

Justiça e democracia na perspectiva da teoria política normativa contemporânea*

Thiago Nascimento da Silva[†]

1 A nova configuração da teoria política normativa

Responder sobre o que é a teoria política normativa dentro do processo de constituição do campo da disciplina de ciência política contemporânea não é uma tarefa trivial. Não só porque se trata de um efeito de campo inventar sua tradição mesmo quando o que se tem é uma miscelânea de idéias a respeito do assunto, mas porque os elementos presentes nas discussões normativas, aqueles ligados a valores – igualdade, liberdade, justiça, entre outros -, tem sido estudados de diferentes modos na história recente da disciplina; o que não nos permite afirmar que exista apenas uma única forma de teoria política normativa.

De fato, as categorias presentes na epistemologia da disciplina parecem separar a mesma em dois campos distintos. Um que diz respeito à ciência propriamente dita e outro ligado à teoria normativa¹. De um lado – no campo científico - encontramos a noção de verificação de proposições teóricas por meio de teste empírico, a falseabilidade como norte orientador desse teste e uma busca por explicação causal. No campo ligado à filosofia política temos noções como coerência ou incongruência interna do argumento, construção e esclarecimento conceitual e justificação ideacional e lógico-racional. Embora estas categorias pareçam mesmo firmar uma distinção rigorosa entre os dois campos, não são tão claras as fronteiras que demarcam os campos da filosofia, da teoria e da ciência políticas, como comprova a existência de argumentos que ressaltam as identificações, bem como as relações entre eles. Trabalhar a literatura sobre isso pode nos revelar os problemas quando tomamos essas divisões muito rigidamente.

*A primeira parte desse trabalho é uma versão modificada de um paper com o título de “Democracia e justiça: entre a normatividade e a empiria” apresentado no *IX Congresso Nacional de Ciência Política*, em 2009, em Santa Fé, Argentina. E a segunda parte é uma versão modificada do segundo capítulo “Uma teoria epistêmica da democracia” da minha dissertação de mestrado intitulada “Procedimento e substância da democracia: qual o lugar da justiça social na teoria democrática?” defendida em 2010 no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, Brasil.

[†]Doutorando e mestre em Ciência Política pela Universidade de São Paulo. E-mail: nsthiago@usp.br

¹Neste trabalho, o termo teoria normativa é usado de forma intercambiável com as denominações filosofia política ou somente teoria política. Do mesmo modo, os termos teoria empírica, teoria política positiva e teoria positiva serão usados como sinônimos, uma vez que o uso intercambiável desses termos não prejudica nossa análise e evita confusões conceituais.

1.1 As fronteiras dos campos que compõem a disciplina: filosofia, teoria e ciência políticas

Começamos por Sartori (1974). Este autor apresenta uma distinção rigorosa, que podemos chamar de “tradicional” ou “canônica”. Neste caso, a ciência é definida como conhecimento observacional e causal, capaz de teste empírico e operacionalização de suas teorias; e à filosofia, deficiente na capacidade operativa, restaria um conhecimento idealizado e baseado em termos de justificação. Segundo o mesmo autor a ciência política conseguiu se emancipar da filosofia e produzir um critério próprio de validação a partir das suas características de verificação e explicação. Dessa separação entre os campos revelam-se dicotomias como entre: normativo e positivo; prescritivo e descritivo; valores e fatos; sistematização universal e indiferença a princípios; caráter não cumulativo e qualidade cumulativa do conhecimento; investigação metafísica sobre as essências e conhecimento válido, material e verificado pela experiência; conhecimento não aplicado e conhecimento operacionalizável (Sartori 1974, 138-139).

Sartori ressalta que o conhecimento produzido pela filosofia não descobre o fato. Ele o releva e o transfigura (conhecimento, portanto, idealizado) e a explanação é feita nos termos da justificação. A explicação científica, por sua vez, que pressupõe pesquisa empírica, emerge dos fatos e representa figurativamente estes (conhecimento, aqui, observacional). A explicação, neste caso, é produzida em termos de causas e efeitos (Sartori 1974, 144). Em última análise, para este autor, a distinção entre filosofia e ciência, a partir dos seus respectivos instrumentais lingüísticos, esta no fato da filosofia se basear em um uso meta-empírico da linguagem e na sua tendência a assumir um sentido “ultra-representativo” do que estuda – a prioridade está na conceitualização e na justificação. Enquanto a ciência seria baseada no vocabulário descritivo-observativo dos fatos que significa o que eles, de modo aproximativo da realidade, representam. Este é um conhecimento descritivo que considera mundos sensíveis a serem explicados pelas regras de funcionamento. Por isso Sartori defende que a filosofia não é aplicável, pois para intervir no mundo devemos saber como o mundo funciona. O lugar da filosofia, então, estaria em uma incessante criação de idéias e valores.

Olhando retrospectivamente, com as lentes da literatura recente sobre as fronteiras dos campos da disciplina, não é possível afirmar que ocorreu uma espécie de endogeneização exclusiva da teoria no campo da ciência política (nem no campo da filosofia política) conforme previra Sartori. Hoje a ciência política engloba tanto o que chamamos de teoria política dentro da filosofia política contemporânea como a teoria política positiva presente nos trabalhos empíricos da disciplina². Além disso, o texto de 1974 de Sartori expressa grande expectativa do autor na época com a aproximação da ciência política ao modelo matemático – oriundo das duas revoluções teórico-metodológicas das décadas de 1950 e 1960 que vai do modelo behaviorista de conhecimento - que para o autor denota a passagem pré-científica para a científica da disciplina - até a teoria da escolha racional com o esgotamento do behaviorismo³. Estes

²Embora estudantes da área de filosofia política comumente façam estudos que se situam na fronteira entre a ciência política e a filosofia – trabalhando com temas e autores em comuns -, ninguém negaria estes estudos como pertencentes a uma área hoje institucionalizada nos departamentos de ciência política e com um campo autônomo – com ferramentas analíticas especializadas - dentro da disciplina.

³Embora o próprio autor aponte para alguns problemas do excesso de tecnicismo, abuso de expressões matemáticas e possibilidade de desonestidade operacional destes movimentos teóricos (Sartori 1974, 157).

movimentos teóricos tiveram papel fundamental na crise da teoria normativa dos anos 1940 a 1970; ponto que trabalharemos mais adiante neste trabalho.

Embora encontremos na literatura sobre as fronteiras dos campos da disciplina exemplos rigorosos de distinção como o de Sartori (1974), temos outros trabalhos que afirmam não existir essa separação rígida entre eles. Os autores analisados a seguir argumentam que embora os campos não sejam idênticos, disso não se segue que não sejam relacionáveis.

Warren (1998, 609-611) oferece distinções e inter-relações possíveis entre os campos da ciência e da filosofia política. Do que aqui importa elucidar, para este autor é um erro comum de conceitualização na ciência política tratar a filosofia política apenas como uma teoria normativa ou ver suas questões como invariavelmente normativas. Para ele é preciso enxergar um campo maior de atuação desta área, englobando três categorias de análise: 1. questões ontológicas, ou seja, proposições acerca da natureza da realidade, que definem os objetos a serem explicados, tornam o mundo político possível de explicação e limitam ou expandem os próprios critérios conceituais de explicação; 2. questões epistemológicas. Essas se conectam à autoridade das teorias a respeito do mundo que propõem explicar. Procuram responder, por exemplo, quais são os métodos mais adequados para se alcançar uma explicação coerente, e; 3. questões normativas, que dizem respeito a como devemos julgar o conhecimento, quais são os critérios do julgamento e como estão relacionados com os valores humanos, assim como quais instituições políticas podem maximizar esses valores.

Assim como Warren (1998), Grant (2002, 588-590) acredita que nem tudo que existe no campo da ciência política é abordado pela orientação positivista. Para esta autora, os campos são mesmo distintos, porém complementares. Em seu trabalho, Grant critica a definição de ciência como um campo que procura somente identificar mecanismos causais e leis gerais (e que só se importa com comportamentos) sem considerar elementos do que denomina “humanidades”, ou seja, nossa capacidade e necessidade de julgar a realidade, analisar valores, sentidos e significados do mundo em que vivemos. Partindo do pressuposto de que a ação humana é pré-orientada por razões e julgamentos (o comportamento político expressa intenções e desejos valorativamente ordenados), toda tentativa de explicação que não considera isto distorce o fenômeno a ser explicado. Assim, julgamentos devem ser elementos também da ciência, senão esta é incompleta e passível de deturpar a realidade. Hodges (1965, 416-417) argumenta que na tentativa rápida de distinguir proposições normativas e descritivas, confunde-se o “significado normativo das proposições” com “proposições normativas”. Ao distinguir entre esses dois tipos de proposições o autor procura mostrar como no campo “positivo”, onde se procura evitar valorações e eliminar julgamentos morais, há espaço para declarações normativas.

Caminhando um pouco mais na literatura, Wendy Brown (2002, 569-573) recomenda, mais do que uma relação, uma expansão das fronteiras da ciência política aos elementos, técnicas e conhecimentos que se desenvolveram fora dela – especialmente as áreas literárias, da retórica e da teoria visual. A disciplina, para esta autora, é negativamente muito fechada e auto centrada e deveria se tornar cada vez mais interdisciplinar e variada, uma vez que a política é um elemento onipresente no mundo social, isto é, está presente em diversos espaços – cultural, familiar, econômico, social, entre outros. Tratar

deste objeto só do ponto de vista da ciência seria assim limitar demais o conhecimento.

