

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Jorge Armino Sell

**JOHN RAWLS E AMARTYA SEN EM BUSCA DA JUSTIÇA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de mestre em Filosofia, sob a orientação de Denilson Luis Werle.

Florianópolis  
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária  
da UFSC.

Sell, Jorge Armindo  
John Rawls e Amartya Sen em busca da justiça / Jorge  
Armindo Sell ; orientador, Denilson Luis Werle -  
Florianópolis, SC, 2014.  
166 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Justiça social. 3. Imparcialidade. 4.  
Pobreza. 5. Instituições. I. Werle, Denilson Luis . II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia. III. Título.

Jorge Armindo Sell

## **JOHN RAWLS E AMARTYA SEN EM BUSCA DA JUSTIÇA**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, XX de Março de 2014.

---

Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz  
Coordenador do Programa de  
Pós Graduação em Filosofia da UFSC

### **Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Denilson Luis Werle  
Orientador/Presidente - UFSC

---

Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Membro - UFSC

---

Prof. Dr. Darlei Dall'Angnol  
Membro - UFSC

---

Prof. Dr. Rúrion Soares Melo  
Membro - USP



## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha família e, em especial, à minha mãe, pelo exemplo de trabalho e dedicação que sempre representou para mim, bem como pelo incentivo dado a mim em meus estudos.

Meus agradecimentos ao prof. Dr. Denilson Luis Werle pela sua amizade, pelos valiosos comentários oferecidos durante a orientação de minha pesquisa e pelas espirituosas conversas que tivemos sobre política e justiça. Agradeço-o também pela realização do grupo de leituras em Filosofia Política Moderna e por sua disposição de reler os clássicos da política.

Ao prof. Dr. Alessandro Pinzani, um agradecimento especial pela realização do GEFID (Grupo de Estudos em Filosofia do Direito) no qual, em 2012, lemos *A Ideia de Justiça* de Amartya Sen. Seus comentários à obra foram valiosíssimos e deram impulso à realização dessa pesquisa. Agradeço também ao prof. Dr. Delamar Dutra, por seu envolvimento na realização semestral do GEFID, que já chega ao seu 16º ano e do qual essa pesquisa colheu frutos. Da mesma forma, agradeço ao prof. Darlei Dall’Agnol por sua participação na banca de qualificação e pelas sugestões oferecidas naquela ocasião. Estendo meus agradecimentos ao prof. Rúrion Melo, que me ofereceu importantes contribuições no momento em que eu considerava esta dissertação praticamente pronta.

Meu agradecimento especial aos colegas e amigos com os quais estudei a teoria rawlsiana: Joel Forteski, Raquel Bavaresco Cipriani e Rodolfo Denk Neto. Suas contribuições à pesquisa aqui realizada foram decisivas e presentes desde o início além, é claro, de sua salutar convivência. Um agradecimento especial a Joel por sua disposição indelével em debater a teoria rawlsiana e a cultura em geral, sua amizade e seu humor espirituoso.

Agradeço aos colegas com os quais nutri um prolífico diálogo que estimulou constantes revisões na minha pesquisa, dentre os quais se incluem Bruno Aislã Gonçalves dos Santos, Davi José da Silva e André Coelho, este que, com suas perspicazes observações, ajudou-me a dar mais clareza a alguns pontos polêmicos deste texto.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos funcionários do Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFSC e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior cujos respectivos trabalhos viabilizaram recursos necessários para a pesquisa a partir da qual surgiu a presente dissertação.



A lei que diz que todos são iguais não produz qualquer efeito se os indivíduos e as classes aos quais ela se dirige não forem, efetivamente, por um processo de aprendizagem coletivo, “tornados iguais” no sentido de possuírem disposições semelhantes de comportamento em alguma medida significativa.

(Jessé Souza, 2009)





## RESUMO

A discussão atual sobre justiça é amplamente influenciada pelas teses de John Rawls, desenvolvidas a partir das obras *Uma Teoria da Justiça* (1971) e *O Liberalismo Político* (1993) que deram novo fôlego à filosofia política. Dentre elas estão incluídos problema da justiça, o critério da imparcialidade, as motivações das pessoas para a justiça e o objeto de aplicação deste conceito, entendido dentro de uma concepção de justiça que articula valores morais e políticos. Recentemente, essas teses foram objeto de crítica na obra do economista Amartya Sen, *A Ideia de Justiça* (2009). Nela, é oferecida uma abordagem alternativa em favor do que considera ser o problema genuíno da justiça que mobiliza as pessoas, a saber, a superação das injustiças flagrantes e o melhoramento da justiça. Para respondê-lo, Sen descarta a necessidade de uma ordenação completa de nossos valores e crenças sobre a justiça na forma de uma concepção teórica. As instituições como objeto da justiça são abandonadas em favor de uma avaliação da justiça focada nas condições de vida das pessoas e o critério de imparcialidade é entendido de modo mais ‘aberto’. Essa divergência é abordada enquanto debate de teóricos que respondem à problemas diferentes envolvendo objetos diferentes, mas com uma preocupação geral em comum, a saber: tornar a justiça compatível com as motivações atuais das pessoas de modo a realizá-la dentro das possibilidades de nossa realidade social, política e econômica. Reconhecendo méritos relativos em ambas as propostas, a proposta rawlsiana é defendida das acusações a partir da tese de que a realização da justiça em uma democracia envolve o apelo aos valores e comportamento razoáveis historicamente consolidados nessas sociedades. Com isso, enfatiza-se também a importância da reflexão sobre o papel dos processos e instituições na produção das injustiças, bem como para sua eliminação.

**Palavras-chave:** Justiça. Imparcialidade. Liberdade. Igualdade. Injustiça. Pobreza. Capacidades. Instituições.



## ABSTRACT

The current discussion on justice is widely influenced by John Rawls's thesis, developed in his books *A Theory of Justice* (1971) and *Political Liberalism* (1993) that renewed political philosophy. Among them are included the problem of justice, impartiality criterion, peoples motivations to justice and the object of justice, understood within a conception of justice that articulates moral and political values. Recently, those thesis were criticized by the economist Amartya Sen's book *The Idea of Justice* (2009). It's offered on it an approach to justice answering what it regards to be the genuine question of justice according to the peoples actual motivations, that is, the perception of injustices in world which can be removed. In order to answer his question, Sen rejects the necessity of a complete ordering of our values and beliefs about justice in a theoretical conception. Institutions as subjects of justice give way to an evaluation of justice focused on people's life conditions and the impartiality criterion is understood in a 'open' way. This disagreement is accessed as a debate of thinkers answering different problems concerning different objects, pursuing a common goal, that is: to make justice compatible with peoples actual motivations in order to bring it about within our social, political and economical reality. Recognizing the relative merits of both theoretical proposals, Rawlsian proposal is advocated against Sen's accusations through the thesis that bringing about justice involves appealing to reasonable values and behavior historically consolidated in democratic societies. It is also emphasized the importance of reflection on the role of institutional procedures in the production of injustice.

**Keywords:** Justice. Impartiality, Freedom. Equality. Injustice. Poverty. Capabilities. Institutions.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
<b>1 APRESENTAÇÃO: RAWLS E SEN</b> .....	<b>21</b>
1.1 DOIS PROBLEMAS E DOIS OBJETOS PARA A JUSTIÇA .....	21
1.2 TEORIA IDEAL E TEORIA NÃO IDEAL: UM ARQUÉTIPO DA DIVERGÊNCIA? .....	30
<b>2 PROBLEMATIZANDO A JUSTIÇA</b> .....	<b>35</b>
2.1 O INSTITUCIONALISMO TRANSCENDENTAL E UMA ALTERNATIVA: A VISÃO DE SEN .....	35
2.2 A ALTERNATIVA: COMPARAÇÃO FOCADA NAS REALIZAÇÕES	41
2.3 CONTRATUALISMO E REFLEXÃO NORMATIVA .....	44
2.4 O LIBERALISMO POLÍTICO E A DEMOCRACIA .....	52
<b>3 IMPARCIALIDADE</b> .....	<b>69</b>
3.1 DA EXIGÊNCIA DE OBJETIVIDADE PARA A IMPARCIALIDADE..	69
3.2 IMPARCIALIDADES “ABERTA” E “FECHADA” .....	70
3.3 OBJETIVIDADE, POSIÇÃO E RESPONSABILIDADE .....	76
<b>3.3.1 Redefinindo a razoabilidade</b> .....	<b>80</b>
3.4 OBJETIVIDADE E IMPARCIALIDADE EM RAWLS .....	85
<b>3.4.1 Respondendo às críticas de Sen</b> .....	<b>89</b>
<b>3.4.2 A razoabilidade no Liberalismo Político: aspectos históricos e normativos</b> .....	<b>94</b>
<b>4 O OBJETO DAS AVALIAÇÕES DE JUSTIÇA</b> .....	<b>103</b>
4.1 INSTITUIÇÕES E COMPORTAMENTO REAL .....	103
4.2 O ‘CONSEQUENCIALISMO’ DE AMARTYA SEN .....	109
<b>4.2.1 A ampliação do raciocínio consequencialista</b> .....	<b>110</b>
<b>4.2.2 Avaliação do bem-estar: da felicidade para a liberdade</b> .....	<b>113</b>
<b>4.2.3 Princípios de agregação</b> .....	<b>123</b>
4.3 CIDADÃOS E INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS .....	126
4.4 INSTITUIÇÕES COMO PROCEDIMENTO .....	131

<b>4.4.1 Críticas à abordagem de Sen .....</b>	<b>143</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>151</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÀFICAS .....</b>	<b>157</b>

## INTRODUÇÃO

Desde muito tempo, diferentes ideais têm dividido tanto os pensadores em suas reflexões quanto as pessoas no cotidiano. O amor, a liberdade, a justiça, a autorrealização, a fraternidade, a igualdade, o sagrado, dentre outras coisas que valorizamos, demarcaram preferências e colocam as pessoas em diferentes grupos.

Essas divergências, não obstante, oferecem motivações para a atividade filosófica, já que esses ideais humanos são conceitos resultantes do exercício de nossa razão. E, ao perguntarem-se pelos significados dos conceitos, aqueles que refletem filosoficamente vêem-se em cenários conflituosos.

Por vezes, ao longo da reflexão filosófica, descobrimos que a conciliação dos nossos ideais é tornada possível quando os conceitos conflitantes são tornados mais explícitos. Em situações como essa, a filosofia alcança uma realização inesperada, já que uma reflexão radical sobre conceitos fundamentais não pode estar submetida a desígnios desse tipo.

Pode-se falar também de divergências filosóficas que permanecem entre filósofos, ainda que os ideais defendidos por cada um deles sejam os mesmos. Principalmente no caso dos ideais morais, que são conceitos e valores necessariamente aplicados ao julgamento de nossas ações e feitos. Nesse caso, o dissenso não está tanto nos ideais escolhidos, mas sim nas diferentes interpretações daquilo que estes exigem para a sua realização.

Bem, é sobre esse tipo de divergência que trata a presente dissertação. Isso porque, sob o objetivo comum da justiça – mais especificamente, da justiça distributiva dentro da tradição do liberalismo –, pensadores como o filósofo John Rawls e o economista Amartya Kumar Sen colocam para si diferentes problemas de investigação e interpretam as exigências normativas deste conceito de modos divergentes entre si.

No caso de John Rawls, a justiça é o conceito central do seu empreendimento teórico que deu novo fôlego à filosofia política, com a publicação da sua obra *Uma Teoria da Justiça*, em 1971. Nela, o filósofo interpreta os ideais humanos de igualdade e liberdade de modo a ajustá-los coerentemente numa concepção filosófica que responda ao problema “o que é uma sociedade justa?”, por meio de princípios de justiça que, ao sintetizarem e sistematizarem esses ideais, servem de base para a elaboração de uma constituição que regule as principais instituições de uma sociedade.

Duas décadas mais tarde, na série de conferências reunidas sob o título “*O Liberalismo Político*” (1993), Rawls revisa sua concepção de justiça, ancorando-a nos valores morais e políticos da tradição das democracias constitucionais liberais. Nela, os ideais de liberdade, igualdade e tolerância passam a ser entendidos como expectativas fundamentais de cidadãos democráticos e como o ponto de partida de uma concepção política a eles endereçada para dirimir questões a nível constitucional e de justiça básica.

Partindo de um novo problema, a saber, de como tornar as democracias existentes mais justas e estáveis, Rawls entende que a realização plena dos ideais latentes na tradição democrática envolve a regulação das principais instituições dessas sociedades a partir dos seus dois princípios de justiça. Estes, consistindo da extensão e aprofundamento dos ideais já latentes na tradição política das democracias, oferecem uma “bússola normativa”, uma orientação a ser empregada reflexivamente por cidadãos democráticos atuais na reforma das suas instituições.

Em resumo, para Rawls a justiça é um ideal cuja realização envolve o aprofundamento dos valores já presentes nas democracias através da regulação adequada das instituições dessas sociedades. E para que cidadãos entrem em consenso sobre como fazer isso, é necessário que eles façam uma reflexão sob restrições que possibilitem a aceitação recíproca de suas convicções. Essas e outras teses de Rawls tornaram-se balizas para a reflexão sobre justiça, sendo frontalmente atacadas mais tarde, por Amartya Sen.

Amartya Sen, por sua vez, esteve muito próximo a Rawls em seu percurso teórico de investigação da justiça, mas distanciou-se dele de modo tal que originou o dissenso que enseja a investigação aqui apresentada. Sen é um economista de profissão com importantes contribuições na filosofia. Desde suas primeiras obras nas áreas da economia do desenvolvimento, teoria da escolha social e economia do bem-estar, esteve próximo a John Rawls e foi fortemente influenciado por este. De modo que, durante esse tempo, suas reflexões sobre a justiça permaneceram tributárias das estruturas normativa e teórica da Rawls.

No entanto, em sua mais recente obra, *A Ideia de Justiça* (2009), Sen realiza aquilo que pode ser considerada a sua “incursão de maior fôlego” dentro da filosofia. Trata-se de uma obra que concentra, sob o tema da justiça, as contribuições de Sen em várias áreas do conhecimento e o aborda sob a ótica do combate a pobreza, que foi vivido por ele em sua profissão de economista.



Sua abordagem da justiça, influenciada pela sua percepção das injustiças mundo afora, desenvolve-se no contraste – e, por vezes, na oposição – com a concepção de justiça de Rawls. Ao tratar da justiça, Sen opõe-se frontalmente a Rawls em alguns pontos, dentre os quais: o problema central associado a esse conceito, as exigências de imparcialidade na argumentação e o objeto mais apropriado de nossas preocupações com a justiça.

Sen afirma que o que nos move à reflexão sobre a justiça em primeiro lugar não é a percepção de que os nossos ideais estão imperfeitamente realizados. Ao contrário, o que nos move é a percepção das inúmeras injustiças à nossa volta, sob a forma de fome, doenças evitáveis, dentre outras, que não conseguimos observar passivamente. Essas situações, segundo ele, colocam a questão genuína da justiça a ser enfrentada no mundo de hoje, a saber, a eliminação das injustiças flagrantes e a melhoria da justiça no mundo. Para dar conta delas, segundo Sen, não precisamos de uma teoria que nos diga o que é a justiça, mas sim de recursos teóricos que nos possibilitem dar conta das mazelas que intuitivamente podemos identificar.

Em face desse problema, Sen defende que a imparcialidade deve ser uma exigência orientada para a superação de nossos preconceitos e inclinações locais. Além disso, ela é também o meio necessário para identificar as injustiças dentro de um contexto global, permitindo a todos os possíveis envolvidos tomarem parte na sua superação. A intuição subjacente a tal ideia é de que a justiça pode ser alcançada mais facilmente se as pessoas mundo afora se servirem de seus laços e de sua simpatia com aqueles que atualmente sofrem.

Com uma intuição semelhante, Sen sustenta que a realização da justiça em nosso mundo exige que se dê mais atenção às condições de vida das pessoas, indo além do âmbito meramente institucional, incluindo os contextos cultural, social e biológico. Mais do que apenas a preocupação de um economista que procura enxergar as pessoas por trás dos números e estatísticas, sua tese e a forma como ela é defendida obriga-nos a uma reavaliação do objeto de avaliação da justiça.

Em resumo, o compromisso teórico de Sen com a justiça não conhece fronteiras e é intimamente conectado com a situação das pessoas mundo afora, com ênfase nos despossuídos e desprivilegiados. E, em vista de sua realização e de sua premência, não pode estar fechar-se em esquemas abstratos e distantes das vidas das pessoas.

Tratam-se, portanto, de duas teorias que entendem a justiça de maneiras muito próximas uma da outra, na medida em que ambas defendem um ideal de justiça distributiva a partir do qual todas as

pessoas tenham condições de vida dignas<sup>1</sup>. E, da mesma forma, ambas entendem que cabe ao poder político e às instituições estatais prover os meios necessários para esse objetivo por meio de políticas públicas e de distribuição.

Por outro lado, tratam-se de duas teorias da justiça que se opõem frontalmente, em seus respectivos problemas e naquilo que cada uma considera exigência, teórica e prática, para a realização da justiça. Isso, em algumas situações, faz com que ambas sejam mutuamente excludentes. De modo que, partindo de aspectos bastante gerais e comuns às duas teorias, como a busca pela realização da justiça, trataremos das várias divergências entre ambas, cada uma a seu tempo.

Por isso, as questões que dirigem o texto apresentado abaixo são as seguintes: como responder adequadamente às críticas de Sen, levando-se em conta as profundas diferenças entre as duas teorias? Simultaneamente, é possível defender a pertinência da concepção de Rawls para os debates atuais em torno da justiça sem negar (ou subestimar) as aspirações da teoria de Sen?

Para respondê-las, desenvolvemos nas páginas seguintes uma reflexão conceitual e argumentação de cada uma das duas teorias, dentro de seus respectivos problemas e estruturas conceituais, a partir dos quais é desenvolvido o debate em torno das críticas feitas por Sen a Rawls. Considerando que a teoria de Rawls de que nos servimos aqui para o debate não trata do problema da justiça internacional, mas somente da justiça dentro das democracias, a abordagem que faremos dará ênfase a esse terreno, a partir de subtemas comuns aos autores em suas respectivas abordagens. São eles: o problema central de uma teoria da justiça, a imparcialidade como critério de reflexão e o objeto de avaliação mais adequado à realização desse conceito normativo.

No primeiro capítulo, apresentamos as teorias de ambos como teorias diferentes que respondem a problemas diferentes que, porém, tratam do mesmo tema e apresentam fortes oposições entre si. Na segunda metade do capítulo apresentamos interpretações dessa divergência que classificam as teorias de Rawls e de Sen,

---

<sup>1</sup> Este estudo consiste da análise da oposição entre a concepção de justiça de Rawls e a abordagem da justiça de Sen. O significado dos termos “concepção” e “abordagem”, utilizados pelos autores para caracterizarem seus empreendimentos teóricos está presente em várias partes deste trabalho, em especial, na págs. 29 e 127. Utilizamos o termo “teoria” para designar a ambos os tratamentos teóricos do tema, sem maiores significados.

respectivamente, como teorias que se ocupam dos ideais políticos e da realidade político-social. Em resposta a essa classificação, apontamos evidências para o seu abandono em favor de outra interpretação, a ser desenvolvida nos capítulos seguintes.

No segundo capítulo, apresentamos os problemas centrais das duas teorias da justiça. Primeiramente, a partir da perspectiva de Sen, que propõe uma abordagem da justiça baseada em comparações de sociedades possíveis em oposição àquilo que ele denomina *institucionalismo transcendental*. A seguir, examinamos as críticas de Sen a essa abordagem, vista por ele como um tratamento da justiça voltado exclusivamente aos arranjos institucionais justos em detrimento das sociedades reais.

Ao final do capítulo, apresentamos a concepção de justiça de Rawls como uma reflexão a partir dos valores presentes na cultura política das democracias constitucionais liberais com o objetivo de sistematizá-los e ampliar seu alcance. Nessa interpretação, a concepção rawlsiana contribui para a deliberação política atual a fim de tornar as democracias atuais mais justas e estáveis. Pretendemos com isso mostrar que ela não consiste de uma reflexão utópica, meramente voltada a ideais políticos e sem respostas efetivas aos problemas políticos atuais, tal como Sen o acusa.

No terceiro capítulo, abordamos as relações entre a argumentação política nas sociedades atuais e as concepções teóricas da justiça, tendo como ponto de partida uma discussão sobre o papel da imparcialidade. Nele, apresentamos o modelo de imparcialidade de Sen como tentativa de aproximar a deliberação sobre justiça dos pontos de vista dos cidadãos das sociedades atualmente existentes mundo afora, liberando-a dos esquemas teóricos artificialmente construídos. Em resposta às críticas apresentadas por Sen, interpretamos o modelo de imparcialidade rawlsiano como expressão da autonomia de cidadãos democráticos aplicado somente a questões políticas fundamentais. Ao fazê-lo, pretendemos demonstrar que ele é o meio mais apropriado para a reflexão sobre questões políticas fundamentais em uma democracia, mas que sua aplicação não impede o uso de uma forma mais aberta e menos restritiva de imparcialidade para outras questões de justiça pontuais.

No quarto capítulo, a discussão será focada na divergência acerca do objeto das teorias da justiça. Nele, apresentamos a tese de Sen, segundo a qual o objeto mais adequado às nossas preocupações com a justiça deveria mudar das instituições de uma sociedade para as condições de vida das pessoas. Em seguida, reconstruímos seu sistema de avaliação da justiça cujo escopo pretende incluir, além das

instituições de uma sociedade, os âmbitos social, cultural e ecológico. Para fazê-lo, utilizamo-nos de intérpretes a fim de dar unidade à sua *abordagem das capacidades*, que reúne contribuições de diferentes áreas.

Na segunda metade do capítulo, argumentamos em defesa da concepção rawlsiana que a relação entre instituições sociais e comportamento de cidadãos nas democracias deve ser entendida como uma relação de continuidade, e não de incoerência ou oposição. Em favor disso explicaremos porque, do ponto de vista da teoria liberal de Rawls, os arranjos institucionais são meios para a consolidação dos valores morais e políticos defendidos por cidadãos democráticos. Isso abre caminho para a argumentação que desenvolvemos a seguir, em favor da centralidade das instituições para a realização da justiça distributiva e garantia dos *bens primários*, imprescindíveis ao exercício da cidadania democrática. Com isso, pretendemos demonstrar que, embora as instituições sejam insuficientes para determinar por completo as condições de vida das pessoas, elas fazem parte da cadeia causal produtora das injustiças, que alegamos ter sido negligenciada pela abordagem de Sen. Queremos, com essa resposta, não só reafirmar a centralidade das instituições enquanto procedimento para a realização da justiça como também defender o papel da reflexão normativa que precede o seu arranjo.

O exame dessa discussão, por limitações de espaço, deixa de fora alguns temas importantes, dentre os quais a justiça distributiva entre nações, as relações entre razão pública e democracia e também boa parte da discussão entre as métricas de bens primários -defendida por Rawls- e a abordagem das capacidades de Sen. Sobre esta última, optamos pela discussão acerca das instituições e seu peso na avaliação da justiça, que consideramos ser mais produtiva. Não obstante, menções a tais assuntos se fazem presentes no texto e nas notas de rodapé.

Ainda que restrita à querela entre dois pensadores, um filósofo e um economista, a discussão aqui presente consiste de uma divergência comum entre duas tendências políticas no que diz respeito à justiça. De um lado, aqueles que acreditam que nossos esforços para a realização da justiça devem ater-se às deliberações políticas que temos de enfrentar e àquilo que podemos empreender, aqui e agora, evitando maiores voos especulativos. De outro, aqueles que apostam na força normativa dos valores morais e políticos sob os quais vivemos para melhorar continuamente nossa sociedade através do debate e reflexão políticos. Tal como os pensadores que iremos explorar mais a fundo, essas tendências têm o objetivo comum de tornar as sociedades mais justas.

## 1. APRESENTAÇÃO: RAWLS E SEN

### 1.1 DOIS PROBLEMAS E DOIS OBJETOS PARA A JUSTIÇA

O debate aqui apresentado é uma discussão recente da filosofia política, já que muitas questões a serem apresentadas nas páginas seguintes tem seu surgimento nas críticas de Sen a Rawls, apresentadas em seus artigos da última década e, especialmente, no seu último livro, *A Ideia de Justiça (The Idea of Justice)*, de 2009. Não obstante, tanto esta como grande parte das reflexões acerca da justiça desenvolvidas no final do século XX e que permanecem relevantes nos tempos de hoje em filosofia política devem sua origem e desenvolvimento à obra pioneira de John Rawls (1921-2002). Em função disso, faz-se necessária uma pequena recapitulação de seu projeto filosófico.

Rawls desenvolveu sua concepção filosófica desde o final dos anos 50, com o artigo *Justice as Fairness* (1958) e com uma série de outros artigos que culminaram na sua mais famosa obra, *Uma Teoria da Justiça (A Theory of Justice)*, de 1971. Mesmo com importantes mudanças em alguns de seus elementos básicos, realizadas nas décadas seguintes, a concepção de justiça ali apresentada permanece a mesma em algumas de suas teses centrais. Ela assume que a reflexão acerca da justiça parte de algumas pressuposições que funcionam como pontos de partida, sendo que uma delas foi epitomada em sua célebre frase: “Justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 2008, p. 4). Ela, por sua vez, liga-se a outros conceitos que também são pontos de partida da reflexão e possuem um papel articulador. O primeiro deles é a noção de sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, que distribui vantagens e encargos aos seus participantes, consistindo de “um empreendimento cooperativo para o benefício de todos” (RAWLS, 2008, p. 102). O segundo é a noção de participante da cooperação social, presente na concepção de pessoa livre e igual que possui o que Rawls denominou de duas faculdades morais: o senso de justiça e uma concepção do bem (ou plano racional de vida).

Juntas, elas querem dizer que a sociedade é uma construção humana – e não algo posto pela natureza ou por alguma entidade superior – na qual tanto a produção quanto a distribuição dos resultados se dão de acordo com regras consentidas por seus participantes. Além disso, aqueles que dela participam obedecem a essas regras com a expectativa de obterem algo que consideram vantajoso para si mesmos, influenciados por aquilo que consideram ser um plano de vida digno de

ser realizado. E, juntamente com essa busca pela realização de suas expectativas, os participantes da sociedade possuem outra característica que, segundo Rawls, torna-lhes aptos a participarem da sociedade, o senso de justiça, que é a “a capacidade de julgar que as coisas são justas ou injustas e de apresentar razões que amparem esses juízos” (RAWLS, 2008, p. 56).

Levando-se em conta que a cooperação social produz um número limitado de bens e que as pessoas não são indiferentes à sua distribuição pois, pelo contrário, elas divergem entre si sobre como ela deve ser feita, apresentam-se as condições que demandam uma reflexão sobre a justiça que, para Rawls, estão resumidas nas circunstâncias da justiça<sup>2</sup>. Elas podem ser definidas “como as condições normais nas quais a cooperação humana é tanto possível quanto necessária” e que mobilizam os membros de uma sociedade para a reflexão acerca da justiça. (RAWLS, 2008, p. 153). Elas dividem-se em dois tipos, subjetivas e objetivas. Dentre as principais estão a escassez moderada (circunstância objetiva), que se mostra no fato de que a cooperação social produz apenas o suficiente para que a própria reprodução da sociedade ao longo do tempo seja possível (pois uma situação de miséria generalizada impediria que uma distribuição para todos fosse possível e uma situação de abundância plena tornaria uma reflexão sobre distribuição desnecessária). A outra condição é a divergência de opiniões entre as pessoas em função dos seus diferentes projetos de vida, “que as levam a ter objetivos e finalidades diferentes e a fazer reivindicações conflitantes aos recursos naturais e sociais disponíveis” (RAWLS, 2008, p. 154-5).

Assim, considerando-se que a cooperação social é necessária e que as pessoas divergem sobre como ela deve ser regulada, o problema para Rawls é a indagação sobre a forma de organizar a cooperação social de modo que a distribuição de seus resultados seja equitativa àqueles que dela participam. Essa tarefa é realizada mediante princípios de justiça, que têm a função de regerem “a escolha de uma constituição política e os elementos principais do sistema econômico e social”, determinando de modo apropriado a distribuição dos benefícios e encargos da cooperação social (RAWLS, 2008, p. 9). Segundo Rawls, esses princípios seriam escolhidos pelas pessoas (nessa obra, elas são entendidas como seres humanos racionais em geral) na medida em que abstraíssem de suas identidades particulares e raciocinassem a partir de um ponto de vista imparcial. Na versão revisada de *Uma Teoria da Justiça*, eles são:

---

<sup>2</sup> Conceito retirado de David Hume. Sobre isso, ver Rawls (2008, p. 153-5).

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar e liberdades para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos (RAWLS, 2008, p. 73)<sup>3</sup>.

Esse ponto de vista a partir do qual os princípios são escolhidos chama-se *Posição Original*. Trata-se de uma situação e escolha hipotética na qual os participantes escolhem princípios para a sociedade na qual supostamente irão viver. Essa escolha, por sua vez, dá-se sob as restrições do chamado véu de ignorância, que veda aos participantes o conhecimento de sua identidade, posição social e mesmo das identidades dos outros participantes. Em resumo, a Posição Original é um argumento segundo o qual princípios de justiça imparciais têm essa qualidade porque são produto de uma escolha sob condições que são elas mesmas imparciais, sendo que, ao aceitá-las, as pessoas aceitam os princípios delas resultantes.

Ao realizar essa pretensão teórica, a concepção responde às circunstâncias da justiça ao reduzir a discordância entre às pessoas e ao lhes proporcionar as condições básicas necessárias à realização das suas expectativas fundamentais, resumidas na lista de bens primários<sup>4</sup>. Isso

---

<sup>3</sup> Rawls fez várias alterações no conteúdo dos princípios de justiça, seja dentro desta mesma obra como ao longo de suas publicações, sendo que essa apresentação é apenas ilustrativa. Não obstante, tanto o conteúdo geral dos dois princípios, bem como a relação hierárquica que o primeiro princípio tem sobre o segundo permanecem inalteradas em seus escritos posteriores, embora Rawls (2003, 2011) tenha invertido a hierarquia das duas partes do segundo princípio.

<sup>4</sup> É claro, essa é uma formulação bastante geral e simplificada justamente por seu propósito de apresentar o problema e o objeto de reflexão de Rawls. Mas é preciso também lembrar que ele reformulou sua concepção de justiça ao longo dos anos 80, restringindo sua aplicação às sociedades democráticas e introduzindo o chamado “fato do pluralismo” nas chamadas circunstâncias subjetivas da justiça. Examinar-se-ão essas questões mais adiante. Segundo ele, as pessoas não divergem apenas com respeito de suas opiniões sobre justiça e injustiça, mas também acerca de afirmações metafísicas e escolhas éticas.

porque, considerando que os princípios de justiça são imparciais, eles podem ser objeto de consenso entre as pessoas e servir-lhes de base para tratarem de suas divergências quanto à distribuição das vantagens e encargos resultantes da cooperação social. Mas ela leva em conta uma tese principal acerca do objeto de aplicação do conceito de justiça de que uma teoria propriamente se ocupa.

Segundo Rawls, são as instituições políticas, sociais e econômicas fundamentais de uma sociedade – ou, nos seus termos, a estrutura básica – aquilo que melhor organiza de forma justa a cooperação social. Nas palavras de Rawls, a estrutura básica é “o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social” (RAWLS, 2008, p. 8). Essa escolha deve-se a algumas razões principais. Em primeiro lugar, a influência e os efeitos das instituições sociais nas vidas das pessoas ao longo do tempo é significativa, de modo que essa opção é a que melhor permite manter uma cooperação social justa na medida em que suas regras garantiriam a produção desse resultado. Isso porque as consequências da organização das instituições para a cooperação social “são tão profundas e penetrantes, além de presentes desde o nascimento” (RAWLS, 2008, p. 114). Em segundo lugar, em função da exigência por imparcialidade nas avaliações de justiça que não podem ser influenciadas pela posição de cada sujeito na sociedade<sup>5</sup>. E em terceiro lugar, mas mais importante, uma concepção de justiça deve aplicar-se às instituições e não, por exemplo, às distribuições isoladas ou às pessoas porque estas não podem ser consideradas justas ou injustas em si mesmas<sup>6</sup>. O próprio raciocínio

---

<sup>5</sup> Nesse ponto podem ser incluídas também as exigências de publicidade envolvidas na aplicação dos princípios de justiça de modo que ela seja feita em concordância com o entendimento público de cidadãos dessa sociedade (cf. RAWLS, 2008, p. 66-8). Há também o já mencionado fato do pluralismo, que também seria razão para que as pessoas não sejam o objeto de uma concepção de justiça em função de suas divergentes visões éticas e metafísicas. Mas isso só surgirá claramente como problema nas obras posteriores de Rawls e será tratado a partir dos artigos que ele publicou ao longo da década de 80.

<sup>6</sup> Como observa Fabienne Peter, a concepção de Rawls incorpora o aspecto procedimental da justiça, segundo o qual o que se avaliam são os processos distributivos que geram determinados resultados, no caso, as instituições. “A justiça como equidade é fundada numa interpretação procedimental da justiça: ela não compara distribuições alternativas como tais, mas modos alternativos pelos quais a estrutura básica gera distribuições” (PETER, 2009, p. 446, trad. nossa). Veremos isso com maior detalhe no quarto capítulo.



que leva à escolha dos princípios inclui o “consenso geral de que deve ser impossível adaptar os princípios às circunstâncias e casos pessoais” (RAWLS, 2008, p. 22). Por isso, para Rawls, uma concepção de justiça não tem a função de avaliar distribuições isoladas ou indivíduos, mas sim as instituições sociais que produzem tanto essas distribuições como as condições socioeconômicas sob as quais as pessoas vivem.

Em síntese, para Rawls, aquilo que é avaliado como justo ou injusto são as instituições mais importantes de uma sociedade, já que o problema da justiça em primeiro lugar surge da divergência quanto à sua organização. E, como visto, esse problema precisa ser respondido a partir de uma base de acordo aceitável a todos que, por sua vez, precisa ser justificada de um modo que não privilegie uns em detrimento de outros. Por isso é necessário o recurso a um ponto de vista imparcial posto que o processo de aplicação dos princípios se dá através da discussão pública.

No decorrer dos anos, Rawls nota algumas falhas em sua suposição de que há elementos na psicologia humana que motivam os seres humanos para a justiça, pois percebe, ao mesmo tempo, que os conceitos fundamentais que utiliza na sua concepção de justiça provêm da tradição política das sociedades democráticas. Assim, Rawls (2003, 2011, *et. al.*) passa a restringir aplicação de sua concepção de justiça às instituições fundamentais das democracias constitucionais. Em razão disso, surge também a necessidade de abandonar a concepção metafísica de ser humano, que até então utilizava, em favor de uma concepção política e moral da pessoa compatível com o pluralismo de culturas existentes nas democracias. Com isso, modificam-se também o conteúdo das motivações das pessoas (agora, cidadãos democráticos) para a justiça.

Por isso, muitas de suas teses fundamentais são reformuladas ao longo de seu desenvolvimento teórico, sendo que essa exposição captura algumas delas que, de uma forma ou outra, permanecem as mesmas e consistem da estrutura óssea de sua proposta.

Amartya Kumar Sen (1933-) participou de boa parte do percurso filosófico de Rawls, desde alguns anos antes da publicação de *Uma Teoria da Justiça*. Esse economista de profissão, que define a si próprio tendo um “caso de amor com a filosofia”, manteve um longo relacionamento com a reflexão filosófica através de sua discussão com as diversas teorias da justiça (SEN, 2011, p. 303). Por isso, parte de sua produção extravasa o campo das teorias da justiça e surge antes mesmo desse período, como suas contribuições para a teoria da escolha social, apresentadas em *Collective Choice and Social Welfare* (1970). Mesmo

assim, Sen reconhece que grande parte da sua obra é nutrida pelas contribuições e pelo diálogo com a concepção de Rawls que se deram antes mesmo desta ter sido publicada (cf. SEN, 2011, p. 82-3). Em boa medida é a partir deles que surge seu ensaio pioneiro, *Equality of what?* (1980), sua concepção de desenvolvimento como expansão das liberdades apresentada em *Desenvolvimento como Liberdade* (1999), dentre outras contribuições para a teoria da ação, economia do bem-estar, bem como suas contribuições para o combate das fomes coletivas e da pobreza, que lhe renderam o prêmio Nobel de Economia de 1999<sup>7</sup>. Sua concepção acerca do que deveria ser avaliado em questões de vantagem e bem-estar, que pode ser resumida na pretensão de promover as capacidades e habilidades das pessoas para buscarem seus próprios objetivos, teve papel central em todas essas realizações. Além disso, ela fomenta até hoje uma produção intelectual por parte de vários teóricos que cresce de forma surpreendente e com contribuições das mais diversas áreas.

Inicialmente, seu envolvimento teórico (e, sobretudo, prático) com o tema da justiça originou-se de sua relação com as mazelas humanas percebidas a partir de sua profissão de economista. Por isso, nessa fase inicial, ainda que Sen mantenha um debate prolífico com os filósofos do liberalismo igualitário – John Rawls, em especial – sua divergência central restringe-se ao objeto de avaliação da vantagem e bem estar-individuais<sup>8</sup>. Nesse debate, como afirma Álvaro de Vita, Sen “não propôs, de fato, uma teoria da justiça alternativa à de Rawls, em parte, porque seu ‘enfoque da capacidade’ é, em vários aspectos [...] tributário das estruturas normativa e ideológica de Rawls” (VITA, 2008, p. 91).

Porém, isso muda com a publicação de artigos recentes e, principalmente, em seu mais recente livro, *A Ideia de Justiça (The Idea of Justice)*, (2009). Nela nos vemos defrontados com todos os temas que

---

<sup>7</sup> Vale lembrar também sua colaboração com Mahbub ul Haq para a criação do Índice de Desenvolvimento Humano, adotado até hoje pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. O IDH, como é conhecido, oferece uma perspectiva do desenvolvimento e bem-estar das pessoas nos diversos países do mundo tendo aplicações no combate de mazelas humanas, como forma de orientação para a elaboração de políticas públicas, dentre outras funções. Para mais, ver <http://www.pnud.org.br/Default.aspx>. Acesso em 03/03/13.

<sup>8</sup> O que Sen oferece em suas críticas deste período, segundo Vita, “não é propriamente uma teoria da justiça e sim uma concepção de justiça distributiva em sentido estrito” (VITA, 2008, p. 92).

povoaram essa discussão, mas também uma nova perspectiva de reflexão sobre a justiça, que se coloca fora das várias teses fundamentais de Rawls que modelaram parte da filosofia política contemporânea<sup>9</sup>. Dada essa independência em relação ao que se poderia chamar de um paradigma de reflexão sobre a justiça, ela abre um novo debate a ser explorado nas páginas que se seguem.

Sua alternativa radical à concepção rawlsiana surge já no ponto de partida da reflexão sobre a justiça. Afinal, segundo ele, é preciso começar a reflexão sobre ela a partir do que move as pessoas, aqui e agora. E “O que nos move, com muita sensatez, não é a compreensão de que o mundo é privado de uma justiça completa – coisa que poucos de nós esperamos, mas de que a nossa volta existem injustiças claramente remediáveis que queremos eliminar” (SEN, 2011, p. 9). Essas injustiças imediatamente percebidas à nossa volta, segundo Sen, não estão relacionadas às instituições sociais e ao seu ordenamento, mas às situações de privação enfrentadas pelos seres humanos, tais como fomes e doenças evitáveis que persistem devido à falta de assistência médica<sup>10</sup>. Independente de quais sejam as instituições da sociedade em questão ou mesmo sua forma de governo, é possível reconhecer que tais mazelas são dignas de nosso repúdio e por si só produzem em nós motivação suficiente para eliminá-las.

