprofundado (leia-se, a aliança entre o autor e o tema desta dissertação), as possibilidades são plurais e conduzem a caminhos que merecem ser apropriadamente explorados.

REFERÊNCIAS

- AUDARD, Catherine. A coerência da teoria da justiça. **DISSERTATIO Revista de Filosofia**. Pelotas, v. 34, p. 17-34, verão 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8694>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- _____. **John Rawls**. Stocksfield: Acumen Publishing, 2007.
- AVRITZER, Leonardo. Teoria democrática e deliberação pública. **Lua Nova**, São Paulo, v. 49, p. 25-46, 2000.
- BARRY, Norman. Liberalism. In: CLARKE, Paul Barry; FOWERAKER, Joe (Ed.). **Encyclopedia of Democratic Thought**. New York: Routledge, 2001. p. 510-516.
- BOBBIO, Norberto. **Democracy and Dictatorship: the Nature and Limits of State Power**. Tradução de: Peter Kennealy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- BOETTCHER, James. Duty of civility. In: FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 2003. p. 229-233.
- BOWIE, Norman. Equal Basic Liberty for All. In: BLOCKER, H. Gene; SMITH, Elizabeth H. **John Rawls' Theory of Social Justice: an introduction**. Athens: Ohio University Press, 1980.
- BRIGHOUSE, Harry. Political Equality in Justice as Fairness. **Philosophical Studies**, New York, v. 86, p. 155-184, 1997.
- COHEN, Joshua. Deliberations and Democratic Legitimacy. In: HAMLIN, Alan; PETTIT, Philip (Ed.). **The Good Polity: Normative Analysis of the State**. Oxford: Basil Blackwell, 1989a. p. 17-34.
- _____. Democracy and Liberty. In: ELSTER, Jon (Ed.). **Deliberative Democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 185-231.
- _____. Procedimento e substância na democracia deliberativa. In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares (org. e trad.). **Democracia deliberativa**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007. p. 115-144.
- _____. The economic basis of deliberative democracy. **Social Philosophy and Policy**, Cambridge, vol. 6, issue 2, p. 25-50, 1 mar. 1989b.
- CONSANI, Cristina Foroni. **Teorias da democracia deliberativa: propostas e problemas**. Peri, v. 2, p. 1-11, 2010.
- CONTRATUALISMO. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Vol. 1. Tradução de: Carmen C. Varriale et al. 13. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007. p. 272-283. Título original: Dizionario di politica.

DAHL, Robert A. **Poliarquia: Participação e Oposição**. Tradução de: Celso Mauro Paciornik. 1. ed. 1. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

_____. **Um prefácio à teoria democrática**. Tradução de: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

DAHRENDORF, Ralf. A Definition of Democracy. **Journal of Democracy**, Baltimore, v. 14, n. 4, p. 101-114, out. 2003.

FAIRFIELD, Paul. **Why democracy?** New York: State University of New York Press, 2008.

FERRARA, Alessandro. **Justice and Judgement: the Rise and the Prospect of the Judgement Model in Contemporary Political Philosophy**. London: Sage Publications, 1999.

_____. **The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism**. New York: Cambridge University Press, 2014.

FINLAYSON, James Gordon; FREYENHAGEN, Fabian. Introduction: The Habermas-Rawls Dispute – Analysis and Reevaluation. In: _____. (Ed.). **Habermas and Rawls: Disputing the Political**. New York: Routledge, 2011. p. 1-21.

FINLAYSON, James Gordon. **The Habermas-Rawls debate**. New York: Columbia University Press, 2019. Ebook.

FRANCISQUINI, Renato. Democracia, justiça e o uso público da razão: Reflexões sobre o debate entre Rawls e Habermas. **Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política**. São Carlos, v. 22, n. 2, p. 1-16, jul./dez. 2013.

FREEMAN, Samuel. Deliberative Democracy: a Sympathetic Comment. **Philosophy & Public Affairs**, [New York], v. 29, n. 4, p. 371-418, 2000.

_____. **Rawls**. Abingdon: Routledge, 2007. Ebook.

FORST, Rainer. **The right to justification: elements of a constructivist theory of justice**. Tradução [para o inglês] de: Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.