Para entender esta reorientação, que, diga-se de passagem, é bastante radical se pegarmos os extremos de um *continuum* que vai de Sartori (1974) a Brown (2002), na demarcação das fronteiras dos campos que compõem a disciplina de ciência política, é preciso refazer o caminho do que entendemos hoje como teoria política normativa. Um caminho em que é preciso elucidar o momento de crise desse campo e outro de renascimento.

1.2 Morte ou reorientação da teoria normativa?

A literatura a respeito das razões para a crise da filosofia política no início do século XX parece convergir para a força do neopositivismo e o ataque deste movimento filosófico à teoria normativa. Este movimento por uma boa parte do século XX definiu as acepções epistemológicas sobre o que contava como conhecimento científico e o que poderia ser dito de compreensível sobre o mundo empírico. As alternativas a este movimento, a reorientação interna do campo, e fatores externos à academia, contribuíram, como procurarei deixar claro, para o *revival* da teoria normativa e da filosofia política.

Como coloca Vincent (2004, 24), entre o período de 1940 a 1970 fica claro uma resistência na ciência política à linha normativa da teoria política. A razão disso para o autor está na perspectiva dominante da teoria analítica anglo-saxônica – uma visão menos normativista; procurando uma compreensão empírica, metodologicamente orientada, com análise rigorosa e avaliação imparcial. Isto era fazer teoria política positiva, ou seja, era um pensamento metodologicamente rigoroso e analítico sobre proposições empíricas, por exemplo, a respeito das intenções e estratégias dos comportamentos dos governos e outros atores políticos. A teoria positiva, assim, passou a ter uma clara prioridade sobre recomendações normativas ou prescritivas.

Na verdade, Vincent (2004, 55) diz que já a partir de 1900 as formas de estudo positivistas e empíricas ganhou muito espaço sobre a perspectiva normativa nas disciplinas como economia política e sociologia, e o impacto nos estudo da política, diz o autor, foi quase inevitável. Isso devido ao nascimento e expansão do empiricismo nas ciências sociais, tão bem expresso no que se passou a chamar, como citado anteriormente, de revolução behaviorista do campo, um movimento teórico-metodológico das ciências sociais baseado no rigor empírico.

A busca do behaviorismo era por uma ciência social empírica, livre de valores, capaz de separar estes do que, segundo seus seguidores, importava – os fatos -, e com a possibilidade de ser verificada ou falseável (para utilizar o termo popperiano). A procura era por teorias científicas que pudessem apreender uma realidade objetiva através de uma linguagem observacional neutra. Em suma, o conceito de teoria empírica colocado pelos behavioristas era visto como objetivo e livre de valores. A idéia geral era emular as ciências naturais, mais precisamente, coletar dados empíricos, descobrir correlações, gerar generalizações, formular teorias com capacidade de predição e testáveis. E o que deu base a isto foi o movimento filosófico conhecido como positivismo lógico (oriundo da epistemologia das ciências naturais).

Como nos informa Buckler (2002, 172-173) para os teóricos do positivismo lógico o único conhecimento possível tem como origem a experiência empírica, de forma que

os estados de valor não podem ser expressões sensíveis de conhecimento, mas apenas questões de convenção. As questões colocadas pelos filósofos – como a melhor forma de vida – eram tomadas como especulações baseadas em erros sobre o que conta como conhecimento objetivo, desvendados pelo movimento filosófico positivista. A visão de conhecimento aqui, portanto, se reduz a questões factuais, baseadas na experiência sensitiva, em princípios abertos a testes empíricos e validação (Buckler 2002, 174).

Esse tipo de conhecimento, como adiantamos, minou a filosofia política e suas questões sobre a natureza do bom ou do tipo de vida que deveríamos seguir. Isso porque a ciência do positivismo lógico reservou à filosofia política apenas investigar propriedades lógicas e as relações entre os conceitos, ou seja, clarificação lingüística e conceitual como vimos em Sartori (1974). A filosofia política era assim vista como um campo que procura desmistificar e clarificar conceitos e termos políticos e expor confusões lingüísticas (vejamos que o que está em jogo aqui é a lógica ou coerência das questões e não seus valores) (Buckler 2002, 173-175).

Alguns podem afirmar, então, que não se parecendo em nada com sua forma tradicional, a filosofia política estava morta e o papel da teorização normativa no estudo da política rebaixada quanto ao seu valor para a ciência política. O obituário, no entanto, foi prematuro e um número de alternativas emergiu, rejeitando a revisão positivista e afirmando um papel mais expansivo para a investigação normativa da política (Buckler 2002, 176). Dito de outra forma, as afirmações categóricas a respeito da crise da filosofia política ou teoria normativa estavam mal colocadas. Ocorreu um enterro de algo que não estava morto.

Parekh (1996, 506-507) esta entre os autores que buscaram derrubar a idéia de um declínio fulminante ou “morte” da filosofia política. Para este autor, essa posição de declaração de óbito da filosofia política no período dos anos 1950 e 1960 reflete em parte, como vimos, a força do neopositivismo, o triunfo da revolução behaviorista e problemas contextuais da época. Mas para o autor, outro importante fator foi a própria concepção normativa da filosofia política. O que Parekh tenta mostrar é que se os que criticavam esta concepção esperavam da filosofia política novos objetivos políticos, uma coerente concepção das necessidades da era moderna e prescrições convincentes de como devemos viver, então, os autores deste período (Oakeshott; Arendt; Berlin, entre outros) falharam neste intento.

Muitos dos filósofos das décadas de 1950 e 1960 (como os supracitados) posicionaram a filosofia política como um campo contemplativo-reflexivo e de investigação interessada mais em compreender do que em prescrever. Dos padrões esperados dos críticos ao que era feito na filosofia política, os primeiros pronunciaram a morte do campo. Para Parekh, então, o que se deu foi antes uma reorientação interna no campo do que um declínio da produção da filosofia política. Reorientação esta fortemente demarcada pela publicação de *Uma teoria da Justiça* (2002; 2008) [1971] do filósofo norte-americano John Rawls⁴.

Rawls, ao contrário dos filósofos dos anos 1950 e 1960, apresenta uma teoria normativa (uma forma de filosofia moral) orientada para a prática ou redesenho das

⁴Parekh (1996, 509) aponta outros caminhos da teoria normativa a partir do novo alento da filosofia política. Entre eles destaca o debate comunitarista e o neo-pragmatista. De todo modo, embora travem discussões bastante intensas, todos os campos subsequentes de certa forma tiveram que dialogar em algum momento com o liberalismo de Rawls.

instituições existentes a partir de critérios de justiça substantivos. Estes critérios sugeridos pelo autor são fortemente justificados a partir de um plano analítico rigoroso e com critérios racionais significativos. Assim, Parekh (1996, 508) demonstra como esse tipo de filosofia produzida a partir dos anos 1970 invalida a distinção rigorosa entre filosofia política e ciência política e integra estes dois campos. Esta reorientação fortemente marcada pela repercussão da obra de Rawls orienta toda a agenda de estudo em filosofia política nas décadas subseqüentes (outros liberais, libertarianos e comunitaristas). Isto não significa que as proposições teóricas de Rawls tenham sido consensualmente adotadas por seus intérpretes e comentadores.

Ball (2004), assim como Parekh (1996), não acredita que a teoria política tenha morrido nos termos daqueles que decretaram sua morte, porém, sugere que tanto os que decretavam a morte da teoria política como os que sustentavam que ela não estava morta e nem poderia morrer, estavam certos. Como ele mesmo coloca: “a teoria política estava sob alguns aspectos morta ou morrendo - e ainda assim não poderia morrer” (Ball 2004, 11) .

Embora a princípio a colocação de Ball possa parecer paradoxal, a resposta está em uma distinção do autor (Ball 2004, 11-12) a respeito de dois tipos de teorização política: 1. teorizações de primeira ordem e 2. teorizações de segunda ordem. A de primeira ordem diz respeito à atividade de prestar atenção ao ordenamento de uma sociedade. Teorização esta inevitável, pois, na medida em que pessoas vivem juntas em comunidade, questões controversas fundamentais – morais e políticas - sempre serão engendradas. Neste tipo de teorização estão em primeiro plano questões que interessam aos teóricos políticos como justiça, liberdade, igualdade, autoridade e poder. Este tipo de teorização, segundo o autor, mostra não só como a teoria política é necessária e importante, mas como esta é quase imortal. Já a teorização de segunda ordem consiste na atividade de estudar, ensinar e comentar os clássicos do pensamento político; teorização esta, para o autor, eminentemente morta. Esta é uma afirmação bastante forte e controversa, pois parece negar a possibilidade da teoria política histórica. De todo modo, o que Ball tenta mostrar é que quando Laslett e outros anunciaram a morte da teoria política estavam anunciando a morte de um tipo específico de teorização que pode ser desacreditada, desaparecer ou morrer, mas outros (como Berlin e Plamenatz) estavam também certos em dizer que a filosofia política não estava morta por ser ela uma atividade indispensável.