Em outras palavras, sua abordagem não é inferida a partir dos conceitos fundamentais da tradição política democrática. Em vez disso, ela toma como ponto de partida as percepções de indivíduos situados

---

<sup>9</sup> Segundo Werle, em “*A ideia de justiça*”, Amartya Sen desenvolve uma formulação própria da justiça que pretende lançar as bases de uma teoria da justiça que vá além de Rawls e tenha uma influência prática mais direta na formulação de políticas públicas de eliminação das injustiças” (WERLE, 2011, p. 153). Nela, segundo Werle, Sen teria não só teria abandonado o normativismo de Rawls como também se posto contra as concepções da justiça com forte teor normativo e voltadas aos arranjos institucionais ideais.

<sup>10</sup> Como observam Gotoh & Dumouchel (2009), não é necessária uma concepção de justiça para perceber que determinadas situações são claramente injustas, até porque avaliações desse tipo seriam de natureza intuitiva e não dependem de uma conceituação. Além disso, considerando que elas também possuem o potencial de mobilizarem as pessoas (seres humanos), é possível falar em um “senso de injustiça” como uma capacidade que estas possuem de não ficarem indiferentes às mazelas presentes à sua volta. Assim, o que Sen pretende com essa alternativa é construir uma perspectiva da justiça a partir de motivações que as pessoas possuem, qualquer que seja sua posição social ou comunidade política.

nas mais diferentes sociedades e posições sociais que reconhecem situações de injustiça flagrante vivenciadas por outros indivíduos ou, quem sabe, por eles mesmos.

O mesmo ocorre nas situações onde, mesmo sem uma imagem clara do que seria uma sociedade justa, é possível perceber que as condições atuais de vida das pessoas podem ser melhoradas das mais diferentes maneiras. Nesse caso, para Sen (2011 et. al.), não é preciso levantar as complexas questões sobre como organizar as instituições de uma sociedade para encontrar formas efetivas de melhorar as vidas das pessoas aqui e agora. É possível encontrar formas de aprimorar as condições de vida das pessoas e suas capacidades de viverem da forma que valorizam através do provimento de assistência médica, educação básica e profissional, mecanismos que ampliem o acesso a alimentos ou outras medidas bastante simples.

Embora ligada a modelos para políticas públicas, essa forma de abordar a justiça adquire aportes teóricos na sua relação com aspectos normativos da tradição filosófica. Dentre eles, os conceitos de liberdade, autonomia, bem-estar, autoestima que, dentre outros, perpassam a compreensão das políticas como algo que vai além da mera distribuição de benefícios e incorporam conteúdo político e até mesmo moral. Isso porque, na compreensão de Sen, ao aprimorar-se as condições de vida das pessoas, ampliam-se também suas capacidades e habilidades de realizarem seus objetivos, permitindo às pessoas – em seus termos – “funcionarem” do modo que escolherem (1980, 1992, 2011, et. al.)<sup>11</sup>. E essa relação bastante concreta entre as capacidades de deliberação reais das pessoas sobre seus objetivos, bem como sua capacidade de dispor dos meios materiais para realizá-los é o que leva Sen a falar de um conceito de liberdade entendido de forma mais concreta e ativa, diferentemente do conceito de liberdade que consiste da mera ausência de constrangimentos.

Assim, o problema da justiça para Sen consiste em encontrar formas de remover as injustiças flagrantes enfrentadas por indivíduos nas sociedades pelo mundo, qualquer que seja seu regime político, além de promover a implementação da justiça no sentido de melhorar as condições de vida das pessoas e ampliar sua liberdade ao proporcionar-

---

<sup>11</sup> Embora Sen utilize o termo funcionamentos (*functionings*) para designar os diversos objetivos das pessoas, a interpretação de sua concepção como consistindo de fazer com que as pessoas “funcionem” da forma como preferirem é extraída da interpretação de Álvaro de Vita (2008), assim como muitas outras observações acerca desse tema.

lhes condições de realizarem as coisas que valorizam. “O objetivo é esclarecer como podemos proceder para enfrentar questões sobre a melhoria da justiça e a remoção da injustiça, em vez de oferecer soluções para questões sobre a natureza da justiça perfeita” (SEN, 2011, p. 11).

Tal como seu problema, seu objeto também difere daquele identificado por Rawls. Isso porque aqui a noção de justiça tem como o objeto não as instituições de uma sociedade, mas o conjunto das condições de vida dos indivíduos e seu comportamento atual. Em outras palavras, Sen está preocupado com o conjunto de condições que permitem aos indivíduos atingirem certos estados e objetivos que eles próprios valorizam, dentro do qual a organização das instituições é um dentre outros fatores a ser considerado. Essa postura teórica considera que não adianta focar a avaliação da justiça apenas na organização da sociedade, ignorando as condições nas quais os indivíduos efetivamente se encontram.

Considerando que essas situações são prementes e mobilizam fortemente as pessoas, o que se deveria esperar de uma abordagem teórica da justiça para esses casos? Seria necessária uma concepção de justiça que articule todos os nossos valores morais e políticos entre si, ou mesmo um acordo entre os cidadãos dessa sociedade em torno de uma lista de direitos e necessidades fundamentais?

Segundo Sen (2006a, 2011), certamente não, já que tanto o diagnóstico e o enfrentamento das injustiças flagrantes não dependem desses aportes teóricos. Elas por si mesmas já são perturbadoras ao ponto de não ser necessária sequer uma fundamentação teórica para percebê-las. Afinal, é muito difícil ser-lhes indiferente. Assim, em vez de uma *concepção* de justiça que apela para uma articulação rígida de nossos conceitos e valores morais, Sen propõe uma *abordagem* da justiça que reúne aportes da teoria ética e da teoria da ação, da economia do desenvolvimento e da teoria da escolha social. Ele próprio não justifica a escolha dos termos “abordagem” ou “ideia” que explicitam a forma como ele encara o problema da justiça que apresenta<sup>12</sup>. No entanto, a forma como essas ferramentas teóricas estão associadas entre

---

<sup>12</sup> Além disso, como observam Gotoh & Dumouchel (op. cit.), a escolha das injustiças flagrantes como ponto de partida de sua proposta teórica não só libera Sen das complexas discussões sobre o que é uma sociedade justa entre as várias teorias da justiça existentes como também permite à sua abordagem nutrir-se das suas contribuições teóricas na medida em que coloca um problema passível de contribuições de todas.

si sugere que sua proposta teórica não está rigidamente construída, mas pode ser aplicada de modo flexível. Da mesma forma ocorre com a opção pelo termo “ideia” que, aplicado à problemática da justiça, sugere que o conteúdo desta noção altamente discutida pode ser elaborado na própria prática de enfrentamento das injustiças, não sendo necessário defini-lo de antemão.

Em vez disso, Sen sustenta que não é necessária uma concepção de justiça que ofereça princípios e estruturas normativas claramente definidas através das quais seja possível produzir avaliações de justiça. O que ele oferece são ferramentas teóricas com o papel de elencar as diversas formas de argumentação da justiça já existentes nas discussões públicas de modo a dar inteligibilidade e justificação normativa ao combate das injustiças. Isso pode ser feito pelo recurso a uma “fundamentação plural”, pois “podemos ter um forte senso de injustiça com base em muitos fundamentos diferentes, sem, contudo, concordarmos que um fundamento específico seja a razão dominante para o diagnóstico da injustiça” (SEN, 2011, p. 32-33, *itálicos no original*). E, da mesma forma, essas ferramentas teóricas também precisam lidar com a pluralidade de informações e com as diferentes concepções sobre o que deve ser promovido pela justiça aos indivíduos e ser compatíveis com sua pluralidade de valores. Para isso, ela não precisa necessariamente obter uma lista definitiva do que deve ser realizado ou um acordo completo sobre como avaliar as diferenças interpessoais. Mas, pelo contrário, precisa ser capaz de considerar as múltiplas opções existentes sem, contudo, cair na indecisão ou ficar paralisado, tendo aplicabilidade mesmo em situações de desacordo e incerteza. E, assumindo-se que essa abordagem possa ser praticável, ela obriga os teóricos que sustentam modelos normativos a repensarem suas estratégias teóricas.

## 1.2 TEORIA IDEAL E TEORIA NÃO IDEAL: UM ARQUÉTIPO DA DIVERGÊNCIA?

Como visto até agora, há uma diferença bem expressiva entre Rawls e Sen no que diz respeito ao papel de uma reflexão sobre a justiça. Por um lado, Rawls buscou sistematizar as crenças e valores gerais sobre a justiça na forma de princípios que, por sua vez, seriam objeto de escolha em uma situação imparcial. Para Sen, por outro lado: a relevância da reflexão sobre a justiça “está na identificação da *injustiça patente*, sobre a qual é possível uma concordância arazoada, e não na derivação de alguma fórmula ainda inexistente para como o mundo deve

ser precisamente governado” (SEN, 2000, p. 325, *itálico no original*). Assim, com diferentes motivações teóricas e práticas – especialmente no caso de Sen –, existem diferentes reivindicações “sobre a natureza da própria justiça” (SEN, 2000, p. 289). Do ponto de vista de Sen, pelo menos, trata-se de uma diferença fundamental entre a busca da justiça perfeita e a busca pelo melhoramento da justiça.

Não obstante, algumas passagens de Rawls motivaram uma discussão mais pontual que envolveu a relação entre o que ele classificou como dois níveis de reflexão acerca da justiça. Eles são denominados, nos termos de Rawls (2008, p. 304; 2011), de “teoria ideal” e “teoria não ideal”. Na *Teoria da Justiça*, de modo mais difuso, está o pressuposto de que o objetivo principal da obra é elaborar princípios de justiça dentro de uma teoria ideal, que pressupõe condições favoráveis ao seu desenvolvimento. Essas condições incluem a ausência de conflitos sociais e políticos, bem como um nível mínimo de bem estar, sendo que a teoria é operativa a partir dessas situações e a reflexão filosófica toma-as como dadas<sup>13</sup>. Acerca da teoria ideal:

Meu principal interesse diz respeito a essa parte da teoria. A teoria não ideal, a segunda parte, é elaborada depois de escolhida a concepção ideal de justiça; só então as partes indagam que princípios adotar em condições mais desafortunadas (RAWLS, 2008, p. 304-5).

Assim, o ponto de partida é a teoria ideal de onde, após escolhidos os princípios de justiça para as condições mais favoráveis, procede-se o exame das condições menos favoráveis.

Essa distinção permanece ao longo da obra de Rawls, além da sua suposição de que a teoria ideal é o ponto de partida indispensável para se pensar uma teoria não ideal, relacionada a algumas questões do “nosso mundo, no qual a meta política consiste em eliminar a injustiça e guiar a mudança em direção a uma estrutura básica equitativa” (RAWLS, 2011, p. 337). De modo que: “Assim, a teoria ideal, que define uma estrutura básica perfeitamente justa, é um complemento necessário para uma teoria não-ideal, sem o qual todo o desejo de mudança carece de um objetivo” (RAWLS, 2011, p. 338). Em outras palavras, a teoria ideal seria o guia de ação para o enfrentamento dos problemas de injustiça que demandam ajustes nas instituições. E,

---

<sup>13</sup> Essa distinção é retomada em outras discussões, na págs. 59 e 128.

supostamente, enquanto a teoria ideal ocupar-se-ia de determinar a “estrutura básica perfeitamente justa” num cenário concebido teoricamente, a teoria não ideal trataria de adequar essa especulação teórica às condições das sociedades atuais.

No entanto, como já visto acima, Sen discorda dessa relação. Para o enfrentamento das injustiças mais flagrantes a teoria ideal não seria suficiente e tampouco necessária. Assim, mais do que propriamente ‘inverter’ a relação proposta por Rawls, Sen a rejeita.

Essa franca oposição entre os diferentes papéis dos modelos teóricos motivou uma discussão à parte, nas quais diferentes teorias foram classificadas a partir da oposição ideal *versus* não ideal. Há uma grande variedade de abordagens para a distinção, por isso, limitar-se-á aqui a um mapeamento geral.

Segundo a classificação feita por Laura Valentini, por exemplo, a distinção entre teoria ideal e teoria não ideal pode ser objeto de três interpretações. São elas: “(i) Teoria do consentimento total *vs.* Teoria do consentimento parcial; (ii) Teoria utópica *vs.* Teoria realista; (iii) Estado final *vs.* Teoria transicional” (VALENTINI, 2012, p. 654). Segundo ela,

Embora todos esses três debates tenham se originado em resposta ao paradigma metodológico posto por John Rawls, e embora quase todos eles originem-se de sua percebida incapacidade de ter um impacto na política do mundo real, cada uma delas coloca um diferente conjunto de questões (VALENTINI, 2012, p. 655, tradução nossa).

A respeito de (i), a questão envolve como interpretar as obrigações baseadas numa noção de justiça em situações de assentimento parcial aos valores da justiça. Ou, sob outro prisma, buscase saber como operacionalizar a justiça e desenvolver critérios de razoabilidade e reciprocidade em situações nas quais o comportamento das pessoas não é favorável para tal. Esse é um assunto a ser abordado no capítulo 4.

A respeito de (ii), a divisão entre o ideal e o não ideal leva em conta os tipos de restrições com respeito à viabilidade que são levadas em conta nas diferentes “elaborações de princípios normativos” (VALENTINI, 2012, p. 657). Outros teóricos, como Hamlin & Stemplowska (2012) entendem essa divisão de acordo com a maior ou menor sensibilidade aos fatos por parte das teorias da justiça. A partir dela, teorias que admitem mais ou menos “restrições do mundo real” no



seu desenvolvimento são qualificadas como mais utópicas ou mais realistas (VALENTINI, 2012, p. 657). Por outro lado, alguns teóricos mais preocupados com o realismo das teorias divergem quanto aos aspectos centrais da vida política e da capacidade de uma teoria apreendê-los.

A respeito de (iii), a dicotomia diz respeito a relação entre os defensores da abordagem intitulada “estado final” e os defensores da chamada “teoria transicional” (VALENTINI, 2012, p. 660). Os primeiros afirmam ser a definição de sociedade justa algo necessário para a compreensão de como tornar o mundo mais justo, enquanto os últimos afirmam que a teoria ideal não é nem necessária nem suficiente para a compreensão de como implementar a justiça.

De maneira bastante simplificada, é desse modo que as teorias de Rawls e Sen tem frequentemente sido analisadas por vários intérpretes sob a classificação “ideal vs. não ideal”. Porém, embora tenha tido bastante penetração nas diferentes publicações em filosofia política, essa classificação não captura a dissidência teórica fundamental entre a “concepção” de Rawls e a “abordagem” de Sen. E ela mostra-se parcialmente conclusiva. Isso porque, do ponto de vista de Valentini:

não há resposta certa à questão de se uma teoria política normativa deva ser ‘ideal’ ou ‘não-ideal’ (no sentido de mais ou menos realista). Quais tipos de idealizações são apropriados, e quais fatos devem ser tomados em consideração na elaboração de princípios de justiça depende da questão particular que a teoria mesma pretende responder (VALENTINI, 2012, p. 662, tradução nossa).

Algo semelhante é afirmado por Hamlin e Stemplowska tendo por vista a relação ideal/não-ideal: “a teoria não-ideal não é uma teoria ideal ‘aplicada’, mas é simplesmente o estudo de um problema distinto” (HAMLIN & STEMPOWSKA, 2012, p. 60). E, “Embora ‘teoria não-ideal’ não seja uma teoria ideal aplicada, isso não significa que ela não é baseada em ideais ou que ela os elimine” (HAMLIN & STEMPOWSKA, 2012, p. 60). Isso quer dizer que uma separação completamente rígida nem sempre é capaz de reconhecer todos os traços de cada teoria.

Sen (2012b) recentemente argumentou nesse sentido. Para ele, as simplificações presentes nesse debate nem sempre levam em consideração o modo de ser próprio de sua abordagem, que não se

submete inteiramente ao rótulo ideal/não-ideal: “A abstração de uma ‘teoria ideal’ pode frequentemente ser útil na compreensão das ideias fundamentais que mesmo uma mera teoria da decisão efetiva pode utilizar” (SEN, 2012b, p. 106). Desse modo, a distinção pode ser mais tênue do que se supõe e, nos casos em que uma abordagem prática tenha de fazer uso de aportes normativos, ela pode simplesmente não existir.

No extremo oposto, a distinção nos levaria a supor que há teorias que se ocupam apenas do âmbito ideal, dos valores e abstrações, em contraposição às teorias que se ocupam apenas da realidade política sem fazer uso de valores, ideias políticas e abstrações simplificadoras. Isso nos levaria ao absurdo no qual se perderia o sentido de uma teoria da justiça, repercutindo ou numa teoria completamente apartada da realidade política ou no mero casuísmo. De modo similar, a oposição entre “consentimento total vs. consentimento parcial” pode negligenciar a diferença entre o consenso que é suposto para a justificação dentro de uma teoria do consenso necessário para sua adoção na política empírica. Isso, assim como a oposição “estado final vs. teoria transicional”, pode nos conduzir a uma consideração muito simplista sobre a influência das concepções normativas nas decisões políticas empíricas.

Por isso, indo mais além do que Sen afirma, é possível rejeitar a distinção ideal/não ideal, pelo menos se ela for elaborada para classificar teorias da justiça pelo seu uso ou não de idealizações. Isso porque, considerando o conceito de justiça como conceito normativo, isto é, um conceito que produz avaliações morais e envolve outros valores como igualdade e liberdade, não é possível aplicá-lo no âmbito da política empírica sem supor alguma definição, por menor que seja.

Em outras palavras, o peso que valores, idealizações e sensibilidade ao contexto devem ter no tratamento de questões de justiça não pode ser resolvido no tudo ou nada. Encontrar outra forma de entender a oposição entre as teorias de Rawls e Sen é tarefa dos próximos capítulos.

## 2. PROBLEMATIZANDO A JUSTIÇA

### 2.1 O INSTITUCIONALISMO TRANSCENDENTAL E UMA ALTERNATIVA: A VISÃO DE SEN

Como visto na apresentação, Sen possui uma trajetória intelectual que culminou numa reflexão sobre a justiça que se afasta das pressuposições defendidas por Rawls, numa abordagem que coloca o problema da justiça de modo singular. Ela distingue-se das teorias de justiça predominantes na filosofia contemporânea em três pontos fundamentais:

1) Uma teoria da justiça, para servir “como base para argumentação racional no domínio prático precisa incluir modos de julgar como reduzir a injustiça e promover a justiça, em vez de objetivar apenas a caracterização das sociedades perfeitamente justas” (SEN, 2011, p.11);

2) Podem existir “muitas razões distintas de justiça” e uma abordagem de justiça precisa estar apta a considerá-las e compará-las entre si, embora “podem haver outras comparações nas quais considerações conflitantes não estejam completamente resolvidas” (SEN, 2011, p. 12);

3) Uma abordagem de justiça precisa considerar não só a organização das instituições, pois “a presença de uma injustiça remediável pode, em grande medida, estar conectada a transgressões de comportamento e não a defeitos institucionais” (SEN, 2011, p. 12). O comportamento, assim como as vidas que as pessoas vivem, não podem ser negligenciadas por uma abordagem que pretenda o enfrentamento das injustiças e a melhoria da justiça e tampouco pode ser deixada de lado em favor de uma avaliação da justiça em termos puramente institucionais.

Esses três objetivos principais para uma abordagem da justiça são também o critério pelo qual Sen divide a tradição do pensamento político desde o Iluminismo “entre dois tipos diferentes de argumentação racional sobre a justiça que se reflete em dois grupos de importantes filósofos ligados ao pensamento radical do período iluminista” (SEN, 2011, p. 17). São elas, o “Institucionalismo Transcendental” (*Transcendental Institutionalism*) e as Abordagens Comparativas (*Comparative Approaches*).

A primeira, a do *institucionalismo transcendental*, tem esse nome em virtude de assumir o arranjo institucional como objeto central da reflexão filosófica e esta, por sua vez, ocupa-se da identificação da

justiça perfeita (*perfect justice*)<sup>14</sup>. Esse tipo de argumentação “se concentrou na identificação de arranjos sociais perfeitamente justos, considerando a caracterização das ‘instituições justas’ como a tarefa mais importante – e, frequentemente, como a única identificadora – da teoria da justiça” (SEN, 2011, p. 18). Elas adotam a estratégia reflexiva do contrato social hipotético, a partir do qual várias contribuições têm sido feitas desde “Thomas Hobbes no século XVII e, mais tarde, por John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, entre outros” (SEN, 2011, p. 18). Esse modo de fazer filosofia política tem sido a forma dominante na contemporaneidade, “especialmente depois do artigo pioneiro de John Rawls, ‘Justice as fairness’ [Justiça como equidade], de 1958” até suas obras seguintes.

A outra forma de argumentação racional derivada da tradição iluminista, denominada *abordagens comparativas*, recebe este nome porque se ocupa das formas de comparação da justiça em diferentes estados sociais. Dentre eles, Sen menciona Adam Smith, Marquis du Condorcet, Mary Wollstonecraft, Jeremy Bentham, Karl Marx, e John Stuart Mill. De uma forma ou de outra, eles

adotaram uma variedade de abordagens que compartilham o interesse comum em fazer comparações entre diferentes vidas que as pessoas podem levar, influenciadas pelas instituições, mas também pelo comportamento real dessas pessoas, pelas interações pessoais e outros determinantes significativos (SEN, 2011, p. 18).

Em outras palavras, elas não se preocupam da definição da sociedade perfeitamente justa, mas sim de comparações entre as alternativas de justiça que tomam como objeto o comportamento real das pessoas e as vidas que elas podem levar. Posto que as características dessa abordagem coincidem com os objetivos que Sen coloca para uma abordagem da justiça, segue-se que a proposta teórica apresentada na *Ideia de Justiça* “se alinha, em grande medida, a essa tradição alternativa” (SEN, 2011, p. 18). Atualmente, esse modelo teórico

---

<sup>14</sup> Sen faz uma apropriação do termo “transcendental” aberta a muitas interpretações, sendo bastante confusa. Interpreta-se aqui que ele a utiliza para designar a preocupação de Rawls com as “condições de possibilidade” da sociedade justa que, em sua opinião, nada teriam a dizer às sociedades atuais que estão muito aquém desse ideal. Porém, é preciso distingui-lo do termo “transcendente”, usado na página 131, que possui outro significado.

recebeu importantes contribuições da teoria da escolha social, disciplina analítica e matemática formulada primeiramente por Condorcet e aprimorada no século XX por Kenneth Arrow, também incluído por Sen dentro dessa corrente. Essa disciplina, segundo Sen, oferece contribuição substancial para a abordagem comparativa desenvolvida na obra.

A fim de demonstrar a pertinência de seu modelo reflexivo em lugar da discussão estabelecida a partir da obra de Rawls, Sen apresenta algumas críticas.

Segundo Sen, uma falha das chamadas teorias do *Institucionalismo Transcendental*, construídas a partir do modelo reflexivo do contrato social, é que sua busca da justiça se dá pela suposição de que um acordo unânime entorno dela é possível de ser alcançado. No entanto, essa suposição falharia ao não considerar a pluralidade de argumentos imparciais que podem ser sustentados em uma discussão acerca da justiça. Por argumentos imparciais, Sen considera ser aqueles nos quais “os interesses pelo próprio benefício tenham sido aparados [retirados]” (SEN, 2011, p. 41). Alguns deles divergem apenas com respeito aos pesos relativos de diferentes dados acerca da igualdade, mas outros divergem profundamente em termos de conteúdo. Esses argumentos “plurais e concorrentes”, segundo Sen, seriam irreduzíveis a um consenso unânime e permaneceriam mesmo após um exame racional imparcial (SEN, 2011, p. 43). Para demonstrar isso, ele introduz como exemplo uma parábola denominada “três crianças e uma flauta”.

Nessa parábola, há uma flauta a ser distribuída para uma dentre três crianças – Anne, Bob e Clara – que a reivindicam mediante três argumentos distintos.

Anne reivindica a flauta porque é a única que sabe tocá-la...

Em um cenário alternativo, é Bob que se manifesta e defende que a flauta seja dele porque, entre os três, é o único que não tem brinquedo algum.

Em um cenário alternativo, é Carla quem observa que ela, usando as próprias mãos, trabalhou zelosamente durante muitos meses para fazer a flauta... (SEN, 2011, p. 43)

Todos esses fatos levantados por cada uma das crianças são reconhecidos pelas demais. Em outras palavras, Anne reivindica a flauta porque é a pessoa mais capaz de extrair benefícios dela ao tocá-la. Bob, que é o mais pobre e necessitado, afirma que a posse da flauta pode amenizar sua situação de pobreza. E Carla lança o argumento de que as pessoas devem ter a posse daquilo que produziram com seu esforço. Cada um desses argumentos afirma ser a opção distributiva mais justa. Em resumo, Sen afirma que cada um destes argumentos pode ser associado a alguma das grandes abordagens distributivas – respectivamente – utilitaristas, liberais igualitários e “libertários pragmáticos”. Do ponto de vista de cada uma desses teóricos dessas abordagens, não restariam dúvidas acerca de qual critério distributivo escolher.

Porém, considerando que cada um dos argumentos mencionados é imparcial, podendo ser aceito independentemente dos interesses específicos de quem o sustenta, não há nenhum argumento que decida em princípio entre qualquer um deles. Nesse sentido, os argumentos não podem ser excluídos em princípio, já que nenhum deles baseia-se em razões moralmente arbitrárias. Tomando como base a exigência de imparcialidade feita por Thomas Scanlon, Sen afirma que três argumentos satisfazem a exigência de “não poderem ser rejeitados, de forma razoável, pelos outros” (SCANLON *apud* SEN, 2011, p. 45).

Assim: aceitando que há uma pluralidade de argumentos concorrentes defendendo diferentes distribuições justas; que esses argumentos são imparciais e irredutíveis entre si e; que a abordagem do institucionalismo transcendental repousa na suposição de um consenso unânime sobre um único argumento distributivo; logo, a abordagem do institucionalismo transcendental faz uma escolha apressada e sem ouvir as vozes divergentes ao considerar um único argumento distributivo e, a partir dele, identificar a sociedade perfeitamente justa. Se de fato essas afirmações estão corretas e o argumento procede, então a abordagem do institucionalismo transcendental baseia-se em um pressuposto problemático que compromete seu desenvolvimento.

Além da crítica da facticidade, Sen lança outra crítica. Ela põe em questão a importância da abordagem transcendental (que afirma uma justiça ideal) tem para questões comparativas de justiça. Supondo que a abordagem do institucionalismo transcendental não sofra das dificuldades levantadas acima, e que de fato é possível obter um consenso quanto à sociedade perfeitamente justa, é possível utilizar esse consenso para avaliar as sociedades parcialmente justas? Ou,

perguntando de modo semelhante, a concepção de sociedade perfeitamente justa permite avaliar o distanciamento das diferentes sociedades reais parcialmente justas em relação ao ideal? Sen, em um artigo recente, examina essa crítica em um duplo aspecto:

Assim, ao menos duas questões devem ser abordadas, relacionadas à possibilidade, respectivamente, (1) da suficiência, e (2) da necessidade de uma abordagem transcendental para realizar julgamentos comparativos acerca da justiça (SEN, 2006a, p. 218, tradução nossa).

Então, em primeiro lugar, supondo que uma concepção de justiça ‘perfeita’ fosse escolhida de forma unânime, ela seria *suficiente* para propósitos comparativos? Ou, de outra forma: “Uma teoria que identifica uma alternativa transcendental também não nos diria, pelo mesmo processo, o que queremos saber sobre a justiça comparativa?” (SEN, 2011, p. 46). A resposta é não, segundo duas razões. A primeira delas é que a avaliação de uma sociedade parcialmente justa à luz de um modelo de sociedade perfeitamente justa apresentaria problemas, considerando que a distância em relação ao ideal precisa ser medida em múltiplas dimensões (cf. SEN, 2011, p. 129-30). Há “(1) diferentes áreas de partida, (2) diferentes dimensionalidades de transgressões dentro de uma mesma área geral e (3) diferentes modos de avaliar infrações distintas” (SEN, 2006a, p. 219). Em outras palavras, embora o modelo ideal supostamente seja unívoco, as realidades e alternativas não ideais e imperfeitas o são diversas de acordo com limitações graduais em aspectos variados<sup>15</sup>. Assim, considerando que a identificação de uma justiça ideal não é por si só capaz de produzir um ranking de alternativas não ideais, uma avaliação dessas alternativas mediante aquele modelo tende a submeter essa variedade a uma única ordem de prioridades, ignorando a pluralidade de avaliações e julgamentos que podem ser feitos (cf. OSMANI, 2010).

A segunda razão é que uma descrição mais precisa também não proporciona uma avaliação da proximidade de uma sociedade parcialmente justa em relação ao ideal, tendo em vista que há uma

---

<sup>15</sup>Essa observação tem um paralelo na Literatura. Leon Tolstoi afirma em *Anna Karênina* que “Todas as famílias felizes se parecem, mas cada família infeliz é infeliz à sua maneira”. Embora comumente se possa acreditar que o ideal é um só, os exemplares imperfeitos e não ideais a ele relacionados padecem de mazelas e limitações estruturais singulares.

pluralidade de valores envolvidos nas avaliações. Nas palavras de Sen, uma “proximidade descritiva [em relação ao ideal] não é necessariamente um guia para a proximidade valorativa”, já que há diferentes maneiras de valorar as aproximações e distanciamentos face ao ideal (SEN, 2011, p. 46). Assim: “A caracterização da justiça impecável, mesmo que emergisse de forma clara, não implicaria delineamento algum de como os diversos afastamentos da justiça impecável seriam comparados e ordenados” (SEN, 2011, p. 130).

Para ilustrar isso, Sen convida o leitor a outro exemplo (cf. 2011, p. 46-8, 131-2). Suponha-se que exista um consenso de que a Mona Lisa é a pintura ideal. Mas de que modo isso ajuda na escolha entre um Dalí e um Picasso? Para Sen, dado que a identificação do superlativo (ou “do melhor” em absoluto) não informa nada a respeito das alternativas “piores” acerca de seus distanciamentos relativamente a ela, é possível concluir que a abordagem do institucionalismo transcendental não é suficiente para produzir comparações. Dessa forma, através da estratégia de “redução ao absurdo”, Sen demonstra que a concepção transcendental da justiça proposta por Rawls não é *suficiente* “para tratar de questões comparativas” (OSMANI, 2010, p. 602).

Utilizando-se do mesmo exemplo, Sen afirma que um modelo de justiça ideal também não é *necessário* para exercícios comparativos. Isso porque não é preciso uma ordem completa de todos os valores e nem a identificação de um estado de coisas ideal para avaliar os méritos relativos de duas alternativas não ideais. “A possibilidade de haver uma alternativa perfeita identificável não indica que seja necessário, ou mesmo útil, fazer referência a ela ao julgar os méritos relativos de duas outras alternativas” (SEN, 2011, p. 133). Isso porque é possível fazer comparações de pares não ideias por intermédio de seus méritos relativos e pela elaboração de uma lista de valores e atributos a partir das alternativas em disputa que, embora incompleta, permite fazer comparações.

Sen conclui, portanto, que a abordagem do institucionalismo transcendental não é suficiente e tampouco necessária para questões comparativas de justiça, ainda que o ideal de sociedade justa possa ser identificado. Transpondo-se essa afirmação para a política prática (empírica), a conclusão de Sen é ainda mais estarecedora. Isso porque, ao não oferecer uma forma de comparação entre alternativas não ideias que se fazem presentes nas diferentes discussões políticas reais, o “transcendentalismo não nos oferece assistência em nossa vida cotidiana” (BIONDO, 2012, p. 557).



Assim, a abordagem transcendental de justiça, centrada no modelo de justiça ideal, não é capaz, por si só, “de tratar questões acerca da melhoria da justiça e comparar proposições alternativas para se ter uma sociedade mais justa, simplesmente propondo um salto radical para um mundo perfeitamente justo” (SEN, 2006, p. 218, tradução nossa). Em uma avaliação ainda menos generosa com a proposta rawlsiana, Sen afirma que:

Uma teoria transcendental prática pode servir, nesse sentido, como um grande ‘manual completo’ do revolucionário. Mas esse manual maravilhosamente radical não seria muito invocado nos reais debates sobre a justiça nos quais estamos sempre envolvidos (SEN, 2011, p. 131).

E, desse modo, descartando a necessidade de uma abordagem transcendental e de um modelo de justiça ideal para seus propósitos de melhoria da justiça, Sen abre caminho para o desenvolvimento de sua alternativa, a concepção comparativa focada em realizações.

## 2.2 A ALTERNATIVA: COMPARAÇÃO FOCADA NAS REALIZAÇÕES

Ao apontar as limitações da abordagem do institucionalismo para responder aos problemas postos na *Ideia de Justiça*, Sen abre o caminho para o desenvolvimento de sua própria abordagem, a comparação focada nas realizações (*realization-focused comparison*). Ela consiste, como se pode ver, de uma representante atual das abordagens comparativas identificadas desde o Iluminismo, tal como exposto acima. Esse pertencimento se dá por alguns importantes elementos<sup>16</sup>.

Sua primeira característica é a busca pela melhoria da justiça e da redução das injustiças, em lugar de refletir acerca da sociedade perfeitamente justa. “Uma teoria da justiça deve ter algo a dizer sobre as escolhas que de fato são oferecidas, e não apenas nos manter absortos em um mundo imaginado e implausível de imbatível magnificência” (SEN, 2011, p. 137). Posto isso, seu desenvolvimento consiste em

---

<sup>16</sup> Embora por vezes o próprio Amartya Sen (2011, p. 137-42, et. al.) faça a listagem das características centrais de sua abordagem, utiliza-se aqui também aquela oferecida por Osmani (2010), que é bastante elucidativa.

prover conceitos e critérios de análise que permitam mensurar e avaliar a melhoria da justiça.

Sua segunda característica é que os julgamentos de justiça que realizam essa tarefa tem um objeto diferente. Para Sen, uma sociedade “deve ser julgada não exclusivamente, e nem mesmo primeiramente, pela justeza de suas instituições, mas pela justeza da realização de um estado social” (OSMANI, 2010, p. 604). Esse estado social é determinado pela interação não só das instituições com as normas sociais, mas também destas com os padrões de comportamento dos cidadãos que vivem.

Em complemento a isso, a terceira característica da abordagem comparativa de Sen é que a realização de um determinado estado social deve ser definida a partir das liberdades efetivas desfrutadas pelas pessoas. Estas, por sua vez, não devem ser mensuradas pelas mercadorias, renda, recursos possuídos pelas pessoas ou mesmo pela utilidade ou felicidade por elas desfrutada, mas sim pelas capacidades das pessoas realizarem aquilo que elas consideram digno de busca. Em suas palavras, “As liberdades e as capacidades das quais desfrutamos também podem ser valiosas para nós, e, em última análise, cabe a nós decidir como usar a liberdade que temos” (SEN, 2011, p. 49). Para Sen, uma abordagem que leve em consideração as vidas que as pessoas podem levar e as liberdades necessárias para tal realização torna as pessoas de fato responsáveis por aquilo que fazem. E essa abordagem, dentro do objetivo de melhoria da justiça, aposta também na racionalidade do comportamento e das preferências das pessoas, bem como no incremento cumulativo de suas oportunidades para alcançá-las.

Por isso, a quarta característica da abordagem a identifica como uma abordagem consequencialista. No entanto, embora a abordagem de Sen esteja mais focada nos resultados do que nos meios para os resultados, ela “não é concebida como uma teoria estritamente consequencialista” (OSMANI, 2010, p. 604). Afinal, Sen realiza uma distinção entre a “liberdade de processo” e a “liberdade de oportunidades”, destacando a diferença entre um mesmo estado de coisas no qual uma pessoa passa fome sob duas causas diferentes, a privação compulsória de alimentos ou um jejum (cf. SEN, 1993c, 1999, 2011). Desse modo, “uma caracterização completa das realizações deve ter espaço para incluir os processos exatos através dos quais os estados de coisas finais emergem” (SEN, 2011, p. 52-3).

Como quinta característica da abordagem, essa liberdade de processos, juntamente com o julgamento comparativo das realizações alternativas de liberdades “deve ser efetivada na estrutura da razão

pública” (OSMANI, 2010, p. 604). Como afirma Sen, razão pública teve, já em seus precursores, um papel importante associado a “escolha social de alternativas” (SEN, 2011, p.141). Cabe à discussão pública o papel de elencar, esclarecer e informar as diferentes pretensões dos indivíduos e as alternativas políticas para sua realização. Nesse desenvolvimento, não há um critério normativo que especifique quais valores determinam a discussão ou como a argumentação pública deve proceder.

Essa forma de deliberação pública das questões comparativas de justiça traz consigo a sexta característica da abordagem, a saber, a necessidade de acomodar uma pluralidade de razões imparciais. Como exemplo dessa pluralidade, existem diferentes formas de se conceber a obrigação moral, podendo derivar tanto da das diferenças de poder entre os indivíduos como da exigência de uma cooperação social orientada pela reciprocidade (cf. OSMANI, 2010)<sup>17</sup>. Ambas são modelos mais ou menos gerais de argumentos imparciais e não arbitrários que poderiam ser levantados em uma discussão pública, tal como as diferentes pretensões de justiça exemplificadas acima, no caso das três crianças e uma flauta.

Para Sen, não há nenhuma razão suficiente para restringir a imparcialidade da discussão pública ao modelo do contrato social que concebe a imparcialidade despidendo as pessoas de seus interesses particulares. Da mesma forma, a discussão pública pode se largamente beneficiada por argumentos e percepções de observadores imparciais, tanto de perto como de longe. O modelo de imparcialidade contratual, ao limitar os argumentos imparciais ao domínio de uma comunidade política, compromete significativamente os potenciais de uma discussão aberta e bem informada. Por isso, Sen sugere um retorno à concepção de imparcialidade defendida por Adam Smith, centrada na ideia de um observador imparcial. Tal modelo, segundo ele, seria a forma de escapar de algumas limitações enfrentadas pelo modelo de imparcialidade contratual de Rawls, que serão tratadas no segundo capítulo.

A sétima característica da abordagem diz respeito ao papel da democracia para questões comparativas de justiça. Para empreender e dar suporte a abordagem da justiça pretendida por Sen, uma democracia não deve consistir apenas de expedientes de natureza institucional, tais como o voto e as eleições. O sucesso de sua abordagem supõe ser

---

<sup>17</sup> Sobre o desenvolvimento de outras fontes de afirmar obrigações morais a partir de Sen, ver também Rasmussen & Den Uyl (2013). Isso será examinado com detalhe no segundo capítulo.

“essencial operar em um ambiente democrático” (OSMANI, 2010, p. 605). Tal ambiente democrático consiste de uma conjuntura social e política favorável, onde exista o livre fluxo de informações e ideias para que o pensamento crítico possa florescer.

A oitava e última característica – mas não menos importante – decorre da pluralidade de argumentos e formas de raciocínio. Levando-se em conta que “um completo acordo acerca da relativa justeza dos diferentes estados sociais pode não ser sempre possível” (OSMANI, 2010, p. 605). Este é um aspecto diretamente ligado à deliberação pública no qual a pluralidade de argumentos e ponderações se faz presente e muitos deles não são compatíveis entre si. Posto isso, algumas comparações tendem a permanecer incompletas e os consensos acerca das questões de justiça tendem a permanecer parciais.

Não obstante, isso não consiste de um defeito da abordagem comparativa e, antes de tudo, revela sua especificidade ao acomodar a pluralidade de formas de argumentação por si mesma irreduzível a uma única medida ou critério normativo. Embora dificuldades operacionais possam fazer parte da abordagem comparativa fundada na escolha social, muitas vezes a incompletude é “assertiva” de um “impasse profundo conceitual ou valorativo” (SEN, 2011, p. 138). Em face disso, um “maior acesso a informação e maior escopo da razão pública pode reduzir a extensão da incompletude até certo ponto, mas jamais o removerá completamente” (OSMANI, 2010, p. 605). E, ainda que permaneça a incompletude, isso também não torna as decisões políticas impraticáveis. Através de ferramentas teóricas comparativas tais como a teoria escolha social, é possível realizar escolhas políticas ponderadas mesmo em situações de incerteza (Cf. SEN, 1993a, 1999a, 2006a, 2011).