GRAHAM, Paul. **Rawls**. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

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

_____; THOMPSON, Dennis. **Why Deliberative Democracy?** Princeton: Princeton University Press, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. **Facticidade e validade:** contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Tradução: Rúrion Melo, Felipe Gonçalves da Silva. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

_____. Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. **The Journal of Philosophy**. New York, v. 92, n. 3, p. 109-131, mar. 1995.

HAYEK, Friedrich August von. **Direito, legislação e Liberdade:** uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política. São Paulo: Visão, 1985.

HELD, David. **Models of Democracy**. 3. ed. reimpr. Cambridge: Polity Press, 2009.

HOSEIN, Adam. Equal worth of liberty. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 457-459.

KNIGHT, Jack. Constitutionalism and Deliberative Democracy. In: MACEDO, Stephen (Ed.). **Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement**. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 159-169.

KRISHNAMURTHY, Meena. Reconceiving Rawls's Arguments for Equal Political Liberty and Its Fair Value: On Our Higher-Order Interests. **Social Theory and Practice**, Tallahassee, v. 38, n. 2, p. 258-278, abr. 2012.

_____. Completing Rawls's arguments for equal political liberty and its fair value: the argument from self-respect. **Canadian Journal of Philosophy**, Alberta, v. 43, n.2, p. 179-205, 2013.

LADEN, Anthony Simon. The original position. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 579-585.

LARMORE, Charles. Public reason. In: FREEMAN, Samuel (ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 2003. p. 86-138.

LEYDET, Dominique. Raison publique, pluralisme et légitimité. In: AUDARD, Catherine (ed.). **John Rawls, politique et métaphysique**. Paris: PUF, 2004. p. 141-173.

MACLEOD, Colin. Freedom of speech. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 300-303.

MACCULLUM JUNIOR, Gerald C. Negative and Positive Freedom. **The Philosophical Review**, Durham, vol. 76, n. 3, p. 312-334, jul. 1967.

MANDLE, Jon. Freedom. In: _____; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015a. p. 293-299.

_____. Sense of justice. In: _____; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015b. p. 768-772.

MARTIN, Rex. Overlapping consensus. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 588-593.

MIGUEL, Luis Felipe. Consenso e conflito na teoria democrática: para além do “agonismo”. **Lua Nova**, São Paulo, v. 92, p. 13-43, 2014.

MILL, John Stuart. **O governo representativo**. Tradução: Manoel Innocêncio de L. Santos Jr. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia**: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. Tradução: Cássio de Arantes Leite; Débora Landsberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Ebook.

MØLLER, Jørgen; SKAANING, Svend-Erik. Regime types and democratic sequencing. **Journal of Democracy**, Baltimore, v. 24, n. 1, p. 142-155, jan. 2013.

NEUFELD, Blain. Public reason. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 666-672.

NOBRE, Marcos. Participação e deliberação na teoria democrática: uma introdução. In: COELHO, Vera Schattan P.; _____ (Orgs.). **Participação e Deliberação**: Teoria Democrática e Experiências Institucionais no Brasil Contemporâneo. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 21-40.

NUSSBAUM, Martha C. Introduction. In: BROOKS, Thom; _____ (Ed.). **Rawls's Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 2015. E-book (não paginado).

O'NEILL, Martin. Free (and Fair) Markets without Capitalism: Political Values, Principles of Justice, and Property-Owning Democracy. In: _____; WILLIAMSON, Thad (Ed.). **Property-Owning Democracy**: Rawls and Beyond. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. p. 75-100. Ebook.

PATEMAN, Carole. **Participation and Democratic Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

PAKALUK, Michael. The Liberalism of John Rawls: A Brief Exposition. In: WOLFE, Christopher (Ed.). **Liberalism at the crossroads**: an introduction to contemporary liberal political theory and its critics. 2. ed. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003. p. 1-19.

PETRONI, Lucas. A revolução rawlsiana. **Estado da Arte**, São Paulo, não paginado, 2021. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/revolucao-tj-rawls-petroni/>. Acesso em: 16 set. 2021.

PLATTNER, Marc F. Liberalism and Democracy: Can't Have One without the Other. **Foreign Affairs**, New York, v. 77, n. 2, p. 171-180, mar.-abr. 1998.

POGGE, Thomas Winfried Menko. **John Rawls**: his life and theory of justice. New York: Oxford University Press, 2007.

RAWLS, John. A idéia de razão pública revisitada. In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares (Org. e Trad.). **Democracia deliberativa**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007. p. 145-192.