Ball (2004, 13) também aponta que, embora o positivismo lógico tenha contribuído para o descrédito da teoria política nas décadas de 1950 e 1960, é simplista creditar apenas à derrota do positivismo o ressurgimento da teoria política. Outro fator importante no novo alento deste campo diz respeito ao “fim do fim da ideologia”, ou seja, novos movimentos políticos – estudantes, negros, mulheres, ativistas contra a guerra – que suscitavam novas questões e formulavam novas agendas; assim, as teorizações de primeira ordem continuavam vivas. Neste sentido, uma razão do ressurgimento da teoria política diz respeito ao contexto social e político do período. Como coloca Brian Barry (1979, 18-19) enquanto *Uma teoria da justiça* foi um estímulo interno para o reflorescimento da filosofia política na academia em 1971, a Guerra do Vietnã (1955-1975) foi o estímulo externo crucial.

De tudo isso fica claro também que o liberalismo representou a doutrina proeminente

da grande virada da teoria normativa no século XX. A teoria da justiça de Rawls colocou a doutrina liberal como a resposta filosófica mais contundente ao positivismo lógico, permitindo o desenvolvimento de uma auto-sustentada (e substantiva) filosofia política normativa feita por filósofos (Barry 1979, 13-16)⁵. Analisemos um pouco mais em detalhes o que isto significa.

Em resposta à proclamação da morte da teoria política, alguns autores como Isaiah Berlin argumentaram contra o reducionismo do positivismo lógico – em que o que se entende como compreensível provém unicamente da experiência empírica. Há questões que resistiram a isso, como, por exemplo, as que envolvem julgamentos de valor e são típicas da filosofia moral e política. É verdade que questões desse tipo refletem um pluralismo moral e de “concepções de bem” que marcam nossa sociedade liberal-democrática e parecem transformar a procura por consenso quanto a princípios gerais, doutrinas abrangentes ou comprometimentos metafísicos um objetivo inalcançável (Shapiro 2006, 151). Mas certo é também que a revolução behaviorista não foi capaz de tratar destas questões normativas complexas no contexto da Guerra do Vietnã e dos debates dos direitos civis. Este movimento não foi capaz de trabalhar questões profundamente sociais, morais e legais como gênero, guerra, raça e justiça social (Vincent 2004, 59).

É adequado afirmar que há sistemas de valores competitivos pelos quais as pessoas aderem e que não há um critério objetivo pelo qual possamos decidir qual é o sistema correto. No entanto, e isto é uma resposta à crítica relativista, conflitos de diferentes opiniões sobre o que é bom, justo, ou correto fazer não invalida o debate normativo. Elas mostram não só como um acordo entre os indivíduos da sociedade democrática pode ser difícil, mas que devemos levar em consideração o *fato do pluralismo razoável*⁶ se quisermos lançar princípios de justiça razoáveis e atrativos para as instituições sociais que determinam a divisão de vantagens entre parcelas da população e para selar uma distribuição eqüitativa de bens (Rawls 2002, 5).

O *fato do pluralismo razoável*, então, esta no centro da recente teoria normativa. Parte daí os elementos centrais do debate contemporâneo no campo: os desafios colocados pelo conflito de interesses entre os cidadãos e a possibilidade de justificar uma ordem que leve isto em consideração (Buckler 2002, 186). No exemplo mais notável dessa reorientação do campo, Rawls procura teorizar um conceito de justiça, sustentada pelas comunidades políticas democráticas, à luz do irreconciliável desacordo moral. Este autor utiliza uma perspectiva de condições básicas e implicações da autonomia racional das pessoas no sentido de desenvolver uma teoria da justiça baseada na eqüidade. É essa perspectiva, que faz uso de novos dispositivos analíticos como a *posição original* - recuperação da idéia de contrato social – e o *véu-de-ignorância* - que permite expressar a igualdade de condições entre os indivíduos -, que decisivamente levou o pensamento

⁵Esta reorientação da teoria normativa não é apenas uma resposta aos limites do positivismo lógico. Ela aparece, principalmente, como contraponto ao legado utilitarista e a qualquer tipo de ética teleológica; e isso tanto no campo liberal em que Rawls se encontra, como na crítica à proposta rawlsiana de Nozick (1991) [1974]. A oposição é fundada na argumentação de que o utilitarismo não leva em conta a pluralidade dos fins individuais e a própria distinção entre as pessoas.

⁶Para Rawls (2003, 4-5) o *fato do pluralismo razoável* consiste em “*profundas e irreconciliáveis diferenças nas concepções religiosas e filosóficas, razoáveis e abrangentes, que os cidadãos têm do mundo, e na idéia que eles têm dos valores morais e estéticos a serem alcançados na vida humana*”. E acrescenta o mesmo autor que embora não seja sempre fácil aceitar esse *fato*, cabe “*à filosofia política tentar reconciliar-nos com ele mostrando-nos sua razão e, na verdade, seu valor e seus benefícios políticos*”.

normativo a um novo patamar no campo da ciência política. Desses dispositivos se espera extrair princípios morais fundamentais que produzam ideais objetivos pelos quais podemos julgar nossos arranjos políticos (ou a *estrutura básica da sociedade* segundo a terminologia rawlsiana)⁷.

1.3 A nova teoria política normativa

Diferente do que hoje se constitui como teoria política, a teoria política clássica envolvia a crença de que existem desejos e intenções universais, ou bens comuns, ou um tipo de vida boa compartilhada por todos os indivíduos (embora as teorias clássicas variassem enormemente sobre esses temas) (Vincent 2004, 21-25). No século XX o desenvolvimento da filosofia política e moral se torna menos contextualizada do que a do campo clássico e idéias como a de bem comum ou vontade geral sofrem diversas críticas consistentes. Há também uma forte influência do anti-fundacionalismo na recente filosofia política. Os que o mantêm o tem em termos modernos, aceitam o pluralismo de valores e evitam visões morais grandiosas - metafísicas. Podemos dizer que um dos impactos do positivismo lógico na teoria normativa é que verdades metafísicas absolutas como base das questões normativas agora são sempre suspeitas (Buckler 2002, 193). Além disso, o colapso do behaviorismo não é acompanhado por um abandono do empiricismo. Um dos grandes legados do movimento foi a possibilidade de pesquisa empírica dos fenômenos políticos e sociais.

O que aqui importa destacar é que pensar a teoria política como um campo independente e autônomo (em uma perspectiva autoconsciente) é um fenômeno muito recente. A teoria política como disciplina demarcada, com campo próprio, pensadores próprios e currículo claro, é uma invenção do século XX. Para se ter uma idéia disso, o primeiro periódico independente e de grande reconhecimento institucional na área só apareceu na década de 1970 (Vincent 2004, 26). Do mesmo modo, é desta época que se permite enxergar a teoria política enquanto um campo distinto da ideologia – campo este eminentemente prático do pensamento. Portanto, seguindo Vincent (2004, 26), a visão de um empreendimento consistentemente articulado que foi temporariamente perdido ou morto e então ressuscitado e reerguido é uma leitura ajustada pelo presente.

Do que até aqui discutimos acredito que vale a pena elucidar como a teoria normativa, a partir da sua reorientação nos anos 1970, significa não apenas uma recuperação da filosofia política nos moldes anteriores à crise, mas a fundação de algo novo; no sentido da profissionalização e distinção desta atividade acadêmica e quanto à sua própria forma de conhecimento derivada da filosofia analítica (Rawls), em que há uso inclusive de recursos valorizados pelos positivistas lógicos: análise conceitual rigorosa, tratamento racional significativo e utilização de modelos, por exemplo, da teoria da escolha racional (Rawls 1971, Gauthier 1986⁸). Temos, então, o nascimento de uma teoria política normativa ancorada em novos termos e sob novas orientações.

⁷A *estrutura básica da sociedade*, ponto que retornaremos com mais cuidado na sessão 2.2 deste trabalho, constitui as instituições sociais mais importantes que distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social. A vantagem de focar nesta *estrutura* ou no que Nagel (2006) chama de *teorias neutras em relação ao agente* é que podemos avaliar como injustos resultados da distribuição de ônus e vantagens da sociedade ainda que não possamos identificar um agente específico como responsável, minando a crítica de Hayek (1978), segundo a qual só quando há atores responsáveis podemos realizar avaliações sob critérios de justiça.

⁸Roemer (1996) também produziu uma teorização formal do debate sobre justiça redistributiva.

2 Justiça e democracia na perspectiva da teoria política normativa contemporânea

Analisaremos agora a relação entre dois grandes temas dessa nova teoria política normativa – justiça e democracia - à luz da teoria da justiça de John Rawls. É importante considerar que este autor, ainda que nos diga em *Uma teoria da justiça* o que a justiça exige ou a que uma sociedade justa deve se parecer, ele não sistematiza a relação entre justiça e democracia. Rawls apresenta em seu trabalho uma concepção de justiça substantiva que deve servir como ideal normativo para as instituições sociais mais importantes, mas não há um tratamento rigoroso no que diz respeito à sistemas político-partidários, à engenharia eleitoral, à mobilização política, à movimentos organizados, ao processo político democrático de uma forma geral (Cohen 2003, 87). Essa relativa desatenção à engenharia política de um modo geral poderia provavelmente deixar a impressão de que sua teoria da justiça denigre a democracia, subordinando esta a uma concepção de justiça defendida por meio de uma razão filosófica e que deveria ser implementada por juízes e administradores políticos. Mas, como espero deixar claro, esta crítica é respondida à luz da teoria do próprio autor, ou seja, buscaremos demonstrar como a teoria da justiça liberal-igualitária pode ser compatível e contribuir para a reflexão democrática.