Em suma, Sen afirma oferecer uma abordagem capaz de responder aos desafios por ele colocados a uma abordagem da justiça a partir das motivações e percepções reais das pessoas. Nos capítulos seguintes, examinar-se-á cada uma dessas características em detalhe, juntamente com cada uma de suas críticas à abordagem de Rawls. Antes de avaliar a alternativa proposta por Sen, cabe considerar a concepção e justiça de Rawls em face dessas críticas.

### 2.3 CONTRATUALISMO E REFLEXÃO NORMATIVA

Como visto, Sen critica a abordagem do chamado *Institucionalismo Transcendental* como reflexão filosófica meramente concentrada na natureza da justiça e na definição da sociedade

perfeitamente justa em detrimento das sociedades reais e das comparações da justiça possível. Parte dessas limitações, segundo ele, se deve ao próprio argumento utilizado pelas concepções de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e, contemporaneamente, Rawls, Nozick e Dworkin: o contrato social. O argumento das abordagens contratualistas é falho, segundo Sen, porque consiste de um acordo unânime em torno da definição de sociedade perfeitamente justa, porém muito distante das circunstâncias das sociedades existentes.

A descrença em torno do potencial teórico e prático do contratualismo não é uma novidade. Em boa parte das vezes, ela se segue de algumas interpretações do contrato social que o tomam não por um recurso teórico, mas como um fato efetivamente ocorrido. Nesse caso, a suposição de um contrato real realizado no passado parece ser uma hipótese inverossímil para justificar a organização das sociedades atuais.

Como também se pergunta Kymlica (2006, p. 75): “Por que os argumentos do contrato social são tidos como fracos? Porque parecem valer-se de suposições muito implausíveis”. As teorias contratualistas, ao fazerem um apelo para que se conceba uma situação anterior a qualquer autoridade política, na qual os seres humanos somente obedecem às leis da natureza para, a partir daí, pensarem no contrato que daria origem à sociedade civil e à autoridade política, supõem um raciocínio bastante contra intuitivo. A abordagem contratualista seria, de acordo com essa interpretação, um esforço de imaginação e especulação enorme em vista das contribuições limitadas que poderia oferecer tendo em conta sua distância para com a política empírica.

No entanto, essas são compreensões muito limitadas de como opera o raciocínio do contrato social. “Como afirma Dworkin, seria absurdo pensarmos no estado de natureza como algo que aconteceu em determinado período e daí tirar sua força [normativa]” (KYMLICA, 2006, p. 75). Em outras palavras, o raciocínio contratualista não se baseia na seguinte suposição: dado que o contrato aconteceu (ou teria ocorrido) há muito tempo atrás, logo, ele pode gerar obrigações. Muito pelo contrário, como sugerem Dworkin e Kymlica, o contrato como instrumento de reflexão nas concepções contratualistas não supõe algo que ocorreu, mas sim algo que *poderia ter acontecido* sob determinadas condições normativas:

Devemos pensar no contrato não primariamente como um acordo, efetivo ou hipotético, mas como um dispositivo para extrair as implicações de

certas premissas morais referentes à igualdade moral das pessoas. Invocamos a ideia de um estado de natureza não para determinar as origens históricas dos governos e indivíduos, mas para modelar a ideia da igualdade moral dos indivíduos (KYMLICA, 2006, p. 76).

Nesse entendimento, um contrato hipotético capaz de obrigar as pessoas em uma dada sociedade seria aquele que se desse sob considerações morais que elas mesmas subscrevem. E, considerando que elas aceitam essas considerações, elas deveriam aceitar também as repercussões teóricas e práticas que delas se originam. Esse, em resumo, é o argumento do contrato. E essas considerações de teor normativo podem ser mais ou menos realistas, sendo que, pelo menos em algumas abordagens contratualistas *contemporâneas*, baseiam-se em valores presentes de forma mais ou menos profunda em nossa cultura<sup>18</sup>. Alguns desses valores são aqueles que dizem respeito à liberdade e à igualdade dos indivíduos:

Parte da ideia de os indivíduos serem iguais moralmente é a afirmação de que nenhum de nós é inerentemente subordinado à vontade de outros, que nenhum de nós vem ao mundo como propriedade de outro ou sujeitado a outro. Todos nascemos livres e iguais. Ao longo da maior parte da história, muitos grupos tiveram negada esta igualdade – nas sociedades feudais, por exemplo, os camponeses eram vistos como naturalmente

---

<sup>18</sup> É claro que essa generalização não entra na complexa discussão acerca do aspecto cultural de cada época e o papel específico das considerações de teor metafísico, moral e político em cada uma das teorias contratualistas. É preciso distinguir entre teorias contratualistas e teorias *neocontratualistas*. Por exemplo, Locke utiliza-se de premissas metafísicas envolvendo o status igual dos seres humanos como criaturas de um mesmo Criador – que é também o autor da lei natural – para inferir conclusões sobre o status moral-político igual dos seres humanos. Já a concepção de justiça de Rawls presente nas suas obras mais recentes sustenta que os valores de igualdade e liberdade já se fazem presentes em nossa realidade política, cabendo às teorias *neocontratualistas* sistematizá-los e explicitar suas repercussões morais e políticas. Se a concepção de Locke pode ser considerada “transcendental” por utilizar-se de uma concepção de ser humano distante de nossas disposições atuais, a concepção de Rawls pode ser vista como a extensão de nossos valores democráticos, como veremos no próximo item.

subordinados aos aristocratas. Foi a missão histórica de liberais clássicos, como Locke, negar esta premissa feudal. E a maneira como tornaram clara sua negação de que algumas pessoas eram naturalmente subordinadas umas às outras foi imaginar um estado de natureza no qual as pessoas tinham igual *status* (KYMLICA, 2006, p. 76, itálico no original).

É claro que, nas respectivas épocas em que os teóricos do contratualismo defenderam esse status moral, a igualdade entre as pessoas muitas vezes era um valor presente só nas teorias, as quais poderiam ter sido recebidas como idealizações – pelo menos do ponto de vista de algumas das pessoas das respectivas épocas onde essas teorias foram publicadas ou dos valores nelas dominantes –. No entanto, tais valores articulados ao nível teórico se desenvolveram de diferentes formas nas várias sociedades (como atesta a monumental obra de Alexis de Tocqueville, *A Democracia na América*) e hoje são valores que as modelam e definem<sup>19</sup>. Essa relação entre modelos normativos e realidade política, como atestam todas essas obras mencionadas, só se desenvolve ao longo das gerações e séculos. Mesmo assim, elas ilustram que há uma ligação, ainda que mediada pelo tempo, entre modelos de reflexão normativa e as sociedades políticas reais<sup>20</sup>.

Nessa ligação, embora por vezes a reflexão normativa ‘transcenda’ as circunstâncias de uma determinada realidade política e

---

<sup>19</sup> Outros textos que testemunham a realização desses valores morais e políticos são aqueles dos constitucionalistas estadunidenses, Jay, Madison e Jefferson. A partir da suposição da igualdade natural e da liberdade entre os homens, bem como de sua busca pela felicidade, esses teóricos elaboraram textos que contribuíram para a consolidação desses valores. Sobre isso, ver MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John. Os artigos federalistas, 1787-1788. trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

<sup>20</sup> Não se pretende com essa exposição sustentar uma explicação exaustiva de como os valores das teorias políticas se desdobraram na realidade política ou como isso se realiza nos dias de hoje. Em vez disso, pretende-se simplesmente evidenciar, a partir de registros teóricos ou mesmo de debate político real, que de fato tais valores não ficaram confinados ao nível teórico enquanto suposições meramente transcendentais. Como também é possível verificar em Werle (2011, 2012), a relação entre ideais políticos e a realidade política não é tão simples e precisa ser intermediada pela reflexão pública, de tal modo que a tarefa de elaborar uma constituição tem de ser entendida como algo continuamente atualizável.

aponte para algo aparentemente inviável dentro da conjuntura de uma determinada época, ainda assim ela está calcada em valores nela presentes de maneira mais ou menos efetiva e, de diferentes formas, desenvolve-os. Por outro lado, essas observações são suficientes para responder à objeção de que as abordagens contratualistas operam com um modelo de sociedade meramente ideal e que, por isso, estariam distantes e não teria nada a dizer para as sociedades reais.

Há ainda outra objeção com respeito ao modelo contratual, muitas vezes apresentada sob a seguinte pergunta: “Qual é o significado de se considerar uma hipótese que nós sabemos nunca ter existido?” (EGE, IGERSHIM, LE CHAPELAIN, 2012, p. 4, tradução nossa). Para Ege, Ingersheim & Le Chapelain, qualquer busca por um momento histórico a partir do qual o contrato possa ser conjecturado necessariamente encontrará uma realidade social que já o precede, supondo-se que contratos só podem ser realizados em situações onde já se supõe certa interação social. Desse modo, o contrato não visa especular sobre o momento e as condições sociológicas nas quais a sociedade possa ter surgido, mas sim apontar, para fins normativos, que a sociedade<sup>21</sup> supõe um processo deliberativo:

Consequentemente, a abordagem contratual não diz respeito à busca por uma pela sociedade perfeita ou ideal; em vez disso, é uma interrogação com respeito às condições da sociedade humana como tal, onde se supõe que esta necessariamente é o produto de um processo deliberativo (EGE, IGERSHIM, LE CHAPELAIN, 2012, p. 4, tradução nossa).

---

<sup>21</sup> Claro que esse pressuposto não se aplica para uma sociedade qualquer, mas apenas para uma sociedade democrática, onde se toma como premissa que o poder político que institui os governos é exercido pelo conjunto dos cidadãos. Supor esse pressuposto para qualquer sociedade (tal como muitos autores o fazem), incluindo regimes autoritários e monarquias, acarreta confusões conceituais que nos impedem de considerar a singularidade da democracia. Além disso, essa consideração não visa explicar como as sociedades surgiram, mas sim modelar o status moral igual das pessoas para, a partir dele, elaborar prescrições à realidade política. Pelo menos desde Kant já se sabe que as sociedades têm sua origem em conflitos, violência e usurpação, mas que a garantia das vidas, liberdades e dignidade não deve tomá-la como pressuposto, sob o risco de cair no cinismo.



E, como visto acima a respeito das abordagens do contrato social, esse processo deliberativo é aquele no qual determinadas considerações normativas especialmente importantes estão em jogo.

É preciso também esclarecer que a tentativa seniana de enquadrar todas as abordagens contratualistas em uma só categoria é extremamente dúbia. Afinal, embora unidos sob a ideia geral de contrato, as teorias políticas de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant divergem profundamente entre si quanto ao modo pelo qual entendem essa estratégia (sobre isso, ver nota 18).

Para os contratualistas clássicos, o contrato social servia para modelar a igualdade e a liberdade entre os seres humanos a partir de um aspecto moralmente relevante. Por exemplo, no caso de Locke, a lei natural e, no caso de Kant, a razão *pura* e a autonomia. Considerando que a caracterização dos seres humanos feita por essas teorias está muito distante das autocompreensões das pessoas hoje em dia, especialmente nas democracias, Sen tem boas razões para considerar tais teorias como “transcendentais”, relativamente utópicas e distantes de nossa realidade.

Para *neocontratualistas* como Rawls, por outro lado, o contrato é compreendido como *hipotético* e *ahistórico* e consiste de um raciocínio com a função de ajustar valores morais e políticos entre si. De modo a responder às críticas de Sen, cabe aqui fazer uma distinção entre dois momentos da obra de Rawls.

Como é notório, Rawls desenvolveu sua concepção filosófica como alternativa às doutrinas utilitaristas que até então dominavam a tradição da filosofia política<sup>22</sup> (cf. RAWLS, 2008, p. 3). E o que ele ofereceu em lugar disso? Certamente não uma concepção de justiça ideal ou uma definição de sociedade perfeitamente justa, ou mesmo uma especulação sobre a natureza da justiça.

Rawls logo de início faz uma distinção bastante importante, a partir da obra de Herbert L. A. Hart, entre *o conceito* de justiça e *as concepções* de justiça (cf. RAWLS, 2008, p. 6)<sup>23</sup>. A concepção de justiça elaborada na *Teoria da Justiça* é uma dentre várias concepções de justiça, tendo em comum com todas elas o conceito de justiça. De modo que:

---

<sup>22</sup> Sobre isso, conferir Rawls (2008, p. 3).

<sup>23</sup> Para mais detalhes a respeito da distinção, conferir também Van Parijs (1997, p. 61).

Quem defende concepções distintas de justiça pode, então, concordar que as instituições são justas quando não se fazem distinções arbitrárias entre pessoas na atribuição de direitos e deveres fundamentais, e quando as leis definem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações das vantagens da vida social que sejam conflitantes entre si (RAWLS, 2008, p. 6).

Uma concepção de justiça tem a tarefa de definir em que consiste a distribuição “adequada” desses direitos e vantagens, distinguindo-a daquelas que fazem distinções “arbitrárias”. O que define essa adequação em Rawls são critérios morais compatíveis com determinada caracterização dos sujeitos políticos<sup>24</sup>.

O que Rawls pretende é oferecer uma articulação de diferentes valores morais – alguns deles por vezes divergentes entre si, de modo a definir princípios para a distribuição dos direitos e vantagens da cooperação social que seja a *mais adequada* à determinada definição de sujeitos políticos<sup>25</sup>. É nisso que consiste sua concepção de justiça.

Esses princípios de justiça são aqueles “que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidores das condições fundamentais de sua associação” (RAWLS, 2008, p. 14, 144). Essa situação inicial de igualdade, a partir da qual os princípios são definidos (e justificados), foi denominada por Rawls (2008, 2011) de “posição original”. Nela, os futuros membros de uma sociedade estão para decidir os princípios que irão reger suas principais instituições sob uma série de restrições de informação denominadas de “véu de ignorância”. Sob essas restrições, os participantes dessa escolha de princípios não se encontram influenciados por informações acerca de sua própria identidade e do “mundo social que parecem arbitrários de um ponto de vista moral” (RAWLS, 2008, p. 18). De modo que, nessa escolha: “Exclui-se o conhecimento dessas contingências que geram discórdia entre os homens e permitem que se deixem levar pelos preconceitos. Desse

---

<sup>24</sup> Tal como também sustenta Francesco Biondo, Rawls não afirmou ter oferecido o arranjo institucional mais justo, mas sim *aquele que se ajusta* com determinado conjunto de “requisitos da moralidade ideal” (2012, p. 565).

<sup>25</sup> É interessante que Rawls realiza na Teoria da Justiça a definição de um ideal social – que será abandonada no Liberalismo Político –, como uma concepção que oferece princípios para todas as virtudes da “estrutura básica”, e não somente para a justiça (cf. RAWLS, 2008, p. 11).

modo chega-se ao véu de ignorância de maneira natural” (RAWLS, 2008, p. 22-3).

Nessas condições, tem-se uma das teses principais da concepção de justiça de Rawls: a de que princípios de justiça mais adequados ao status moral igual dos sujeitos políticos seriam aqueles definidos em uma situação inicial de igualdade caracterizada a partir de um conjunto de restrições que são elas mesmas morais. Sob elas, na Posição Original, os participantes da escolha de princípios (que são partes em um acordo) estão em situação de igualdade, tornando a escolha dos princípios livre da coerção e da força (cf. RAWLS, 2008, p. 185). Dessa maneira, os participantes da posição original tendem a reconhecer a escolha de princípios como uma decisão em condições de incerteza (já que também não sabem as posições sociais que ocuparão na sociedade) e, por isso, buscam assegurar as condições necessárias para a realização de suas concepções de bem, quaisquer que sejam. Essa suposição dá origem ao interesse por determinados bens primários que, por sua vez, conduzem aos dois princípios de justiça (cf. RAWLS, 2008, p. 185-95).

Embora essa apresentação seja bastante resumida, ela permite evidenciar que a concepção de Rawls, definida de maneira central pelos seus dois princípios de justiça, não supõe qualquer definição de uma sociedade perfeitamente justa ou mesmo da própria natureza da justiça. Em vez disso, ela apresenta a concepção de justiça mais adequada a pessoas livres e iguais e que seria escolhida em uma situação de igualdade ao invés de outras alternativas, tais como o utilitarismo e o intuicionismo<sup>26</sup>.

Por outro lado, essa concepção apresenta elementos que impossibilitam sua aplicação a uma sociedade democrática (cf. RAWLS, 2011, introdução). Esses elementos, presentes no raciocínio que conduz aos princípios de justiça, são o forte apelo a uma teoria da escolha racional e uma concepção irrealista da psicologia humana (e, com ela, uma concepção metafísica de ser humano), presente na terceira parte da *Teoria da Justiça*, e que também é imprescindível para a estabilidade da concepção (cf. RAWLS, 2008, p. 20, 38-9, 173-5). Isso sem contar a afirmação da “congruência entre o justo e o bem”, que torna a concepção incompatível com uma sociedade democrática, marcada pelo “fato do pluralismo” (cf. RAWLS, 2008, p. 559).

Em contrapartida, analisando os conceitos fundamentais da *Teoria da Justiça* em detalhe, é possível entender que tanto a noção de sociedade como sistema equitativo de cooperação como a noção de

---

<sup>26</sup> Sobre isso, conferir Rawls (2008, p. 4, 17-8, 33-4, 309-10, 326-8).

peçoas como livres e iguais são suposições que já pressupõem o pano de fundo de uma sociedade democrática. Afinal, de que maneira as peçoas (enquanto livres e iguais) desenvolveriam a capacidade de escolher entre diferentes modos de vida se já não fossem informadas por uma cultura política na qual já estão presentes instituições livres que oferecem as condições de fundo para a realização não impedida dessas faculdades? Além disso, que outra sociedade é entendida como um sistema onde as peçoas produzem e distribuem bens de acordo com regras publicamente reconhecidas que se aplicam igualmente a todos? Rawls parece ter chegado a essa conclusão posteriormente, pois:

Em LP [Liberalismo Político], ao contrário, a peçoas é concebida como um cidadão livre e igual, como a peçoas política de uma democracia contemporânea, portadora dos direitos e deveres da cidadania, e que se coloca em uma relação política com os demais cidadãos (RAWLS, 2011, p. XLVIII).

Algumas dessas observações explicam que Rawls tenha abandonado algumas dessas teses da *Teoria da Justiça*, principalmente aquelas apresentadas na terceira parte da obra, em favor da reformulação apresentada na obra *O Liberalismo Político*. Dentro da discussão aqui desenvolvida, essas teses abandonadas também permitem qualificar a primeira formulação da *justiça como equidade*, apresentada em *Teoria da Justiça*, como uma teoria “transcendental”. Isso porque, na medida em que são incompatíveis com a democracia, a concepção que as utiliza pouco ou nada teria a contribuir para a reflexão política nessas sociedades. E face às demais sociedades, onde a incompatibilidade é ainda maior, a concepção também faria jus ao rótulo de transcendental na medida em que prescreve valores muito além da sua realidade.

Por outro lado, como indica a citação acima, Rawls reformulou sua concepção de modo a apresentá-la como extensão dos valores atualmente existentes nas democracias. Passemos agora à sua análise.

## 2.4 O LIBERALISMO POLÍTICO E A DEMOCRACIA<sup>27</sup>

Ao longo de duas décadas, Rawls fez contínuas correções em sua concepção, que culminaram nas obras *O Liberalismo Político* (*Political*

---

<sup>27</sup> Agradeço ao colega Joel Forteski por suas sugestões, fundamentais para o desenvolvimento desta seção.

*Liberalism*, 1993) e *Justiça como Equidade: uma Reformulação (Justice as Fairness: a Restatement*, 2001). Nessa reformulação, Rawls reconhece que os conceitos fundamentais de sociedade como sistema equitativo de cooperação e de pessoa moral, livre e igual expressam valores de uma sociedade democrática. E ao tomar como ponto de partida essas sociedades, o filósofo reformula também sua pergunta central.

No *Liberalismo Político*, o objetivo central é explicitar os termos pelos quais uma cooperação social justa é possível dentro de uma democracia de cidadãos livres e iguais, porém profundamente divididos no que diz respeito às suas posições éticas e visões de mundo. Nas palavras de Rawls, uma reflexão sobre a justiça dentro do horizonte político de uma democracia necessariamente tem de lidar com a seguinte pergunta: “Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?” (RAWLS, 2011, p. 4). Em outras palavras, Rawls está preocupado em formular princípios de justiça que articulem os valores morais e políticos, bem como os direitos básicos da cidadania democrática na forma de princípios de justiça muito gerais e abstratos a serem objeto de aceitação pelos próprios cidadãos concernidos. Isso é feito tomando como ponto de partida dois pressupostos: Primeiro, que as sociedades sejam democracias mais ou menos estáveis e, segundo, que essas sociedades tenham já satisfeito um nível mínimo de bem-estar aos seus membros.

Tratemos do primeiro pressuposto. Rawls está preocupado em realizar os potenciais normativos de uma democracia a partir de sua articulação em nível teórico e, aparentemente, isso o leva a assumir um ponto de partida onde esses elementos encontram-se latentes. Ou seja, o conteúdo de sua concepção política de justiça toma como ponto de partida ideias políticas que se fazem “implícitas na cultura pública política de uma sociedade democrática... [que] ...compreende as instituições políticas de um regime constitucional e as tradições públicas de sua interpretação” (RAWLS, 2011, p. 16).

Aqui cabe um breve exame do que chamaremos, daqui para diante, de democracias constitucionais ou, precisamente, *democracias constitucionais liberais*. A respeito desse tipo de sociedade, destacam-se duas características principais.

- 1) Seus membros são vinculados entre si por uma constituição, que estabelece direitos e liberdades fundamentais a partir dos quais podem adotar diferentes visões éticas sem prejuízo de sua cidadania (cf. RAWLS, 2011, p. XLIX);
- 2) O poder político é sempre o poder de cidadãos livres e iguais que o exercem como corpo coletivo. A isso acrescenta-se o “princípio liberal de legitimidade” segundo o qual, numa democracia, o poder político só é “plenamente apropriado quando é exercido em conformidade com uma constituição” (RAWLS, 2011, p. 161). Trata-se de uma sociedade onde as decisões políticas e a deliberação legislativa observam os direitos e garantias asseguradas pela constituição.

Ainda sobre (1), cabe dizer que a garantia dos direitos e das liberdades fundamentais supõe a separação do domínio do político de outras instâncias da vida. Isso significa que as discussões envolvendo direitos fundamentais são resolvidas recorrendo-se a valores políticos passíveis de serem aceitos por todos os cidadãos, e não aos valores de determinado grupo religioso ou doutrina ética específica. Esses dois elementos juntos supõem a realização do chamado “consenso constitucional”, ou seja, que os cidadãos tenham alcançado – ainda que de maneira inicialmente estratégica – o consenso em torno dos direitos individuais fundamentais e dos procedimentos do governo democrático (cf. RAWLS, 2011, p. 188). A convivência sob uma constituição democrática ao longo do tempo, por sua vez, fomenta nos cidadãos a adesão aos valores morais e políticos democráticos dela derivados. Ou seja, a convivência sob um regime democrático ao longo do tempo dá origem a um *ethos democrático*, um conjunto de valores e comportamentos que tornam a aceitação da democracia uma expressão das expectativas fundamentais das pessoas. Esses valores são a base para a convivência democrática estável entre visões éticas, religiosas e metafísicas discordantes entre si.

Essa convivência democrática estável é denominada por Rawls de “fato do pluralismo razoável”. Esse pluralismo, que é um fato tão evidente nas democracias como alguns fatos o são na ciência, “é o resultado esperado do exercício da razão humana sob a estrutura de instituições livres de um regime democrático constitucional” (RAWLS, 2011, p. XVII). Esse exercício livre da razão conduz a diferentes compreensões acerca do que é uma vida digna de ser vivida, de natureza filosófica, religiosa ou ética: as chamadas “doutrinas abrangentes razoáveis” (RAWLS, 2011, p. XVII). Elas são abrangentes porque seu

conteúdo diz respeito aos vários aspectos da vida humana. Ao mesmo tempo são razoáveis porque os indivíduos que as professam são capazes de conviver com outros indivíduos que professam doutrinas abrangentes contrárias mediante a submissão à regras de convivência mutuamente aceitas.

Embora Rawls (2011, p. 70-8) costume utilizar os conceitos de “doutrinas morais abrangentes” e “valores morais e políticos”, o termo “moral” possui significados diferentes em cada um desses dois usos. No primeiro ele designa, tal como explicita Rainer Forst (2010, p. 40), as diferentes “concepções éticas do bem”, enquanto que o segundo designa os valores e regras da cultura democrática mutuamente compartilhados pelos cidadãos de uma democracia para reger sua convivência mútua. Nessa interpretação, considerando que esses valores são afirmados pelos cidadãos sem prejuízo de suas identidades e de suas preferências éticas, eles servem de base para a justificação dos direitos básicos de um cidadão democrático que “formam uma *capa protetora* para as concepções éticas do bem” (FORST, 2010, p. 40)<sup>28</sup>.

O papel de uma concepção de justiça, na compreensão de Rawls, é proporcionar princípios que articulem e organizem os valores morais e políticos que permeiam essa convivência democrática já esboçada na realidade, de tal modo que possam ser afirmados por cidadãos que sustentam doutrinas divergentes. Tais valores não são produto da mente privilegiada de um filósofo, mas sim expressam os pressupostos normativos que subjazem à convivência nas democracias já consolidadas ao longo do tempo. E é por essa razão que a concepção de justiça de Rawls aplica-se a essas sociedades.

Da mesma forma, para realizar esses valores de modo mais influente e duradouro, é preciso que a concepção política se apoie somente neles, sem fazer referência ou derivar de nenhuma das doutrinas abrangentes sustentadas pelos cidadãos da sociedade. Essa é a “segunda característica” da concepção de justiça oferecida por Rawls (RAWLS, 2011, p. 14). A justiça como equidade é formulada e se apresenta como uma visão que “se sustenta por si própria”, no sentido de sua aceitação para cidadãos democráticos não depender do modo de vida e os objetivos últimos que esses professam. Por isso que uma concepção de justiça não pode prescrever princípios para as vidas das

---

<sup>28</sup> Para evitar ambiguidades nesses dois usos do termo moral, utilizar-se-á o termo “ética” para designar as “doutrinas morais abrangentes razoáveis”, que são o conjunto de preferências éticas, vínculos emocionais e comunitários das pessoas.

peças, mas simplesmente para sua convivência justa. Assim, pelo raciocínio inverso, chega-se a primeira característica que faz da justiça como equidade uma concepção política de justiça. Pois “trata-se de uma concepção moral que se aplica a um tipo específico de objeto, a saber, as instituições políticas, sociais e econômicas” de uma sociedade democrática constitucional, que Rawls denomina “estrutura básica” (RAWLS, 2011, p.13). Dito de outro modo, a escolha das instituições como objeto incorpora a pretensão de regular a convivência democrática sem determinar as preferências éticas das pessoas.

Se por um lado a concepção de Rawls aproxima-se das nossas deliberações políticas atuais ao tomar como ponto de partida os valores das democracias, por outro lado, sua vigência torna-se restrita às sociedades que satisfazem a esse requisito. Não obstante, além deste, sua concepção depende de outros requisitos para sua vigência, dentre os quais a satisfação das necessidades básicas.

Chegamos ao segundo pressuposto de sua concepção. Como afirma o filósofo, é possível admitir um princípio anterior aos princípios de justiça que regem uma sociedade democrática que prescreva a satisfação das “necessidades mais básicas dos cidadãos” de modo a tornar possível a estes honrar os termos de uma cooperação justa (cf. RAWLS, 2011, p. 8). Em outras palavras, Rawls está assumindo como pressuposto para a aplicação de sua concepção de justiça uma sociedade democrática onde já não existam injustiças mais graves a serem enfrentadas, como fomes, epidemias e violência. Esse é o chamado “princípio zero” como pressuposto para a vigência da *justiça como equidade*:

Uma primeira qualificação a fazer é que a vigência da ‘prioridade léxica’ do primeiro princípio pode ter lugar uma vez que as necessidades básicas dos indivíduos tenham sido satisfeitas, entendendo-se por ‘necessidades básicas’ interesses vitais do seguinte tipo: a garantia da integridade física, de nutrição adequada, do acesso à água potável, ao saneamento básico, ao atendimento médico e à educação (VITA, 2007, p. 206).

Esse princípio, que na verdade é um pressuposto da concepção Rawlsiana, exclui de sua reflexão as condições que caracterizam muitas das sociedades do mundo atual, de modo que uma “aplicação” da teoria



a esses casos não é possível<sup>29</sup>. Mas isso não quer dizer que ele ignore as sociedades atuais e suas limitações, mas sim que seu objetivo principal é outro, a saber, levar adiante os valores da tradição democrática.

Por outro lado, esses pressupostos mostram que Rawls não oferece uma teoria comparativa no sentido proposto por Sen. Ao contrário das pretensões e do ponto de partida deste, Rawls parte de um contexto social onde as injustiças mais flagrantes não estão presentes e onde um patamar mínimo de satisfação das necessidades já foi alcançado. Em contraste com as pretensões de Sen, Rawls está preocupado não com a escolha dentre diferentes políticas públicas, mas sim com os valores muito gerais que constituem uma democracia e que já se fazem presentes na cultura política pública dessas sociedades (cf. RAWLS, 2011). A partir deles, Rawls propõe sua articulação, de acordo com determinada concepção de sujeitos políticos enquanto livres e iguais e refletidos em uma situação de igualdade e imparcialidade, de modo a potencializar a justiça e a imparcialidade de uma democracia.

Em função disso, a argumentação de Rawls procede em um nível de generalidade e seu objeto parece muitas vezes distante das políticas públicas em sociedades atuais e das discussões sobre justiça mais específicas e particulares. Do mesmo modo, sua abordagem é caracterizada por uma incompletude de informação socioeconômica

---

<sup>29</sup> As discussões sobre a “aplicação” da concepção política de Rawls muitas vezes partem de mal-entendidos, alguns deles envolvendo a suposição de que os princípios de justiça são designados para uma aplicação imediata e sem o devido exame público. O entendimento de que os princípios de justiça não são imediatamente aplicáveis a nenhuma sociedade, por mais favoráveis que sejam suas condições socioeconômicas, pode ser encontrado em interpretações mais recentes da concepção, como as de Freeman (2007b), Cohen (2004) e Werle (2008, 2011). Uma interpretação sobre que peso os princípios de justiça rawlsianos podem ter no enfrentamento de situações de pobreza e doenças coletivas é fornecido por Vita (2007). Discuti-la-emos no quarto capítulo, p. 124-5.

Entretanto, mesmo sem um exame teórico minucioso é possível perceber que, dado esse ponto de partida, a concepção de Rawls não é aplicável às sociedades extremamente miseráveis ou flagrantemente não democráticas, onde os cidadãos não se consideram pessoas morais livres e iguais tal como pressuposto pela concepção. Exemplos dessas sociedades seriam países como a Coreia do Norte, China e o Congo, dentre outros. Nas sociedades democráticas, porém extremamente desiguais como o Brasil, a “aplicação” da justiça como equidade também está longe de ser uma opção viável, embora tenha orientações importantíssimas a dar para as reformas estruturais de que o país necessita.

mais concreta ao ponto de ser considerada evasiva e fugidia a qualquer avaliação de conjunturas político-sociais.

Por outro lado, esses aspectos são coerentes com os objetivos que Rawls coloca para sua própria abordagem e realçam o papel da argumentação pública de modo a enfrentar questões mais contingenciais. Para Rawls,

Uma concepção política é, no melhor dos casos, somente uma estrutura de deliberação e reflexão que serve de guia e pode nos ajudar a alcançar um acordo político, pelo menos sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica (RAWLS, 2011, p. 184).

Da mesma forma, embora não ofereça critérios socioeconômicos para uma abordagem comparativa, sua concepção tampouco se empenha na definição de uma sociedade perfeitamente justa ou na especulação sobre a justiça ideal. Isso porque Rawls não pretende oferecer uma lista ou ranking de todas as possíveis pautas políticas, nem mesmo oferecer o resumo da agenda política de uma sociedade. O que se pretende em sua abordagem, em vez disso, é tão somente oferecer um ponto de vista a partir do qual os elementos mais gerais de uma sociedade democrática possam ser estabelecidos de modo a que, a partir destes, as demais questões possam ser mais facilmente dirimidas. Dentre esses elementos mais gerais, está a fundamentação dos direitos básicos como liberdade de expressão e de pensamento, que são condições necessárias ao procedimento democrático de decisão dentro do qual as demais reivindicações políticas são discutidas.

Dentro desse quadro, a divergência de opiniões quanto às questões de justiça são entendidas por Rawls como resultado do que ele denominou “limites da capacidade do juízo” (cf. RAWLS, 2011, p. 56-69). Mesmo adotando-se um ponto de vista que represente os interesses centrais de cidadãos democráticos, Rawls reconhece que podem existir opiniões divergentes razoáveis acerca de questões de justiça. Isso significa que podem haver opiniões divergentes e contrárias entre si que disputam a aceitação racional das pessoas, sendo que ambas sobrevivem a um exame racional escrupuloso.

Para Rawls, o desacordo entre pontos de vista tende a aumentar na medida em que os interesses particulares das pessoas são tomados em consideração para formular juízos políticos. Pois, “como seus interesses diferem uns dos outros, esses pontos de vista também diferem”

(RAWLS, 2011, p. 65). Da mesma forma, essas diferenças razoáveis de opinião tendem a se tornarem maiores quando o que está em jogo são questões de desigualdades sociais e econômicas:

essas questões estão quase sempre sujeito às a diferenças muito mais amplas de opiniões razoáveis; são matérias que dependem de inferências complicadas e de julgamentos intuitivos que exigem de nós a avaliação de informação social e econômica complexa acerca de tópicos que em geral são mal compreendidos (RAWLS, 2011, p. 271).

As questões de justiça social que envolvem fatos socioeconômicos mais específicos estão não apenas dependentes de grande volume de informações como também são sujeitos à diferentes interpretações e avaliações, decorrentes de inferências diversas realizadas a partir das mesmas informações. Da mesma forma, tais questões trazem à tona uma multiplicidade de intuições que, se num nível exclusivamente teórico, podem oferecer somente um raciocínio casuístico, caótico e, mais ainda, arbitrário. Por essas razões, o objeto da concepção de Rawls são os chamados “elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica”, seja por sua influência, seja por sua maior suscetibilidade ao consenso racional, em detrimento das comparações (cf. RAWLS, 2011, p. 161-2, 184-5, 290-1, 321). Em função dessas constatações, Rawls não está preocupado com os propósitos principais que Sen reivindica para sua própria abordagem da justiça, seja por se situar em outro patamar socioeconômico de reflexão, seja por explicitar o papel que uma concepção de justiça pode ter na resolução dessas questões. Sen, por sua vez, parece visar uma abordagem da justiça com validade não apenas para uma democracia, mas também para todos os demais regimes políticos e sociedades do mundo.

Resta ainda examinar como o acordo em torno dos princípios é possível. Afinal, segundo Sen, permite identificar a concepção de Rawls como representante da abordagem do institucionalismo transcendental: a suposição de um acordo unânime em torno de uma concepção de sociedade perfeitamente justa. Já se disse algo a respeito do conteúdo desse acordo em Rawls, mas ainda há algo a se dizer com respeito ao acordo em si.

Em primeiro lugar, o acordo que Rawls afirma na posição original é um acordo teórico, que não necessariamente supõe ser um reflexo das querelas de justiça presentes nas sociedades atuais. Há, portanto, uma diferença que deve ser resguardada entre um acordo a *nível teórico* (ou normativo) e um acordo a *nível político*. Cada um deles, como observa Pablo Gilabert, envolve dificuldades próprias no que diz respeito à viabilidade, seja ela “teórica” ou “política” (GILABERT, 2012, p. 43). Enquanto que a viabilidade teórica pode ser demonstrada mediante a lógica e com base em considerações morais, a viabilidade política depende da consideração de muitas variáveis que tornam virtualmente impossível a suposição de um acordo unânime. Ou seja, do acordo teórico não necessariamente se segue o acordo empírico, pois os acordos empíricos dependem de contingências que não podem ser totalmente previstas em uma teoria filosófica. De modo que uma teoria da justiça “não deveria afirmar demonstrar aquilo que ela não pode demonstrar” (GILABERT, 2012, p. 43).

Em vez disso, a unanimidade apontada por Rawls na justiça como equidade visa tirar as consequências que seguiriam da aceitação dos princípios na posição original, supondo *como se* ela tivesse ocorrido dessa forma. A Posição Original, enquanto argumento *neocontratualista*, apenas afirma que determinado conjunto de princípios distributivos pode ser o objeto de uma escolha unânime a partir de determinadas considerações morais e políticas. Esses valores, embora sejam resultado de um processo histórico, são em sua teoria objeto de um “acordo hipotético e não histórico” (RAWLS, 2011, p. 28). Isto é, o acordo não se dá nas circunstâncias políticas reais, onde as pessoas costumam assumir considerações morais divergentes entre si, algumas vezes informadas por diferentes concepções de justiça. Além disso, como afirma Rawls, o acordo em torno dos princípios de justiça precisa ser hipotético e não histórico porque, de outro modo, estes

seriam condicionados pelo curso efetivo dos eventos que se verifica sob a estrutura institucional na qual esses acordos são alcançados. Não temos como, mediante acordos efetivos, ir além das contingências, nem especificar um critério que seja adequadamente independente (RAWLS, 2011, p. 322).

Nos acordos afetivos há diversas assimetrias entre as partes decorrentes de acesso à informação, capacidade de argumentação e

barganha, preconceitos e inclinações e outras “contingências sociais e naturais” (RAWLS, 2011, p. 322). Para Rawls, ao assumir-se um ponto de vista como aquele adotado na posição original, impede-se que fatores moralmente arbitrários, como o poder de barganha de alguns, ou mesmo diferenças de informação, influenciem a decisão dos princípios. Em caso contrário, refletir “de outra maneira [à maneira dos acordos efetivos] significaria permitir que fatores contingentes, diversos e profundos, influenciassem os princípios que deveriam regular as relações das pessoas assim concebidas (RAWLS, 2011, p. 324)<sup>30</sup>.

Em segundo lugar, o acordo em torno de princípios de justiça não é isento de comparações. Afinal, a posição original não é um simples assentimento aos dois princípios de justiça, mas um escolha de princípios por parte dos representantes racionais dos cidadãos que leva em conta concepções de justiça alternativas. Trata-se de uma demonstração de que os princípios seriam escolhidos como base para definir os termos equitativos de cooperação social em detrimento do utilitarismo, do intuicionismo, do perfeccionismo e outras opções políticas como o princípio da eficiência (cf. RAWLS, 2008, 2011, p. 349). No caso do intuicionismo, embora tal concepção normativa seja capaz de perceber a complexidade das ponderações morais das pessoas, ele não é capaz de atribuir-lhes pesos ou hierarquias sendo, portanto, incapaz de resolver disputas envolvendo reivindicações morais e princípios divergentes (cf. RAWLS, 2008, p. 41).