_____. **Collected papers**. Edited by Samuel Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. **Conferências sobre a história da filosofia política**. Organização: Samuel Freeman. Tradução de: Fabio M. Said. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Tradução de: Claudia Berliner. Revisão técnica e da tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Título original: Justice as fairness: a restatement.

_____. Justice as Fairness. **The Philosophical Review**, Durham, v. 67, n. 2, p. 164-194, abr. 1958.

_____. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. **Philosophy & Public Affairs**. [New York], v. 14, n. 3, p. 223-251, summer 1985.

_____. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. **Lua Nova**, São Paulo, n. 25, p. 25-59, 1992.

_____. **O liberalismo político**. Tradução: Álvaro de Vita. Ed. ampl. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. Political Liberalism: Reply to Habermas. **The Journal of Philosophy**. New York, v. 92, n. 3, p. 132-180, mar. 1995.

_____. The domain of the political and overlapping consensus. In: MATRAVERS, Derek; PIKE, Jon (Ed.). **Debates in contemporary political philosophy**: an anthology. New York: Routledge, 2003. p. 160-181.

_____. **The idea of an overlapping consensus**. Oxford Journal of Legal Studies. Oxford, v. 7, n. 1, p. 1-25, primavera de 1987.

_____. The Idea of Public Reason. In: BOHMAN, James; REHG, William. **Deliberative Democracy**: Essays on Reason and Politics. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1997. p. 93-141.

_____. **Uma teoria da justiça**. Tradução: Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução: Álvaro de Vita. 4. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REIDY, David A. Constitution and constitutional essentials. In: MANDLE, Jon; _____ (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 141-146.

RONZONI, Miriam. The four-stage sequence. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 290-292.

RON, Amit. Visions of democracy in ‘property-owning democracy’: Skelton to Rawls and beyond. **History of Political Thought**, Upton Pyne, vol. 29, n. 1, p. 168-187, spring 2008.

ROQUE, Luiz Felipe. Por uma cultura da verdade: uma defesa liberal de políticas regulatórias contra fake news pelo Estado brasileiro. **Revista de Direito**, Viçosa, v. 13, n. 03, p. 1-30, 2021. Disponível em: <doi.org/10.32361/2021130312854>. Acesso em: 04 jan. 2022.

ROSAS, João Cardoso. Concept of justice. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 385-387.

SÁNCHEZ, Eduardo Andrade. **Introducción a la ciencia política**. Ciudad de México: Oxford University Press, 2012.

SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalismo, socialismo e democracia** [livro eletrônico]. Tradução de: Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017.

TALISSE, Robert B. **On Rawls: a Liberal Theory of Justice and Justification**. [Belmont]: Wadsworth Publishing, 2001.

TILLY, Charles. **Democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

VALLESPÍN, Fernando. Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas. In: _____ (Org.). **Debate sobre el liberalismo político**. Colección Pensamiento Contemporáneo. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1998. p. 9-37.

VITA, Álvaro de. Justiça rawlsiana e democracia. **Estado da Arte – Revista de Cultura, Artes e Ideias do Jornal O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 2021. Disponível em: <<https://estadodaarte.estadao.com.br/justica-democracia-rawls-devita/>>. Acesso em: 03 dez. 2021.

_____. **O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

VOICE, Paul. Comprehensive doctrine. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Ed.). **The Cambridge Rawls Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 126-129.

WALL, Steven. Rawls and the status of political liberty. **Pacific Philosophical Quarterly**, Los Angeles, v. 87, p. 245-270, 2006.

WEBER, Thadeu. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. **ethic@**. Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, dez. 2011.

WENAR, Leif. The Unity of Rawls’s work. **The Journal of Moral Philosophy**, Leiden, v. 1, issue 3, p. 265-275, 2004.

WERLE, Denilson Luis. **Justiça e Democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas**. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

WHITE, Stephen K. **The ethos of a late-modern citizen**. London: Harvard University Press, 2009.

YOUNG, Iris Marion. Justice, inclusion, and Deliberative Democracy. In: MACEDO, Stephen (Ed.). **Deliberative Politics**: Essays on Democracy and Disagreement. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 151-158.

ZAKARIA, Fareed. **The future of freedom**: illiberal democracy at home and abroad. New York: W. W. Norton, 2007. Ebook.