2.1 A justiça como equidade e o liberalismo político de John Rawls: em busca de critérios normativos

No cenário das teorias contemporâneas da justiça, o intuito é expressar o que a justiça exige, o que é uma sociedade justa e quais são as instituições que melhor satisfazem essas exigências. A discussão, então, gira em torno de questões éticas e morais – igualdade, liberdade, direitos, deveres e obrigações -, que, embora complexas e problemáticas, recebem um tratamento racional significativo por parte dos autores desta literatura. Em busca de uma noção de justiça social que melhor possa exprimir a ideia normativa central de uma sociedade democrática faço uso da obra que, como afirmado anteriormente, deu novo alento à filosofia política no mundo contemporâneo: *Uma teoria da justiça* de John Rawls (2002, 2008) [1971]. É nesta obra que Rawls apresenta, de modo mais preciso e sistemático, sua concepção de justiça que denomina de *justiça como equidade*⁹.

Rawls (2002, XIII-XIV) estabelece no prefácio à edição brasileira de *Uma teoria da justiça* “as ideias e os objetivos centrais” de sua concepção “como os de uma concepção filosófica para uma democracia constitucional” e que ela deve parecer “razoável e útil, mesmo que não seja totalmente convincente, para uma grande gama de orientações políticas ponderadas, e, portanto, expresse uma parte essencial do núcleo comum da tradição democrática”.

Tomando-se por base Cohen (2003, 87), em três casos a *justiça como equidade* de Rawls é uma concepção para uma sociedade democrática: 1. no que diz respeito ao regime político democrático – arranjo político com direitos de participação, eleições, e direitos de associação e expressão designados para tornar a participação informada

⁹Uso, para me referir à concepção de justiça apresentada por John Rawls em *Uma teoria da justiça* [1971] (2008), os termos justiça rawlsiana, justiça como equidade e justiça liberal-igualitária como intercambiáveis.

e efetiva; 2. na ideia de sociedade democrática – sociedade em que seus membros são tratados pelas instituições políticas básicas (e, espera-se posteriormente, pela cultura política) como pessoas livres e iguais e; 3. enquanto conteúdo da deliberação democrática – uma sociedade política em que o argumento político apela a razões ligadas a cooperação entre pessoas livres e iguais e *justiça como equidade*, ao oferecer também uma concepção substantiva de justiça, pode servir como guia para que os cidadãos façam julgamentos políticos¹⁰. Em suma, *justiça como equidade* é para uma sociedade democrática, então, primeiro porque assegura que os indivíduos tenham um direito igual de participar e exige um regime democrático como uma questão de justiça básica. Segundo, é endereçada a uma sociedade de iguais, e o conteúdo dos seus princípios são formados pela compreensão pública. Finalmente, tem como intenção guiar a razão política e os julgamentos dos membros da sociedade democrática no exercício dos seus direitos políticos.

Assim, a proposta rawlsiana se torna atrativa para o que discutimos neste trabalho no sentido em que, como espero deixar claro, seus princípios de justiça, por um lado, se aproximam das pré-condições da participação livre e igual no processo político democrático (ou seja, do que esperamos de justiça deste processo) e, por outro lado, servem como um guia entre outros, e nada mais, para o debate político efetivo, ou seja, não pode de antemão ser incluído, como expectativa a ser garantida, pelo processo político. Como este último sentido diz respeito a um critério substantivo de justiça, seu espaço depende da natureza pública do debate democrático que pode, ou não, incorporar seu conteúdo. Assim, não perdemos de vista a natureza inevitavelmente política das questões de justiça e deixamos para as pessoas encontrar as respostas para questões controversas por elas mesmas. Elas devem decidir o que a justiça é e o que ela exige, mas este debate deve ser realizado em termos de igualdade e equidade. Neste processo podem estar presentes princípios substantivos como o de Rawls a competir com outros. No entanto, uma vez em competição com outros princípios, opiniões ou ideais, nada garante que estes serão incorporados à agenda política democrática.

2.2 Justiça como equidade e sua justificação

A visão contemporânea do estudo sobre justiça, tal como vemos em Rawls (2008), vincula justiça à equidade e procura princípios a serem institucionalizados pela *estrutura básica da sociedade*. Ao assumir a incompatibilidade de concepções de bem e o *fato do pluralismo razoável* – a diversidade das doutrinas abrangentes, morais, filosóficas e religiosas como traço permanente da cultura pública das democracias –, torna-se implausível satisfazer uma aceitação unânime entre as partes de alguma concepção supostamente “verdadeira” de justiça. Os esforços se voltam, então, em prover meios justos e cooperativos para alcançar acordo entre pessoas que discordam em seus interesses (Knight 1998, 426).

O objeto da concepção de justiça de Rawls, portanto, onde se espera aplicar os princípios de justiça firmados em um plano ideal, afirma este autor (Rawls 2002, 8),

¹⁰Este último caso em que a justiça pode ser apresentada como conteúdo para deliberação democrática pode gerar mal entendidos. Rawls, como aqui interpretamos sua teoria, não é um teórico da perspectiva democrática denominada deliberativa e não apresenta nenhum modelo alternativo ao que é amplamente aceito como democracia liberal (que também podemos chamar de democracia competitiva ou minimalista).

é a “estrutura básica” da sociedade, ou como ele mesmo especifica, aquelas instituições sociais mais importantes que “distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social”. A razão de Rawls em dirigir seus princípios de justiça a essa “estrutura básica” diz respeito aos impactos dela na vida de todos os membros da sociedade. Ela, apesar de não determinar nossas ações, é altamente responsável pelo quadro de opções - incentivos e desincentivos - a que podemos recorrer para realizar nossas concepções de bem; ela define os direitos e deveres dos homens e influencia nossos projetos de vida, bem como nossos “interesses, desejos e habilidades”, tornando condutas indesejáveis mais caras ou estimulando condutas desejáveis (Rawls 2002, 7-8; Elster 1994, 175; Pogge, 1995, 242). Neste conceito amplo estão presentes, então, diferentes instituições como as que definem e regulam a propriedade, a divisão do trabalho, as relações de gênero e matrimoniais, a competição política e econômica, a proteção constitucional fundamental das liberdades política, religiosa e pessoal. Em suma, como prescreve Rawls (2002, 211) “as principais instituições dessa estrutura são as de uma democracia constitucional”. Essa estrutura possui ainda uma natureza coercitiva, ou seja, somos membros dela não voluntariamente, mas coagidos a cumprir suas normas. Fazemos parte dela ao nascer e dela só saímos ao morrer (Rawls, 2000b, 70). Isso requer, então, uma justificativa especial independente do recurso à coerção, baseada, portanto, em um consentimento voluntário.

Partindo da *tese da arbitrariedade moral*, segundo a qual os resultados da distribuição aos cidadãos de vantagens e ônus pelas instituições sociais não podem ser influenciados por acaso genético ou pela sorte, Rawls constrói um processo de decisão hipotético - a que denomina *posição original*. Nesta situação seus contratantes devem estar em condições de equidade para que alguns deles não consigam tornar os resultados vantajosos para si - por meio de suas vantagens naturais - e onerosos para os demais. A ideia é forçá-los a decidirem por resultados que favoreçam a sociedade como um todo. Em outras palavras, deve-se alcançar um acordo racional e voluntário que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, certo que estão sendo considerados “equitativamente” (Vita 2000, 185).

Em busca dessa condição de equidade, Rawls insere seus contratantes em um plano de incerteza por meio de um recurso metodológico a que intitula *véu-de-ignorância*. Sob esse véu os atores na posição original desconhecem seus traços físicos e pessoais mais importantes (Rawls 2002, 147), ou seja, eles são ignotos quanto às circunstâncias sociais, bem como quanto a seus talentos naturais e suas capacidades produtivas. O pouco que eles conhecem é que a sociedade em que vivem está sujeita às “circunstâncias da justiça”: uma sociedade onde os recursos são escassos (circunstâncias objetivas) e em que há um conflito de interesses, por exemplo, quanto às concepções de bem que podem vir a executar (circunstâncias subjetivas) (Rawls 2002, 136-138). Se nessa condição, em que ignoramos as informações, existe uma concepção de justiça que vale a pena aceitar, então, como afirma Shapiro (2006, 158), essa concepção possui certo atrativo moral. Isso porque o véu de ignorância, assim formulado, tem um papel crucial em converter (pela aversão ao risco) auto-interesse em justiça ou equidade.