O utilitarismo de utilidade média, por sua vez, é rejeitado por assumir traços de uma doutrina abrangente ao interpretar tanto a

---

<sup>30</sup> Há evidentes diferenças entre o contrato que tem a função de oferecer as bases normativas de uma cooperação social e os acordos efetivos realizados nas circunstâncias concretas de uma sociedade. Como bem ilustra a crítica que Kant faz a Hobbes (apresentada no texto *Contra Hobbes*), o acordo fundador da sociedade concebido hipoteticamente nas teorias contratualistas é a própria condição para que os acordos efetivos sejam possíveis, pois estabelece o conjunto das regras coercitivas mutuamente aceitas. Exatamente por isso, ele não pode ser influenciado pelas circunstâncias em que os acordos efetivos são realizados, nem se basear na mera confluência de interesses. Para mais ver: KANT, Immanuel. Da relação da teoria à prática do direito político (*Contra Hobbes*), In: *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. Para uma releitura desse debate, ver Habermas (1997). Esse caráter específico do acordo inicial é contemplado por Rawls tomando o fato de que a sociedade é algo já dado e que não escolhemos ter nascido nela ou não (cf. RAWLS, 2011, p. 326-30).

individualidade como a liberdade como valores plenos para a vida humana e não apenas como valores políticos. Da mesma forma ocorre com o ideal kantiano de autonomia, que exige das pessoas a capacidade plena de agir autonomamente e não apenas enquanto cidadãos livres e iguais. Ao oferecer ideais que extravasam o domínio do político (das regras mutuamente aceitas de cooperação) e afirmarem ideais para as vidas dos indivíduos, tais concepções assumem caráter ético (de uma doutrina abrangente) (cf. RAWLS, 2011, p. 93). “Nesse caso exemplar, concebem-se os liberalismos de Kant e Mill como gerais e abrangentes” (RAWLS, 2011, p. 172). E, assim, não conseguem “satisfazer o critério de reciprocidade exigido por princípios políticos razoáveis...” (RAWLS, 2011, p. XLVIII). Além disso, o utilitarismo clássico (assim como o intuicionismo) não é capaz de dar uma interpretação adequada da prioridade das liberdades que assegure a devida proteção dos direitos fundamentais face às expectativas de bem-estar. Da mesma forma, ele tampouco é suficientemente capaz de atender a exigência de uma “expressão pública” do status moral das pessoas como livres e iguais que permita o consenso entre pessoas com visões éticas diferentes (RAWLS, 2011, p. 192, 333).

O libertarianismo, por sua vez, é rejeitado como opção política na posição original e ao longo da aplicação dos princípios de justiça na sequência de quatro estágios. Nesta aplicação, a concepção libertariana (representada por Nozick) é recusada como concepção política para reger uma estrutura básica por não oferecer uma interpretação adequada da cidadania e da autoridade política democrática:

Ao entender o Estado como uma associação privada, a doutrina libertariana rejeita as ideias fundamentais da teoria do contrato social e, por isso, é natural que não reserve nenhum lugar para uma teoria especial da justiça para a estrutura básica (RAWLS, 2011, p. 314).

Além disso, o libertarianismo não satisfaz o terceiro elemento que constitui aquilo que Rawls classifica como uma concepção política liberal: “a proposição de medidas que propiciem os meios polivalentes apropriados que lhes permitam [às pessoas] fazer um uso efetivo de suas liberdades e oportunidades” (RAWLS, 2011, p. 7). Pois, ao não atribuir importância os vários meios polivalentes (isto é, renda, riqueza e as bases sociais do autorrespeito) necessários ao desenvolvimento das duas faculdades morais, o libertarianismo não seria escolhido nas

circunstâncias da posição original de Rawls. Da mesma maneira, ao não realizar a devida distinção entre a liberdade e o “valor da liberdade” (isto é, aquilo que de fato temos condições materiais de fazer), o libertarianismo não oferece uma abordagem capaz de garantir o efetivo exercício das liberdades que tanto defende (cf. RAWLS, 2008, p. 250-1; 2011, p. 6, 332)<sup>31</sup>.

Em resumo, essas razões utilizadas por Rawls para rejeitar o intuicionismo, o utilitarismo e o libertarianismo evidenciam que a escolha pelos princípios de justiça na Posição Original leva em conta princípios de justiça rivais. Isso responde à crítica de Sen, ao mostrar que o acordo em torno de princípios de justiça supõe a comparação entre princípios de justiça alternativos<sup>32</sup>. Como por vezes afirmado por Rawls acerca da sua concepção de justiça como equidade, seu objetivo inicial “consiste apenas em mostrar como os princípios de justiça seriam preferidos às alternativas tradicionais” (RAWLS, 2011, p. 349). Essa comparação de alternativas gera suspeitas, posto que é feita dentro da Posição Original enquanto ponto de vista artificialmente construído.

Por isso, em terceiro lugar, é preciso esclarecer que o dispositivo da Posição Original não consiste simplesmente de uma ficção, mas representa o raciocínio do ponto de vista daquilo que constitui o núcleo da “autonomia política” (ou “autonomia plena”) de cidadãos democráticos que pode ser evocado a qualquer momento (RAWLS, 2011, p. 362-3)<sup>33</sup>. Em outras palavras, quando cidadãos democráticos deliberam sob assuntos públicos e elaboram reivindicações de justiça,

---

<sup>31</sup> Levando-se em conta os aspectos apresentados acima por Sen para classificar uma concepção de justiça dentro da abordagem do institucionalismo transcendental, pode-se dizer que a concepção libertariana de Nozick recai sob essa denominação. Isso em virtude de não se preocupar sequer minimamente com os aspectos relativos à vida das pessoas, concentrando sua atenção somente nas liberdades individuais como critério de justiça.

<sup>32</sup> Rawls admite que sua concepção de justiça não é a única opção viável, podendo existir mais opções passíveis de aceitação dentro da Posição Original. Não obstante, o desacordo ficaria restrito às chamadas *concepções de justiça liberais*, definidas por três características principais: a) a especificação de determinados direitos, liberdades e oportunidades fundamentais [...]; b) a atribuição de uma prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, sobretudo no que se refere às exigências do bem geral e de valores perfeccionistas; e c) a proposição de medidas que propiciem a todos os cidadãos os meios polivalentes apropriados que lhes permitam fazer uso efetivo de suas liberdades e oportunidades (RAWLS, 2011, p. 6-7).

<sup>33</sup> Ver também, RAWLS, 2011, p. 32-3.

eles devem adotar restrições de modo que seus juízos possam ser aceitos pelos demais cidadãos. Como, por exemplo, falar em uma linguagem que seja pública e não restrita a determinado grupo religioso. Essas restrições modelam a Posição Original, dentro da qual se exerce apenas a autonomia racional. O exercício da autonomia, tanto racional como plena, supõe que cidadãos reconheçam a si mesmos como pessoas livres sob três aspectos:

primeiro, como pessoas que tem a faculdade moral de formular, rever e se empenhar racionalmente na realização de uma concepção do bem; segundo, como pessoas que são fontes auto autenticadas de demandas válidas; e, terceiro, como pessoas que são capazes de assumir a responsabilidade por seus fins. Ser livre, nesses três aspectos, possibilita aos cidadãos ter autonomia, tanto racional quanto plena (RAWLS, 2011, p. 86).

Embora Rawls reconheça que o dispositivo da Posição Original represente a autonomia racional construída artificialmente, isso não a submete ao rótulo transcendental como algo meramente ideal e apartado da realidade política. Afinal: “‘Artificial’ se entende aqui no sentido mais antigo de caracterizar algo como um artifício da razão, pois isso que a posição original é” (RAWLS, 2011, p. 89). O que tal construção racional faz é representar o núcleo da autonomia de cidadãos que se atribuem mutuamente o status de pessoas livres e iguais, tornando possível, através de tal recurso, articular as convicções morais em torno na forma de princípios de justiça. Desse modo, a estratégia de Rawls entende que as controvérsias de justiça podem ser dirimidas submetendo-as a um teste a luz das considerações normativas mais relevantes que constituem o núcleo do status de cidadão de uma democracia.

Até aqui as coisas parecem bastante simples. No entanto, podemos reformular a crítica de Sen, que interpreta a concepção de Rawls como demasiado distante da realidade das sociedades atuais e nos fazermos a seguinte pergunta: Tendo por vista que cidadãos das democracias atuais por vezes não cumprem com os requisitos que Rawls coloca para a autonomia política, não seria a Posição Original demasiado exigente e, por isso, não aplicável às deliberações de várias democracias atuais?



De fato, não só nas democracias mais precárias como também em democracias um pouco mais maduras as pessoas nem sempre reconhecem a si mesmas como “fontes autoautenteadas de demandas válidas”, seja em função de uma cultura de resignação ou de outras contingências. Em relação a esses casos, a resposta mais imediata é que democracias deste tipo ainda não foram suficientemente amadurecidas, o que daria evidências em favor da crítica de Sen.

Outra resposta possível reconhece o caráter contrafactual da Posição Original e o grau de exigência dos seus pressupostos, mas relativiza seu papel para a justificação dos princípios ao levar em conta o chamado teste do “equilíbrio reflexivo”. Por equilíbrio reflexivo, Rawls entende o processo de ajustamento entre os princípios de justiça e nossas convicções atuais sobre justiça. Em suas palavras, “trata-se de saber em que medida a [concepção de justiça, incluindo a Posição Original] articula nossas convicções ponderadas mais firmes da justiça política, em todos os níveis de generalidade” (RAWLS, 2011, p. 33). De acordo com esse critério, uma concepção de justiça é mais bem avaliada pelos cidadãos na medida em que se harmoniza com suas convicções de justiça e amplia seu alcance. E, nesse caso, a concepção de justiça aceita pelos cidadãos é por eles vista como uma extensão das suas convicções de justiça atuais e como a mais compatível com suas autocompreensões enquanto pessoas.

Segundo autores como Werle (2008), a concepção de Rawls deu uma guinada em direção ao equilíbrio reflexivo em detrimento da Posição Original de modo a aproximar-se das deliberações políticas das democracias. Segundo ele, a *justiça como equidade* permanece justificada dessas duas formas, mas ao conferir mais peso à primeira, ela torna-se mais realista e suscetível de aceitação por cidadãos democráticos aqui e agora.

Em resposta à pergunta feita acima, podemos afirmar que a concepção de Rawls torna-se suscetível de adesão desde que considerada essa dupla estratégia de justificação. Desse modo, ela poderia ser objeto de concordância de cidadãos aqui e agora, ainda que estes não estejam plenamente cultivados nos valores da democracia. Se essa resposta não coloca a *justiça como equidade* alinhada às expectativas daqueles que vivem em situação de pobreza, pelo menos ela viabiliza a concepção em casos mais favoráveis, enfraquecendo a objeção feita acima.

Recapitulando a discussão aqui proposta, apresentamos o debate proposto por Sen, sua problematização da justiça no mundo de hoje e

sua distinção, a partir dele, entre dois tipos de teorias da justiça. Em resposta, procuramos mostrar que sua classificação não considera adequadamente a influência das teorias contratualistas no debate sobre justiça. No caso de Rawls, procuramos mostrar que sua teoria está intimamente ligada às deliberações políticas numa democracia e que sua concepção aproxima-se das autocompreensões e valores de cidadãos democráticos. A partir dela, respondemos às objeções de Sen denominadas *crítica da factibilidade* e *crítica da redundância*.

Em relação à crítica da factibilidade, distinguimos entre acordo teórico e acordos empíricos, mostrando que o acordo teórico de Rawls resulta em princípios de justiça por meio da comparação com princípios concorrentes sob determinadas restrições morais. Respondemos também que essas restrições morais são elaboradas a partir de convicções de justiça defendidas por cidadãos democráticos.

Com relação à crítica da redundância da concepção de Rawls para propósitos comparativos de justiça, as respostas podem ser mais controversas. Isso porque, como critério de análise e escolha para as alternativas políticas viáveis, bem como base para o julgamento da ‘justeza’ de estados de coisas, a concepção de Rawls oferece apenas respostas parciais e incompletas. Afinal, como visto, sua teoria tem como objeto apenas os “elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica” e realiza sua reflexão normativa a partir de valores morais e políticos presentes na cultura política pública de uma democracia. As questões envolvendo políticas públicas, questões mais específicas de justiça social e demais contingências das vidas das pessoas demandam informações que vão além desses valores e também necessitam de instrumentos analíticos que não podem ser encontrados na justiça como equidade. Dentre essas questões estão aquelas envolvendo políticas mais específicas relativas ao princípio da diferença, as questões de meio ambiente e aquelas envolvendo as gerações futuras, que o próprio Rawls afirma não pertencerem aos chamados elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica<sup>34</sup>. Desse modo, é possível dizer que a concepção de Rawls não oferece recursos teóricos

---

<sup>34</sup> Rawls (cf. 2011, p. 270, 289) deixa isso claro ao colocar alguns desses problemas dentro dos chamados problemas de extensão da razão pública que, pelo menos em princípio, não consistem de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Eles podem ser tratados pela deliberação pública num nível em que os direitos básicos da cidadania democrática já foram assegurados, de modo que a concepção de Rawls não oferece instrumentos específicos para avaliar essas questões.

para as questões de melhoramento da justiça e eliminação das injustiças mais flagrantes simplesmente porque elas não se colocam como problema principal em sua abordagem.

As críticas de Sen são pertinentes, considerando-se o caráter dúbio que a *justiça como equidade* tem para com as questões políticas mais pontuais e contingentes. Por outro lado, elas não levam em conta a preocupação que Rawls tem para com o desenvolvimento das democracias através da realização dos seus potenciais normativos. Com isso, ele perde de vista a ligação entre a tarefa de melhorar as democracias e o objetivo de torná-las mais justas, bem como o impulso que a realização de uma delas confere à realização da outra.

Em contrapartida, Sen mostra que é possível tornar as sociedades – quaisquer que sejam – mais justas e eliminar os sofrimentos que tanto perturbam a humanidade com os meios à nossa disposição aqui e agora, sem a necessidade de atender a tantos requisitos e exigências. Em outras palavras, certamente não podemos – e tampouco precisamos – esperar que as sociedades tornem-se democracias e que estas amadureçam para que enfrentemos as injustiças pelo mundo afora.



### 3. IMPARCIALIDADE

Como visto no capítulo anterior, Sen apresenta uma abordagem própria da justiça que almeja independência em relação à justiça como equidade de Rawls, ao mesmo tempo em que oferece novos pontos de partida para acomodar questões de justiça que não teriam sido reconhecidas na concepção rawlsiana. Tal mudança de horizonte reflexivo exige também uma reflexão sobre os diferentes pontos de partida, colocando o tema da imparcialidade em debate.

#### 3.1 DA EXIGÊNCIA DE OBJETIVIDADE PARA A IMPARCIALIDADE

Ao reivindicar uma abordagem da justiça apta a realizar comparações e capaz de acomodar diferentes expectativas das pessoas, Sen coloca para si novos problemas. Primeiramente, ao admitir a pluralidade de razões de justiça e diferentes pontos de vista, surge o desafio de avaliar a imparcialidade ética de cada um deles, bem como sua aceitabilidade para aqueles envolvidos nas deliberações. O objetivo de melhorar a justiça e reduzir as injustiças nas sociedades depende de um critério para acomodar as razões de justiça e distinguir, dentre elas, aquelas que sobrevivem a diferentes formas de escrutínio racional.

Qualquer que seja o conteúdo específico que sua abordagem de justiça, Sen assume que ela não pode se dar ao luxo de “limitar sua atenção a algumas pessoas e desconsiderar outras”, de modo que é preciso oferecer critérios pelos quais as razões de justiça podem ser aceitas por todos (SEN, 2011, p. 147). Mas então, como equilibrar as razões de modo a dar atenção a todos? Sua abordagem tem em comum com as teorias da justiça tradicionais o pressuposto de que a imparcialidade é condição para a justiça e que ela deve ser entendida como exigência por “universalidade na inclusão”, na qual todos os pontos de vista devem ser considerados e sua justificação deve se dar com base em razões aceitáveis para todos (SEN, 2011, p. 148). Isso quer dizer que uma abordagem da justiça deve permitir razões provenientes dos mais diversos pontos de vista ao mesmo tempo em que vai além do mero subjetivismo.

Em face dessas exigências, duas questões imediatamente surgem para Sen: uma diz respeito à “base objetiva” e outra diz respeito à “aceitabilidade objetiva” (SEN, 2011, p. 148-9). Em outras palavras, crenças e argumentos precisam ser expressos de modo a serem compreendidos por todos os demais participantes de uma discussão

pública. Por outro lado, é preciso estabelecer condições pelas quais as diferentes razões de justiça podem ser aceitas como válidas pelos seus participantes.

Essas questões dão origem a alguns apontamentos. Em primeiro lugar, é preciso considerar que as reflexões sobre o mundo, bem como julgamentos e convicções de justiça são muitas vezes informados por valores éticos de um grupo em particular e por valores sociais ou convenções. Como afirma Sen, em sua leitura de Putnan, a linguagem através da qual as crenças e argumentos se expressam é um “emaranhado triplo” composto de “fatos, convenções e valores” (SEN, 2011, p. 149). Em segundo lugar, para lidar com esse emaranhado é preciso oferecer uma compreensão dos argumentos em disputa que seja capaz de superar as inclinações locais e “enfrentar a argumentação pública aberta” (SEN, 2011, p. 152). Para Sen, as exigências de “objetividade ética” supõem uma imparcialidade em relação às costumes, valores e convenções<sup>35</sup>.

A imparcialidade tem um lugar especial tanto na concepção de Rawls como em outras concepções políticas contemporâneas que reconhecem a complexidade das sociedades modernas. No entanto, Sen sustenta que há uma “distinção fundamental entre duas maneiras bem diferentes de invocar a imparcialidade, e esse contraste precisa de mais investigação” (SEN, 2011, p. 153).

### 3.2 IMPARCIALIDADES “ABERTA” E “FECHADA”

Desde seu artigo *Open and Closed Impartiality* (2002), Sen realiza a distinção entre duas diferentes formas de se conceber a imparcialidade: a forma “aberta” e a forma “fechada”. Segundo ele, a escolha entre ambas não é trivial e tem implicações substantivas para

---

<sup>35</sup> Mesmo com essa explicação, não é possível oferecer uma definição mais clara do que Sen entende por objetividade ética além de ser um resultado da avaliação imparcial dos argumentos. Isso quer dizer que a objetividade ética depende da forma como a imparcialidade na argumentação é compreendida e quais restrições ou pontos de vista ela envolve. É preciso considerar que Sen utiliza o termo “ética” sem realizar uma distinção tal como a realizada por Rawls (ver capítulo anterior, pag. 54) entre a moral política democrática e a moral abrangente tal como se apresenta nas “doutrinas abrangentes razoáveis”. Sobre essa distinção e sua importância para a argumentação pública numa democracia, ver também Forst (2011). Esses elementos ambíguos podem dificultar a aplicação da abordagem de Sen no tratamento de argumentos éticos controversos.

uma teoria da justiça, sendo que ambas se distinguem pelos pontos de vista que são levados em conta nos juízos e reivindicações de justiça. E cada forma de invocar a imparcialidade pode limitar ou não esses pontos de vista dependendo do domínio de aplicação a que se propõe.

A imparcialidade ‘fechada’ é entendida como o procedimento para a elaboração de juízos e consensos imparciais que invoca apenas os membros de uma determinada sociedade ou nação, postulando que o domínio da imparcialidade se limita ao que Sen denomina “membros do próprio *grupo focal*” (SEN, 2002, p. 445). Para ele, esse padrão de abordagem restrito aos cidadãos de uma determinada comunidade política é característico da tradição do contrato social como um todo, que inclui Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e é usado contemporaneamente por Rawls, através de seu dispositivo da Posição Original. No caso de Rawls, tal imparcialidade é obtida colocando-se as partes envolvidas na deliberação dos princípios de justiça sob o “véu de ignorância” que impossibilita a elas o conhecimento de aspectos relativos a sua identidade, características físicas ou posição social. Ao tornar as partes ignorantes “das suas identidades dentro do grupo focal, o véu de ignorância consegue ser um procedimento efetivo para superar as parcialidades individuais dentro do grupo focal” (SEN, 2002, p. 445). Por outro lado, nenhum ponto de vista externo a esse grupo é evocado.

A imparcialidade aberta, por outro lado, é “o procedimento de se fazer julgamentos imparciais [que] pode (e em alguns casos deve) invocar, entre outras coisas, julgamentos de fora do grupo focal” (SEN, 2002, p. 455). Esse procedimento está presente no dispositivo do “espectador imparcial” de Adam Smith, que exige que se evoquem os julgamentos de espectadores desinteressados “tanto de perto como de longe”, que não necessariamente pertencem ao grupo focal (SEN, 2002, p. 455). Isso porque, segundo Sen, o ponto de vista de alguém externo e desinteressado na disputa entre as reivindicações de justiça poderia oferecer percepções e julgamentos que revelariam limitações e parcialidades que os integrantes do grupo focal em discussão não poderiam perceber.

Segundo Sen, embora negligenciada na maior parte da tradição do pensamento político, essa abordagem já possui uma ostensiva aplicação prática no campo resolução de conflitos. Seu modo de operação consiste de evocar um terceiro ponto de vista para arbitrar a disputa entre duas reivindicações concorrentes. A presença de um ponto de vista imparcial em função de seu desinteresse atua como mediador entre duas posições conflitantes e, ao mesmo tempo, é capaz de oferecer um ponto de vista não comprometido com quaisquer delas e, por isso,

pode ser igualmente aceitável para ambas. Tal procedimento, denominado “arbitragem justa” (*fair arbitration*), se distingue da a “negociação justa” (*fair negotiation*), na qual a participação é restrita às partes envolvidas em uma determinada disputa (SEN, 2011, p. 161). Neste último, as partes divergentes não possuem um elemento mediador que possa facilitar o consenso, sendo que isso dificulta o acordo no caso de posições muito divergentes entre si.

Para Sen, *arbitragem justa* se relaciona com a *negociação justa* de maneira semelhante àquela que o observador imparcial se relaciona com o modelo de imparcialidade contratual. Mas é preciso considerar que tanto para Smith como para Sen o procedimento do observador imparcial não consiste em “deixar a tomada de decisão à arbitragem final [a] um pessoa desinteressada e apática”, de modo que a palavra “arbitragem” não deve ser entendida em um sentido forte (SEN, 2009, p. 161). Em vez disso, os observadores desinteressados

ingressam não com árbitros, mas como pessoas cuja leitura e avaliação nos ajudam a alcançar uma compreensão menos parcial da ética e da justiça de um problema, em comparação com a limitação da atenção apenas às vozes daqueles que estão diretamente envolvidos (SEN, 2009, p. 162).

Assim, Sen justifica a primazia de sua forma de imparcialidade baseada no modelo do observador imparcial em relação à forma de imparcialidade “fechada”, na qual é possível identificar três elementos. Segundo ele, a proposta rawlsiana sustenta que eles são congruentes:

- 1) Grupo negociador: aqueles que podem ser vistos como negociando um contrato legal “como se” com cada um dos demais, na Posição original, sobre a estrutura básica da sociedade dentro da qual cada um deles irá viver;
- 2) Grupo afetado: aqueles cujos interesses são diretamente envolvidos e;
- 3) Grupo que avalia: aqueles cujos julgamentos imparciais e justos devem contar em julgamentos de justiça envolvendo todas as pessoas cujos interesses e vidas são direta ou diretamente afetados (SEN, 2006b, p. 258, tradução nossa).

De acordo com Sen (2002, 2011), na Posição Original de Rawls, o grupo contratante é ao mesmo tempo o grupo negociador, o grupo



afetado e o grupo que avalia. Todos eles estariam representados pelas partes que deliberam representando o ponto de vista de um cidadão democrático enquanto pessoa livre e igual. A suposição dessa congruência também é algo inevitável em qualquer abordagem baseada em um contrato original com a meta de elaborar regras gerais para o funcionamento de uma sociedade. Essa identificação é confirmada textualmente tanto na *Teoria da Justiça* como no *Liberalismo Político* sendo que, neste, uma das questões centrais é:

Que concepção de justiça é mais apropriada para especificar os termos da cooperação social entre cidadãos concebidos como livres e iguais e como membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida? (RAWLS, 2011, p. 23).

Essa opção teórica, embora coerente com as pretensões que Rawls coloca para a *justiça como equidade*, encontra dificuldades no tratamento de questões de justiça do mundo de hoje. Dentre elas estão os desafios da justiça global, desafios envolvendo etnias, gêneros e culturas vínculos além de uma dada sociedade.

Então, considerando a comparação entre os dois modelos de imparcialidade, Sen<sup>36</sup> resume suas objeções à imparcialidade fechada de Rawls apontando três limitações desse modelo. São elas: 1) “Paroquialismo procedimental”; 2) “Incoerência na inclusão” e; 3) “Negligência da exclusão” (SEN, 2002, p. 446 e 2011, p. 169-70).

Por *paroquialismo procedimental*, Sen entende a incapacidade que a abordagem do contrato possui em eliminar os preconceitos e valores particulares do grupo que delibera acerca dos princípios. Nos termos de Sen, a Posição Original de Rawls é bem sucedida em “eliminar a influência dos interesses pelo próprio benefício e as inclinações pessoais dos diversos indivíduos dentro do grupo focal” (SEN, 2011, p. 156). Isso impede que preferências éticas individuais determinem a escolha dos princípios e que a deliberação seja condicionada pelas diferenças de talento entre as pessoas. Não obstante, por se abster de invocar a avaliação pelos “olhos do resto da humanidade”, a abordagem não consegue eliminar os preconceitos e inclinações do próprio grupo focal. Essa tarefa não seria satisfeita pelo

---

<sup>36</sup> Essas críticas se fazem presentes, de maneira semelhante, em outras obras de Sen (2006b; 2009; 2010; 2011).

“véu de ignorância” como artifício que encobre apenas as identidades das partes envolvidas na decisão dos dois princípios. E, embora Sen reconheça que Rawls tem pretensões universalistas com sua concepção, seu ponto de partida restrito a uma comunidade política o impediria de superar as tendências locais e alcançar uma maior objetividade e universalidade.

Mesmo assim, essa crítica não implica na acusação de que Rawls seja paroquialista, e não consiste disso. O problema surge quando Rawls sustenta que “nossos princípios e convicções morais são objetivos na medida em que tenham sido alcançados e testados através da pressuposição de [um] ponto de vista geral” (SEN, 2011, p.157). Segundo Sen, essa pretensão por objetividade é atendida de modo apenas parcial quando seu ponto de partida é “a posição original territorialmente isolada” (SEN, 2011, p.157). Desse modo, a concepção recebe o adjetivo ‘paroquial’ porque fica aquém de suas pretensões universalistas, pois não oferece o devido tratamento teórico dos “valores locais, que podem, através de um exame minucioso adicional, revelar preconceitos e vieses que são comuns em um grupo focal” (SEN, 2011, p. 158; 2002, p. 447).

A segunda crítica, a *incoerência na inclusão*, afirma que no exercício da imparcialidade fechada as “decisões tomadas por qualquer grupo focal alteram o tamanho e a composição do próprio grupo focal” (SEN, 2002, p. 449). Frente a isso, segundo Sen, o modelo contratual poderia adotar um ponto fixo de  $x$  membros, mas isso não impede que as regulamentações prescritas pelo grupo negociador fixo (de  $x$  membros) se tornem incoerentes com o tamanho e composição do grupo afetado que, no modelo contratual, é identificado com o grupo negociador. Com isso, “a inclusão como membro do grupo focal varia de acordo com decisões supostamente tomadas pelo próprio grupo focal” (SEN, 2011, p. 170). Essa incoerência representa uma dificuldade à pretensão de formular termos para reger uma sociedade ao longo do tempo a partir do modelo contratual. Em resumo,

Se as decisões tomadas na posição original influenciam o tamanho e a composição da população, e se o tamanho e a composição da população influenciam na natureza da posição original ou as decisões aí tomadas, então não há nenhuma maneira de garantir que o grupo focal associado à posição original seja coerentemente caracterizado (SEN, 2011, p. 177).

Esse problema persiste mesmo considerando que a posição original como dispositivo de representação do ponto de vista de cidadãos enquanto pessoas livres e iguais. Isso porque a incompatibilidade entre o grupo que delibera e o grupo ao qual os resultados da deliberação tendem a se aplicar permanece, já que a deliberação tende a influenciar no próprio tamanho do grupo concernido.

A terceira crítica, da *negligência na exclusão*, afirma que o modelo contratual “pode excluir a voz das pessoas que não pertencem ao grupo focal [e não negociam os temas do contrato], mas cujas vidas são afetadas por decisões do grupo focal” (SEN, 2002, p. 448). Esse problema só deixaria de existir em um mundo no qual as sociedades estivessem completamente separadas e independentes umas das outras, o que não é caso do mundo atual. E essa dificuldade também não é resolvida mesmo nas “formulações de múltiplos estágios” de contratos, tal como Rawls pretende fazer em seu *Direito dos Povos* (SEN, 2002, p. 448). A *negligência na exclusão* torna-se um problema para Rawls, visto que uma sociedade regulada a partir da Posição Original pode ter influência nas vidas de pessoas que não foram acomodadas nesse procedimento, mas que podem ter reivindicações de justiça assim como os membros dessa sociedade.

De modo que essa dificuldade compromete a aplicação da “justiça como equidade” nas questões de “justiça através das fronteiras” (SEN, 2011, p. 169). Assim, do ponto de vista das exigências do tratamento democrático das questões de justiça, “pode haver muitos aborrecimentos na ausência de representação” (SEN, 2011, p. 169)<sup>37</sup>.

Mesmo a concepção de Rawls, desenvolvida com vistas ao horizonte institucional de uma sociedade não pode ignorar que no mundo interdependente dos dias de hoje as relações entre países estão cada vez mais “funcionando de forma interativa” (SEN, 2011, p. 170). Essas interações mais imediatas e diretas entre países ou comunidades políticas caracterizam, segundo Sen, exigências de uma “justiça global” que não podem ser reduzidas às especulações em torno de uma “justiça

---

<sup>37</sup> Segundo Sen (2002, 2011), de todas estas críticas, somente a terceira delas tem recebido suficiente atenção no campo da teoria política internacional. A repercussão das questões de justiça a nível global e sua pertinência dentro da reflexão filosófica tem sido demonstrada pelos trabalhos de Nancy Fraser (2009), Thomas Pogge e Charles Beitz, dentre outros.

internacional”, que visam um consenso geral de justiça entre todos os povos (SEN, 2002, p. 449)<sup>38</sup>. Pois, dentre outras razões, um acordo dessas proporções e com essa profundidade dificilmente é alcançável e não se apresenta factível nem num futuro próximo. Assim, a adoção do procedimento de imparcialidade aberta seria mais factível dadas as suas pretensões com vistas à justiça global. Dentre as questões que a compõem, estão: o reconhecimento de direitos humanos, o tratamento das disparidades (tanto nacionais como regionais) e a superação de preconceitos e limitações locais com a contribuição da experiência política de outros países.

Além dessas razões para a rejeição da imparcialidade “fechada”, há o argumento principal que motiva a obra de Sen, segundo o qual uma abordagem da justiça precisa oferecer comparações entre realizações possíveis e acomodar a pluralidade de razões imparciais (sobre isso, ver item 2.2). Diferentemente da concepção de imparcialidade fechada de Rawls, o modelo de imparcialidade aberta estaria apto a considerar ambas as demandas sem apresentar as limitações da Posição original, tal como exposto acima.

### 3.3 OBJETIVIDADE, POSIÇÃO E RESPONSABILIDADE

Como visto, Sen concebe a imparcialidade como qualidade de um argumento que sobrevive ao exame escrupuloso sob diferentes pontos de vista de pessoas desinteressadas, “tanto de perto como de longe”, concebendo-a sem a necessidade de restrições tais como aquelas utilizadas na Posição Original de Rawls. Entendidos dessa maneira, esses pontos de vista dão origem a julgamentos que carregam consigo aspectos relativos às respectivas posições ocupadas por aqueles que os emitem, bem como suas respectivas crenças e valores. Sen admite isso. Segundo ele:

---

<sup>38</sup> Isso tem ligação com o objeto de aplicação assumido pela concepção de Rawls, que são as instituições básicas de uma sociedade (ver terceiro capítulo). Considerando que não há instituições que regulem a cooperação a nível internacional e que é pouco provável que elas surjam num futuro próximo, a abordagem de Rawls enfrentaria sérios problemas. Infelizmente, em função do tema escolhido aqui, não serão abordadas as críticas de Sen a Rawls no plano da justiça global, pois isso dependeria de um exame que extravasa as proporções desta reflexão.

O que podemos observar depende de nossa posição face aos objetos da observação. O que decidimos crer é influenciado por aquilo que observamos. O modo como decidimos agir diz respeito às nossas crenças. [Portanto,] as observações, crenças e ações posicionalmente dependentes são centrais para nosso conhecimento e para nossa razão prática (SEN, 1993b, p. 126, tradução nossa).

Ao reconhecer essa “dependência posicional” das nossas observações, crenças, julgamentos e ações, a investigação de disciplinas teóricas como epistemologia, teoria da decisão e ética precisa levar em conta algumas de suas repercussões. No caso de Sen, isso leva a um questionamento da tradição de “ver a objetividade na forma de invariância com respeito aos observadores individuais e suas posições” (SEN, 1993b, p. 126). Isso porque o diagnóstico da “variância posicional” tem repercussões não só para questões epistêmicas e de natureza perceptiva como “verdade”, “objetividade”, mas também como também para questões de justiça como “subjetivismo e relativismo cultural”, “expectativas individuais” e decisões individuais (SEN, 1993b, p. 127-8). Mais ainda, isso de fato repercute na própria “dimensão e alcance da ética consequencialista ao lidar com preocupações deontológicas e valores morais relativos ao agente” (SEN, 1993b, p. 128)<sup>39</sup>. Então, dado que no seu modelo de imparcialidade aberta os julgamentos de justiça das pessoas carregam traços das respectivas posições que estas ocupam no mundo, como estabelecer a objetividade em questões de justiça?

Primeiramente, é preciso considerar que a abordagem da justiça de Sen é construída a partir das percepções de injustiça das pessoas socialmente situadas e não a partir da reunião de aspectos normativos por meio de um ponto de vista construído hipoteticamente, tal como ocorre na concepção de Rawls. Assim, a abordagem de Sen tem de lidar com “a dependência posicional dos resultados observacionais” e também com o fato de que percepções e intuições sobre o mundo trazem em si aspectos relativos à posição ocupada por aquele que realiza observações ou realiza asserções sobre o mundo (SEN, 2011, p. 189).

Levando-se em conta essa dependência, disciplinas como a filosofia moral e política, bem como a teoria do direito tem o desafio de

---

<sup>39</sup> Esse último item é uma questão a ser desenvolvida no próximo capítulo, que concerne à abordagem avaliativa da justiça de Sen.

“transcender as limitações de nossas perspectivas posicionais”, de modo a alcançar a universalidade que as questões de justiça exigem (SEN, 2011, p. 187). Para Sen, no entanto, essa tarefa de superação das limitações posicionais envolve a obtenção de uma “invariância interpessoal quando a posição observacional é fixa, e essa exigência é inteiramente compatível com variações do que é visto de posições diferentes” (SEN, 2011, p. 189). Ou seja, objetividade é uma característica das crenças e argumentos que permanecem aceitos tanto pelas pessoas que ocupam diferentes posições na sociedade e informadas por diferentes valores e crenças como por diferentes pessoas adotando um mesmo ponto de vista socialmente situado. Isso é distinto da assim chamada “concepção clássica de objetividade” que, conforme caracterizada por Thomas Nagel, consiste da “independência da posição” e da “invariância posicional” (SEN, 2011, p. 189). De acordo com esse critério, supõe-se que argumentos e julgamentos objetivos seriam aqueles isentos de quaisquer aspectos relativos à posição do agente, consistindo de algo como uma visão a partir de lugar nenhum<sup>40</sup>.

Ao contrário, aquilo que Sen chama de “objetividade posicional”:

Diz respeito à objetividade do que pode ser observado a partir de uma posição específica. Estamos interessados em observações e na observabilidade que não variam com a pessoa, mas que são relativas à posição, exemplificadas por aquilo que somos capazes de ver a partir de dada posição (SEN, 2011, p. 190).

Em outras palavras, a objetividade relativa a determinada posição consiste em admitir que certas percepções são plausíveis a partir de um dado ponto de vista, ainda que seu conteúdo não seja objeto de consenso.

É claro que a noção de “objetividade posicional” tem limitações, como se verá abaixo. Mas, dada a influência constitutiva dos aspectos relativos à posição das pessoas nas suas crenças, valores e ações, é completamente arbitrário excluí-las de uma abordagem da justiça preocupada com o melhoramento da justiça. Ao contrário, ela tem de

---

<sup>40</sup> Concepção apresentada no livro *The View from Nowhere*. O objetivo principal aqui não é comentar os méritos e defeitos da abordagem de Nagel, mas sim apresentar a proposta de Sen, por isso a exposição dessa concepção é bastante resumida.

reconhecer que a avaliação dos estados de coisas por parte das pessoas é constitutiva para suas atitudes frente ao mundo.

Toda a discussão acerca da objetividade posicional tem repercussões no que diz respeito ao reconhecimento de formas de argumentação imparcial em debates públicos acerca da justiça. Isso conduz à conexão que Sen estabelece entre o caráter posicional das percepções, valores e ações dos sujeitos e como isso implica em diferentes formas de se compreender a sua responsabilidade e as suas obrigações para com os demais.

Segundo Sen, alguns dos compromissos que as pessoas possuem nas suas relações sociais e políticas envolvem aspectos posicionais. Por exemplo, os pais que cuidam dos filhos bebê não a partir de uma relação de reciprocidade ou mesmo por conta de um critério estabelecido intersubjetivamente, mas a partir dos interesses que possuem para com os próprios vistos em vista da posição que ocupam em relação a eles (cf. SEN, 2011, p. 239-40). Trata-se de uma responsabilidade fundada num interesse pelos filhos que é relativo à posição ocupada pelo agente, no entanto “ter um interesse assimétrico nas vidas dos próprios filhos pode não ser, nesse contexto, uma loucura subjetiva – ao contrário, pode ser o reflexo de uma perspectiva ética buscada objetivamente” (SEN, 2011, p. 192). Com isso Sen quer dizer que a obrigação de cuidar dos filhos pode ser reconhecida por diferentes pessoas ocupando essa mesma posição (outros pais e mães, por exemplo) e também por pessoas ocupando outras posições na sociedade. Obrigações desse tipo, tal como aquela de ajudar as pessoas necessitadas, embora relativas a uma determinada posição na sociedade, aspiram a objetividade entendida como a aceitação das demais pessoas embora não se convertam em regras universais. E, na medida em que essas obrigações são reconhecidas pelas pessoas e consideradas dentro de uma abordagem da justiça, Sen demonstra que pode haver critérios de avaliação para determinados interesses, deveres e obrigações que são diferentes dos critérios de reciprocidade e universalidade tradicionalmente utilizados nas teorias morais e políticas.

Nesse e em outros casos há também o risco de que o interesse específico derivado de determinada posição também dê origem a relações “posicionalmente tendenciosas”, ou mesmo que determinados interesses sejam distorcidos por essa relação ao ponto de comprometerem sua objetividade (SEN, 2011, p. 193). Quanto a isso, a própria estrutura de argumentação pública, bem como a forma de imparcialidade “aberta” operariam como remédios para essas limitações

e para o que Sen denominou de “ilusões objetivas”, crenças que são objetivas com relação à posição da qual são formuladas, mas “equivocadas em relação a um escrutínio transposicional” (SEN, 2011, p. 195)<sup>41</sup>.

A despeito dessas dificuldades e limitações superáveis, Sen afirma que essa perspectiva posicional da objetividade pode ajudar a ampliar o conjunto de razões em favor da melhoria da justiça. Tal multiplicidade de perspectivas seria uma razão adicional para evocar um critério de imparcialidade mais ‘aberto’, com menos restrições, capaz de realizar comparações de justiça sem depender de um critério normativo a ser aceito de modo unânime.

### **3.3.1 Redefinindo a razoabilidade**

Como visto acima, a racionalidade de um comportamento ou de uma escolha em si mesma não exclui a possibilidade de motivações além do auto interesse e há exemplos de compromisso para com os outros que vão além do comportamento voltado à realização e maximização do auto interesse. Como afirma Sen, “a racionalidade como uma característica do comportamento da escolha não exclui o altruísta dedicado nem quem busca ponderadamente o ganho pessoal” (SEN, 2011, p. 229).

Não obstante, no contexto das discussões sobre justiça se faz presente não só a racionalidade, mas também a razoabilidade, tal como entendida por Rawls (2008, 2011). Acerca disso, Sen admite a centralidade da noção de razoabilidade ao afirmar que:

No contexto social, quando se trata da equidade em relação às outras pessoas, haveria alguma necessidade de ir além das exigências da racionalidade quando ao autoexame permissivo, e considerar as exigências do ‘comportamento razoável’ em relação aos outros (SEN, 2011, p. 231).

---

<sup>41</sup> Outros casos desse tipo são as discriminações de gênero e etnia, bem como as percepções de si mesmo quanto a morbidez e mortalidade, que podem sofrer desvios em função de “ilusões objetivas” (cf. SEN, 2011, p. 196-8). Embora tais casos sejam parte da exposição de Sen e pertinentes no que diz respeito à percepção de injustiças, eles não serão abordados aqui.



A razoabilidade, nesses termos, é uma exigência intrínseca ao próprio contexto interpessoal, na medida em que os juízos avaliativos de justiça de uma pessoa são submetidos à avaliação por parte dos demais<sup>42</sup>. Entretanto, embora essa descrição apresentada descreva a razoabilidade em geral, Sen faz a distinção entre duas formas de evocá-la: uma delas é desenvolvida na obra de Rawls e a outra se encontra na concepção de Thomas Scanlon.

A primeira, desenvolvida por Rawls seja na Posição Original, seja em sua concepção de razão pública, segundo Sen, “parece concentrar-se num diálogo aberto, não com todos, mas apenas com ‘as pessoas razoáveis’” (SEN, 2011, p. 230, nota de rodapé). Por outro lado, a Posição Original enquanto dispositivo de representação chega à ideia de razoabilidade através do “véu de ignorância [...] concebido por Rawls para fazer as pessoas verem além de seus interesses pelo próprio benefício e objetivos pessoais” (SEN, 2011, p. 232). Como resultado, as restrições presentes na posição original modelam a razoabilidade (entendida como aceitabilidade geral e validade mútua) que se realiza no conjunto único de princípios de justiça que oferece, de uma vez por todas, as diretrizes para a razoabilidade na discussão política.

Já outra concepção de razoabilidade – que é incorporada por Sen em sua própria abordagem – foi defendida por Scanlon que, a exemplo de Rawls, considera-se um contratualista. Segundo Sen, essa autodenominação estaria equivocada, já que sua concepção de razoabilidade não é modelada pelo recurso teórico do contrato social, estando mais ligada a uma determinada maneira de pensar questões de justiça e a argumentação racional. Para Scanlon: “pensar sobre o certo e o errado é, no nível mais básico, pensar no que poderia ser justificado aos outros por razões que eles, se devidamente motivados, não poderiam razoavelmente rejeitar” (SCANLON *apud* SEN, 2011, p. 232). Para Scanlon, a razoabilidade é um critério discursivo presente nas discussões

---

<sup>42</sup> Podemos duvidar da aplicação dessa interpretação da razoabilidade a quaisquer sociedades. Essa exigência intrínseca ao contexto interpessoal é, na verdade, uma característica que só se verifica plenamente nas democracias, onde as pessoas se veem como fontes de reivindicações legítimas e reconhecem a necessidade de justificar suas pretensões aos demais. Como veremos adiante, a dificuldade em reconhecer a especificidade das motivações para a justiça em uma democracia é um aspecto problemático da abordagem de Sen, que não encara devidamente as dificuldades para a aplicação de sua abordagem em regimes não democráticos, caracterizados por culturas de resignação, autoritarismo e sociabilidade precária.

sobre justiça em uma democracia segundo o qual razões de justiça devem poder ser aceitas reciprocamente pelos cidadãos.

Sen, por sua vez, adota a concepção de razoabilidade de Scanlon para quaisquer sociedades, juntamente com o modelo de imparcialidade aberta, apostando que argumentos razoáveis são aqueles capazes de sobreviver a uma discussão aberta, independentemente de sua origem. Trata-se de uma compreensão de razoabilidade que tenta fugir dos pressupostos rawlsianos de modo a tornar-se mais viável ao mundo atual. Por isso, ela não consiste de não é uma disposição comportamental anterior à deliberação ou de uma estipulação do filósofo político. Ela parece ser, em vez disso, uma condição – seja ela motivacional ou argumentativa – aceita pelos participantes das deliberações de justiça. De modo que, para Sen, há “diferenças substanciais’ entre as duas concepções de razoabilidade a despeito de Scanlon definir sua própria concepção como ‘contratualista’” (SEN, 2011, p. 232)<sup>43</sup>.

A primeira dessas diferenças é que a concepção de razoabilidade de Scanlon dá mais ênfase à discussão pública como instância capaz de apontar a objetividade e a imparcialidade dos argumentos, diferentemente da concepção de Rawls, que depende do apelo à Posição Original como instância teórica apartada do debate político.

A segunda diferença consiste de que a abordagem de Scanlon está mais apta a reconhecer a pluralidade de princípios de justiça que atenderiam ao seu critério de razoabilidade como não rejeitabilidade razoável, sem excluí-los de antemão. Este seria, segundo Sen, um critério menos restritivo do que a noção de razoabilidade sustentada por Rawls. Da mesma maneira, essa concepção conseguiria reconhecer que não há “uma solução única, escolhida por unanimidade por todas as partes”, nem “uma agregação social única dos interesses conflitantes de diferentes pessoas” (SEN, 2011, p. 233).

E a terceira diferença é que, ao dispensar o apelo a um procedimento de imparcialidade “fechado”, a concepção de razoabilidade de Scanlon não impõe nenhuma restrição ao fato de que argumentos provenientes de fora de uma determinada comunidade

---

<sup>43</sup> Sen (2011, p. 75, 230) por vezes tenta associar sua concepção de razoabilidade aos elementos das teorias de Adam Smith e Jürgen Habermas. Ela aposta na discussão pública como procedimento a partir do qual a razoabilidade dos argumentos pode ser aferida, sem a necessidade de postular tantas condições prévias ao discurso público, como uma noção de “pessoas razoáveis” ou de “comportamento razoável”.

política possam ser razoáveis. Os interesses relevantes que precisam ser considerados, bem como os indivíduos concernidos não se restringem aos membros de uma sociedade e não há razões para não considerá-los.

Além dessas vantagens, o contraste dos dois modelos de razoabilidade é utilizado por Sen para apontar as limitações do modelo de razoabilidade desenvolvido por Rawls na Posição Original, no que concerne ao aspecto motivacional das partes. Segundo Sen, as partes no acordo hipotético rawlsiano são motivadas única e exclusivamente pela busca da vantagem pessoal, sendo que cabe ao véu de ignorância conduzir a deliberação baseada no interesse individual em favor do benefício coletivo. Embora tal recurso teórico consiga alcançar a razoabilidade em seus resultados, ela supõe uma motivação muito limitada, que supõe, “em última análise uma moralidade social prudencial” (SEN, 2011, p. 236)<sup>44</sup>.

Além dessa exigência, para Sen, o critério de razoabilidade rawlsiano consegue reconhecer apenas a cooperação com vistas ao benefício mútuo como único aspecto do comportamento razoável:

Apesar do que é conseguido pelo argumento contratualista nessa forma ampliada, uma pergunta que aguarda exame é saber se a busca da vantagem, de forma direta ou indireta, fornece a única base sólida para o comportamento razoável na sociedade. Um pergunta relacionada é se o benefício mútuo e a reciprocidade devem ser os fundamentos de toda razoabilidade política (SEN, 2011, p. 239).

---

<sup>44</sup> É claro que essa é uma interpretação muito grosseira da Posição Original de Rawls. Afinal, as restrições ao raciocínio das partes que deliberam são a representação da razoabilidade que já é objeto de aceitação comum por cidadãos democráticos enquanto pessoas livres e iguais. Sobre isso, ver Rawls (2011, p. 115-40). Essas restrições, especialmente no *Liberalismo Político* e na *Justiça como Equidade* expressam valores compartilhados pelos cidadãos de uma democracia, sendo que as partes que raciocinam em favor dos princípios não são meros agentes auto interessados, mas sim representantes de cidadãos já estão imersos em contextos sociais e políticos. No entanto, é possível fazer uma leitura alternativa da crítica, que ignoraria esses equívocos de interpretação e considera que a Posição Original limita consideravelmente nossa argumentação em favor da justiça ao eliminar arbitrariamente da justificação dos princípios de justiça as formas de comportamento razoável que ele tenta desenvolver a partir da noção de poder efetivo. A resposta a essa interpretação alternativa da crítica é desenvolvida ao final do capítulo.

Frente a isso, Sen propõe outra base de justificação motivacional para o comportamento razoável aquela derivada da assimetria de poder. “No plano básico da justificação motivacional, essa obrigação do poder efetivo contrasta com a obrigação mútua de cooperação” (SEN, 2011, p. 239).

É importante observar que aquilo que Sen chama de obrigação do poder efetivo não é simplesmente uma criação de um filósofo moral, mas já é exercida na conduta em relação aos animais. Como ele afirma, a partir de suas leituras do *Sutta-Nipata*: “Buda nos diz lá que temos responsabilidade em relação aos animais precisamente por causa da assimetria de poder entre nós” (SEN, 2011, p. 239). Embora essa leitura de Buda suponha uma ética em particular – a ética budista – há outros exemplos, com o da relação entre pais e filhos, que ilustram a razoabilidade no comportamento que supõe a responsabilidade de fazer coisas em prol dos outros em virtude da assimetria de poder ou da sua condição vulnerável. E esse comportamento, embora baseado em uma assimetria, é razoável no sentido em que pode ser racionalmente aceito por pessoas ocupando diferentes posições.

Nesse ponto, os elementos da concepção de imparcialidade e objetividade apresentados neste capítulo confluem. A partir da afirmação de que há uma objetividade (entendida como compreensão e aceitação mútua) que incorpora aspectos relativos à posição do agente, juntamente com a percepção das diferenças de poder em relação a outrem ou da situação frágil deste, é possível – segundo Sen – defender outro conceito de obrigação. Nas palavras de Sen:

A justificação aqui assume a seguinte forma argumentativa: se alguma ação que pode ser livremente empreendida está ao alcance de uma pessoa (o que a torna factível), e essa pessoa avalia que empreender a ação vai criar uma situação mais justa no mundo (o que a torna reforçadora da justiça), então esse é um argumento suficiente para que a pessoa considere seriamente o que deve fazer tendo em conta esse reconhecimento (SEN, 2011, p. 240).

Embora Sen admita que é possível derivar essa obrigação do argumento contratualista em favor do benefício mútuo, “é muito mais ágil chegar a essa conclusão partindo da obrigação de que o poder pode diretamente produzir” (SEN, 2011, p. 240). Por outro lado, o argumento

em favor dessa motivação razoável não consiste de postular o cumprimento total da ação em benefício de outrem em todas as circunstâncias em que se verifique a assimetria de poder, mas sim de “reconhecer a obrigação de considerar a ação” (SEN, 2011, p. 240).

Isso tem profundas implicações dentro de uma abordagem da justiça com o propósito de promover a eliminação das injustiças mais flagrantes e o melhoramento da justiça nas sociedades. Pois, na medida em que se admitem várias abordagens do comportamento razoável, multiplicam-se também as possibilidades de argumentação racional em prol da eliminação das injustiças, já que “o poder efetivo e as obrigações que surgem dele de maneira unilateral também podem ser uma base importante para o raciocínio imparcial, que vai muito além da motivação pelos benefícios mútuos” (SEN, 2011, p. 241). Em outras palavras, Sen quer dizer que as injustiças são facilmente identificadas e que podemos perceber de diferentes maneiras que determinadas situações de sofrimento e vulnerabilidade são inadmissíveis. Da mesma forma, as ações com vistas ao melhoramento da justiça não precisam estar limitadas à condição de que promovam o benefício mútuo, podendo ser razoáveis a nós simplesmente porque está ao nosso alcance fazê-las<sup>45</sup>.

### 3.4 OBJETIVIDADE E IMPARCIALIDADE EM RALWS

Fazendo uma pequena recapitulação dos capítulos anteriores, Rawls está lidando com o problema de como estabelecer os termos de

---

<sup>45</sup> Por exemplo, há inúmeros argumentos razoáveis em favor de programas de erradicação da pobreza e da fome no Brasil, tais como o Bolsa Família. Podemos citar o argumento segundo o qual é inadmissível que pessoas passem fome em pleno século XXI, alegar que o programa tem um custo extremamente baixo e que está ao nosso alcance pôr fim a uma injustiça histórica do país. Além disso, o programa pode ser considerado um investimento social com resultados garantidos para as futuras gerações. Podemos também usar argumentos que apelem para critérios mais normativos, tais como a inclusão social, a necessidade de reduzir a desigualdade social e as desigualdades regionais para consolidar nossa democracia, etc. Algumas dessas razões podem ser encontradas em Rego & Pinzani (2013). A lista de possíveis argumentos é longa, compreendendo inúmeros outros que com certeza sobreviveriam a uma avaliação intersubjetiva. Um número semelhante de argumentos razoáveis aplica-se também ao programa Mais Médicos, recentemente implantado pelo governo federal. Conforme sustenta Sen, podemos considerar a força de todos eles sem a necessidade de reduzi-los ao consenso em torno de uma visão normativa.

cooperação justa numa sociedade composta por cidadãos enquanto pessoas livres e iguais, porém profundamente divididos quanto às suas convicções filosóficas, religiosas e éticas. É preciso reafirmar que Rawls está elaborando princípios de justiça para uma democracia –ou melhor, para as instituições fundamentais de uma democracia–, informado pelos “valores morais e políticos” historicamente consolidados nas sociedades que adotaram esse modo de organização<sup>46</sup>. Posto isso, o objetivo que conduz o desenvolvimento de sua concepção de justiça é oferecer princípios de justiça que possam ser afirmados por pessoas que professem os mais diversos modos de vida sendo que, para isso, precisam fazê-lo independentemente destes. Da mesma forma, a tarefa de organizar os valores morais e políticos mais gerais de uma democracia, de modo a encontrar um equilíbrio entre eles tem de supor um ponto de vista que seja geral e abstrato para responder a esse desafio<sup>47</sup>.

É preciso levar em conta nessa argumentação a distinção entre o acordo teórico e o acordo político desenvolvida no capítulo anterior. Afinal, é exatamente em função do que está em jogo na escolha dos princípios (o arranjo das principais instituições de uma sociedade, que conferem direitos e liberdades) que a objetividade não pode ser compreendida a partir de um ponto de vista que leve em conta a posição específica ocupada pelos indivíduos em uma sociedade. E, como já dito, cidadãos enquanto pessoas livres e iguais possuem determinados “interesses de ordem superior” que buscam proteger na escolha dos princípios (RAWLS, 2011, p. 88-90). Dentre esses interesses, está a possibilidade de afirmar, buscar, realizar e, se necessário, revisar sua concepção do bem. Para isso, precisam que tanto suas escolhas éticas como também sua liberdade e a inviolabilidade de sua pessoa sejam protegidas. Para isso, é necessário a posição original que, como instrumento de representação dos cidadãos democráticos no seu aspecto moral e político, permite uma abstração das posições, preferências éticas

---

<sup>46</sup> Afinal, a democracia no sentido de Rawls jamais é concebida somente como uma forma de governo, sendo que, antes disso, envolve a o reconhecimento de uma série de direitos fundamentais e as condições materiais para exercê-los, sempre tomando como base determinado status moral igualmente compartilhado pelos sujeitos políticos. Para mais, ver Cohen (2004).

<sup>47</sup> Ver Rawls (2011, p. 29-31, 54). Sobre a afirmação de que cidadãos que se veem como autores e destinatários do direito em uma democracia, ver Forst (2010, p. 108).

e interesses particulares de cada um de modo a decidir princípios que organizem os aspectos mais básicos referentes ao status moral de todos.

Desse modo, chega-se naturalmente à ideia de uma posição original como dispositivo de representação. Nela, a imparcialidade supõe um ponto de vista não influenciado por preferências éticas, interesses ou tendências particulares, mas apenas pelos valores morais e políticos de uma democracia. Assim, segundo as razões apresentadas até agora (com respeito ao objetivo e ao método de reflexão), aquilo que se entende por objetividade em Rawls não pode ser a “objetividade posicional” no sentido proposto por Sen. Afinal, pelo menos com respeito às questões envolvendo as instituições fundamentais de uma democracia, as pessoas não raciocinam a partir da posição específica que ocupam na sociedade, na qual estão incluídos os aspectos sociais e éticos de sua identidade, mas apenas do ponto de vista de sua identidade moral e política de cidadão democrático enquanto pessoa livre e igual<sup>48</sup>.

O objetivo de elaborar uma concepção de justiça para as instituições e o método que Rawls utiliza para chegar a ele através da Posição Original impedem que a imparcialidade possa ser concebida a partir de uma posição que não seja aquela artificialmente concebida. Não obstante, a noção de objetividade em Rawls depende de uma breve explanação de como os valores morais e políticos, bem com o ponto de vista que os organiza podem ser entendidos como objetivos na abordagem que ele denominou de “construtivismo político” (RAWLS, 2011, p. 118-48).

A abordagem do construtivismo seria um segundo aspecto do conceito de objetividade em Rawls numa possível resposta a Sen e, como esse apresentado acima, levanta não só a pergunta “objetividade envolvendo *o quê?*”, mas também a pergunta: “objetividade de *quem?*”. É principalmente sobre esta última que concerne a ideia de construtivismo político.

De maneira muito resumida, a abordagem de Rawls pode ser considerada construtivista porque seus princípios podem ser entendidos

---

<sup>48</sup> Afinal, em vista do objetivo de deliberar sobre princípios de justiça para instituições, segue-se que as pessoas deliberem preferencialmente do ponto de vista do aspecto público de sua identidade (ainda que estejam cientes de que possuem um aspecto não público). Isso será discutido ao final do capítulo. De todo modo, do ponto de vista de Rawls, as pessoas não precisam submeter constantemente as questões de justiça às suas preferências éticas para julgá-las como objetivas (ou razoáveis).

como resultado de um procedimento de construção desenhado de determinada maneira:

Em sentido mais literal, somente os princípios substantivos que especificam o conteúdo da justiça e do direito políticos são construídos. O procedimento em si mesmo simplesmente se estabelece utilizando como ponto de partida as concepções fundamentais de sociedade e de pessoa, os princípios da razão prática e o papel público de uma concepção política de justiça (RAWLS, 2011, p. 124).

Em outras palavras, o procedimento da posição original não é construído porque não é resultado de uma sistematização teórica, mas sim a expressão da autonomia de cidadãos democráticos<sup>49</sup>. Como parte desse procedimento há um ponto de vista, em relação ao qual essas concepções fundamentais são articuladas entre si. Em relação a isso, contrariamente ao que Sen afirmou com base em Thomas Nagel, aquilo que se pode chamar “concepção tradicional de objetividade” não caracteriza a postura de Rawls, pois:

Desse modo, em contraste com o que Nagel denomina “ponto de vista impessoal” o construtivismo, tanto o moral quanto o político, sustenta que o ponto de vista objetivo deve sempre proceder de algum ponto. Isso porque, ao apelar à razão prática, deve expressar o ponto de vista de pessoas [...] apropriadamente caracterizadas como razoáveis e racionais (RAWLS, 2011, p. 138).

---

<sup>49</sup> Para Rúrion Melo (2010), a Posição Original de Rawls tem em comum com o Imperativo Categórico kantiano o fato de ambos serem procedimentos que não são vistos como artifícios criados por um teórico após uma especulação indiferente ao aspecto prático sobre o qual ele pretende refletir. Ao contrário disso, ambos os procedimentos são entendidos como expressão da autonomia de cidadãos democráticos (no caso de Rawls) e da autonomia de seres humanos (no caso de Kant), sendo que o teórico apenas restringe essa explicitação aos aspectos moralmente relevantes. No caso de Rawls, essa expressão tem validade porque pode ser submetida ao teste do equilíbrio reflexivo, aqui e agora, por cidadãos das democracias atuais. São eles que confirmam se a posição original de fato expressa os aspectos normativos de sua autonomia enquanto cidadãos democráticos. Sobre isso, ver também Werle (2008, p. 58-62).



Assim, além de deixar claro que a objetividade presente na justiça como equidade não é uma caso de uma “visão de lugar nenhum”, essa passagem ilustra algo por vezes já mencionado nesse texto, a saber, que a concepção de justiça rawlsiana organiza determinado conjunto de valores em conformidade com determinada concepção moral e política<sup>50</sup> de pessoa. De modo que, nela o que se afirma não é a concepção de objetividade enquanto tal, mas determinada concepção de objetividade que também não supõe um “ponto de vista da razão prática enquanto tal”, mas sim de uma razão prática pensada dentro do contexto político. Por político em Rawls, entende-se algo sempre informado pelas ideias mais gerais da tradição da “democracia constitucional” (RAWLS, 2011, p. 149-50). Assim, antes de analisar as repercussões que esse enraizamento da reflexão sobre a justiça na tradição democrática tem para a concepção de Rawls, é possível avaliar as críticas de Sen.

### 3.4.1 Respondendo às críticas de Sen

Muito já foi dito acerca da Posição Original e do seu papel na justiça como equidade, de modo que não é preciso reconstruir aqui uma exposição sistemática dela. Em vez disso, as respostas serão dadas dentro do que for necessário para esclarecer aos desafios postos por Sen.

Em relação à crítica do paroquialismo procedimental, pode-se dizer que ela não leva em consideração muitas características da Posição Original. Pois, em primeiro lugar, as partes que deliberam sobre os princípios de justiça são imparciais não apenas porque desconhecem seus interesses e tendências derivadas de suas identidades, tais como os seus “planos de vida”. A imparcialidade proporcionada pelas restrições impostas às partes na Posição Original, dentre elas o “véu de ignorância” atendem também à exigência da razoabilidade dos seus resultados. Ela está presente na estrutura e nas restrições desse acordo

---

<sup>50</sup> Além disso, é preciso enfatizar que os termos ‘moral’ e ‘político’ em Rawls (2003,2011) são indissociáveis da cultura política pública das democracias. Afinal, Rawls não está falando da política em sentido geral, mas somente dela tal como se desenvolve nas democracias, sendo que o conceito de poder (por exemplo) não é poder político em geral, mas apenas “o poder de cidadãos livres e iguais na condição de corpo coletivo” (RAWLS, 2011, p. XLVIII-XLIX, 81, 160, et. al.). Da mesma forma, o termo moral não designa uma moral universalista dos seres humanos em geral, pois isso implicaria assumir uma doutrina abrangente, coisa que Rawls evita. Ao invés disso, trata-se simplesmente da moral que emerge da convivência democrática e é guiada pelos valores dessa forma de governo.

hipotético que modela a aceitação voluntária dos princípios, colocando as partes que raciocinam de forma equitativa umas com relação às outras. Essas “restrições formais” da posição original caracterizam-na como um exemplo daquilo que Rawls denominou de justiça procedimental pura, pois: “A justiça procedimental pura significa que, em sua deliberação racional, as partes não se veem obrigadas a aplicar ou subscrever nenhum princípio do direito e da justiça que seja dada de antemão” (RAWLS, 2011, p. 87)<sup>51</sup>.

Em segundo lugar, porém mais importante, ao afirmar que o artifício da posição original seria um obstáculo às pretensões universalistas de Rawls, Sen não explicita qual universalidade essa concepção de justiça pretende satisfazer. Afinal, “a justiça como equidade é uma concepção política em parte porque ela se inicia a partir de uma certa tradição política” (RAWLS, 1985, p. 225). Esse ponto de partida, segundo Rawls, é expresso nas ideias básicas que guiam o raciocínio das partes na Posição Original, que são a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação e a concepção de cidadão como pessoa livre e igual. Ambas são “ideias intuitivas básicas que tomamos por implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática” (RAWLS, 1985, p. 231-3).

Considerando então que a abordagem de Rawls toma como ponto de partida a tradição política democrática, aplica-se a crítica de Sen de que a Posição Original é orientada por valores, pelo menos em seu desenho. O próprio Rawls reconhece que: “A justiça como equidade não é procedimentalmente neutra. Não há dúvida de que seus princípios de justiça são substantivos e expressam muito mais do que valores procedimentais” (RAWLS, 2011, p. 226). Isso porque, embora o acordo se dê em condições que caracterizem a justiça procedimental pura, seus pontos de partida são relativos à tradição política democrática, de modo que o acordo “em si mesmo não é neutro” (RAWLS, 2011, p. 324). Porém esses valores expressos pelas ideias básicas de “pessoa livre e igual” e de “sociedade como sistema equitativo de cooperação” se enquadram no conjunto dos valores que Rawls denomina “morais ou políticos”. Isso quer dizer que esses valores são neutros no sentido de

---

<sup>51</sup> Esse ponto será objeto de uma discussão mais aprofundada no quarto capítulo, item 4.4, pois tem relação íntima com a aplicação da concepção de justiça ao seu objeto. Por ora, trata-se de evidenciar que a função da Posição Original é testar diferentes princípios de justiça (como já visto no capítulo anterior, itens 2.3 e 2.4) sem que, para isso, seja necessário pressupor de antemão uma concepção de justiça.

não conterem em si nenhuma concepção de vida boa ou, nos termos de Rawls, não são expressos nos termos de nenhuma “doutrina religiosa, moral, ou filosófica abrangente” (RAWLS, 2011, p. 325).

Os chamados “valores morais e políticos” a partir dos quais a concepção de justiça como equidade é construída já foram objeto de experiência histórica e debate intelectual e se sustentaram num horizonte social marcado pelo pluralismo, sendo objeto de aprovação por pontos de vista divergentes entre si. Com isso é possível afirmar que, mesmo resultando em valores substantivos, o artifício da Posição Original envolve apenas os valores de uma democracia e que, sendo neutros e abertos às várias formas de vida boa (razoáveis) possíveis, não podem ser acusados de “valores locais”.

A segunda crítica, a da incoerência na inclusão, afirma que as decisões do grupo focal (no caso os participantes do contrato) tendem a modificar o tamanho e a composição desse mesmo grupo, tornando-o incompatível com os termos previamente escolhidos. Entretanto, no caso de Rawls, essa crítica parece se construir sobre uma ambiguidade presente na afirmação de as partes situadas na Posição Original “sempre devem garantir os direitos e liberdades fundamentais daqueles a quem representam” (RAWLS, 2011, p. 76).

Da afirmação de que uma pessoa na Posição Original representa os interesses de um cidadão, é possível interpretar (como Sen sugere), que para cada membro de uma sociedade há uma pessoa que a representa no experimento mental. Ou seja, essa crítica sugere uma representação “numérica” dos cidadãos pelas partes que deliberam. Considerando desse modo, os princípios originados a partir desse princípio seriam relativos a um número “x” de pessoas que deliberaram, sendo esse também o número de cidadãos na sociedade a qual esses princípios se aplicariam. De modo que qualquer alteração populacional comprometeria essa correspondência.

Entretanto, essa interpretação é bastante arbitrária em relação ao modo como o procedimento de imparcialidade rawlsiano confere validade aos princípios, além de incluir variáveis que não estão acessíveis às partes sob o “véu de ignorância”. Em primeiro lugar, os princípios de justiça não se tornam válidos para os cidadãos de uma sociedade por serem resultado de uma representação numérica fiel de sua população, mas sim por serem resultado de um ponto de vista que representa as faculdades morais e de cidadãos democráticos. Sendo assim, tais cidadãos podem reconhecer esses princípios como aqueles que adotariam do ponto de vista de uma pessoa moral, livre e igual. Além disso, as partes na posição original apenas supõem que a

sociedade para a qual estão decidindo os termos equitativos de cooperação exista dentro das “circunstâncias da justiça”, o que não inclui informações sobre população e território (RAWLS, 2011, p. 77). De modo que essas variáveis são irrelevantes para o procedimento da posição original.

Em segundo lugar, os princípios resultantes da Posição Original também não definem nenhum ordenamento social relativo a um número  $x$  de habitantes, mas concernem somente a “aspectos constitucionais essenciais” e “questões de justiça básica” (RAWLS, 2011, p. 161). Ou seja, dizem respeito a direitos fundamentais do que Rawls considera ser uma “democracia constitucional”. Além disso, são aplicados na chamada sequência de quatro estágios, envolvendo os estágios constitucional, legislativo até o judicial, onde se fazem presentes leis ordinárias<sup>52</sup>. De modo que mudanças territoriais e demográficas, ainda que drásticas, repercutem de forma ascendente, podendo levar a mudanças que vão desde leis ordinárias até emendas constitucionais. Mas é muito pouco provável que elas tenham repercussões a esse nível, e muito menos afetem os princípios que envolvem considerações muito gerais e abstratas. E, por fim, os princípios concernem a direitos e liberdades são tão básicas e fundamentais a ponto de não poderem ser negociados em favor do bem estar ou adequação populacional.

Finalmente, a terceira crítica, denominada “negligência na exclusão” apresenta o maior desafio para as concepções contratualistas. Isso porque o exercício da imparcialidade restrito ao âmbito de uma comunidade política não examina a questão sobre quais pontos de vista (ou quais destinatários) devem ser considerados nos juízos imparciais de justiça.

Como já visto acima, no mundo globalizado de hoje as interações entre pontos distantes do globo em diferentes níveis (político, econômico, social, cultural) produzem injustiças que extravasam os limites das sociedades e cujo enfrentamento se impõe tarefa das concepções de justiça. Além disso, essas injustiças envolvem agentes que não possuem vínculo exclusivo com um único Estado, como no caso das corporações transnacionais e das reivindicações do movimento ambientalista. Sendo assim, uma abordagem de justiça apta a enfrentar esses problemas não pode se resumir à elaborar uma concepção para instituições dentro dos limites de uma única sociedade e restrita a seus cidadãos. Em vez disso, deve considerar todos os possíveis afetados que,

---

<sup>52</sup> Mais detalhes sobre este ponto podem ser encontrados no segundo capítulo, págs. 56-8 e no quarto capítulo, págs. 139-40.

por essa condição, também possuem reivindicações de justiça dirigidas a essa sociedade.

Acerca dessa crítica, além das respostas já mencionadas envolvendo a aplicação da concepção de justiça, uma alternativa pode ser encontrada no elemento discursivo da razão pública. Primeiramente é preciso reconhecer que Rawls desenvolve considerações acerca da justiça além das fronteiras no seu primeiro escrito sobre *A ideia de razão pública*. Nesse ensaio, os “deveres para com as outras sociedades”, juntamente com aquelas relacionadas ao problema das “gerações futuras”, os “cuidados básicos com a saúde” e as questões de “proteção aos animais e ao meio-ambiente” são agrupadas no conjunto dos “problemas de extensão” da razão pública (RAWLS, 2011, p. 289). Isso quer dizer que essas questões estão além do conteúdo ao qual dizem respeito os dois princípios, a saber, que são os elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica<sup>53</sup>.

É preciso também considerar que as questões envolvendo as demais sociedades, da mesma forma que as políticas públicas mais específicas que se seguem do princípio da diferença, são extremamente contingenciais<sup>54</sup>. Não obstante, isso não o impede de considerar as questões envolvendo outras sociedades: “É claro que essas matérias poderão se converter em questões de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica, se nossos deveres e obrigações em relação

---

<sup>53</sup> Isso porque, “uma concepção política é, no melhor dos casos, somente uma estrutura de deliberação e reflexão que serve de guia e pode nos ajudar a alcançar um acordo político, pelo menos sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica” (RAWLS, 2011, p. 184).

<sup>54</sup> E, como visto no capítulo anterior, item 2.4, quanto mais específicas as informações envolvidas nas discussões políticas, maior tende a ser o desacordo. Em função disso, a concepção se coloca como uma forma de minimizar nossa discordância acerca da justiça apelando para valores que as pessoas já afirmam na condição de cidadãos como pontos de partida para dirimir as demais questões.

Entretanto, devemos considerar que, embora contingenciais, algumas questões de justiça internacional tem extrema importância para algumas sociedades. Como, por exemplo, devemos encarar a situação de países europeus como a Inglaterra, que prosperaram e hoje desfrutam de uma situação confortável em virtude da exploração de suas ex-colônias e de uma competição econômica flagrantemente injusta? No mundo interconectado de hoje, questões como essas facilmente convertem-se em decisões políticas fundamentais para muitas sociedades. Essa é uma questão que não pode ser respondida aqui. Tratam dessa e outras injustiças históricas as obras de Pogge (2010) e Fraser (2009).

às gerações futuras e a outras sociedades estiverem em jogo” (RAWLS, 2011, p. 291).

É possível resumir a resposta a essa crítica pelo seguinte. A crítica de Sen não leva em conta a distinção entre elementos “constitucionais básicos” e as questões mais pontuais e contingentes. E, a menos que existam fortes razões em contrário, é aceitável que as decisões sobre os termos mais gerais para reger uma sociedade sejam, pelo menos a primeira vista, de competência dos cidadãos. Além disso, o espectador imparcial é antes de tudo um *fato* do nosso mundo globalizado e não um procedimento escrupulosamente evocado, sendo que suas opiniões tendem a se fazer presentes em qualquer sociedade democrática estável. E esse pressuposto é contemplado pela *justiça como equidade* de Rawls.

### **3.4.2 A razoabilidade no Liberalismo Político: aspectos históricos e normativos**

Após essa interpretação da imparcialidade e da objetividade na concepção de Rawls, cabe notar que permanece uma divergência em relação à Sen quanto ao conceito de razoabilidade. No entanto, será que ela consiste mesmo de uma crítica a Rawls ou ambos estão pensando em diferentes âmbitos para esse conceito?

Aparentemente, Sen toma o conceito de razoabilidade como algo que diz respeito à relações específicas entre pessoas, mas que não necessariamente envolve regras de aceitação coletiva ou considerações morais mais abstratas. Rasmussen e Den Uyl (2013) fazem a distinção entre o nível estrutural (*structural level*), onde o critério é a reciprocidade e universalidade das normas e o nível que extravasa a legislação, mas que pode ter aspectos normativos. Afinal, as relações interpessoais consideradas razoáveis do ponto de vista de Sen não necessariamente exigem que todos aqueles que delas participam estejam numa relação simétrica ou equitativa entre si.

Por mais polêmica que seja para alguns essa postura teórica, para Sen ela é compatível com a motivação fundamental de combater as injustiças vivenciadas por pessoas em situação de vulnerabilidade e, mesmo que essa relação não possa ser recíproca, ela pode ser fonte de obrigações consideradas válidas do ponto de vista de uma pessoa em situação mais favorável. A questão que surge é a seguinte: em que medida é possível aplicar o conceito de justiça a esses casos? Essa forma de razoabilidade pode ser aplicada na justificação de normas universalmente aceitas?

Para analisar estes casos, cabe um contraste com o conteúdo da noção de razoabilidade em Rawls. Por vezes Sen interpreta o uso desse conceito na justiça como equidade como algo teoricamente oneroso, como nas situações em que afirma que “Rawls parece concentrar-se num diálogo aberto, não com todos, mas apenas com as ‘pessoas razoáveis’” (SEN, 2011, p. 230). Ou, por vezes, entende-o de maneira demasiadamente ampla ao afirmar que:

Não vou fazer uma maior distinção entre os seres humanos que Rawls classifica como ‘pessoas razoáveis’ e os outros seres humanos, apesar das frequentes referências de Rawls à categoria de ‘pessoas razoáveis’ – e do uso evidente que Rawls faz dela. Procurei argumentar em outro lugar que, de modo geral, todos nós somos capazes de ser razoáveis sendo abertos ao acolhimento de informações, refletindo sobre argumentos provenientes de diferentes direções... (SEN, 2011, p. 73).

Nesse caso, Sen parece sugerir que a razoabilidade pode estar ligada à disposição de seres humanos aqui e agora, qualquer que seja a sociedade e a cultura política na qual estão inseridos. O uso das aspas na citação acima pode sugerir que a classificação dos sujeitos políticos da teoria rawlsiana enquanto pessoas razoáveis seria uma separação arbitrária em relação a outros seres humanos pelo mundo afora igualmente dispostos e moralmente capazes de refletirem sobre valores da justiça.

Por isso, logo de início é importante ressaltar dois aspectos da razoabilidade na concepção rawlsiana, sendo que um deles está mais voltado à própria elaboração teórica e outro descreve o comportamento já existente entre cidadãos de uma democracia no que diz respeito à determinadas questões e determinado objeto. Em outras palavras, em Rawls há tanto o *aspecto histórico* como o *aspecto normativo* da razoabilidade.

Sobre o *aspecto histórico*, já foi dito no item anterior que a justiça como equidade parte das ideias essenciais da tradição política das sociedades democráticas. Uma delas é que cidadãos democráticos de fato obedecem às leis mediante as quais convivem uns com os outros, não só porque são passíveis de sanções caso não o façam, mas porque conhecem e concordam com as leis e seus fundamentos, dada a publicidade como condição de validade das leis nas democracias. E o

que é mais notável, elas o fazem mesmo discordando fortemente entre si sobre crenças muito importantes envolvendo religiões e culturas.

O liberalismo político supõe que as disputas mais intratáveis [entre doutrinas abrangentes] são assumidamente travadas em nome dos objetivos mais elevados: da religião, de visões filosóficas do mundo e de diferentes concepções morais do bem. Deveríamos considerar surpreendente que, com oposições tão profundas como essas, a cooperação justa entre cidadãos livres e iguais seja possível. De fato, a experiência histórica mostra que só raramente isso é possível (RAWLS, 2011, p. 4).

Nesse sentido, ao olhar para o percurso das democracias, a concepção de Rawls não supõe que as pessoas são completamente altruístas e dispostas a abrir mão de seus valores culturais, éticos ou religiosos em prol da adesão à valores comuns. Muito pelo contrário. É no mínimo surpreendente que religiões contrárias entre si não tentem impor-se umas às outras e relativizem suas crenças sobre a verdade no espaço social e político. Portanto, isso não é algo altruísta, mas sim o resultado do desenvolvimento de valores como a tolerância, que se sedimentaram no decorrer da história das sociedades democráticas<sup>55</sup>.

É o aspecto histórico que permite falar no segundo aspecto, o *aspecto normativo* da razoabilidade. De acordo com este, cada pessoa aceita que as outras sejam livres para escolherem uma religião com a condição de que possam fazer o mesmo. Da mesma forma, não se trata de um comportamento oportunista que pode ser abandonado tão logo isso se revele vantajoso. Pelo contrário, tal comportamento é baseado no reconhecimento de que algumas garantias são necessárias para uma convivência livre, e que elas só podem ser obtidas se todos as conquistarem simultaneamente.

---

<sup>55</sup> Nesse sentido, a concepção de justiça de Rawls pode ser vista como se desenvolvendo na linha de pensamento de outros teóricos liberais como Locke, Montesquieu e Constant e Voltaire, que séculos atrás defenderam a tolerância como um dos valores políticos fundamentais (cf. RAWLS, 2011, p. 353, 359). Embora ainda exista um longo caminho a percorrer nessas questões, é inegável a existência do pluralismo razoável e do respeito às liberdades fundamentais em várias sociedades democráticas do mundo de hoje, de modo que é perfeitamente possível incorporar esse legado teórico (e histórico-político-moral) na elaboração de uma concepção política, tal como faz Rawls.



Como observa Werle (2008), há dois aspectos da razoabilidade em Rawls, sendo o primeiro deles o da equidade e o segundo relacionado ao juízo (envolvendo escolhas éticas):

O primeiro aspecto lembra-nos que é necessário assumir alguma forma mínima de acordo, enquanto o segundo adverte-nos que um acordo completo e definitivo é impossível, dadas as diferenças de juízos numa sociedade pluralista. O pressuposto mais fundamental subjacente à noção de razoabilidade é o de que a razão prática está carregada com uma série de imperfeições (WERLE, 2008, p. 48).