A *posição original* de Rawls é, então, um dispositivo para tornar vívidas, para nós e para os outros, nossas intuições sobre justiça e as desigualdades que concordamos

em anular ou aceitar. O *véu de ignorância*, por sua vez, serve para expressar “a igualdade humana fundamental ou o valor intrínseco igual dos seres humanos” (Vita 2000, 191). Deste modo, devemos ver a posição original como um ‘recurso de exposição’ que ‘resume o significado’ de nossas noções de equidade e ‘nos ajuda a extrair suas consequências’ (Vita 2000, 80; Vita 1993, 56; Araújo 2002, 82-83; Kymlicka 2006, 80; Knight 1998, 435). Assim considerado, esse recurso pode não nos obrigar a nada, mas revela elementos essenciais de ideias intuitivas fundamentais como, por exemplo, a ideia de que ocupar uma posição social não é razão válida para aceitarmos ou esperar que outros aceitem uma concepção de justiça que favoreça especialmente os que ocupam essa posição (por isso o *véu de ignorância*). De todo modo, a posição original não passa de um procedimento hipotético. Não se apresenta nem como uma doutrina metafísica nem como substituto do processo político efetivo¹¹. Mas se desse dispositivo se extrai, de forma clara, uma concepção de justiça fundada em argumentos e premissas morais fortes, podemos propor seus princípios como bases normativas para nossas instituições¹².

Segundo Rawls os princípios firmados por seus contratantes sob essa condição de igualdade seriam:

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 [princípio de liberdades básicas iguais]; 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 eqüitativa de oportunidades [princípio de igualdade eqüitativa de oportunidades]; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença) [ou maximin] (Rawls 2003, 60).

O princípio de liberdades básicas iguais designa os direitos civis e políticos reconhecidos nas democracias liberais – o direito de votar, de se expressar, de se reunir, de concorrer a cargos políticos. O de igualdade equitativa de oportunidades reclama que as desigualdades de renda e prestígio são justas se, e somente se, houver livre competição à ocupação dos cargos e posições que produzem estes benefícios. E com o princípio de diferença Rawls procura mostrar que as instituições sociais podem ser ordenadas de forma que as contingências “operem para o bem dos menos afortunados” (Kymlicka 2006, 70-73). Sendo assim, tratamos as pessoas como iguais não removendo todas as desigualdades, mas apenas as que só trazem benefícios para alguns, notadamente, os

¹¹Aqui é preciso considerar de antemão que os planos ideais que fornecem os critérios de justiça, como vemos na teoria de John Rawls (2002, 2008) [1971], não servem como substitutos ao plano efetivo do processo de tomada de decisão coletiva. Não há ganho analítico nisso. Manter essa distinção permite questionar e avaliar os resultados morais do processo político efetivo (Vita 2008, 125).

¹²Além de não ser o único, e possivelmente não ser o mais forte mecanismo de justificação (ao que parece ser o que denomina de *método do equilíbrio reflexivo*), e, ainda, apesar da força dos argumentos e da atratividade do mecanismo de deliberação ideal, a posição original apresenta uma série de problemas. Sobre alguns exemplos destes problemas conferir Vita (1993, 42-43), Shapiro (2006, 143 e 179) e Buchanan e Brennan (2000, 36). No entanto, o próprio Rawls (2002, 646-647) afirma que existem muitas outras interpretações possíveis da posição original e qualquer lista de concepções de justiça, ou qualquer suposto consenso a respeito do que se considera serem condições razoáveis para os princípios, são certamente mais ou menos arbitrários. Mas isso não significa que uma concepção mais razoável ou de acordo com nossos juízos ponderados não deva ser procurada.

mais privilegiados. Se certas desigualdades beneficiarem todo o mundo, ao extraírem talentos e energias socialmente úteis, então, elas serão aceitáveis para todos (Kymlicka 2006, 66).

Estes princípios firmados na posição original, afirma Rawls (2003, 60-61), seguem também uma ordenação lexicográfica, ou seja, possuem uma hierarquia que não deve ser quebrada. O primeiro princípio tem precedência sobre o segundo, assim como, no segundo princípio, a igualdade equitativa de oportunidades tem precedência sobre o princípio de diferença. Espera-se que ao tentar aplicar o último princípio, os dois anteriores já tenham sido satisfeitos. Deste modo, ainda que a restrição às liberdades levasse a um maior benefício dos menos favorecidos ela não seria permitida por ferir princípios morais fundamentais.

Aceitar as liberdades políticas como fundamentais não é afirmar, como um aristotélico, que o homem é um animal político, nem sustentar que a autonomia é o bem supremo da sociedade. Estas são liberdades fundamentais porque recorrem a forças morais básicas, quais sejam, nossa capacidade de um senso de justiça - capacidade de formar e agir de acordo com a concepção dos termos justos da cooperação social - e nossa capacidade de formular uma concepção de bem - formar, revisar e perseguir sistema de valores e fins desejáveis. De acordo com essa visão dos cidadãos possuidores destas capacidades morais temos, pode-se afirmar, a capacidade de compreender princípios de justiça, oferecer razões para outros sustentá-los, avaliar as instituições que convivemos e moldar e formar nossos objetivos e identidade à luz desses princípios (Rawls 2003,107). As liberdades são fundamentais, então, no sentido de serem essenciais para satisfazer o bem dos cidadãos compreendidos como pessoas livres e iguais. Devemos optar por concepções de justiça que não violem o que julgamos como comprometimentos fundamentais e obrigações. Deste modo, tratamos as convicções morais das pessoas seriamente. Elas não teriam razões para concordar com uma concepção que não levasse isso em consideração (Cohen 2003, 106).

Como assinalamos anteriormente, ao justificar o uso do projeto de Rawls neste trabalho, a primeira parte dos princípios de sua teoria da justiça - das liberdades básicas iguais e da igualdade equitativa de oportunidades - desenha um procedimento equitativo, enquanto princípios de justiça substantivos - como o princípio de diferença do autor - avaliam as instituições e os resultados oriundos do seu funcionamento, e servem como orientação, de conteúdo normativo, para os cidadãos no processo político efetivo.

2.3 Sociedade democrática e o espaço dos critérios normativos substantivos

De acordo com o primeiro princípio da justiça como equidade, que inclui os direitos e liberdades básicas, bem como as garantias e prerrogativas do Estado de direito, todos os cidadãos devem ter um direito igual para participar e determinar os resultados do processo constitucional que estabelecem as leis a que todos devem estar submetidos. Assim, este princípio pode ser visto como uma razão procedimental para a democracia.

A democracia, como vimos, pode ser usada para caracterizar uma forma de governo, mas também pode ser usada para descrever um tipo de sociedade qualificada por proporcionar condições de igualdade. Este sentido de democracia, enquanto ausência de

distinções como as de uma aristocracia, é o que mais se aproxima da conceitualização utilizada por Rawls em *Uma teoria da justiça* (2002; 2008) [1971]. Mais do que um regime político, a *sociedade democrática* apresenta-se como um sistema de cooperação capaz de satisfazer uma noção de igualdade humana fundamental: tratar indivíduos como livres e iguais, ainda que existam desigualdades socioeconômicas entre eles. Essa sociedade é aquela em que as instituições tratam de forma equitativa as diferentes concepções ou doutrinas do bem que os indivíduos pensam (planejam) realizar e em que os arranjos sociais básicos são justificados sem se ancorar em alguma concepção ou doutrina do bem controverso na sociedade (princípio de neutralidade ou tolerância). Podemos, por exemplo, justificar a tolerância religiosa sem se posicionar em favor de uma concepção específica.

Seguindo a concepção de pessoa de uma sociedade democrática devemos tratar os cidadãos como pessoas livres (em virtude das suas capacidades morais, da razão, do pensamento e do julgamento) e como iguais (possuem essas capacidades na medida necessária para serem membros integrais da sociedade). Essas pessoas, assim consideradas, como assinalamos anteriormente, possuem duas faculdades morais: são capazes de um senso de justiça e de construir, por elas mesmas, uma concepção de bem (projeto de boa vida). De uma forma mais detalhada, Rawls (2000a, 229-234) afirma que os cidadãos são considerados livres quando: 1. consideram a si e aos demais moralmente capazes de ter uma concepção do bem (concepção não necessariamente fixa); 2. consideram a si mesmos como livres na condição de fontes originárias de reivindicações legítimas (sejam elas concepções políticas ou morais), e; 3. são capazes de assumir a responsabilidade dos seus fins, o que afeta a maneira de avaliar suas diversas reivindicações.

Em uma sociedade justa com direitos políticos iguais (ou *sociedade bem ordenada*, nos termos de Rawls), diferenças de classe, raça ou gênero não podem se sustentar como panos de fundo das instituições, pois são diferenças irrelevantes. O princípio de diferença, nesta situação, busca eliminar desigualdades econômicas e sociais que colocam em xeque a igualdade política e pessoal dos cidadãos em uma democracia. Com este segundo princípio espera-se mitigar as desigualdades que podem levar a disparidades no que diz respeito a poder e influência política (Rawls 2002, 98). Estão em jogo, então, dois tipos de justiça: a justiça do processo político (este possuindo tanto valores procedimentais, como também substantivos¹³), definida pelos direitos e liberdades presentes no primeiro princípio e uma reivindicação de justiça substantiva dos resultados oriundos do processo (justiça essa avaliada com referência ao segundo princípio) - esta pode servir como guia para se avaliar a democracia política no sentido de saber, por exemplo, se a distribuição de recursos econômicos e políticos é equitativa.