Ou seja, a razoabilidade em seu duplo aspecto supõe não ser possível encontrar o consenso em todas as questões. Somam-se a isso as limitações da própria razão em interpretar conceitos vagos ou mesmo em retirar conclusões diferentes de uma mesma informação<sup>56</sup>. Entretanto, essa divergência no plano cultural ensina os cidadãos democráticos ao longo da história, e só a eles (pois essa convivência não ocorre em sociedades autoritárias ou em teocracias), que certas questões envolvendo verdades últimas não devem ser decididas no plano político, ou que delas não deve depender a garantia dos direitos fundamentais das pessoas. Como afirma Werle, a razoabilidade “implica que os cidadãos mantenham-se conscientes e atentos ao fato do pluralismo razoável e adotem uma atitude falibilista diante de suas próprias pretensões” (WERLE, 2008, p. 48). Nesse sentido, a noção de razoabilidade de Rawls só poderia ser considerada onerosa ou demasiado teórica se

---

<sup>56</sup> Nesse sentido, é essa possibilidade prática que permite falar da possibilidade de uma concepção e justiça para uma sociedade democrática, onde os desacordos sobre questões culturais são consequência natural das instituições livres e tendem a permanecer ao longo do tempo. Isso permite a Rawls falar no “êxito do constitucionalismo liberal [que] foi possível graças à descoberta de uma nova possibilidade social: a possibilidade de uma sociedade pluralista que fosse razoavelmente harmoniosa e estável” (RAWLS, 2011, p. XXVII). Mas essa possibilidade repousa na consolidação de instituições baseadas nos valores da liberdade e da tolerância ao longo da História dos últimos três séculos: “A descoberta da nova possibilidade social, a possibilidade de uma sociedade pluralista e democrática razoavelmente harmoniosa e estável, decorre do sucesso das instituições liberais. Antes da prática bem sucedida da tolerância em sociedades com instituições liberais não havia meio de conhecer essa possibilidade” (RAWLS, 2003, p. 279-83)

pretendesse ser aplicada a todos os regimes políticos do mundo, como parece supor Sen, mas esse não é o caso.

O fato de que a razoabilidade não é um comportamento excessivamente altruísta ou utópico para as condições das sociedades atuais é demonstrado de maneira indireta naquilo que Rawls entende ser uma pessoa não razoável:

Em contraste, as pessoas não são razoáveis nesse mesmo aspecto mais básico quando planejam envolver-se em esquemas cooperativos, mas não estão dispostas a honrar, nem mesmo a propor, exceto como um expediente necessário de simulação pública, quaisquer princípios ou critérios gerais que especifiquem termos equitativos de cooperação. São aquelas que estão sempre prontas a violar esses termos de cooperação, quando circunstâncias o permitem, segundo as próprias conveniências (RAWLS, 2011, p. 59).

Em termos mais práticos, a razoabilidade é condição imprescindível para se reconhecer os direitos essenciais de um membro de uma sociedade onde as leis são a expressão da vontade dos cidadãos. E uma pessoa não razoável é aquela incapaz de reconhecer os demais cidadãos de uma sociedade como portadores de direitos fundamentais que devem ser respeitados e como pessoas livres e iguais. Ou seja, trata-se de indivíduos dispostos a violar os direitos e o status moral dos demais na percepção de que isso lhes trará algum tipo de vantagem. É claro que nas sociedades reais existem essas pessoas, mas elas não são em número suficiente para impossibilitar um acordo em torno de valores morais e políticos básicos<sup>57</sup>.

Desse modo, fica aqui explícito que a razoabilidade está conectada à aceitação das regras mais gerais que estruturam a convivência em uma sociedade. Assim, essa interpretação nos leva a crer que ambas as noções de razoabilidade, aquela sustentada por Sen e aquela sustentada por Rawls, poderiam ser entendidas como tendo

---

<sup>57</sup> Pode-se dizer que boa parte das pessoas não razoáveis no sentido descrito acima consiste de criminosos e de forma alguma são a regra nas sociedades pelo mundo afora. Desse modo não é nem viável e muito menos plausível pensar princípios de justiça para pessoas com esse comportamento.

papéis diferentes, como sugerem Rasmussen & Den Uyl (2013). Mas como entender a relação entre ambas?

A concepção de Rawls oferece uma distinção proveitosa acerca disso, a saber, entre a *identidade institucional* (ou pública) e a *identidade não institucional* de uma pessoa (Cf. RAWLS, 2011, p. 35-7). A primeira é aquela envolvida nas discussões sobre a justiça e outros aspectos de interesse público, estabelecida na relação de um cidadão com os demais e com as leis (e valores) de sua sociedade. Por outro lado, “os cidadãos em geral têm fins e compromissos políticos e não políticos” (RAWLS, 2011, p. 36). Eles têm também uma vida não pública, devotada às associações e outros compromissos éticos que julgam valiosos que modelam as vidas que levam. Esse outro aspecto dos cidadãos como pessoas está relacionado aos seus objetivos e que define sua identidade a tal ponto que é difícil desvencilhar-se deles em questões de interesse público.

Essa separação não é arbitrária porque, segundo Rawls (1985, 2011), embora uma pessoa mude completamente suas orientações éticas ou metafísicas durante a vida, ela permanece sendo um cidadão(ã) igual de uma democracia. “Não há nenhuma perda do que podemos denominar sua identidade pública ou institucional, ou sua identidade para os propósitos do Direito fundamental” (RAWLS, 2011, p. 35). Nesse sentido, a separação das liberdades revela-se importante porque as questões envolvendo a atribuição de direitos, liberdades e oportunidades fundamentais não podem depender das escolhas éticas ou dos objetivos particulares que determinada pessoa adota. Afinal, na concepção de Rawls, as pessoas não deliberam sobre os princípios e sobre a justiça do ponto de vista de sua identidade não institucional (embora suponham que possuem uma), afim de que as deliberações sobre justiça não dependam das preferências éticas de cada um. Por isso, nos termos de Forst (2010), ao isolar a autonomia ética das pessoas de suas autonomias moral, política e jurídica, Rawls faz com que tanto o Direito como o debate político operem de modo a proteger a autonomia ética das pessoas de escolherem o tipo de vida que querem levar<sup>58</sup>.

A separação entre essas duas identidades de um cidadão democrático, para fins de argumentação, significa que estes não são movidos por suas escolhas éticas ou por atitudes como bondade ou generosidade na aceitação e aplicação dos princípios de justiça. O

---

<sup>58</sup> Nesse sentido, como visto no segundo capítulo (item 2.4), o Direito opera como uma “capa protetora” das escolhas éticas que as pessoas e exercem – e, em alguns casos, revisam – ao longo da vida.

argumento consiste em que eles conseguem fazê-lo simplesmente a partir de sua motivação moral-democrática, sendo que essa separação é teórica e visa apenas explicitar o caráter independente da concepção de justiça em relação à contingências éticas ou afetivas. Portanto, isso não significa que as pessoas sejam somente um ou outro aspecto de sua identidade. Pelo contrário, as pessoas nas democracias reais exercem as duas identidades ao mesmo tempo e são capazes de adotar muitos outros objetivos e valores além daqueles envolvidos nos princípios de justiça.

Em função desse duplo aspecto das pessoas, não há razões suficientes para pensar que os sujeitos políticos que Rawls concebe são alheios a valores éticos como a generosidade, a simpatia e a beneficência. Nem tampouco há razões para supor que elas sejam indiferentes a outros tipos de obrigações. O argumento central de Rawls apenas sugere que as pessoas não necessitam exercer esses valores para serem capazes de entrarem em consenso sobre questões de justiça. Isso porque, caso fizesse o contrário, tornaria de fato sua concepção utópica e irrealista.

Antes de fechar esse capítulo, cabe uma importante observação. Vimos que Sen procurou interpretar o conceito de razoabilidade como uma opinião e julgamento capaz de sobreviver a uma análise de pessoas de diferentes sociedades e posições sociais. Nesse sentido, o combate à fome e à desnutrição são razoáveis na medida em que ganham a aceitação de pessoas de diferentes sociedades.

Entretanto, observamos que as injustiças do mundo de hoje, tais como a fome, a sujeição das mulheres em países islâmicos, a perseguição de minorias étnicas em vários países, bem como os conflitos religiosos que vitimam pessoas inocentes não são objeto de repúdio tão forte por parte de quaisquer sociedades do mundo. Pelo contrário, o protesto contra a situação das mulheres em países da África, do Oriente Médio e da própria Índia de Sen parte majoritariamente dos países democráticos e não de nações como a Coreia do Norte, do Irã, da China ou mesmo das nações já mencionadas. Ou seja, são cidadãos e governos democráticos, que denunciam essas injustiças como não razoáveis a partir da sua razoabilidade (que é gerada no seio da convivência democrática e somente nela). Por isso, podemos dizer que, embora Sen rejeite o conceito rawlsiano de razoabilidade como demasiado restritivo à argumentação a nível global, o sucesso da sua abordagem *necessariamente* dependerá dele, principalmente nas situações de injustiças flagrantes que não parecerão tão flagrantes a determinados grupos. Por exemplo, as injustiças da fome e da pobreza que, para alguns cidadãos da Índia ou de outras sociedades, serão

entendidas à luz de determinadas religiões como um fardo que deve ser suportado por alguns de acordo com “ordem natural das coisas”. Nessas situações, a percepção e a reprovação das injustiças dependerão da *razoabilidade democrática* que, como visto em Rawls, é um comportamento consolidado exclusivamente nas democracias constitucionais liberais.



## 4. O OBJETO DAS AVALIAÇÕES DE JUSTIÇA

As diferenças entre as propostas teóricas de Rawls e Sen giram em torno de seu problema e suas formas de argumentação. O conceito de justiça entendido por cada um, entretanto, reflete mais o objeto ao qual é aplicado que as características até então mencionadas. Por isso, de posse das observações já feitas acerca do modo como cada um dos dois concebe o problema da justiça e os sujeitos políticos concernidos em sua formulação, cabe agora examinar o que é considerado justo ou injusto da perspectiva de cada um.

### 4.1 INSTITUIÇÕES E COMPORTAMENTO REAL

Uma das maiores teses da concepção de justiça de Rawls – e de outros teóricos do contrato social – está subentendida no seu objeto de aplicação e de avaliação: as instituições sociais como objeto prioritário de uma concepção de justiça. Isso fica patente já na primeira frase de seu livro inaugural: “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 2008, p. 4). Além dela, em várias outras oportunidades, tanto na *Teoria da Justiça* como no *Liberalismo Político*, Rawls oferece justificativas para a centralidade das instituições como objeto de aplicação de sua concepção de justiça. Não obstante, desde essa frase inaugural grande parte da filosofia política tem se dedicado a criticar as teses de Rawls, porém tem corroborado essa suposição<sup>59</sup>.

Em contraposição, Sen afirma que: “No sistema rawlsiano de justiça como equidade, concede-se atenção direta quase que exclusivamente às ‘instituições justas’, em vez de focalizar as ‘sociedades justas’ que podem tentar contar com as instituições eficazes e características comportamentais reais” (SEN, 2011, p. 98). Ou seja, há em Rawls a suposição de que as instituições são aquilo que melhor realiza as pretensões normativas da justiça, mesmo com o reconhecimento de que a justiça é uma reivindicação dos cidadãos em determinado contexto social e político. Como visto nas passagens sobre Rawls mencionadas acima, essa escolha teórica necessariamente tem de

---

<sup>59</sup> Claro, uma exceção notável pode ser encontrada em Cohen (2000) que defende a necessidade de um comportamento justo para dar suporte às instituições justas e sua consideração pelas teorias da justiça. Essa tese será considerada no final do capítulo.

supor que a configuração das instituições tem influência direta e decisiva nas vidas das pessoas que convivem sob elas.

Sen faz uma observação de caráter periférico, mas interessante: “Na teoria rawlsiana da ‘justiça como equidade’, a ideia de equidade refere-se a *peçoas* (como ser imparcial em relação a elas), enquanto os princípios da justiça rawlsiana se aplicam à escolha de *instituições* (como identificar instituições justas)” (SEN, 2011, p. 103, *itálicos no original*).

Nesse quadro de noções desenvolve-se a concepção de Rawls, na qual a “escolha unânime” dos princípios na Posição Original é sucedida pela “escolha das instituições para a estrutura básica da sociedade, bem como a determinação de uma *concepção política* de justiça, o que, Rawls supõe, correspondentemente influenciará os comportamentos individuais em conformidade com essa concepção compartilhada” (SEN, 2011, p. 86). Ou seja, além da escolha unânime dos princípios, supõe-se que haverá a concordância, por parte dos cidadãos, das instituições desenhadas a partir destes. Para Sen, portanto, não há apenas uma, mas duas escolhas subentendidas no raciocínio de Rawls através da Posição Original, juntamente com a suposição de que ambas são unânicas. A primeira delas é a escolha unânime dos princípios de justiça em detrimento de outras alternativas também razoáveis dentro do que denominou de “imparcialidade fechada”. A outra é a escolha e aceitação unânime, tanto da Posição Original como dos princípios dela resultantes, pelos cidadãos de uma sociedade. Segundo Sen, Rawls apontou a necessidade de um “comportamento razoável para que a sociedade funcione bem”, mas, por outro lado, acabou supondo a “emergência espontânea do comportamento razoável universal por parte de todos os membros da sociedade” como resposta à aplicação dos princípios (SEN, 2011, p. 99).

Segundo essa interpretação, há uma suposição subjacente à justiça como equidade de que os princípios de justiça razoáveis, ao servirem de base para a elaboração de instituições sociais, necessariamente tendem a engendrar um comportamento razoável nos cidadãos. Segundo Sen, Rawls supõe que

uma vez obtido o contrato social, as pessoas abandonam qualquer busca estreita do auto interesse e seguem, em vez disso, as regras de comportamento necessárias para que o contrato social funcione. A ideia rawlsiana de comportamento ‘razoável’ se estende ao



comportamento real que se pode presumir, uma vez que as instituições escolhidas – por unanimidade na posição original, sejam estabelecidas (SEN, 2011, p. 109).

Isso não é uma suposição atribuída única e exclusivamente a Rawls, mas a todos aqueles que utilizam da estratégia argumentativa do contrato social, e naturalmente isso tem uma função de garantir a coerência interna da concepção. Além disso, como afirma Sen, isso possibilita simplificar bastante a reflexão teórica e “Rawls faz com que a escolha das instituições seja muito mais simples, já que nos é dito o que esperar do comportamento dos indivíduos, uma vez estabelecidas as instituições” (SEN, 2011, p. 109-10). De modo que “Rawls não pode, então, ser acusado de forma alguma de qualquer inconsistência ou incompletude na apresentação de suas teorias” (SEN, 2011, p. 110).

De certa forma, segundo essas objeções, ele teria varrido para baixo do tapete o problema da aplicação dos princípios de justiça na elaboração das instituições. Porque, embora tenha preservado a coerência e a unidade de sua concepção, sua abordagem implica numa “simplificação drástica e formulista de uma tarefa enorme e multifacetada – a de combinar a operação dos princípios de justiça com o comportamento real das pessoas...” (SEN, 2011, p. 99-100).

Nesse sentido, considerando que a proposta de Rawls se afasta demasiadamente das expectativas de justiça imediatas das pessoas, ela teria pouco ou nada a dizer para orientá-las.

Na verdade, temos boas razões para reconhecer que a justiça é em parte uma questão de formação gradual de padrões comportamentais – não há nenhum salto imediato da aceitação de alguns princípios de justiça e um redesenho total do comportamento real de todos os membros de uma sociedade em consonância em essa concepção política de justiça (SEN, 2011, p. 98).

Assim, de modo responder ao critério de aplicabilidade uma teoria da justiça deve considerar as circunstâncias reais de comportamento das pessoas e a natureza das sociedades em questão, ainda que sua abordagem não seja inicialmente motivada pelo melhoramento da justiça:

se estamos tentando lutar contra as injustiças do mundo em que vivemos, com uma combinação de lacunas institucionais e inadequações de comportamento, também temos de pensar em como as instituições devem ser criadas aqui e agora, para promover a justiça reforçando as liberdades negativas e positivas, bem como o bem-estar das pessoas que vivem hoje e amanhã terão partido (SEN, 2011, p. 111).

Essas críticas, segundo Sen, apontam a necessidade de uma abordagem da justiça que incorpore tanto a tarefa de encontrar opções institucionais sensíveis ao comportamento atual das pessoas como também capaz de considerar conjunto das suas condições de vida. Nesta forma de avaliação, as instituições, juntamente com outros fatores (sociais, culturais e ambientais – sobre isso, ver pag. 117-8) são avaliadas quanto à promoção de oportunidades efetivas de vida às pessoas. Essa oportunidade como se verá no item 4.2.2, serão mensuradas de modo a incluir os processos de decisão e a participação das pessoas.

Antes de expor essa abordagem pretendida por Sen, cabe evidenciar algumas sensibilidades da concepção de Rawls que, de um modo ou outro, influenciaram a abordagem de Sen e se fazem nela presentes.

Embora Sen teça muitas críticas à abordagem de Rawls, ele reconhece alguns importantes pontos onde este permite uma maior sensibilidade aos fatos em sua abordagem da justiça. Sen reconhece que “os princípios de justiça de Rawls não especificam, em geral, instituições físicas em particular, mas identificam as normas que devem presidir a escolha de instituições reais” (SEN, 2011, p. 108). De modo que a aplicação dos princípios pode levar em conta os “parâmetros reais do comportamento social padrão”<sup>60</sup> (SEN, 2011, p. 108).

Além disso, segundo Sen, a própria formulação do segundo princípio de justiça é feita de modo a ser complementado por

---

<sup>60</sup> É interessante contrastar essa consideração feita por Sen com as críticas por ele elaboradas e que foram abordadas no primeiro capítulo, onde Rawls teria sido acusado de elaborar princípios para a “sociedade perfeitamente justa”. Naquela leitura, Sen parecia sugerir que os princípios de justiça prescreveriam um modelo de sociedade justa em especial, enquanto que nessa e em outras passagens sua interpretação de Rawls é mais concessiva.

referenciais a serem buscados na sociedade a qual se aplicariam. Primeiro, no caso do princípio da igualdade equitativa de oportunidades leva em conta o tratamento com vistas à igualdade em função das “características comportamentais” presentes em uma dada sociedade (SEN, 2011, p. 108). Mais ainda, no caso do princípio da diferença, dado seu conteúdo relacional (para com os menos favorecidos, *worst off*), é preciso considerar como os arranjos sociais interagem com as diferenças socioeconômicas e comportamentais dos indivíduos de modo a realizar o preceito da cooperação vantajosa aos menos favorecidos. Isso “dá a Rawls muito mais espaço para incluir a sensibilidade às diferenças de comportamento” (SEN, 2011, p. 109).

Sen lança mão de uma antiga distinção da ciência do Direito indiana para ilustrar o duplo aspecto da justiça, em relação ao qual ele se posiciona: a distinção *niti* e *nyaya*. Por *niti*, Sen define a “a adequação de um arranjo institucional e a correção de um comportamento” (SEN, 2011, p. 50). *Nyaya*, por sua vez, representa um conceito abrangente de justiça realizada, uma concepção mais inclusiva que envolve o cotejo dos vários aspectos das vidas das pessoas com as regras institucionais. O que Sen quer dizer com o termo *nyaya*, primeiramente, é que a justiça não deve ser julgada apenas a partir das regras ou instituições, mas sim das sociedades, das pessoas e do modo como elas vivem.

Nas palavras de Sen, a perspectiva *nyaya* “indicaria a necessidade de examinar quais realizações sociais são de fato geradas através [da] base institucional” (SEN, 2011, p. 113). Com isso, Sen critica as limitações das abordagens que se reduzem a definir um esquema de direitos sem oferecer, em continuidade, os instrumentos para aferir sua realização.

No entanto, para Sen, ao focar sua atenção nas instituições sociais e definir as vantagens individuais em termos que remetem às instituições, a proposta rawlsiana careceria de meios para diagnosticar as condições efetivas nas quais as pessoas vivem<sup>61</sup>:

---

<sup>61</sup> Sen poucas vezes faz a distinção entre a concepção de justiça de Rawls tal como apresentada na *Uma Teoria da Justiça* e sua versão reformulada presente nos artigos ao longo da década de 80 e que tem sua versão definitiva presente na série de conferências presentes na obra *Liberalismo Político*. E, mesmo quando o faz, não leva em consideração algumas diferenças que se seguem da mudança de objeto feita na concepção rawlsiana para as instituições fundamentais de uma sociedade democrática.

no sistema rawlsiano da ‘justiça como equidade’, as instituições de justiça são escolhidas com um olho nos resultados. Mas, uma vez que sejam escolhidos através dos ‘princípios de justiça’, não existe um procedimento dentro do sistema para verificar se as instituições estão, de fato, gerando os resultados esperados (SEN, 2011, p. 116).

Evidentemente, segundo Sen, a elaboração dos princípios de justiça feita por Rawls é motivada por uma preocupação para com a “estrutura social” que as instituições promovem (SEN, 2011, p. 116). No entanto, ao definir os princípios de justiça “inteiramente em termos institucionais, ele também percorre certa distância em dentro de uma visão puramente institucional da justiça” (SEN, 2011, p. 116). E, ao fazê-lo, deixaria em segundo plano a sociedade e as vidas das pessoas que cooperam sob essas instituições, cujas expectativas seriam consideradas de modo bastante limitado ou simplesmente enquadradas nessa primeira avaliação.

A distinção entre *niti* e *nyaya*, ao dividir as concepções de justiça de acordo com sua preocupação, seja com as regras institucionais e adequação comportamental, seja pelas repercussões sociais que se seguem dessas regras, parece sugerir uma distinção análoga entre teorias deontológicas e consequencialistas da justiça. Afinal, de modo geral, as primeiras avaliam as regras morais como corretas ou incorretas em si mesmas, independentemente das consequências que se seguem de sua obediência, pois certos deveres tais como não matar são intrinsecamente corretos<sup>62</sup>. Já as teorias consideradas consequencialistas “avalia[m] que a correção ou falha das ações em termos do valor das suas consequências. A versão mais popular é o utilitarismo de atos, o qual afirma que, de todas as ações possíveis a um agente, a correta é aquela que produz o maior bem” (MCNAUGHTON, 2005, p. 143).

Embora seja arbitrário rotular sua abordagem de acordo com essa divisão tradicional dentro da filosofia moral, as evidências indicam que Sen está mais inclinado ao consequencialismo, já que:

---

<sup>62</sup> A concepção de Rawls inclina-se mais para essa linha de reflexão moral em função da influência kantiana que é constitutiva de sua obra. O valor intrínseco de certos deveres em sua concepção de justiça fica evidente quando ele sustenta que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros” (RAWLS, 2008, p. 4).

A necessidade de uma compreensão da justiça que seja baseada na realização está relacionada ao argumento de que a justiça não pode ser indiferente às vidas que as pessoas podem viver de fato. A importância das vidas, experiências e realizações humanas não pode ser substituída por informações sobre instituições que existem e pelas regras que operam (SEN, 2011, p. 48).

Sen, no entanto, pretende não aceitar estritamente esse rótulo. Para ele, concepções deontológicas e consequencialistas não são exatamente análogas à distinção entre *niti* e *nyaya*, do mesmo modo que sua concepção não poderia ser qualificada como consequencialista em sentido estrito (cf. SEN, 2011, p. 52-3, 251). Isso pode ser visto nas distinções que Sen incorpora na sua abordagem, apresentadas abaixo.

#### 4.2 O ‘CONSEQUENCIALISMO’ DE AMARTYA SEN

A abordagem avaliativa da justiça de Sen está dispersa ao longo de suas inúmeras publicações nas disciplinas de teoria da escolha social, economia do desenvolvimento e filosofia moral. De modo que seu sistema de avaliação da justiça só ganhou unidade a partir do esforço de alguns teóricos que sistematizaram seu pensamento, dentre os quais Osmani (2008, 2010), que será aqui bastante utilizado<sup>63</sup>.

Segundo Osmani (2008), o “sistema de avaliação social de Sen”, como é possível denominar sua abordagem para a avaliação da justiça, se construiu num processo dialógico com vários textos da tradição filosófica. Dentre os quais, “do passado, Aristóteles, Adam Smith, Karl Marx, John Stuart Mill e Immanuel Kant; e John Rawls, Kenneth Arrow, Isaiah Berlin e Bernard Williams, da era moderna” (OSMANI, 2008, p. 16). Dentre essas contribuições, foi o utilitarismo de Mill que influenciou desde o início sua abordagem, ao ponto dela poder ser descrita a partir dos aprimoramentos que fez em relação ao utilitarismo em uma nova abordagem consequencialista. Afinal, embora sua abordagem também procure incorporar os insights da noção de bens primários de Rawls e a preocupação com as liberdades substantivas

---

<sup>63</sup> O próprio Sen reconhece as contribuições de Osmani (2008) e outros teóricos como desenvolvimentos da sua própria abordagem. Sobre isso, ver Sen (2011, p. 269, 412, 466, et. al.). O próprio Sen não explicita sua forma de avaliação de forma mais sistemática, o que também justifica a apresentação aqui realizada e o uso da formulação feita por Osmani.

desfrutadas pelas pessoas, sua abordagem é usualmente explicada a partir do utilitarismo<sup>64</sup>. Nele, Sen (1979a, 2011) identifica três axiomas principais: “(1) consequencialismo, (2) welfarismo e (3) ranking pela soma, sendo que este último apresenta a exigência de que as utilidades de diferentes pessoas sejam somadas para avaliar um estado de coisas, sem prestar atenção, digamos, nas desigualdades” (SEN, 2011, p. 253).

Segundo Osmani (2008), os dois primeiros componentes permaneceram em boa medida intactos dentro da tradição utilitarista. Já o terceiro recebeu profundas críticas no início do século XX tendo em vista sua suposição da comensurabilidade de estados mentais entre diferentes indivíduos. Afinal, como medir a felicidade ou bem estar de pessoas com preferências totalmente distintas? A abordagem de Sen, por sua vez, configurou-se a partir de revisões feitas de modo a responder as críticas feitas a cada um desses axiomas, de modo que sua abordagem pode ser explicada a partir delas.

#### **4.2.1 A ampliação do raciocínio consequencialista**

Como é notório, o termo consequencialismo foi inicialmente introduzido com um significado pejorativo para designar teorias morais cuja avaliação tomava como objeto as consequências das ações em lugar das próprias ações e dos elementos que as motivam (cf. SEN, 2011, p. 251). Se, por um lado, isso tornou reconhecida a sensibilidade dessa forma de avaliação para com as coisas que acontecem no mundo, por outro lado, tornou a abordagem objeto de crítica com respeito à sua

---

<sup>64</sup> Tanto Osmani (2008) como Sen (2009, 2011) utilizam um modelo da concepção utilitarista em contraste com o qual apresentam o sistema avaliativo de Sen, desde seu desenvolvimento inicial (no final dos anos 70) até sua apresentação mais recente no livro *A Ideia de Justiça*. No entanto, ambos não deixam claro qual formulação da concepção utilitarista ou mesmo qual teórico ambos estão criticando. Tudo parece sugerir que ambos tomam por base uma versão bastante simplificada do utilitarismo, que poderia ser exemplificada pelo utilitarismo de ato, para a qual ações são boas se suas consequências proporcionam a maior felicidade, medida em termos da produção de prazer ou diminuição do sofrimento, sem levar em conta regras ou as intenções do agente. Sobre isso ver: SMART, C. J. J. Extreme and Restricted Utilitarianism, In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 6, No. 25 (Oct., 1956), pp. 344-354.

Considerando que existem versões muito mais sofisticadas da teoria utilitarista, a redução das concepções utilitaristas a um modelo arbitrário, feita tanto por Sen como por Osmani, poderia ser objeto de crítica, mas isso vai além das pretensões da reflexão aqui desenvolvida.

negligência de conceitos morais ligados à ação. Afinal, diriam os deontologistas de modo geral, algumas ações são boas em si mesmas independentemente de suas consequências como, por exemplo, salvar uma pessoa que está se afogando. Essa posição tem paralelo nas atuais concepções de justiça onde os direitos e liberdades assumem prioridade em relação à promoção do bem-estar.

Sen, pelo contrário, sustenta que na avaliação de estados de coisas sociais em geral, especialmente naqueles onde há situações de injustiças flagrantes, uma prioridade irrestrita das liberdades não oferece o critério de avaliação mais apropriado:

Por que deveríamos considerar a fome coletiva, a fome individual e a negligência médica invariavelmente menos importantes do que a violação de qualquer tipo de liberdade pessoal? Na verdade é possível aceitar que a liberdade deve ter algum tipo de prioridade, mas uma prioridade totalmente irrestrita é quase com certeza um exagero (SEN, 2011, p. 95-6).

É possível, segundo Sen (cf. 2011, p. 96, 412, et. al.) aceitar que a liberdade tenha um valor ou prioridade parcial sobre quaisquer outros valores, mas ela precisa ser pesada de forma que também se levem em conta outros aspectos essenciais para a própria integridade das pessoas e seu exercício efetivo da liberdade<sup>65</sup>. Por isso, no sistema avaliativo de Sen, há uma conexão entre as liberdades “negativas” e as liberdades “positivas” a elas relacionadas, sem a qual nem uma e nem outra se realizam adequadamente<sup>66</sup>. E, nos casos contrários, “em função [da]

---

<sup>65</sup> O problema, neste caso, é definir a quem cabe estabelecer e defender a prioridade das liberdades nos casos em que ela está ameaçada por reivindicações por bem-estar cujo ônus para as liberdades é excessivo, contraproducente (em vista da eliminação das injustiças) ou mesmo perigoso. Quem defende a prioridade das liberdades e como isso pode ser feito nas situações de injustiças extremas são perguntas a serem respondidas abaixo. Se supormos que essa tarefa cabe ao avaliador, a abordagem traz à tona a questão do paternalismo. Esse ponto será retomado na página 129.

<sup>66</sup> Adota-se aqui a distinção entre liberdade em sentido negativo e liberdade em sentido positivo tal como desenvolvida por Isaiah Berlin (2002). A primeira tem sentido negativo porque supõe uma sentença com uma negação, do tipo: “sou livre porque não sofro interferências arbitrárias”. A segunda tem o sentido positivo envolvido na afirmação: “sou livre porque determino meus próprios objetivos e dou leis a mim mesmo”.

falta de correspondência entre liberdades positivas e negativas, qualquer sistema de avaliação que associa importância moral somente às liberdades negativas isoladas deve ser inadequado” (OSMANI, 2008, p. 26, tradução nossa).

Embora essa crítica seja forte no sentido de obrigar a uma reavaliação da prioridade absoluta das liberdades negativas, tendo em vista situações de mazelas sociais, “Sen reconhece o significado moral das liberdades negativas não pode ser negado” (OSMANI, 2008, p. 26). Assim, seu sistema de avaliação busca conciliar a eliminação de injustiças com os direitos básicos e as liberdades “negativas”. Conforme comenta Osmani,

isso é feito avaliando-se direitos através de um ‘sistema de objetivos de direitos’ [*goal rights system*], no qual direitos e liberdades são tratadas não somente como restrições que devem ser obedecidas, mas como objetivos que a serem ativamente protegidos (OSMANI, 2008, p. 26, tradução nossa).

Isso é feito de dois modos. Em um deles, o avaliador pesa os objetivos que melhor realizem tanto as liberdades “positivas” quanto as “negativas”, bem como considera as possíveis permutas de um pelo outro, “de modo a chegar a uma avaliação abrangente das liberdades” (OSMANI, 2008, p. 26). Em um segundo momento, “ao fazer essa avaliação, é possível atribuir um peso adicional à liberdade negativa com base em que sua violação envolve uma falha moral” maior do que aquela decorrente de uma falha na promoção das liberdades positivas (OSMANI, 2008, p. 26, tradução nossa)<sup>67</sup>.

Em função disso, Sen define sua abordagem como um consequencialismo de “resultados abrangentes”, que inclui “as ações realizadas, as agências envolvidas, os processos utilizados” (SEN, 2011, p. 249). Esses aspectos adicionais, para Sen, são denominados de modo geral “exigências deontológicas”. Assim, essa descrição vai além daquela desenvolvida no consequencialismo tradicionalmente entendido, que inclui somente os chamados “resultados de culminação” –

---

<sup>67</sup> Segundo Sen, isso poderia ser feito com recurso às contribuições da teoria da escolha social: “a matemática da ponderação diferencial permite muitas possibilidades intermediárias entre os extremos de não atribuir nenhum peso extra à liberdade e o da completa prioridade da liberdade sobre todas as coisas” (SEN, 2011, p. 334). Isso será objeto de exame na seção seguinte.



mensurados somente em termos de bem-estar –, sem levar em conta aspectos da própria decisão e do agente. Em outras palavras, “consequencialismo de resultados abrangentes” que Sen desenvolve inclui na avaliação não só os resultados das políticas públicas, mas a participação dos concernidos na sua deliberação.

Aqui vale fazer menção a um conceito importante da abordagem seniana, o conceito de *agência*. No esquema conceitual de Sen, agência designa a capacidade que um agente tem de agir orientado por seus próprios valores, que engloba tanto a “capacidade”, o “poder de fazer algo” e também a “responsabilidade que emana dessa capacidade” (SEN, 2011, p. 49). Em outras palavras, o conceito de agência capta o aspecto intersubjetivo envolvido na deliberação do agente em torno das ações tendo em vista os objetivos que ele considera mais valiosos. Nela, o agente não é movido somente pela realização dos próprios interesses, mas é capaz de considerar valores que extrapolam o próprio benefício<sup>68</sup>. Assim,

Uma pessoa não só tem uma boa razão para observar as consequências que se seguiriam de sua escolha particular, mas também para adotar uma visão suficientemente ampla das realizações resultantes, incluindo a natureza das agências envolvidas, dos processos utilizados e das realizações entre as pessoas (SEN, 2011, p. 253).

De modo que, a partir do chamado consequencialismo de resultados abrangentes, o respeito pelos direitos pode ser incorporado na avaliação das realizações sociais, ainda que nesse sistema os direitos e liberdades básicas não tenham prioridade absoluta. Essa ampliação da metodologia da abordagem consequencialista, por sua vez, envolve também uma mudança nos conceitos que identificam o que é avaliado nos estados de coisas.

#### **4.2.2 Avaliação do bem-estar: da felicidade para a liberdade**

Segundo Osmani (2008), Sen rejeita a utilidade como espaço de avaliação dos resultados em função de duas razões principais. Uma delas é que a “métrica das utilidades é suscetível de oferecer uma

---

<sup>68</sup> Interpretações importantes desse conceito e algumas tentativas para sua mensuração em políticas públicas podem ser encontradas em Alkire (2008) e Robeyns (2008, 2009).

consideração ‘distorcida’ das vantagens sociais em muitas circunstâncias” (OSMANI, 2008, p. 18). A outra é que a métrica das utilidades proporciona avaliações que excluem outras informações incompatíveis com o foco nas utilidades. Esses argumentos podem ser chamados, respectivamente, de “argumento da distorção” e “argumento da exclusão”.

A rejeição inicial de Sen às utilidades como métrica da vantagem individual surgiu no *argumento da exclusão* e se desenvolveu a partir da demonstração da “impossibilidade do paretiano liberal”. Segundo o princípio de Pareto incorporado à abordagem utilitarista, um estado social B é preferível ao estado social A se incrementar a utilidade de pelo menos uma pessoa sem diminuir a utilidade de ninguém.

Mas mesmo o conjunto de utilidades pode implicar graves violações de liberdades humanas fundamentais em um caso, mas não em outro. Ou pode implicar a negação de alguns reconhecidos direitos individuais em um caso, mas não em outro. Não importando o que acontece nesses outros aspectos, o welfarismo continuaria exigindo que essas diferenças fossem ignoradas nos exercícios avaliativos, com cada alternativa sendo julgada apenas pelas utilidades totais geradas (SEN, 2011, p. 316).

Isso, segundo Sen, deixa claro que essa forma de utilitarismo é inadequada para a avaliação da justiça de um estado de coisas.

O segundo argumento, o *argumento da distorção*, sustenta que a abordagem utilitarista abre a possibilidade de uma avaliação tendenciosa do curso da ação “da mesma forma como uma interpretação da escolha baseada na felicidade” (OSMANI, 2008, p. 19). Assim, como núcleo do argumento direcionado ao utilitarismo, Sen explora a possibilidade de uma falsa consciência ou mesmo uma adaptabilidade das preferências resultante de situações de privação ou morbidez. Segundo Sen:

O cálculo utilitarista baseado na felicidade ou satisfação dos desejos pode ser profundamente injusto com aqueles que passam privações de forma persistente, uma vez que nossa disposição mental e nossos desejos tendem a se ajustar às circunstâncias, sobretudo para tornar a vida suportável em situações adversas (SEN, 2011, p. 317).

Em resumo, as situações de grandes desigualdades sociais e de privação incessantes fazem com que as pessoas a elas submetidas tenham expectativas cada vez mais modestas. Essas pessoas, “vítimas da destituição”, terminam por se resignarem e desenvolvem “desejos e preferências que, por exigir muito pouco dos recursos sociais escassos, acabam por reforçar essas mesmas desigualdades” (VITA, 2008, p. 95)<sup>69</sup>. De modo que certas avaliações utilitaristas de estados de coisas baseada na métrica da felicidade podem passar ao lado de muitas situações de privação e contribuírem para a manutenção das desigualdades sociais vigentes. Dentro do raciocínio de Sen, essas limitações justificam também a adoção de uma abordagem mais ampla na avaliação de estado de coisas sociais, que ocorre em várias etapas.

A primeira mudança fundamental consiste em mudar o foco avaliativo<sup>70</sup> da vantagem e do bem-estar individual. Para explicar o que Sen (1980, p. 5) entende por foco avaliativo, vale introduzir a sua famosa pergunta: “Igualdade de quê?”. Ou seja, é preciso examinar e definir quais informações devem ser consideradas relevantes para a avaliação da vantagem e do bem estar individual, ou quais aspectos do mundo são importantes em nossos julgamentos acerca da igualdade das pessoas. Em outras palavras, nesse artigo Sen pergunta quais aspectos que melhor traduzem as reivindicações das pessoas por igualdade.

Segundo sua concepção, o foco de avaliação deveria mudar do cálculo de utilidades e de recurso possuídos pelas pessoas para as “oportunidades que as pessoas têm de levar o tipo de vida que tem razão para valorizar” (OSMANI, 2008, p. 20). Esses tipos de vida valorizados pelas pessoas são denominados por Sen de *functionings* (doravante *funcionamentos*) “que denotam a realização atual de uma pessoa de ‘estados’ e ‘ações’ valiosos” (OSMANI, 2008, p. 20). De modo que as

---

<sup>69</sup> Como exemplos disso, as mulheres que sofrem privações ou trabalhadores submetidos a duras condições de trabalho “podem carecer de coragem para desejar qualquer mudança radical e, normalmente, tendem a ajustar seus desejos e expectativas ao pouco que veem como viável. Elas treinam para tirar prazer de pequenas misericórdias” (SEN, 2011, p. 317).

<sup>70</sup> Sen (2009, p. 232) utiliza o termo “foco informacional” (*informational focus*) para designar os aspectos de um determinado estado de coisas que são relevantes na avaliação social. Há toda uma discussão de Sen com outras concepções liberais igualitárias acerca de qual foco informacional é mais apropriado para considerar as diferenças entre as pessoas. Por limitações de espaço, esse debate não será abordado no presente texto.

peças não buscam alcançar apenas as utilidades ou determinados estados mentais, mas também realizarem seus objetivos<sup>71</sup>:

Os funcionamentos relevantes podem variar desde coisas elementares como estar nutrido adequadamente, estar em boa saúde, livre de doenças que podem ser evitadas e da morte prematura etc., até realizações mais complexas, tais como ser feliz, ter respeito próprio, tomar parte na vida da comunidade, e assim por diante (SEN, 1992, p. 79).

Esse conceito faz-se presente desde as primeiras obras de Sen e permaneceu praticamente inalterado desde então. Vale ressaltar nessa elaboração, como afirma Vita, o esforço de Sen em identificar um “espaço de avaliação normativa intermediário entre uma concepção plenamente objetiva de bem-estar e uma outra inteiramente subjetiva” (2008, p. 93). Isso permite pensar que a avaliação incorpora o aspecto de ser independente das aspirações de um sujeito em particular e, ao mesmo tempo, não ser indiferente à posição que este se encontra no mundo e suas pretensões.