Disso se extrai, afirma Rawls (2000b, 279), dois papéis coordenados da *estrutura básica da sociedade*. O primeiro garante os direitos e as liberdades fundamentais pa-

¹³Neste sentido, o processo democrático não é apenas formal e abstrato, é também uma forma de justiça. E, neste caso, tanto processual - por garantir meios equitativos para chegar a decisões coletivas - como substantiva (e distributiva) - um mecanismo de distribuição adequada de autoridade que exige e é responsável pela distribuição de outros recursos cruciais para os cidadãos e para o funcionamento apropriado do processo, como poder, riqueza, renda, educação, acesso a conhecimento, oportunidades para desenvolvimento pessoal, entre outros (Dahl 1989, 164). Consequentemente, uma escolha entre o processo democrático e resultados substantivos não é uma simples escolha entre justiça processual e justiça substantiva. É uma escolha entre a justiça do processo democrático, tanto processual como distributiva, e outras reivindicações de justiça substantiva. Desenvolvo estas idéias em outro trabalho (Silva 2010).

ra instituir um procedimento político justo e o segundo diz respeito às desigualdades sociais e econômicas formulando instituições plausíveis e capazes de corrigir equitativamente estas desigualdades, no sentido de sustentar que os cidadãos sejam tratados como livres e iguais e para que eles possam usar satisfatoriamente o processo político efetivo. É com este segundo princípio que a *justiça como equidade* torna-se, antes de tudo, uma concepção de justiça substantiva, pois oferece critérios normativos independentes do processo efetivo a serem assegurados. Sendo assim, a teoria de Rawls é controversa não porque procura manter o *ethos* existente em uma sociedade como a nossa, mas porque eliminar elementos considerados fortuitos que influenciam na desigualdade de renda, de riqueza, de influência política e de outros elementos requer, depois de certo ponto, uma reforma bastante controversa quando confrontados com os juízos presentes em nossa sociedade liberal democrática. Por exemplo, parece mais fácil aceitar a tentativa de eliminar desigualdades distributivas geradas por fatores adscritivos (raça, sexo, gênero) ou ambientais (nível de cultura e educação), mas não está claro se pessoas estariam de acordo com políticas que não levassem em conta fatores geradores de desigualdades como talentos e empenho, que podem refletir contingências e não escolhas. Saber, no entanto, se esta sociedade atende a critérios independentes de justiça, como o princípio *maximin*, ou deles se afasta são desdobramentos que devem ser deixados a cargo da natureza pública do processo político (seus resultados no máximo podem ser avaliados, e não, impostos pela teoria). Nada nos diz, na realidade, que a democracia possa levar a resultados esperados. Podemos afirmar, por exemplo, que as exigências da justiça provêm padrões para uma legislação justa, mas não há garantia de que o processo legislativo irá produzir esses resultados.

Esperar de teorias da justiça (ou mesmo de teorias democráticas) desenhos de dispositivos institucionais concretos para alcançar resultados invariavelmente justos é exigir demais de uma teoria normativa. Por isso concepções religiosas e morais controversas aparentam ser dispostas apenas de uma maneira: permitindo às pessoas seguirem seus próprios julgamentos ou consciência (Barry 1995, 89). Sendo mais preciso, a ideia é que, exceto em casos onde todos reconhecem que existe uma única política absolutamente necessária, a legitimidade exige que indivíduos sejam livres para seguirem os caminhos que desejarem. Em suma, deve ficar a cargo dos cidadãos compreender e, se for o caso, buscar alterar as políticas colocadas por diferentes partidos e líderes políticos e avaliar como eles e os outros serão afetados por essas políticas quando postas em prática (Barry 1995, 107-108). A esperança é que, assim, mesmo se o Estado agir de modo inconsistente às ideias e valores dos cidadãos, estes não deixarão de aceitar as decisões políticas como legítimas, ainda que não estejam de acordo com elas. O desacordo de interesses entre os cidadãos não é visto, assim, como um problema ou uma anomia social, pois reflete o pluralismo de interesses que uma sociedade e um regime democráticos devem permitir.

2.4 O lugar do desacordo moral no processo político democrático

Ao contrário de proposições da incipiente teoria democrática deliberativa, em uma democracia nada garante que as pessoas convergirão para um acordo ou um consenso quanto aos resultados do processo político. Elas discordam quanto à justiça, quanto

aos resultados do processo, quanto ao critério de competência e sobre quem é mais qualificado para governar (Arneron 2004, 53; Hardin 1995, 168). Neste sentido, não há qualquer garantia de que as pessoas em uma democracia selecionarão uma única concepção, dita melhor, de justiça. Isso é uma questão política. Nenhum de nós possui um acesso epistêmico à verdade sobre a justiça. Além disso, teorias da justiça como a de Rawls podem ter força motivacional apenas para os que já são adeptos dela e não para os que se opõem e precisam ser convencidos. É vago dizer, mas em alguns momentos do processo político se discordamos, então, discordamos. Só nos resta contar as forças de cada lado da questão. Quais princípios de justiça devem ser aceitos e como devem ser interpretados em casos particulares, supõe-se, devem ser decididos através da interação entre as pessoas no próprio processo (Thompson 2008, 509).

Em contraste, então, à busca do consenso, e de acordo com Shapiro (1994, 134-140), o dissenso na vida social deve ter um papel central no nosso pensamento sobre a ordenação das práticas sociais de uma forma justa. A presença do dissenso, com exceção dos casos deletérios, pode ser um sinal de vitalidade e saúde do processo e não de anomia. Se geralmente não existe consenso em quais bens obter e como obtê-los, segue-se que teóricos políticos não podem, de forma plausível, ler a perspectiva correta das métricas da justiça social a partir de normas prévias. As pessoas devem ser livres para aprender, inventar, descobrir e argumentar sobre valores que elas vão possuir em diferentes momentos da vida e, neste caminho, não estão imunes a relações de conflito e poder. Devemos ter, então, um compromisso, por princípio, contra um vanguardismo que busca mudanças por meios não democráticos recorrendo a um conhecimento privilegiado, epistêmico, acima dos cidadãos, ou experiente. Isso nos leva a suspeitar de expertise e irmos contra a imposição de valores, seja em nome da democracia ou qualquer teoria política (inclusive uma aparentemente mais igualitária como a de Rawls) caso haja tentativa de ser imposta. Em suma, dada a onipresença da política e a importância do desacordo, nenhuma teoria do valor pode defensivamente ser imposta para as pessoas como correta ou verdadeira. Isso é adotar uma atitude pragmática e orientada por problemas (*problem-driven*) no que diz respeito à inovação política. As soluções para questões controversas, como as de cunho moral, que surgem entre as partes no processo político devem ser resolvidas na própria arena política. Não há respostas filosóficas unívocas para elas. Assumir o contrário é esperar demais da teoria política. Uma teoria normativa que não pondera isso falha na consideração do onipresente elemento poder e da natureza competitiva da realidade política democrática. Isso está de acordo e reflete a natureza atual da teoria política normativa, segundo a qual não há ninguém (nenhum partido de vanguarda, como defendia Lenin) em posição privilegiada para decidir por todos (imparcialmente) e de forma infalível o que é justo ou certo e como devemos alcançar isto.

Impor uma teoria como correta ou verdadeira para as pessoas só é possível quando uma elite política de tipo “jacobinista”, que julga ter o conhecimento sobre o bem supremo a ser realizado na sociedade, pode se valer do controle do poder político para impor sua visão de bem a todos, incluindo os recalcitrantes. Mas a teoria de Rawls, em *Uma teoria da justiça* (2008) e, principalmente, em *O liberalismo político* (2000b), está muito distante de qualquer pretensão dessa natureza. A concepção de “justiça como equidade” é justificada como a melhor interpretação possível para certos ideais e

para “juízos ponderados de justiça” que, de fato, são compartilhados na cultura política de uma democracia constitucional e são, pelo menos implicitamente, reconhecidas (e necessárias) como fundamentos normativos das instituições democráticas. É claro que há um esforço de elaboração teórica aqui, mas os fatos empregados na construção da teoria (os juízos ponderados de justiça) não foram produzidos por *fiat* filosófico. E, como ressaltamos anteriormente, o papel da concepção de justiça que resulta disso é no máximo o de oferecer orientação para os julgamentos dos cidadãos e seus representantes, ao exercerem a responsabilidade deliberativa que o processo democrático coloca sobre seus ombros e que não pode ser exercida por mais ninguém a não ser por eles próprios. Assim, a *justiça como equidade*, embora compatível, não pode ser confundida com uma teoria da autoridade política.

Em *O Liberalismo Político* (2000b) [1993], de forma mais clara e enfática do que em sua obra de 1971, Rawls busca evitar em sua concepção de *justiça como equidade* qualquer pretensão a algum tipo de verdade universal ou filosófica. O ideal, como afirma o autor (Rawls 2000a, 202), é que em uma democracia constitucional, a concepção pública da justiça seja, tanto quanto possível, “*independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias*”. Shapiro (1994, 146) acredita que Rawls foi muito longe ao afirmar que uma concepção política de justiça pode ser desenvolvida independente de comprometimentos filosóficos controversos. Isso seria querer se aproximar de uma neutralidade filosófica não possível, pois os que acreditam na verdade de suas filosofias terão, inevitavelmente, suas aspirações políticas frustradas pelas alternativas acolhidas nos programas dos governos e incorporadas pelas instituições sociais e políticas. No campo da justiça, o problema é que a motivação psicológica convence os partidários daquela teoria, mas não necessariamente os que se opõem a ela, quem de fato deve ser convencido. A solução, assim (e essa parece ser, conforme afirmado anteriormente, a posição do próprio Rawls), deve ser deixar os resultados, consensuais ou não, sempre para o campo da política. É por isso que este autor (Rawls 2000a, 202) afirma que, na formulação de tal concepção, “*devemos aplicar o princípio de tolerância à própria filosofia: a concepção pública da justiça deve ser política, e não metafísica*”. A partir dessa visão, a teoria de Rawls se torna uma entre outras a competir por aceitação no processo político.

Pensando no caso ideal de uma sociedade democrática, tal como trabalhamos aqui, espera-se, segundo o conceito de *consenso sobreposto*, que cada uma das doutrinas abrangentes e razoáveis, uma vez entrelaçadas, constituam um equilíbrio oriundo dos valores políticos compartilhados. As pessoas, portanto, podem concordar com um conjunto de princípios sem concordar com as razões de sua concordância – ao que Rawls denomina como consenso sobreposto. Uma doutrina abrangente é razoável quando leva em conta exigências da razão, ou seja, ela admite que outros podem rejeita-la na medida em que segue o raciocínio “eu aceito minha doutrina como verdadeira, mas não posso propo-la como verdadeira a outros”. Assim, se a doutrina é razoável é em boa medida também liberal e o ideal é que se possa evitar julgamentos de razoabilidade de doutrinas específicas. Como se mostra muito difícil, e para alguns politicamente desnecessário, fazer com que as pessoas concordem com “*princípios gerais, doutrinas abrangentes ou comprometimentos metafísicos, é preferível e factível esperar de diferentes agentes a concordância, por diferentes razões, a princípios específicos de justiça*” (Shapiro

2006, 151). O que se exige é que conduzamos nossos argumentos em conformidade, e somente assim, com valores políticos que todos possam aceitar em questões como “*quem tem direito ao voto, ou que religiões devem ser toleradas, ou a quem se deve assegurar igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades*” (Rawls 2000b, 263). A base pública para um acordo político entre pessoas que divergem em seus interesses estaria justamente neste consenso pelas premissas que todos podem aceitar por alguma razão ou dentro do objetivo de um acordo desejado. A teoria da justiça, assim, não se apresenta como uma concepção verdadeira, mas como base para um acordo político informado e totalmente voluntário entre cidadãos que são considerados como pessoas livres e iguais pela sociedade democrática. A única alternativa ao princípio da tolerância seria o recurso autocrático do poder do Estado e isso não é aceitável segundo nossa concepção de sociedade democrática.

A teoria normativa de Rawls, com o conceito de *consenso sobreposto* (e também o de *razão pública*) em seu *O Liberalismo Político* (2000b) [1993], abre espaço para discordâncias, pois este não afirma que uma determinada concepção de justiça será necessariamente aceita quando em competição com outras concepções na deliberação política. Seus princípios de justiça não necessariamente serão aplicados aos arranjos institucionais de uma democracia (necessários para realizá-los). Nas palavras do próprio autor “*a visão que denominei ‘justiça como equidade’ é apenas um exemplo de concepção política liberal; seu conteúdo específico não é o único possível de tal ponto de vista*” (Rawls 2000b, 276). Isso é não só inevitável para uma concepção política de justiça, como também desejável em uma sociedade democrática, pois, o regime que abre espaço para a participação e a competição política é mais, e não menos, democrático¹⁴, e mais inclusivo na consideração de diferentes interesses e concepções de bem. Ele atende ao pluralismo de interesses que estamos dispostos a sustentar em uma democracia. Isso vale, igualmente, para o primeiro princípio de justiça, aparentemente incontroverso nas democracias constitucionais estabelecidas. Uma concepção política de justiça, neste sentido, é mais “*uma tarefa social prática do que um problema epistemológico ou metafísico*” (Rawls, 2000a, 202). Quais arranjos institucionais específicos deverão ser adotados em uma democracia para garantir um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades fundamentais é algo que, portanto, depende de circunstâncias de conhecimento empírico de cada sociedade em questão.

3 Considerações Finais

Na tentativa de conectar ambas as partes desse trabalho, e evitar repetições, afirmaremos que é possível apreciar dois pontos de vista do atual estado da teoria democrática: um normativo, quando nos perguntamos quão persuasivas as teorias são no sentido de justificar a democracia como o melhor sistema de governo (dadas suas vantagens) e; um explanatório, quando perguntamos quão bem sucedidas nossas teorias são no sentido de tentar apreender como os sistemas democráticos funcionam (Shapiro 2001, 235). De acordo com o que discutimos na primeira parte deste trabalho é um infortúnio que estas duas formas de trabalhar a literatura sobre a teoria democrática

¹⁴Esses são os dois eixos da definição de poliarquia (a democracia operacionalizada ou realmente existente) nos termos de Dahl (2005, 29-31) [1971].

sejam colocadas em esferas separadas, pois especulações sobre o que “deve ser” são mais úteis quando informadas por conhecimento relevante sobre o que é e o “o que é” deve considerar questões normativas no sentido em que a teoria empírica se torna banal ou trivial quando se orienta exclusivamente pelo primado do método e se isola destas questões pertinentes ao mundo da democracia (Shapiro 2002). O que estamos afirmando é que a teoria normativa pode fazer uso de fatos, e melhor seriam suas proposições se assim caminhasse, uma vez que a natureza da realidade como ela é não é imaterial para nenhum dos lados (Glaser 1995, 30). Esta perspectiva integrativa tem a vantagem de buscar contextualizar conceitos centrais hoje – como justiça e democracia – na teoria política normativa.

O problema parece ser maior quando partimos para o campo da teoria da justiça e constatamos que é uma exigência muito grande esperar, em uma sociedade liberal-democrática, que todos os cidadãos aceitem uma mesma concepção de justiça. Mesmo quando há acordo entre um grande número de cidadãos sobre um determinado componente de uma concepção de justiça pode estar em jogo muita controvérsia sobre quais arranjos institucionais e quais políticas públicas seriam os mais apropriados para realizá-lo. Assim, é prudente pensar que quaisquer princípios de justiça engendrados por um plano de deliberação ideal servem apenas como alternativas a serem consideradas no processo político efetivo. Mas com isso se afirma que eles não serão considerados de forma unânime nem nas democracias mais avançadas. Mesmo que a justiça como equidade esteja calcada em razões morais fortes para uma sociedade democrática não podemos esperar que o processo democrático mais razoável deva ser fundado em um consenso quanto à justiça social (Cohen 2003, 131).

No entanto, como já afirmamos anteriormente, esta constatação anterior vai ao encontro, e não contra, a natureza atual da teoria normativa. Segundo esta, ninguém está em posição privilegiada para decidir imparcialmente e de forma infalível o que é justo e como devemos alcançar esta justiça. Não é coerente produzir conhecimento na disciplina hoje sem auto-reflexão, ou seja, sem situar e expor de onde se parte (e quais valores estão implícitos). Além disso, é positivo, e não ruim, que as pessoas discordem e tenham liberdade para discordar. Qualquer teoria normativa que busque lançar proposições a respeito da democracia deve considerar o “*o fato do pluralismo razoável*”.

Neste sentido, buscamos demonstrar como a teoria da justiça de Rawls pode ser compatível e contribuir para a reflexão democrática. Em suma, o liberalismo igualitário deste autor, é uma concepção não só orientada a uma sociedade justa, mas também a uma sociedade democrática. Afirmamos que com essa teoria não perdemos de vista a natureza inevitavelmente política das questões de justiça e deixamos para as pessoas encontrar as respostas para questões controversas por elas mesmas. Elas devem decidir o que a justiça é e o que ela exige, bem como determinar outros valores normativos, mas este debate deve ser realizado em termos de igualdade e equidade. Neste processo, podem estar presentes princípios substantivos como o de Rawls a competir com outros. No entanto, nada garante que estes serão incorporados à agenda política democrática. Ao assumir, como a teoria de Rawls assume, a incompatibilidade de concepções de bem e o fato do pluralismo razoável, torna-se implausível satisfazer uma aceitação unânime entre as partes de princípios supostamente “verdadeiros” de justiça apenas

porque foram formulados por procedimentos hipotéticos fortemente justificados.