A segunda etapa está em incluir o conceito de oportunidade na avaliação do bem estar. Isso porque “dados os diferentes recursos o seu comando, uma pessoa pode em princípio escolher entre muitas combinações de funcionamentos diferentes, trocando algum funcionamento de modo a ter mais de outro” (OSMANI, 2008, p. 20). Aqui entra o conceito de *capabilities*<sup>72</sup> (doravante *capabilidades*). As

---

<sup>71</sup> A tese sobre o foco informacional foi a contribuição primeira de Sen dentro da Filosofia, realizada a partir do artigo *Equality of What?* (1980). Desde então ela tem sido utilizada por ele e muitos outros teóricos em várias ocasiões e permanecendo basicamente inalterada em seus conceitos centrais. Por isso, com vistas a evitar um exame exaustivo (mas com poucos ganhos teóricos) de cada uma dessas publicações, limitar-se-á aqui apenas àquelas com maior capacidade explicativa. Uma elucidativa explicação do significado da pergunta “Igualdade de quê?” e suas repercussões pode ser encontrada em Vita (2008, p. 97-8).

<sup>72</sup> *Capability* é um neologismo utilizado por Sen, criado a partir da fusão entre as palavras *capacity* (capacidade) e *ability* (habilidade), da língua inglesa. A tradução portuguesa de sua obra geralmente opta pelo termo “capacidades” (cf. SEN, 2000a, 2001, 2011). Acredito que essa expressão não capta todo o significado da palavra *capability*, por isso usa-se aqui o termo *capabilidade* de modo a levar em conta o neologismo de Sen, por mais incomum que ele seja. Essa forma de tradução também já está presente em Ricoeur (2006).

capabilidades designam as “oportunidades reais” que as pessoas têm “para realizar as coisas que tem razão para valorizar” (SEN, 2011, p. 266). Para Sen, as “capacidades [capabilidades] são definidas derivativamente a partir dos funcionamentos, e incluem *inter alia* todas as informações sobre as combinações de funcionamentos que uma pessoa pode escolher” (SEN, 2011, p. 270). Isso quer dizer que, a partir dos diversos objetivos que diferentes pessoas possuem, é possível definir as diferentes capacidades necessárias para realizá-los. As capacidades podem consistir tanto de habilidades ou aptidões possuídas pelas pessoas como também todos os demais requisitos envolvidos na conversão dos recursos que possuem na consecução dos objetivos que almejam realizar.

Com isso, o *objeto de avaliação* nos julgamentos sobre bem-estar e vantagem individual não são os objetivos que as pessoas possuem, mas as oportunidades reais que elas possuem para realizá-los. Nesse sentido,

a primeira afirmação da abordagem das capacidades é que, ao se fazer comparações interpessoais da vantagem [individual], devemos focar nas liberdades reais das pessoas ou nas suas oportunidades efetivas de fazer aquilo que desejam, e de serem aquilo que elas querem ser, em lugar de focar na sua posse de bens sociais primários ou em seus estados mentais (ROBEYNS, 2008, p. 403, tradução nossa).

Essa abordagem distributiva, além de oferecer a oportunidade de escolha entre diferentes formas de vida e inserir essa variável dentro da avaliação dos estados de coisas, confere importância à autonomia do agente e seus valores pessoais. De modo que, “falando de modo geral, um maior nível de capacidades implica um maior nível de liberdade para levar o tipo de vida que alguém valoriza” (OSMANI, 2008, p. 21).

Desse modo, como já visto acima, Sen amplia o raciocínio consequencialista ao inserir nele aspectos de natureza deontológica, como as noções de liberdade e de autonomia. Em termos mais práticos, a abordagem das capacidades não visa apenas fomentar a capacidade individual de perseguir e obter bem estar, mas também sua capacidade de deliberar e agir com vistas à realização daquilo que considera digno de apreço. Afinal, uma pessoa pode querer diferentes coisas ou mesmo ordenar seus objetivos de diferentes modos ao longo da vida. Em função disso, Sen fala em um “conjunto capacitário”, que “representa as várias combinações de funcionamentos (estados e ações) que uma pessoa pode

realizar [que, na prática] reflete a liberdade da pessoa para levar um tipo de vida ou outro” (SEN, 1992, p. 80).

Além disso, como destaca Robeyns (2009), ao distinguir entre capacidades e funcionamentos, Sen distingue entre aquilo que é realizado e aquilo que é efetivamente possível. Isso significa também uma distinção entre as realizações e liberdade para alcançá-las. E, ao focar sua avaliação na liberdade, Sen está oferecendo uma abordagem que promove o ‘empoderamento’ das pessoas. Ou, nos termos de Álvaro de Vita, essa forma de avaliar as pessoas visa ampliar suas “capacidades de funcionar” de diferentes maneiras (VITA, 2008, p. 96, 116).

Esse papel ativo dos sujeitos beneficiados por políticas distributivas é capturado por Sen através do conceito de *agência*. Segundo Sen (1985a, 2011, *et al*) as pessoas não agem somente em vista da realização do bem-estar individual, mas agem também em vista de realizar seus valores. Essa possibilidade está mais ou menos desenvolvida nos sujeitos dependendo de sua condição social, podendo-se atribuir a ela diferentes níveis ou patamares. A agência está relacionada a “uma avaliação daquilo que a pessoa pode fazer de acordo com sua concepção do bem”<sup>73</sup> (ALKIRE, 2009, p. 457). Isso, segundo Sen, vai além da mera realização do bem-estar individual, pois “a agência como um todo abrange todos os objetivos que uma pessoa tem razão para adotar, que podem incluir, *inter alia*, outros fins que não o avanço de seu próprio bem-estar” (SEN, 2011, p. 321). De certo modo, ao estimar a agência de determinadas pessoas, estima-se também sua liberdade entendida num sentido concreto.

A inserção da liberdade dentro das informações relevantes para a avaliação social por meio dos conceitos de capacidade e agência leva Sen a algumas distinções conceituais mais complexas. Isso por que:

qualquer alegação de que uma avaliação das capacidades deve ser um bom guia para o bem-estar de uma pessoa deve ser moderada pela compreensão de duas distinções importantes: (1) o contraste entre a agência e o bem-estar, e (2) a distinção entre liberdade e realização (SEN, 2011, p. 321).

Essa distinção produz uma avaliação muito mais complexa da vantagem de uma pessoa que aquela adotada no cálculo de utilidades, da qual se derivam pelo menos quatro conceitos diferentes de vantagem:

<sup>73</sup> Sobre a agência e valores individuais, ver também Sen (1985a, 2012b).

“(1) ‘realização do bem-estar’; (2) ‘realização da agência’; (3) ‘liberdade para o bem-estar’; e (4) ‘liberdade da agência’” (SEN, 2011, p. 322)<sup>74</sup>. Esses itens, como já visto no item anterior, oferecem uma perspectiva mais ampla da avaliação consequencialista de Sen que prioriza as realizações sociais no lugar das instituições.

Curiosamente, essa complexidade nas informações pode ser vista como desvantajosa tendo em vista que uma das motivações de aplicá-la é combater as injustiças mais flagrantes – e prementes –. Quem sabe Sen tenha percebido isso porque, como observa Vita (2008), ele deixa claro que a eliminação da miséria ou de outras situações de injustiça patente vivenciadas pelas pessoas deve ser promovida preferencialmente em vez de, por exemplo, ampliar sua capacidade de realizar pretensões religiosas<sup>75</sup>. Mesmo assim, essa abordagem preserva a pretensão de avaliar de forma mutuamente compatível à qualidade de vida das pessoas e sua liberdade em termos concretos (cf. SEN, 1993c).

A perspectiva de avaliação proposta por Sen também surgiu a partir dos seus debates com John Rawls e sua perspectiva de avaliação social mediante os bens primários<sup>76</sup>. Em vista das razões mencionadas acima, esse debate é revigorado pelas críticas mais recentes de Sen, que serão aqui mencionadas.

John Rawls é pioneiro na filosofia política ao afirmar que o exercício pleno da cidadania por uma pessoa livre e igual é dependente da posse dos chamados bens sociais primários, que compreendem desde

---

<sup>74</sup> Ou seja, trata-se de um aspecto isolado da abordagem de Sen que por si só já é bastante complexo, considerando que a igualdade das pessoas pode ser avaliada de quatro formas diferentes: “liberdade de bem-estar, nível de bem-estar efetivamente alcançado, liberdade de agência e nível de êxito dos agentes na realização de seus objetivos” (VITA, 2008, p. 99).

<sup>75</sup> Isso traz à tona a discussão sobre a relação dessa abordagem com ações paternalistas. Em lugar de oferecer uma justificação de tal atitude, Sen (2011) opta por deixá-la para o plano de uma discussão aberta, onde os conceitos de imparcialidade e objetividade analisados no capítulo anterior desempenham papel central.

<sup>76</sup> A abordagem das capacidades surgiu como uma sugestão de espaço avaliativo passível de ser incorporada dentro de diferentes concepções de justiça que operam de acordo com diferentes pressupostos normativos (cf. SCHOKKAERT, 2009). Nussbaum (2006), por exemplo, elabora uma teoria da justiça onde concebe um nível básico de vantagens individuais a partir de uma concepção antropológica do ser humano, definindo uma lista com dez grupos de capacidades. Por razões de espaço, um exame de sua proposta não será feito aqui, mas cabe notar desde já que ela enfrentaria problemas face ao pluralismo razoável, dificultando sua aplicação em uma democracia (ver item 2.4).

direitos, liberdades e oportunidades fundamentais até renda e riqueza. Como afirma Rawls, eles são agrupados em cinco grupos principais:

- (a) As liberdades fundamentais (liberdade de pensamento, liberdade de consciência, etc.) [...];
- (b) A liberdade de movimento e de livre escolha da ocupação, contra um pano de fundo de oportunidades variadas [...];
- (c) As capacidades e prerrogativas de posições e cargos de responsabilidade [...];
- (d) Renda e riqueza, entendidas em sentido amplo, como meios polivalentes (que têm valor de troca) [...];
- (e) As bases sociais do autorrespeito [...] (RAWLS, 2011, p. 365).

A concepção de bens primários desempenha papel importante em vários momentos da justiça como equidade, pois são distribuídos pelas instituições sociais reguladas de acordo com os dois princípios e, por outro lado, são aquilo que as partes desejam, na Posição Original, e que as leva à escolha desses princípios. (Cf. RAWLS, 2011, p. 366).

Essa concepção, embora permaneça a mesma em seus aspectos mais gerais em seu papel dentro da concepção de Rawls, foi radicalmente mudada em sua justificação. Como afirma Robeyns (2008, 2009), essa definição dos bens primários foi modificada na versão posterior da justiça como equidade, formulada no *Liberalismo Político (2011)* e na *Justiça como Equidade (2003)*<sup>77</sup>. Nela Rawls modificou sua definição “de modo a vinculá-la aos interesses de ordem superior dos cidadãos [democráticos]” (ROBEYNS, 2008, p. 400, tradução nossa).

A partir dessa mudança, os bens primários são entendidos não como coisas que as pessoas deveriam desejar aqui e agora do ponto de vista de suas identidades concretas, nem algo que elas deveriam desejar enquanto seres humanos<sup>78</sup>, tal como aparentemente sugerido pela *Teoria*

---

<sup>77</sup> Fazem parte dessa nova formulação os artigos publicados ao longo da década de 80, dentre os quais *Social unity and primary goods (1982)*. Ver Rawls (2003, p. 81)

<sup>78</sup> Portanto, não se espera que cidadãos de quaisquer tipos de sociedades reconheçam o valor dos bens primários, mas somente pessoas já situadas em um contexto sociopolítico a partir do qual é possível perceber que certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais são condições indispensáveis ao exercício da cidadania plena. Ou seja, as pessoas que reconhecem isso já estão de alguma forma inseridas em um contexto onde esses elementos já estão - pelo menos parcialmente - assegurados.



da *Justiça* (cf. ROBEYNS, 2008, p. 400). Pelo contrário, os bens primários são coisas desejadas como condições indispensáveis ao exercício da cidadania *democrática* e, com isso, funcionam como base através da qual as demais reivindicações de justiça são formuladas.

Essa concepção de Rawls teve ampla repercussão e foi objeto de várias críticas, sendo a crítica de Sen (1980) uma das principais. Do ponto de vista de Sen, a opção dos bens primários como métrica de avaliação da justiça como equidade teria tornado sua concepção “insuficientemente igualitária”, deixando irrealizadas as promessas igualitárias que coloca (GARGARELLA, 2008, p. 64). Isso porque Sen entende que os bens primários são apenas “meios úteis para muitas finalidades”, pois consistem somente de coisas possuídas pelos cidadãos, que não nos dizem nada a respeito dos objetivos das pessoas ou mesmo da suas respectivas capacidades de converterem aquilo que possuem nos objetivos que valorizam. Por isso, para Sen, “eles não são valiosos em si mesmos, mas podem, em diferentes graus, nos ajudar na busca daquilo que realmente valorizamos” (SEN, 2011, p. 288).

Porém, considerando que os bens primários são apenas meios e não nos dizem nada sobre as liberdades e oportunidades reais das pessoas para realizarem os objetivos básicos da vida humana, uma avaliação social baseada exclusivamente neles pode negligenciar muitas injustiças. Segundo Sen, “as pessoas podem ter oportunidades completamente diferentes para converter a renda e outros bens primários em características da boa vida e no tipo de liberdade valorizada na vida humana” (SEN, 2011, p. 289). Nesse sentido, a forma de avaliação mediante os bens primários compartilha das limitações de uma avaliação da desigualdade e da pobreza baseada somente em renda, ignorando outras variações nas características das pessoas que são cruciais para esse diagnóstico<sup>79</sup>.

Sen trabalha com quatro grupos de fatores que geram variações interpessoais que repercutem em diferentes capacidades de conversão de vantagens ou bens sociais em realizações: “(1) *Heterogeneidades pessoais* [...]; (2) *Diversidades no ambiente físico* [...]; (3) *Variações no clima social* [...]; (4) *Diferenças de perspectivas relacionais* [...]” (SEN,

---

<sup>79</sup> É preciso considerar que a lista bens primários consiste de categorias muito gerais e abstratas. Com isso, torna-se difícil mensurar a qualidade de vida das pessoas apenas mediante elas, já que seu conteúdo é definido em termos institucionais. O próprio Rawls (cf. 2003, p. 92) cogita a métrica da renda como critério para a avaliação da vantagem individual.

2011, p. 289-90, *itálicos no original*)<sup>80</sup>. No grupo (1) estão contidas as diferenças físicas relacionadas à idade, gênero, propensão a doenças, dentre outras. No grupo (2) estão as condições climáticas e ambientais. No grupo (3) estão incluídos itens como saúde, educação e saneamento básico, presença ou não de violência, etc. No grupo (4) estão contidos os fatores comportamentais e os padrões de convivência estabelecidos dentro de uma determinada comunidade. Todos os quatro fatores podem influenciar decisivamente a realização de funcionamentos considerados simples como, por exemplo, estar bem alimentado ou sair em público sem sentir vergonha. Ao não dar a devida atenção às várias contingências da vida humana e aspectos sócio-políticos que afetam a conversão de meios em oportunidades, a concepção de Rawls seria inflexível e, com isso, inadequada para avaliar as situações de privação que estão no núcleo das injustiças flagrantes espalhadas mundo afora.

O caso mais exemplar dessa inflexibilidade – e desse descaso – da métrica adotada por Rawls com as injustiças flagrantes, segundo Sen (2011), é ilustrado pelas desvantagens sob as quais padecem as pessoas vítimas das inaptidões<sup>81</sup>. A situação dessas pessoas é especialmente crítica porque suas oportunidades na vida são consideravelmente diminuídas – quando não arruinadas –, levando-se em conta que

no mundo em desenvolvimento, os inaptos são frequentemente os mais pobres dentre os pobres com relação à renda, mas, além disso, sua *necessidade* de renda é maior do que as dos fortes e são, uma vez que precisam de dinheiro e assistência para tentar ter vidas normais e aliviar suas desvantagens (SEN, 2011, p. 292, *itálicos no original*).

---

<sup>80</sup> Mais detalhes sobre esses diferentes fatores podem ser encontrados em Sen (1980, 1990, 1992, 1993c, 2001, 2009, 2011, et. al.).

<sup>81</sup> Dentre as inaptidões, podem ser mencionadas as diversas deficiências físicas e mentais, as doenças crônicas, mutilações e outros casos de morbidez e mesmo as limitações ‘crônicas’ enfrentadas pelas mulheres, pelos homossexuais e pelas diversas etnias que vivem em contextos onde imperam o preconceito e a opressão. Segundo Sen, elas não consistem de exceções no mundo de hoje. “A magnitude do problema global das inaptidões no mundo é verdadeiramente gigantesca. Mais de 600 milhões de pessoas – cerca de um em cada dez seres humanos – vivem com alguma forma significativa de inaptidão. Mais de 400 milhões delas vivem em países em desenvolvimento” (SEN, 2011, p. 292).

Embora reconheça que a concepção de Rawls leva em conta essas questões na “fase institucional” de aplicação dos princípios, ela o faz “mais tarde, por ocasião do *uso* das instituições já estabelecidas, particularmente na ‘fase legislativa’” (SEN, 2011, p. 295). Para Sen, mesmo com essa motivação em vista, a concepção de Rawls, na medida em que utiliza os bens primários como métrica para avaliações de justiça, implica numa cegueira inaceitável face à tarefa que as injustiças do mundo impõem à reflexão sobre a justiça.

### 4.2.3 Princípios de agregação

O sistema avaliativo de Sen, ao não possuir um critério normativo que prescreva como reunir as informações, nem um critério pelo qual atribuir pesos a determinados valores, carece de recursos que articulem as informações disponíveis de modo que as avaliações de justiça tenham maior sistematicidade. Até porque, dado o volume e a diversidade de informações que emprega, as avaliações que produz naturalmente tendem a ser complexas. Por isso, a agregação dessas variáveis é condição para a viabilidade deste esquema de avaliação.

Para lidar com essas questões de agregação, Sen lança mão da teoria da escolha social. Desenvolvida por vários autores, Sen aplica-a com o uso de alguns princípios de orientação. Segundo Osmani, tais princípios podem ser arrançados dentro de dois temas principais. Um deles diz respeito às preferências. O outro, à ordenação entre elas.

No que diz respeito às preferências, em primeiro lugar, elas “deveriam ser definidas amplamente, de modo a incluir valores (incluindo valores de agência) e não somente interesses autocentrados dos indivíduos” (OSMANI, 2008, p. 30). Isso porque, em segundo lugar, “não são simplesmente quaisquer valores que deveriam contar na definição das preferências individuais, mas apenas aqueles que podem ser ‘racionalmente’ derivados através de um escrutínio crítico” (OSMANI, 2008, p. 30). Isso quer dizer que a avaliação social supõe preferências informadas por valores que podem ser defendidos e sobreviverem a uma argumentação pública aberta. E aqui também vale a ampliação feita por Sen do conceito de racionalidade para além do mero cálculo da realização do auto interesse. Assim, em terceiro lugar, constata-se que um indivíduo “pode ter múltiplas preferências tanto em um determinado ponto no tempo como ao longo do tempo”, seja por influências externas ou pela própria maturidade (OSMANI, 2008, p. 30). Em função disso, um esquema de ordenação deve possibilitar diferentes ordens valorativas acerca de um mesmo estado de coisas.

Essa última consideração acerca de múltiplos esquemas de preferências liga-se ao segundo grande tema na utilização seniana da teoria da escolha social: a incompletude. Sen afirma que “por razões tanto de avaliações individuais incompletas como da congruência incompleta entre as avaliações de indivíduos diferentes a incompletude persistente pode ser uma característica resistente nos juízos de justiça social” (SEN, 2011, p. 136). Afinal, torna-se difícil obter um juízo que articule de forma definitiva todas as coisas que podem ser valorizadas em uma única ordem que estabeleça todas as prioridades. Portanto, a incompletude “não deve ser assumida como uma consequência infeliz dos valores irreconciliáveis, mas como um atributo positivo de um sistema de avaliação que celebra a existência da diversidade” (SEN, 2011, p. 136)<sup>82</sup>. Assim sendo, a incompletude não impede que a avaliação de diferentes estados sociais possa ser elencada em rankings, já que, segundo Sen,

o ranking das capacidades, mesmo com um foco específico (como a agência ou o bem-estar) não precisa gerar uma ordenação completa, nomeadamente devido às variações razoáveis (ou ambiguidades inevitáveis) na escolha dos pesos relativos a serem anexados aos diferentes tipos de capacidades, ou diferentes tipos de funcionamentos (SEN, 2011, p. 166).

A alternativa à ordenação incompleta, segundo Sen, poderia ser obtida por meio de ordenações parciais e relações de dominância<sup>83</sup>, a partir da qual é possível a obtenção de acordos em alguns pontos, quando não for possível um acordo unânime.

---

<sup>82</sup> Sobre isso, ver também Sen (1970, 1993a, 2000b).

<sup>83</sup> Sen (1970, 1999<sup>a</sup>) entende que relações de dominância consistem de preferências que, embora não sejam unânimes, predominam sobre as demais. Além disso, há também a relação de indiferença, segundo a qual uma preferência, embora não seja unânime, pode fazer parte de um ranking de avaliação na medida em que as demais pessoas permaneçam indiferentes a ela. O uso dessa teoria é incorporado ao argumento de Sen segundo o qual não seriam necessários consensos unânimes para a realização da justiça, visto no primeiro e segundo capítulos. Uma explicação mais aprofundada da teoria da escolha social, juntamente com os aportes matemáticos dessas duas relações pode ser encontrada em Sen (1970; 1979; 1984; 1993a; 1999a; 2004; 2012a).

A relação de dominância pode produzir uma ordem parcial, permitindo rankings de alguns dos estados alternativos, e isso pode ser estendido utilizando-se um sistema de avaliação que empregue uma série de valores (que podem ser aceitáveis por todos) em vez de valores específicos (nos quais o acordo dificilmente pode ser alcançado) (OSMANI, 2009, p. 30).

É claro que, mesmo assim, a incompletude tende a permanecer como uma constante na elaboração de juízos avaliativos de estados sociais. Mas, a despeito disso, ainda é possível elaborar consensos parciais, de modo que a incompletude não precisa ser tomada como sinônimo de paralisia ou inação. Como visto no primeiro e segundo capítulos, uma abordagem da justiça não precisa se dedicar única e exclusivamente a alcançar um consenso pleno acerca da sociedade perfeitamente justa. Em vez disso, pode oferecer a possibilidade de comparações dos méritos relativos de estados de coisas sociais alternativos, um em relação ao outro. Como afirma Sen, “as exigências da prática baseada em razões podem, de uma forma ou de outra, viver com boa dose de incompletude ou de conflitos não resolvidos” (SEN, 2011, p. 166).

Por fim, vale observar que essa ferramenta teórica não é ela mesma um critério normativo para elaborar preferências. A teoria da escolha social apenas reúne informações que, para serem produzidas, necessitam de um ambiente público de discussão no qual as pessoas podem elaborar e revisar suas preferências em termos dos funcionamentos que consideram valiosos. Em função disso Sen (2004b, 2011) afirma não ser necessário definir uma lista de capacidades, pois as próprias pessoas podem defini-las e reivindicá-las em um ambiente de discussão aberta. Por isso, Sen (1999c) entende que a justiça está intrinsecamente ligada à democracia<sup>84</sup>.

Por ora, cabe notar algumas coisas. Sen desenvolve um sistema avaliativo de justiça em que confere importante papel às instituições de uma sociedade. Isso porque cabe a elas elaborar políticas públicas que

---

<sup>84</sup> Esse é um aspecto bastante controverso dentro da abordagem de Sen. Pois, como vimos no primeiro e segundo capítulos, ela pretende ser aplicável mesmo em sociedades não democráticas. Por outro lado, no terceiro e quarto capítulos, podemos perceber que a deliberação pública (que só ocorre em democracias) é uma condição decisiva para a sua operacionalização.

fomentem um determinado conjunto de capacidades a ser definido com a participação dos próprios concernidos. Essas capacidades, por sua vez, constituem uma métrica de avaliação a ser complementada pelas reivindicações das pessoas e pelo debate público, que também será utilizada para avaliar as instituições e as sociedades. Portanto, essa forma de avaliação aposta na interação contínua entre sociedades e instituições através da deliberação pública sobre metas específicas a fim realizar as mudanças necessárias com vistas à justiça.

Em contrapartida, nesse sistema de avaliação social as instituições não são mais avaliadas enquanto procedimento capaz de gerar resultados justos (tendo por conta as críticas da seção 4.1). Primeiramente, porque isso consistiria de uma avaliação fechada em si mesma e cega para a situação atual das pessoas. Em segundo lugar, porque a abordagem de Sen opera sem um critério normativo definido de antemão para regulá-las, tal como os princípios de justiça de Rawls.

Temos então duas interpretações divergentes acerca do objeto da justiça. Embora ambas entendam que as instituições são a instância realizadora das prescrições contidas em determinado entendimento da noção de justiça, qualquer que ele seja, divergem sobre o papel que estas devem ter nessa realização. Por um lado, Sen considera que as instituições devem ser avaliadas em sua tarefa de fomentar oportunidades reais de vida às pessoas. Por outro lado, como veremos abaixo, Rawls defende que as instituições devem ser avaliadas (e reguladas) enquanto procedimento que gera resultados justos. Passemos então ao seu exame da posição rawlsiana.

#### 4.3 CIDADÃOS E INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS

Como visto até agora, mesmo propondo uma abordagem que produz avaliações de justiça reunindo informações sobre as vidas das pessoas, bem como diferentes critérios normativos acerca da justiça, não necessariamente é o caso que Sen tenha elaborado uma teoria da justiça. Afinal, uma teoria da justiça não apenas reúne informações pertinentes ou valores, mas prescreve ela mesma um critério normativo através do qual esses valores muitas vezes conflitantes entre si podem ser articulados. Nesse sentido, embora essa avaliação tenha sido formulada para comentar somente abordagem das capacidades de Sen, antes da *Ideia de Justiça* ter sido publicada, a definição de teoria da justiça apresentada por Álvaro de Vita parece ser oportuna. Segundo ela:

Uma teoria da justiça é, em essência, uma proposta de equilíbrio entre as exigências de valores políticos tais como a liberdade, a igualdade, a fraternidade e a eficiência, que são conflitantes mesmo dentro da tradição política na qual esses valores tem uma saliência maior.

Uma concepção de justiça propõe que se acrescente não mais um valor a essa lista e sim uma forma específica de arbitrar as exigências e o peso relativo desses valores políticos centrais (VITA, 2008, p. 91-2).

Ou seja, uma teoria da justiça não coloca apenas mais um valor dentre outros para disputar a atenção das pessoas<sup>85</sup>. Pelo contrário, ela oferece um critério normativo através do qual pesar diferentes valores que têm apelo às pessoas que, porém, não podem ser plenamente satisfeitos ao mesmo tempo<sup>86</sup>.

Embora Sen ofereça os recursos analíticos da teoria da escolha social para avaliar a aceitação de diferentes argumentos provenientes de diferentes concepções de justiça, ele mesmo não oferece um critério normativo através do qual estes podem ser avaliados. Pelo contrário, ele propõe uma abordagem que nutre-se de diferentes discursos normativos que se submetem à avaliação pública. No entanto, ao pretender realizar avaliações de justiça, sua abordagem fica aberta a algumas considerações.

Como vimos anteriormente<sup>87</sup>, Sen faz uma observação interessante ao notar que a equidade na concepção de Rawls é entendida como uma exigência que surge das diferentes reivindicações das pessoas aos resultados da cooperação social, mas tem seu objeto de avaliação

---

<sup>85</sup> Pereira (2010) sustenta que a concepção de Sen tem um aspecto intuicionista ao reconhecer uma pluralidade de preocupações envolvendo a justiça e o bem-estar sem, no entanto, propor um critério normativo para sistematizá-los.

<sup>86</sup> No caso de Rawls, esse conflito se ilustra “nas ideias profundamente controvertidas sobre a melhor forma de expressar os valores da liberdade e da igualdade nos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, de modo que sejam satisfeitas as exigências tanto da liberdade como da igualdade” (RAWLS, 2011, p. 4). Na sua concepção, esse conflito é resolvido através da elaboração de princípios de justiça que podem ser justificados tanto na Posição Original como na argumentação pública através do equilíbrio reflexivo amplo e geral. Sobre isso, conferir Werle (2008; 2011).

<sup>87</sup> Mais precisamente, na página 104.

centrado nas instituições. E, ao fazê-lo, sua concepção ficaria aberta a duas críticas iniciais.

Em primeiro lugar, segundo a crítica da inadequação entre instituições e comportamento, considerando que as instituições reais na maioria das vezes não são bons indicadores de como as sociedades que vivem sob elas se comportam, é utópica a pretensão de que as instituições podem ‘causar’ um comportamento a elas compatível. Desse modo é no mínimo arbitrário e intransigente afirmar que se pode esperar determinado comportamento de determinado arranjo institucional, ignorando o fato de que as pessoas pelo mundo afora já tem suas próprias motivações e muitas delas são incompatíveis com as projeções de uma teoria.

Por isso, em segundo lugar, a crítica da pertinência de um “idealismo normativo *à la* Rawls” feita por Sen se segue de dessa constatação (WERLE, 2012, p. 153). Nesse caso, se o comportamento das pessoas nas sociedades reais não é compatível com alguns valores fundamentais, e se que uma concepção de justiça coloca esses mesmos valores no centro de sua proposta, seria possível duvidar de sua realização prática ou mesmo considera-la excessivamente idealista.

Antes de mais nada, é preciso lembrar que os princípios de justiça, bem como os bens primários que eles distribuem, são definidos tendo em vista o conjunto de pressuposições que Rawls denominou “teoria ideal”<sup>88</sup>, dentre as quais se inclui a satisfação das necessidades básicas. Ora, se a lista de bens primários não é definida levando em consideração situações de privação (pois nesse contexto supõe-se que estas não são mais uma realidade), é possível concluir que os bens primários não foram elaborados de modo a realizar avaliações da melhora da justiça a partir de situações de carência extrema. Nesse âmbito, a abordagem das capacidades é mais adequada a produzir diagnósticos de privação que os bens primários.

Algo semelhante ocorre com a prioridade das liberdades, também prescrita dentro das condições que definem a teoria ideal. Essas condições supõem um nível onde o bem estar não seja ínfimo ao ponto de justificar a violação das liberdades básicas. Como visto no segundo capítulo, pag. 56-7, os princípios de justiça de Rawls são definidos para sociedades que cumpriram o chamado “princípio zero”, ou seja, que já asseguraram um mínimo de bem-estar aos seus membros.

Já em situações onde esse pressuposto ainda não é realidade, segundo Vita (2007), não haveria problemas maiores para a concepção

---

<sup>88</sup> Sobre isso, conferir item 1.2.



rawlsiana em reconhecer que os princípios poderiam ser deixados de lado ou mesmo que a prioridade das liberdades fosse enfraquecida (ou até abandonada). Na primeira edição da *Teoria da Justiça*, Rawls teria deixado em aberto essa possibilidade, pois diz ele que:

Até que as necessidades básicas dos indivíduos possam ser satisfeitas, a urgência relativa do interesse que eles têm pela liberdade não pode ser firmemente atestada de antemão [citação de Rawls, 1971, p 543] (RAWLS *apud* VITA, 2007, p. 207).

Por isso, Vita sugere que os princípios de justiça poderiam permanecer operantes em situações de epidemias e subnutrição como ideais reguladores à reflexão sobre decisões dilemáticas envolvendo a promoção do bem-estar através da violação das liberdades. Segundo ele, a justiça como equidade poderia permanecer operante nesses casos, porém mitigada em suas exigências.

É claro, isso envolve afirmar coisas que não necessariamente tenham sido defendidas por Rawls. Pensando de forma ainda mais radical, há situações de mazelas sociais que solapam completamente as bases para a obediência das normas institucionais por parte das pessoas. Com isso, pretendemos dizer que parece fora de questão querer aplicar qualquer concepção normativa para esses casos, para os quais a abordagem de Sen é flagrantemente preferível.

Por outro lado, o que a interpretação de Vita sugere é que a violação das liberdades e direitos fundamentais não pode ser encarada como um expediente comum e rotineiro, mesmo em situações de injustiça mais agudas. Numa democracia, pelo menos, para que a justiça tenha progressos cumulativos, faz-se necessário também que os direitos e liberdades fundamentais tenham algum peso e não sejam violados sob qualquer pretexto. Pelo menos, é isso que sugere a prioridade das liberdades em Rawls, segundo a qual nossas vidas e liberdades não devem ser tratadas como moeda de troca política.

Aqui entra em jogo a relação entre justiça e estabilidade, e é preciso considerar que ambas estão numa relação de dependência mútua. Ainda que o enfrentamento da desnutrição seja premente e requeira a violação de direitos em casos especiais, tornar esse procedimento rotineiro em quaisquer casos seria contraproducente, fazendo com que o tratamento da fome seja apenas paliativo. Mais apropriado seria oferecer uma abordagem que contemple o atendimento emergencial de situações

extremas com avanços cumulativos na proteção de direitos a fim de reverter as estruturas causadoras da miséria.

Voltemos ao ponto principal. Ao assumir a democracia como horizonte de reflexão tem uma dupla repercussão na *justiça como equidade* de Rawls, tanto no seu ponto de partida como em seu objeto de aplicação. Pois, como visto no primeiro capítulo, seu ponto de partida são as ideias básicas presentes na cultura política das sociedades democráticas. Por isso, Rawls não espera que essas ideias e valores sirvam como base para a organização das instituições das sociedades do mundo todo, como parece reivindicar Sen. Tendo em vista essa limitação, o objeto de aplicação da concepção de Rawls é o arranjo das principais instituições de uma democracia constitucional<sup>89</sup>. Levando-se em conta essas observações, é possível reavaliar as objeções de Sen.

A respeito da primeira crítica, é preciso considerar que, ao tomar como ponto de partida as sociedades democráticas, Rawls está levando em conta tanto a tradição institucional como o comportamento das pessoas e os valores que elas sustentam.

Em suma, o que Rawls está falando é que princípios de justiça oriundos de valores tradicionais das sociedades democráticas seriam escolhidos por pessoas livres e iguais porque elas mesmas já são cidadãos democráticos, já inseridos em um contexto valores e motivações geradas pela democracia.

Portanto, há uma relação de continuidade na formulação teórica de Rawls entre o comportamento dos cidadãos nas democracias – inspirado por valores morais e políticos –, os princípios que elas escolhem à luz desses mesmos valores e as instituições geradas a partir deles.

A partir dessas considerações, é possível reavaliar o caráter e a pertinência da reflexão normativa feita por Rawls ao elaborar a justiça como equidade. Isso porque, como afirma Werle (2008), a concepção rawlsiana apresenta tanto um aspecto “imaneente” como um aspecto “transcendente”. O aspecto imanente encontra-se presente na análise que Rawls faz de fatos fundamentais das democracias ao longo da história, e apresenta-se na tentativa constante de Rawls de

---

<sup>89</sup> A argumentação que se segue toma como provada a interpretação do conceito de razoabilidade, feita no item 3.4.2, designando o comportamento atual de cidadãos democráticos em democracias estáveis. Sobre o conceito de democracias constitucionais, ver segundo capítulo, pag. 55.

mostrar [...] a inserção dos princípios de justiça na cultura política pública (vale dizer, na eticidade política) das democracias constitucionais modernas. Os fundamentos de sua concepção de justiça estão inseridos numa eticidade política existente, ainda que não se limitem e não possam ser deduzidos somente dessa eticidade. Rawls elabora um procedimento de justificação para mostrar que os padrões críticos para reformas políticas na estrutura básica da sociedade (WERLE, 2008, p. 83).

Em outras palavras, a concepção de Rawls não pode ser rotulada como “transcendental” porque seus princípios já estão enraizados nos valores que definem o comportamento dos cidadãos uns para com os outros numa democracia. Por outro lado, ela contempla também um momento que, por assim dizer, pode ser considerado transcendente porque visa dar sistematicidade e ampliar o alcance desses valores. E, ao consegui-lo, a reflexão oferece um ponto de vista a partir do qual é possível avaliar as sociedades democráticas com vistas a torná-las ainda mais justas<sup>90</sup>.

No entanto, permanece a objeção de Sen de que as vidas que as pessoas levam não podem ser avaliadas em termos puramente institucionais e que, por isso, a avaliação da justiça deveria mudar de modo a compreender suas condições efetivas de vida. Para responder a essa objeção, é preciso considerar o papel das instituições na realização da justiça concebida por Rawls, bem como explorar as razões para sua primazia.

#### 4.4 INSTITUIÇÕES COMO PROCEDIMENTO

Acabamos de analisar neste e nos capítulos anteriores porque as instituições de uma democracia são entendidas na concepção liberal de Rawls como padrões de comportamento e valores dos cidadãos consolidados ao longo do tempo. Nessa leitura, as instituições estão intimamente conectadas com as condições de vida de cidadãos

---

<sup>90</sup> É claro, isso envolve a deliberação pública numa democracia, através da qual diferentes concepções de justiça são analisadas de modo a ajustá-las às contingências das sociedades reais. Sobre a distinção entre “transcendental” e “transcendente”, conferir nota 14 da pag. 36.

democráticos. Sendo que, ao melhorá-las, melhora-se também as vidas das pessoas.

Não obstante, há uma justificação mais importante para a escolha das instituições como objeto da justiça para Rawls, bem como sua regulação mediante princípios. Segundo Rawls, as instituições são responsáveis pela distribuição dos resultados da cooperação social. Em outras palavras, elas são um procedimento de distribuição de bens primários aos cidadãos que deve ser regulado adequadamente. Antes de tratarmos dessa tese, analisemos algumas razões preliminares que nos conduzem a ela.

Essas razões estão ligadas aos dois conceitos preliminares da concepção de Rawls, o conceito de sociedade como sistema equitativo de cooperação e o conceito de cidadão como pessoa moral livre e igual. Nas palavras de Rawls: “Uma vez que concebamos os parceiros como pessoas morais, livres e iguais (e racionais), é natural tomar a estrutura básica como objeto primeiro” (RAWLS, 2000, p. 5)<sup>91</sup>. Isso porque a concepção de pessoa não é definida a partir de uma teoria geral do ser humano ou uma teoria ética da vida boa. Pelo contrário, ela é definida e tem seu status normativo com base apenas apenas em termos morais e políticos. Em outras palavras, considerando que as pessoas são definidas como participantes da sociedade enquanto sistema de cooperação, seu status moral é definido a partir de seu pertencimento social e por seus vínculos morais e políticos entre si. Por isso, o ponto de partida é a “ideia organizadora de sociedade como sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais” (RAWLS, 2003, p. 20).

A ideia de sociedade, juntamente com a ideia de pessoa, articula toda a concepção de justiça. Isso porque, considerando que a concepção procura equilibrar as diferentes convicções de justiça das pessoas, bem como suas diferentes reivindicações, tem de levar em consideração “a forma como as aspirações das pessoas são formadas, e isso faz parte do quadro de pensamento mais amplo à luz do qual uma concepção de justiça deve ser explicada” (RAWLS, 2000, p. 17). Para Rawls, as instituições exercem profunda influência sobre a cultura pública através da qual as pessoas formam uma imagem de si mesmas e de sua convivência umas com as outras. “Mais comumente, a estrutura básica

---

<sup>91</sup> Isso repercute na formulação da Posição Original. Pois, “Uma vez que se descrevem as partes em termos que têm uma expressão institucional, então, dado o papel da estrutura básica, não é acidental que os princípios primeiros de justiça se apliquem diretamente a essa estrutura básica” (RAWLS, 2011, p. 333).

influencia a forma como o sistema social produz e reproduz, no curso do tempo, uma certa forma de cultura partilhada pelas pessoas e certas concepções do que é bom para eles” (RAWLS, 2000, p. 18). Em resumo, as instituições fomentam vínculos sociais através de valores morais e políticos presentes numa cultura política compartilhada, sendo que esta é simultaneamente interpretada na convivência democrática.