Planos hipotéticos, como a posição original, podem servir como potentes dispositivos para tornar vívidas, para nós e para os outros, nossas intuições sobre justiça e as desigualdades que concordamos em anular ou aceitar. No entanto, estes recursos não passam de procedimentos hipotéticos. Não se apresentam como procedimentos a substituir a deliberação política efetiva (realmente existente). Por isso fizemos a distinção, ao justificar o uso do projeto de Rawls neste trabalho, de que a primeira parte dos princípios de justiça de sua teoria – das liberdades básicas iguais e da igualdade equitativa de oportunidades – desenha um procedimento equitativo, enquanto princípios de justiça substantivos – como o princípio de diferença do autor – servem para avaliar as instituições e os resultados oriundos do seu funcionamento, e servem ainda como orientação, de conteúdo normativo, para os cidadãos no processo político efetivo. Se uma sociedade atende a critérios independentes de justiça, como o princípio maximin, ou deles se afasta são desdobramentos que devem ser deixados a cargo da natureza pública do processo político e seus resultados explicados empiricamente.

O que importa ressaltar é que embora não devamos misturar as coisas – confundir democracia com justiça social ou o plano empírico com modelos normativos –, não é negado ao teórico político trabalhar sobre a natureza da ordem social justa a partir de considerações democráticas (sejam elas normativas ou empíricas).

Assim, se delineia aqui como um problema manter uma divisão rigorosa não só entre os campos da filosofia, teoria e ciência políticas, mas também entre as dimensões normativa e positiva do estudo da política. Somos acadêmicos e estudiosos de teoria política, mas também cidadãos interessados e preocupados com a política e com o mundo em que vivemos. Uma divisão rígida entre as dimensões normativa e positiva levam a visões equivocadas do campo e prejudica o próprio avanço do conhecimento na área (Shapiro 2002). E prejudica a ambos os lados não porque a divisão não exista (ou não possa ser pensada em termos abstratos), mas o que ocorre é que a teoria normativa quando não utiliza do conhecimento produzido pelos teóricos positivos deixa de informar sobre o mundo empírico e o resultado é um debate incessante entre os próprios teóricos normativos; e esta separação também leva os teóricos políticos empíricos a uma orientação banal e guiada erroneamente pelo primado do método, deixando de lado as grandes questões do dia e lançando suspeitas proposições teóricas ou produzindo previsões empíricas tautológicas (Green y Shapiro 1994). Ball (2004, 16) adverte também sobre o risco de uma possível nova queda no campo normativo a partir de sinais como: 1. O crescente isolamento da teoria política em relação ao seu tema (a política); 2. a crescente especialização e profissionalização da teoria política; 3. o aumento da preocupação dos teóricos políticos com questões de método e técnica, e; 4. a propensão a engajarmo-nos incessantemente em disputas metodológicas e/ou metateóricas. Ao se preocupar exclusivamente com essas questões o teórico político corre o risco de se afastar demais do mundo político real e dos problemas colocados por este.

Por isso, como defendido neste trabalho, esta flexibilidade entre os campos normativo e empírico, a meu ver, pode ser sustentada nos estudos que buscam uma aproximação maior entre a teoria da justiça e a teoria da democracia. E a filosofia política hoje no intuito de revelar isso, como recomenda Glaser (1995, 22-23), não precisa abrir

mão da variedade de métodos que dispõe, seja ao procurar consistência interna dos argumentos morais, ao avaliar a validade das premissas empíricas dos argumentos nas ciências sociais, ao expor problemas dos argumentos morais não imediatamente revelados na razão abstrata ou ao comparar as conclusões dos seus argumentos contra as próprias intuições e ao ponderá-los frente aos achados empíricos. Neste sentido, entre as questões substantivas da teoria política normativa deste novo século as que dizem respeito à justiça social e suas implicações no mundo democrático ainda parecem render mais do que a literatura no momento oferece.

Referências bibliográficas

- Araújo, C. 2002. "Legitimidade, justiça e democracia: o novo contratualismo de Rawls". En: *Lua Nova*, 57: .73-85.
- Arneson, R. 2004. "Democracy is not intrinsically just". En *Justice and Democracy: essays for Brian Barry*, editores Downing, K. R. Goodin y C. Pateman. Cambridge: Cambridge University Press, 40-58.
- Ball, T. 2004. "Aonde vai a teoria política?". En: *Revista de Sociologia e Política*, 23, Curitiba, Nov: 9-22.
- Barry, B. 1980. "The Strange Death of Political Philosophy". En: *Government and Opposition*, 15: 3-4, 276-288.
- Barry, B. 1995. *Justice as impartiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Buchanan, J. y G. Brennan. 2000. *The reason of rules: constitutional political economy*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc.
- Brown, W. 2002. "At the Edge". In: *Political Theory, What Is Political Theory?* Special Issue: Thirtieth Anniversary, 30: 4, 556-576.
- Buckler, S. "Normative Theory". En *Theory and Methods in political science*, editores David Marsh and Gerry Stoker. London: Palgrave / McMillan, 172-197.
- Cohen, J. 2003. "For a democratic society". En *The Cambridge Companion to Rawls*, org. S. Freeman. Cambridge: Cambridge University Press, 86-138.
- Christiano, T. 2003. "Introduction". En *Philosophy and democracy: an anthology*, org. S. Freeman. Oxford: Oxford University Press, p. 3-16.
- Dahl, R. 1989. *Democracy and its critics*. Yale: Yale University Press.
- Dahl, R. 2005. *Poliarquia*. São Paulo: Edusp.
- Downing, K., Goodin R. y C. Pateman (eds.). 2004. "Introduction: between justice and democracy". En *Justice and Democracy: essays for Brian Barry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-24.
- Elster, J. 1994. *Peças e engrenagens das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

- Elster, J. 1999. “A possibilidade da política racional”. En *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14: 39, 13-40.
- Gauthier, D. 1986. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Glaser, D. 1995. “Normative Theory”. En *Theory and Methods in political science*, editores David Marsh and Gerry Stoker. London: Macmillan Press, 21-41.
- Grant, R. 2002. “Political Theory, Political Science, and Politics”. En *Political Theory, What Is Political Theory?* Special Issue: Thirtieth Anniversary, 30: 4, 577-595.
- Green, D. e I. Shapiro. 1994. *Pathologies of rational choice theory: a critique of applications in political science*. Yale: Yale University Press.
- Hardin, R. 1995. “Public choice versus democracy”. En *The idea of democracy*, editores Coop, D., Hampton, J. y J. Roemer editores. Cambridge: Cambridge University Press,
- Hayek, F. 1978. *Law, legislation and liberty: volume 2 - The Mirage of Social Justice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hodges, D. C. 1965. “On the Normative Significance of Political Science”. En *Philosophy and Phenomenological Research*, 25: 3. 1965, 416-418.
- Katznelson, I. y H. Milner. 2002. “American Political Science: The disciplines state and the state of the discipline”. En *Political Science: State of the Discipline*. Norton and Company & American Political Science Association, 1-26.
- Knight, J. 1998. “Justice and fairness”. En *Annual Review of Political Science*. 1:425-449.
- Kymlicka, W. 2006. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nagel, T. 2006. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nozick, R. 1991. *Anarquia, Estado e utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Parekh, B. 1996. “Political Theory: Traditions in Political Philosophy”. En *A New Handbook of Political Science*, editores Goodin, R. y H.D. Klingemann. New York, Oxford University Press, 503-518.
- Pogge, T. 1995. “Three problems with contractarian-consequentialist ways of assessing social institutions”. En *The just society*, editores Paul, Ellen Frankfel; Miller JR., Fred Dycus y Paul, Jeffrey. New York: Cambridge University Press, p. 241-266.
- Rawls, J. 2000a. “A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, não metafísica”. En *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rawls, J. 2000b. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática.

- Rawls, J. 2002. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rawls, J. 2003. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rawls, J. 2008. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 3ª Edição, Nova Tradução de Jussara Simões e Revisada por Álvaro de Vita.
- Roemer, J. 1999. "Does democracy engender justice?" En *Democracy's value*, editores I. Shapiro y C. Hacker-Cordón. Cambridge: Cambridge University Press, p. 56-68.
- Roemer, J. 1996. *Theories of redistributive justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sartori, G. 1974. "Philosophy, Theory and Science of Politics". En *Political Theory*, 2, 133-162.
- Shapiro, I. 1994. "Three ways to be a democrat". En *Political Theory*, 22: 1, 124-151.
- Shapiro, I. 1999. *Democratic Justice*. Yale: Yale University Press.
- Shapiro, I. 2001. "The state of democratic theory". En *Political Science: the state of the discipline*, editores I. Ketznelson y H. Milner. Washington, DC: American Political Science Association.
- Shapiro, I. 2002. "Problems, methods, and theories in the study of politics, or what's wrong with political science and what to do about it". En *Political Theory*, 30, 596-619.
- Shapiro, I. 2006. *Os fundamentos morais da política*. São Paulo: Martins Fontes.
- Silva, T. N. 2010. "Procedimento e substância da democracia: qual o lugar da justiça social na teoria democrática?" Dissertação (mestrado). Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Thompson, D. 2008. "Deliberative democratic theory and empirical political science". En *Annual Review of Political Science*, 11, 497-520.
- Vita, Á. 1993. *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Vita, Á. 2000. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: UNESP.
- Vita, Á. 2008. *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Vincent, A. 2004. *The Nature of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Warren, M. 1989. "What Is Political Theory/Philosophy?". En *Political Science and Politics*, 22: 3, 606-612.