Mais do que influenciar a cultura política das sociedades através da qual os cidadãos definem a si mesmos e elaboram suas pretensões de justiça, as instituições sociais são decisivas para o desenvolvimento dos seus talentos individuais e as suas perspectivas de vida<sup>92</sup>. Em outras palavras, aquilo que as pessoas são e as vidas que elas levam devem-se às circunstâncias naturais e sociais que enfrentam. Não obstante, as pessoas são condicionadas, sobretudo, pelo modo como as instituições da sociedade tratam as diferenças naturais e sociais. Por isso, dentre

os elementos que afetam a efetivação das capacidades naturais figuram as atitudes sociais de ajuda e estímulo e as instituições encarregadas de seu aprendizado e da sua utilização. Mesmo uma capacidade potencial em um dado momento não é independente das formas sociais existentes e dos acontecimentos particulares e anteriores que sobrevêm no curso da vida. [...] Não há como saber o que teríamos sido se esses dados tivessem sido diferentes (RAWLS, 2000, p. 19).

---

<sup>92</sup> O contexto social onde as pessoas vivem influencia de modo profundo suas expectativas, de tal modo que a crítica usualmente feita às concepções liberais clássicas de que elas baseiam-se em um indivíduo atomizado simplesmente não se aplica à concepção de Rawls. Isso porque, para ele, os indivíduos reconhecem a si mesmos como já inseridos num contexto de relações sociais, de tal modo que “a participação em nossa sociedade é dada, que não podemos saber o que teríamos sido se não pertencêssemos a ela (a própria ideia talvez não faça sentido algum)” (RAWLS, 2000, p. 26). Ou seja, o cidadão enquanto pessoa livre e igual na concepção de Rawls é alguém já socializado, de modo que não é possível saber o que teria sido em outro contexto social ou em uma situação sem nenhuma forma de governo. Isso também faz com que seja desnecessário justificar a existência da sociedade democrática. E, nesse ponto, como argumenta Dreben (2003), Rawls é suficientemente sensato para não se engajar na investigação à qual se dedicaram Locke e outros contratualistas clássicos, tomando as questões sobre a justificação da sociedade e do governo constitucional como provadas. A questão é tentar ver para onde esses conceitos nos conduzem.

Isso quer dizer que as pessoas estão inseridas em contextos sociais onde as instituições modelam as possibilidades de desenvolvimento de suas capacidades e talentos, de modo que essas estruturas sociais definem as oportunidades e as perspectivas que elas podem ter ao longo da vida. Assim, “o que uma teoria da justiça deve reger são as desigualdades de perspectivas de vida entre cidadãos, resultantes das posições sociais de partida, das vantagens naturais e das contingências históricas”, considerando que seus efeitos a longo prazo são significativos e suas consequências acumuladas determinam as perspectivas de vida dos indivíduos (RAWLS, 2000, p. 19-20). Essas razões justificam assumir a estrutura básica como objeto da sua concepção de justiça:

Entende-se por estrutura básica a maneira pela qual as principais instituições sociais se arranjam em um sistema único, pelo qual consignam direitos e deveres fundamentais e estruturam a distribuição de vantagens resultante da cooperação social. A constituição política, as formas de propriedade legalmente admitidas, a organização da economia e a natureza da família, todas, portanto, fazem parte dela (RAWLS, 2000, p. 3).

Dentre as várias razões já mencionadas a escolha desse objeto (ver item 1.1), há uma em especial: o fato de que as distribuições, as ações dos indivíduos ou mesmo a situação de um indivíduo em particular não podem ser julgadas isoladamente e sem referência às instituições que as regulam. Isso porque contingências diversas envolvidas nos acordos individuais podem comprometer as relações de igualdade ao longo do tempo. Por exemplo, as contingências históricas de herança e outros fatores favoráveis a alguns indivíduos que, ao longo do tempo, alteram radicalmente as relações entre cidadãos a tal ponto que alguns poderiam estar em condições tão favoráveis e outros tão privados de condições mínimas que “as condições para acordos livres e equitativos não mais ocorrerão” (RAWLS, 2000, p. 13).

Assim, considerando que mesmo nas situações onde o ponto de partida é favorável, o intercâmbio de bens e vantagens entre os membros de uma sociedade tende a colocar uns em situação de vantagem e outros em situação de extrema desvantagem ao longo do tempo. Em face disso:

O papel das instituições que fazem parte da estrutura básica é garantir condições justas para o contexto social, [que é o] pano de fundo para o desenrolar das ações dos indivíduos e das associações. Se essa estrutura não for convenientemente regulada e ajustada, o processo deixará de ser justo, por mais equitativas que possam parecer as transações particulares consideradas separadamente (RAWLS, 2000, p. 13-4).

Entre outras palavras, as instituições devem ser o objeto da justiça porque são elas que determinam a justiça dos resultados da cooperação social, sendo que, no caso em que essa regulação não acontece, a estrutura social apenas reafirma - ou até amplia - as desigualdades já existentes. Segundo Rawls, isso não poderia ser feito se a concepção de justiça fosse aplicada aos indivíduos e às vidas que eles levam, por quatro razões principais.

Em primeiro lugar, não é possível “dizer se acordos concluídos são justos ou equitativos, do ponto de vista social, simplesmente observando a conduta dos indivíduos ou de associações em seu contexto imediato (ou local)” (RAWLS, 2000, p. 14). Isso porque, para Rawls, essa avaliação depende do modo como a estrutura básica trata as desigualdades e se ela é capaz de manter a justiça ao longo do tempo. Avaliar a justiça a partir de acordos individuais faz com que o critério de avaliação fique preso ao contexto, sem a possibilidade de comparações e sem um critério que impeça a reafirmação das desigualdades já existentes<sup>93</sup>.

Em segundo lugar, mesmo que os acordos individuais tenham como ponto de partida um contexto social equitativo, em que todos tenham níveis mínimos de renda e riqueza, essas condições “podem existir num dado momento e em seguida degradar-se pouco a pouco, mesmo que ninguém aja de forma injusta”, pelo menos em nível local

---

<sup>93</sup> Quem sabe uma das principais respostas rawlsianas a pergunta de Sen, “o que deveríamos esperar de uma teoria da justiça?”, seria a seguinte: esperamos de uma teoria da justiça respostas às perguntas “por que ter liberdades é justo e não tê-las é injusto?” e “por que enormes desigualdades sociais, ainda que resultantes de transações voluntárias num mercado livre, são injustas?” Em resumo, esperamos de uma teoria da justiça reflexões morais para as questões de justiça que permanecem sutis e silenciosas no cotidiano e que, não obstante, fazem parte das estruturas sociais causadoras das injustiças. O texto que se segue consiste em dar apoio textual a esta afirmação.

(RAWLS, 2000, p. 15). Isso justifica o entendimento da função das instituições para além da mera proteção dos acordos privados, juntamente com a suposição de que o sistema de mercados livres necessariamente tende a produzir acumulações de riqueza e desigualdades ao longo do tempo que comprometem o exercício dos direitos e liberdades básicas bem como a igualdade de oportunidades. Por isso, afirma Rawls: “temos necessidade de instituições especiais para garantir a justiça do contexto social, e de uma concepção especial da justiça para definir como essas instituições devem ser estabelecidas” (RAWLS, 2000, p. 15).

Em terceiro lugar, não há regra que seja aconselhável aplicar a indivíduos e às transações individuais que possa evitar a erosão das condições de justiça equitativas porque algo assim não cumpriria as exigências de exequibilidade e publicidade das normas. Ademais, isso exigiria que os acordos e transações se tornassem bastante complexos, aumentando o volume de informações necessárias para realizá-los, bem como seu custo, impondo aos indivíduos o conhecimento de sistemas intrincados de normas e das repercussões de suas ações.

Em quarto lugar, Rawls afirma que a estrutura básica tem “uma dupla divisão de trabalho entre dois tipos de regras sociais e entre as diferentes formas institucionais que concretizam essas regras” (RAWLS, 2000, p. 16). Em um nível estariam as instituições responsáveis por definir as regras da justiça nas transações e as garantias de acordos individuais justos e, em outro nível, estariam as “operações que ajustam e compensam continuamente as inevitáveis tendências a distanciar-se de uma situação de equidade”, tais como os impostos (RAWLS, 2000, p. 16).

Desse modo, considerando que Rawls admite a estrutura básica como objeto mais apropriado a uma concepção de justiça preocupada em manter a equidade ao longo do tempo, torna-se necessária uma explicação de como ele entende essa tarefa.

Um dos pontos centrais da justiça como equidade envolve o critério pelo qual a organização das instituições a partir dos princípios deve ser conduzida. Tal critério, no caso de Rawls, consiste de tratar o caso da justiça distributiva como caso de justiça procedimental pura<sup>94</sup>: “A ideia intuitiva é conceber o sistema social de modo que o resultado

---

<sup>94</sup> A utilização do conceito de justiça procedimental pura permaneceu inalterada ao longo das publicações de Rawls, por isso serão usadas aqui as várias versões da justiça como equidade.



seja justo, qualquer que seja, pelo menos enquanto estiver dentro de certos limites” (RAWLS, 2008, p. 103).

Segundo Rawls, a ideia de justiça procedimental pura “é mais bem entendida por meio de uma comparação entre a justiça procedimental perfeita e imperfeita” (RAWLS, 2008, p. 103). Isso porque, por justiça procedimental perfeita, Rawls entende duas características principais:

Em primeiro lugar, há um critério independente para definir o que é a divisão justa, um critério definido em separado e antes do processo que se deverá seguir. E, em segundo lugar, é possível elaborar um método que com certeza produzirá o resultado desejado (RAWLS, 2008, p. 103).

O exemplo utilizado por Rawls para isso é o de um bolo a ser dividido cujo objetivo é uma divisão igual em que, se a tarefa for realizada pela última pessoa a retirar seu pedaço, produzirá uma divisão igual. Nesse caso, encontram-se presentes os dois requisitos, o critério independente que concebe a divisão justa como uma divisão igual e o procedimento elaborado a partir dela para alcançar esse objetivo.

A justiça procedimental imperfeita, por outro lado, é ilustrada pelo processo penal, onde o objetivo é “que o réu seja declarado culpado se, e somente se, tiver cometido o crime do qual é acusado” (RAWLS, 2008, p. 104). No entanto, “parece impossível elaborar as normas jurídicas de modo a que sempre levem ao resultado correto” e, nos casos em que não logramos sucesso, “falamos de um malogro da justiça: a injustiça não provém de falha humana, mas da combinação fortuita de circunstâncias que derrotam a finalidade das normas jurídicas” (RAWLS, 2008, p. 104). Por isso, nesses casos, nem o procedimento nem um critério externo a ele são suficientes para que se produza um resultado justo.

A justiça procedimental pura,

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

Segundo Rawls, as regras de um jogo ilustram essa situação. Se devidamente cumpridas, elas oferecem um procedimento que garante um resultado justo independentemente de qual ele seja ou dos que nele participam, desde que ninguém trapaceie. Assim, a justiça como equidade, ao reconhecer que a estrutura básica opera como sistema de distribuição das vantagens e encargos provenientes da cooperação social, e que isso exerce profunda influência nas vidas que as pessoas levam e nas oportunidades que elas têm, busca configurar as instituições de tal modo que elas produzam resultados justos e mantenham essa característica ao longo do tempo.

Por conseguinte, para aplicar a ideia de justiça procedimental pura às parcelas distributivas, é necessário estabelecer e administrar de maneira imparcial um sistema justo de instituições. É só contra o pano de fundo de uma estrutura básica justa, que conta com uma constituição política justa e uma organização justa das instituições sociais e econômicas, que podemos afirmar que existe o necessário procedimento justo (RAWLS, 2008, p. 105).

Segundo Rawls (2000, 2003, 2011 et. al.), esse arranjo justo de instituições é garantido através da aplicação de princípios de justiça que seriam escolhidos por representantes racionais de cidadãos democráticos enquanto pessoas morais, livres e iguais, sob as restrições da Posição Original. Ela própria é em si mesma um caso de justiça procedimental pura, considerando que as restrições colocadas às partes são tais que garantam que os princípios de justiça escolhidos dentro dele, quaisquer que sejam, serão justos<sup>95</sup>.

Os princípios de justiça que, segundo Rawls, seriam escolhidos pelas partes na Posição Original são os seguintes:

---

<sup>95</sup> Rawls é explícito nesse sentido: “A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual todos os acordos firmados são justos. É uma situação na qual as partes são igualmente representadas como pessoas morais, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias nem pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Assim, a justiça como equidade pode usar a ideia de justiça procedimental pura desde o início” (RAWLS, 2008, p. 146). Essa caracterização da Posição Original já foi explorada no item 3.4.1, pag. 88.

- a. Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos. E, neste sistema, as liberdades políticas, e somente essas liberdades, devem ter seu valor equitativo garantido.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício dos membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2011, p. 6).

Para Rawls, o primeiro princípio tem prioridade absoluta sobre o segundo, no sentido de que direitos individuais jamais são sacrificados com vistas à produção do bem estar ou da remoção das desigualdades. Por sua vez, a primeira parte do segundo princípio (o princípio da igualdade equitativa de oportunidades) tem prioridade sobre a segunda parte (o princípio da diferença), no sentido de que a igualdade equitativa de oportunidades deve ser garantida previamente à distribuição com vistas ao benefício dos menos favorecidos.

Independente de uma explicação mais detalhada que pode ser desenvolvida acerca dos dois princípios é preciso considerar a função que eles possuem na argumentação aqui desenvolvida. Isso porque os princípios, ao serem resultantes de um procedimento equitativo “incorporam importante elemento de justiça procedimental pura na determinação dos quinhões distributivos” (RAWLS, 2011, p. 334). Ou seja, os princípios, quando devidamente aplicados para organizar as principais instituições de uma sociedade, determinam parcelas distributivas de tal modo que preservam uma distribuição equitativa das condições mínimas para o exercício da cidadania democrática.

Essa aplicação, segundo Rawls, deve ocorrer numa sequência de quatro estágios, no qual a posição original é seguida dos estágios constitucional, legislativo e administrativo<sup>96</sup>. Ao longo deles, segundo Rawls (Cf. 2008, p. 245) o “véu de ignorância” é gradualmente removido, tornando acessíveis às partes conhecimentos específicos de

---

<sup>96</sup> Para uma explicação mais detalhada da aplicação dos princípios de justiça numa sequência de quatro estágios, ver Rawls (2003, p. 67-9).

sua própria sociedade e de si mesmos. Cada estágio está sujeito à restrições com vistas a preservar a justiça das etapas anteriores e garantir que os resultados de cada um deles serão justos. Nesse sentido, ela pode ser entendida como um processo de aplicação dos princípios de justiça que preserva a justiça procedimental pura (e, com isso, a imparcialidade), desde o momento da justificação dos princípios na posição original até a sua aplicação que se finaliza na elaboração e aplicação das leis ordinárias.

É importante ressaltar que a sequência e quatro estágios não deve ser entendida como estritamente teórica, nem tampouco como uma descrição precisa dos procedimentos políticos atuais. Ela simplesmente aponta estágios de reflexão sobre normas e as informações adequadas para que a deliberação política se mantenha imparcial e equitativa<sup>97</sup>. “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” (RAWLS, 2011, p. 470). Em outras palavras, a tese é a seguinte: considerando que a elaboração dos princípios é feita sob restrições equitativas, sua aplicação deve consistir da extensão desse critério aos níveis mais específicos, de modo a preservar os valores contidos nos princípios até o desenvolvimento das leis ordinárias.

Por isso, tanto a aplicação dos princípios como a organização das instituições são tratados como um problema de justiça procedimental pura, visando manter o sistema de cooperação social equitativo de uma geração para outra. A justiça procedimental pura é, portanto, um ideal que oferece orientação para as questões de justiça e a melhoria das instituições nas democracias atuais, tal como a ideia de sociedade bem ordenada:

---

<sup>97</sup> Afinal, nas democracias reais, uma constituição oferece tanto as diretrizes para um procedimento equitativo de elaboração das leis como também um critério para a avaliação das deliberações públicas. Como forma de aplicação de sua teoria, Rawls afirma que: “O ideal é que uma constituição justa seja um procedimento justo para assegurar um resultado justo. O procedimento seria o processo político regido pela constituição; e o resultado seria o conjunto das leis promulgadas, ao passo que os princípios de justiça definiriam um critério de avaliação independente para ambos, processo e resultado” (RAWLS, 2008, p. 242). Não se supõe aqui que os processos políticos empíricos transcorrem dessa maneira. A argumentação apresentada até aqui visa explicitar um critério normativo pelo qual a regulação das instituições poderia ser orientada, de modo a compreender e avaliar o papel destas na produção das desigualdades sociais.

Numa sociedade bem-ordenada, em que estão garantidas tanto as liberdades básicas iguais (com seu valor equitativo) como a igualdade equitativa de oportunidades, a distribuição de renda e riqueza ilustra o que podemos chamar de justiça procedimental pura de fundo. A estrutura básica está organizada de tal modo que quando todos seguem as normas publicamente reconhecidas de cooperação, e honram as exigências que as normas especificam, as distribuições específicas de bens daí resultantes são consideradas justas (ou pelo menos, não injustas), quaisquer que venham a ser (RAWLS, 2003, p. 71).

Mais uma vez, ao tratar o problema da justiça distributiva à luz do ideal de justiça procedimental pura, Rawls está fornecendo um critério normativo para a elaboração de instituições que regulem a cooperação social de tal modo que esta produza resultados justos. Isso é claramente diferente daquilo que ele denominou de justiça alocativa, que consiste em distribuir determinada quantidade de bens e produtos entre indivíduos com necessidades conhecidas, que Rawls atribui a Bentham e a Sidgwick (cf. RAWLS, 2003, p. 70). Nesse caso, são as próprias distribuições são consideradas justas ou injustas e não as instituições que as realizam.

Segundo Rawls, essa ideia é rejeitada por ser incompatível com a ideia básica de sociedade como sistema equitativo de cooperação social ao longo do tempo. De acordo com ela, “os cidadãos cooperam para produzir os recursos sociais aos quais dirigem suas reivindicações” (RAWLS, 2003, p. 71). Desse modo, as distribuições a partir das quais os cidadãos auferem suas vantagens da cooperação social não podem ser compreendidas independentemente das instituições que regulam essa distribuição. Nas palavras de Rawls, “as distribuições específicas não podem ser julgadas separadamente das titularidades [direitos] dos indivíduos, a que eles fazem jus por seus esforços no interior do sistema equitativo de cooperação do qual essas distribuições resultam” (RAWLS, 2003, p. 71). Por isso, não faz sentido avaliar a justiça olhando exclusivamente para as vantagens auferidas pelos cidadãos sem levar em conta seus direitos e as instituições que os regulam sua posse e seu exercício. Desse ponto de vista, “não há nenhum critério para uma distribuição justa fora das instituições de fundo e das titularidades que emergem do funcionamento efetivo do procedimento” (RAWLS, 2003,

p. 71)<sup>98</sup>. Em outras palavras, se há cooperação social é porque existe um conjunto de instituições que a regulam e atribuem aos cidadãos que delas participam direitos e prerrogativas, sendo que, por isso, é em relação a elas que as vantagens e desvantagens relativas dos cidadãos devem ser avaliadas<sup>99</sup>.

É preciso relacionar à ideia de direitos e titularidades adquiridos dentro de determinado arranjo institucional a ideia de expectativas legítimas, ocasionalmente mencionada por Rawls. Segundo ela, as pessoas organizam seus projetos de vida à luz das instituições e regras publicamente conhecidas de uma sociedade, pois “já que os efeitos dessas normas são previstos, sempre que os cidadãos elaboram seus planos, levam-nas em conta de antemão” (RAWLS, 2003, p. 73). Dentre elas, estão as regras sobre remunerações de trabalhadores, regras de aquisição e trocas de direitos e propriedades, dentre outras, a partir das quais são definidas as noções sociais de mérito (tal como concebida por Rawls) e de reivindicações legítimas de direitos. Dentro da justiça como equidade, isso significa que “não existe critério para uma expectativa legítima, ou para uma titularidade, separado das regras públicas que especificam o esquema de cooperação” (RAWLS, 2003, p. 102). Por isso, se a abordagem da justiça proposta por Sen for entendida de tal modo que, ocupada principalmente com a correção de injustiças a partir de redistribuições eventuais de modo a promover certas capacidades, ela pode comprometer a ideia de publicidade das leis e da previsibilidade do comportamento das instituições.

Em resumo, a justiça como equidade trata das desigualdades de perspectivas de vida entre os cidadãos através da regulação das instituições, a fim de que a cooperação social por elas regulada produza

---

<sup>98</sup> Por isso, para Rawls, não é possível julgar ações ou situações individuais como justas ou injustas. “É um equívoco focalizar as posições relativas variáveis dos indivíduos e exigir que cada alteração, considerada como uma transação única e de forma isolada, seja em si mesma justa. É o arranjo da estrutura básica que deve ser julgado, e julgado de um ponto de vista geral” (RAWLS, 2008, p. 106).

<sup>99</sup> Isso serve de advertência às tentativas de adotar o critério maximin (utilizado por Rawls, na Teoria da Justiça, como argumento em favor do princípio da diferença) como critério geral da moralidade. Afinal, como observa Peter, considerando Rawls interpreta a justiça de maneira procedimental, “ela não compara distribuições alternativas, mas modos alternativos pelos quais a estrutura básica gera distribuições” (2009, p. 446, tradução nossa). Além disso, uma interpretação baseada apenas no critério maximin também ignora o papel dos valores políticos.

oportunidades equitativas. Isso significa que as injustiças têm de ser avaliadas com relação às estruturas sociais que as produzem, e não a partir de uma mera observação das atuais condições de vida das pessoas. Com isso, a perspectiva rawlsiana não só oferece boas razões para adotar a estrutura básica como objeto, como também permite avaliar a própria posição de Sen sob vários pontos.

#### **4.4.1 Críticas à abordagem de Sen**

Como visto, há boas razões em favor de se considerar (e avaliar) as instituições enquanto procedimento que gera resultados justos, em detrimento da abordagem de Sen. Passemos agora ao exame de interpretações que pontuam méritos e deméritos de ambas as alternativas.

Segundo Vita (2008), a abordagem das capacidades de Sen não incorpora um critério distributivo pelo qual orientar a promoção da vantagem individual, nem tampouco faz uso de um critério independente, tal como o de justiça procedimental pura, para abordar as desigualdades do contexto ao qual se aplica<sup>100</sup>. Com isso não há, dentro do seu sistema avaliativo, um diagnóstico sensível às desigualdades entre pessoas que situam-se acima de um limiar mínimo de capacidades, até porque o tema da desigualdade e o modo pelo qual ele deve ser tratado não ficam claros a partir de sua abordagem.

Uma das causas dessa limitação em seu sistema avaliativo é que ele não contempla a devida constatação dos procedimentos de distribuição e de que modo eles contribuem para a diminuição ou intensificação das injustiças. E, ao não se concentrar nas estruturas produtoras da desigualdade e das mazelas sociais (afinal, estas têm uma dimensão predominantemente social e não apenas individual), a abordagem de Sen parece consistir apenas de uma justiça reparadora e não numa justiça distributiva no sentido forte do termo. Se sua tarefa principal for entendida dessa maneira, a abordagem de Sen defronta-se com dificuldades adicionais.

---

<sup>100</sup> Normand Daniels (2008), ao defender a ideia de atendimento universal à saúde a partir da justiça como equidade, sustenta que a concepção de capacidades poderia fazer parte do esquema distributivo de Rawls caso fossem incorporadas dentro da noção de cidadão plenamente cooperativo da sociedade. Nesse caso, as capacidades (ou uma lista delas) poderiam ser reivindicadas e promovidas enquanto componentes indispensáveis ao exercício da cidadania democrática, dentro de um esquema de leis publicamente reconhecido, critério que já está satisfeito na concepção de Rawls.

A primeira delas é a falta de uma definição clara de como e em que medida a intervenção das políticas públicas nas vidas das pessoas pode ser aceita como válida – assumindo aqui que o principal agente do enfrentamento das injustiças são os governos e não associações filantrópicas ou outras entidades não estatais –. Se essa suposição procede, a atuação contínua de modo a promover a melhoria das condições de vida das pessoas por vezes acaba por influenciar os esquemas sociais de distribuição e outras estruturas públicas que são a base das expectativas de terceiros. Nesse sentido, mesmo que tenha diminuído a importância das instituições para a aplicação de sua abordagem, a concepção de Sen precisa levar em conta que sua própria abordagem interage constantemente com os procedimentos distributivos já institucionalizados, o que traz à tona o problema da aceitação pública dessas intervenções (e de sua justificação).

Por isso, a segunda dificuldade diz respeito ao aspecto público da própria abordagem de Sen em função da complexidade de seu esquema, oriunda de sua aplicação às vidas das pessoas e às suas contingências, seja pelo volume de informações mobilizado para as avaliações. Essa dificuldade é levantada por Andrew Williams (1998 apud VITA, 2008), para o qual as concepções distributivas precisam ser justificáveis a todos levando em conta não só o fato do pluralismo moral (as diferentes preferências éticas das pessoas) como também o ‘fato da informação limitada’. Este último adverte que “os fenômenos com base nos quais julgar a justiça de uma distribuição devem ser acessíveis a todos e passíveis de avaliação no fórum público” (VITA, 2008, p. 113). E a concepção de Sen, mesmo lançando mão dos princípios de agregação e dos recursos analíticos da teoria da escolha social, torna as avaliações sociais demasiadamente complexas, ao ponto de dificultar sua avaliação ao nível público<sup>101</sup>. Afinal, não basta oferecer uma estrutura de avaliação precisa da qualidade de vida e das oportunidades reais que pessoas atualmente possuem se ela não puder ser submetida ao escrutínio público pelas próprias pessoas afetadas e ser por elas avaliada.

---

<sup>101</sup> Conforme afirmam Alkire (2008) e Robeyns & Crocker (2009), existem pelo menos trinta formas diferentes de mensurar a agência individual, entendida como o conjunto das aptidões que as pessoas possuem para realizar aquilo que valorizam. Além disso, há outras concepções distributivas que rivalizam com a abordagem das capacidades, o que tornaria necessário justificar a primazia da proposta de Sen em relação a elas.



Como afirma Vita (2008, p. 113-4), “a concepção de estrutura básica bem-ordenada em termos de justiça procedimental pura, a divisão social da responsabilidade, o foco no quinhão distributivo [menos favorecido] e a escolha de recursos institucionais como o *equalisandum* apropriado” reduz consideravelmente a complexidade das avaliações de justiça. Isso representa uma vantagem à concepção de Rawls tanto por não precisar levar em conta os desdobramentos das ações individuais como também por utilizar-se de informações que apelam para valores publicamente compartilhados. Se por um lado a abordagem de Sen oferece uma percepção mais acurada das condições de vida das pessoas, por outro lado ela depende de uma discussão pública vibrante que permita submetê-la à avaliação pública.

Juntando-se essas duas primeiras dificuldades, tem-se uma terceira: a abordagem de Sen não esclarece como pretende lidar com o problema do paternalismo. Esse problema está presente tanto no uso de uma concepção antropológica (ainda que minimalista) do ser humano para operar sua abordagem das capacidades, como na falta de uma definição da prioridade das liberdades que evite deixar sua estipulação a cargo do avaliador, em lugar de deixá-la aos concernidos<sup>102</sup>. Isso porque, embora seja bastante intuitivo que a eliminação da fome é uma necessidade básica, cada cultura interpreta essa necessidade de diferentes maneiras, o que exigiria bastante de uma deliberação pública em torno desse problema tão evidente. O mesmo ocorre ao definir em que ponto a violação das liberdades seria contraproducente à tarefa da eliminação das injustiças, na medida em que compromete a estabilidade como condição para avanços cumulativos na melhoria da justiça. Essa conexão necessária entre justiça e estabilidade, identificada na concepção de Rawls, permanece ausente na abordagem de Sen.

O problema do paternalismo, juntamente com a ausência de um critério normativo independente do contexto para avaliar as sociedades, traz consigo uma quarta dificuldade: como evitar a naturalização das injustiças e como evitar que as pessoas beneficiadas pelas políticas

---

<sup>102</sup> Sobre a concepção antropológica minimalista do ser humano (que Sen denomina “pessoa”), ver pags. 112-3. Para um comparativo entre os dois autores em torno da prioridade das liberdades, ver pags. 107-8 e 124-5. Essa dificuldade não ocorre com a concepção de Rawls, cujo critério distributivo, centrado na cidadania democrática e nos bens primários, oferece uma base de argumentação aceitável a cidadãos democráticos com as mais distintas concepções éticas e metafísicas. E a concepção, na medida em que apela para as autocompreensões destes enquanto sujeitos políticos, propõe uma justiça social que respeita sua autonomia e vai ao encontro de suas motivações.

públicas tenham uma imagem negativa de si mesmas? Em outras palavras, a abordagem de Sen, ao não avaliar as injustiças como um produto de estruturas sociais, políticas e econômicas de dominação, coloca uma carga excessiva sobre os indivíduos e suas escolhas, fazendo-os responsáveis por situações às quais não exercem controle. Se a abordagem de Sen não possui um critério normativo independente, como poderá afirmar que as injustiças às quais pretende enfrentar não são um evento fortuito, mas sim o resultado *necessário* de certas estruturas sociais? Essas perguntas com certeza são assunto para uma dissertação inteira, de modo que não podem ser respondidas aqui. Mesmo assim, se as críticas que elas contêm estiverem corretas, colocarão sérias dificuldades às pretensões da abordagem de Sen<sup>103</sup>.

O aspecto da justificação pública da abordagem conduz à quinta dificuldade, a saber, relativa à própria questão da justiça envolvida na abordagem de Sen. Isso porque, ao centrar suas avaliações da justiça nas vidas que as pessoas levam, ela enfrenta um problema inerente ao uso deste conceito. Pois, como argumenta Rainer Forst (2012), não há como distinguir, dentro do sistema avaliativo de Sen, a situação de uma vítima de uma catástrofe natural daquela de uma vítima de uma ordem institucional injusta quando estão em jogo avaliações de justiça ou injustiça. Afinal, como uma pessoa em uma situação de infortúnio e privação pode ser considerada em situação mais ou menos injusta, sendo que nenhuma outra pessoa colaborou para que isso acontecesse?

Certamente tanto Rawls como Sen têm respostas a essa crítica. A teoria de Rawls considera que catástrofes naturais e seus resultados não são justos ou injustos em si mesmos, mas certamente avaliaria como injusto um arranjo institucional que deixasse desassistidas as pessoas que delas fossem vítimas. Opinião semelhante teria a abordagem de Sen, pois, embora ela não ofereça um critério normativo de antemão para avaliar essas situações, uma discussão aberta e sem preconceitos traria à tona bons argumentos a partir dos quais podemos considerar à falta de assistência aos vitimados por catástrofes uma injustiça.

A teoria de Sen deixa em aberto mais uma questão: considerando que ela é centrada nas liberdades concretas do indivíduo (em especial, a liberdade de escolha) e que estas têm forte apelo democrático, como encarar a aplicação de sua abordagem em países não democráticos e em

---

<sup>103</sup> Agradeço ao professor Rúrion por essa observação, ao mesmo tempo em que lamento não poder respondê-la num espaço tão limitado. Já a concepção de Rawls, ao aplicar o critério de justiça procedimental pura às instituições, não é atingida por essa crítica.

democracias precárias? Esses países, que concentram as maiores injustiças e que, por isso, estão suscetíveis à abordagem de Sen, são também as sociedades mais intolerantes às liberdades individuais e aos valores democráticos. Nesses casos, como Sen explicaria a adesão à sua abordagem por parte de uma cultura política que rejeita seus valores centrais? À primeira vista, o paternalismo parece inevitável. No entanto, não há como fazer um exame aprofundado dessa questão aqui, permanecendo como sugestão para pesquisas futuras.

Um último ponto a se destacar concerne ao tratamento da noção de justiça dentro da abordagem de Sen. De acordo com sua abordagem comparativa, as pessoas podem aceitar que alguém está passando fome sofre de uma injustiça porque tais situações são perturbadoras, mesmo sem fazer uso de uma concepção que explicita o que consiste uma sociedade justa.

No entanto, para Forst (2012), isso perde de vista o ponto principal acerca da justiça, a saber, de que as pessoas estão inseridas em contextos sociais de produção e distribuição de bens, direitos e vantagens em geral. E, ao reivindicá-los, sua principal motivação é não serem vítimas de dominação social, política e econômica, exercida por regras injustas ou por assimetrias que comprometem o exercício de sua autonomia. A garantia de tais relações interpessoais de não dominação supõe o cumprimento de determinado conjunto de obrigações consensualmente aceitas<sup>104</sup>. Já no caso de Sen, a distinção entre o que *podemos* fazer e aquilo que *devemos* fazer em prol da justiça não fica clara. Como é possível, na abordagem de Sen, interpretar as obrigações que se seguem da justiça se ela não define completamente esse conceito?

Segundo a interpretação de Jeffrey Reiman, a abordagem de Sen falha ao “não conseguir distinguir as exigências da justiça das recomendações da benevolência” (REIMAN, 2011, p. 25, tradução nossa). Ou seja, é preciso distinguir adequadamente entre aquilo que é

---

<sup>104</sup> Segundo Forst (Cf. 2012, p. 13-15), a abordagem de Sen, na medida em que se foca somente nos resultados, fica incapaz de incorporar a distinção entre as fomes coletivas causadas por circunstâncias fora do controle das pessoas e aquelas que envolvem ações de outras pessoas. Em função disso, essa a abordagem focada nos resultados e nos estados de coisas é incapaz de oferecer uma avaliação de justiça por seus próprios meios. Isso porque, ao tentar fazê-lo, ela necessariamente teria de reconhecer a prioridade dos procedimentos, o que traz consigo aportes normativos substanciais e reflexão sobre instituições justas.

apenas *recomendado* pela moralidade (entendida aqui mais como uma ética – uma concepção de vida boa) daquilo que *é exigido* das pessoas e pelo qual as pessoas podem sentir-se obrigadas.

Essa confusão, segundo Reiman (2011), surge pelo fato de Sen não ter visto aquilo que é o traço essencial da justiça captado por filósofos tão divergentes entre si como Kant e Mill, a saber, “que ela é parte da moralidade que pode ser exigida das pessoas e, até mesmo, coagida” (REIMAN, 2011, p. 25, tradução nossa). Em outras palavras, a justiça diz respeito ao que as pessoas podem sentir-se no direito de reivindicar aos demais e que não depende das preferências ou motivações particulares dos outros, mas de razões reciprocamente válidas. E, na medida em se trata de algo que elas podem ser compelidas a fazer, elas precisam estar justificadas nessa obrigação.

Como visto no segundo capítulo, Sen amplia o leque de obrigações que as pessoas podem se sentir razoavelmente obrigadas a cumprir em função das assimetrias de riqueza e do ‘poder efetivo’ que alguns possuem para tornar um estado de coisas no mundo mais justo. Elas consistiriam principalmente da relação entre duas pessoas, na qual a pessoa em condição mais favorável poderia ver-se na obrigação de ajudar a outro em situação vulnerável, mesmo sem um consenso com outros acerca dessa obrigação. Isso, como dito, amplia as possibilidades de ação em vista de remover as injustiças que assolam o mundo.

Não obstante, segundo Reiman (2011), embora a abordagem de Sen tenha apontado um aspecto da justiça que costuma ficar à margem das discussões teóricas, ela teria deixado de lado o aspecto intrínseco às querelas de justiça. Para ele:

Sen e Nussbaum se focaram quase que exclusivamente sobre um lado da justiça: o de retificar as privações dos (ditos injustamente) desfavorecidos. [Mas] eles desprezaram o outro lado: que o custo disso deve ser arcado por aqueles que são obrigados a remediar essa privação (REIMAN, 2011, p. 32, tradução nossa).

Ou seja, o aspecto da justiça deixado à margem por Sen consiste não daquilo que as pessoas podem reconhecer como obrigação em virtude do poder efetivo, mas daquilo que elas podem ser compelidas a fazer e até mesmo coagidas caso não o façam. Nesse contraste, as motivações das pessoas que assumem obrigações fundadas no poder efetivo parecem mais próximas da caridade do que da justiça, uma vez

que Sen não distingue claramente ambos os conceitos e suas respectivas motivações<sup>105</sup>. O melhoramento da justiça no mundo com certeza tem a ganhar se lançar mão de nossas disposições em favor de outras pessoas, mas a permanência da justiça supõe a ausência de dominação arbitrária, o que demanda conquistas perenes.

---

<sup>105</sup> Em Rawls essa distinção está clara, como vimos ao final do terceiro capítulo.



## CONCLUSÃO

Buscamos neste trabalho analisar as teorias da justiça de John Rawls e Amartya Sen, respondendo as críticas feitas por este àquele através da abordagem do tema da justiça distributiva sob três pontos principais. São eles: o problema central de uma teoria da justiça distributiva, o papel da imparcialidade na reflexão sobre justiça e o objeto mais apropriado para realizar as exigências normativas deste conceito.

No nosso primeiro capítulo, apresentamos esse debate como uma querela de dois pensadores com problemas teóricos e objetos de investigação diferentes. Como primeira forma de interpretar essa divergência, analisamos a distinção “teoria ideal vs. teoria não ideal” e mostramos que ela não é adequada para tratar da relação entre ideais políticos e a política empírica. Essa distinção, no seu caso mais extremo, levar-nos-ia a assumir que há teorias voltadas somente aos ideais políticos e teorias voltadas somente à política empírica que não lançassem mão de abstrações. Mostramos, com evidências dos próprios autores, que essa interpretação empobrece o debate aqui proposto, além de não oferecer a devida interpretação da relação entre ideais políticos e a política empírica. Isso abre caminho para a interpretação desenvolvida nos capítulos seguintes.

No segundo capítulo, abordamos a querela proposta por Sen entre duas formas de entender o problema da justiça que, segundo ele, dividem-se entre as perguntas centrais “como tornar as sociedades mais justas?” e “como alcançar uma sociedade perfeitamente justa?”. Percebemos que é acertada a crítica de Sen, segundo a qual os conceitos normativos de liberdade, igualdade e justiça e a complexa reflexão que demandam dificilmente nos dariam respostas claras sobre questões urgentes de combate às injustiças. Além disso, concluímos que a abordagem de Sen é aplicável em mais sociedades que a de Rawls e mais adequada para eliminar as injustiças flagrantes na medida em que coloca menos pressupostos para sua operacionalização.

Em resposta a esse desafio, a interpretação da concepção de justiça de Rawls sugere que toda a reflexão sobre a justiça e toda a tentativa de tratar da justiça em uma sociedade tem algum caráter “transcendente”. Isto é, depende de ideais como liberdade e igualdade, que não são facilmente intuídas em nossa experiência político-social cotidiana. No entanto, como mostra a interpretação do argumento contratualista em geral e do neocontratualismo de Rawls em particular, nossa realidade política é moldada por estes conceitos, mesmo em

situações em que isso ocorre de modo imperfeito e gradual. Por isso, a concepção de Rawls não recai sob o rótulo de “transcendental”, se esta noção for entendida como conjunto de condições da sociedade justa que negligencia as convicções de justiça atuais das pessoas.

Mostramos que a deliberação sobre justiça em uma democracia é viabilizada a partir dos valores políticos já consolidados nessas sociedades. E, em face desse cenário, uma concepção como a de Rawls tem um papel importante ao oferecer orientação à deliberação política sobre o que devemos fazer. A discussão sobre a justiça envolve um esforço para entender a sociedade a partir de seus discursos legitimadores e suas promessas, que se realizam cumulativamente, de modo que a relação entre ideais e realidade não pode ser resumida no tudo ou nada. Entretanto, reconhecemos que a reflexão sobre os ideais da tradição democrática desenvolvida por Rawls não oferece um critério de avaliação de aspectos socioeconômicos envolvidos na escolha de políticas públicas e por isso não possibilita elencá-las sob esses critérios.

Por isso, pelo menos nos casos de sociedades não democráticas e com graves mazelas sociais, a abordagem da justiça de Sen é claramente preferível à concepção de justiça de Rawls e muitas de suas críticas feitas à justiça como equidade mostram-se acertadas. Já nos casos que se inserem dentro do escopo de sociedades cobertas pelas duas teorias (as sociedades democráticas minimamente estáveis), a concepção de Rawls desponta como preferível ao oferecer um diagnóstico mais apurado das motivações para a justiça de cidadãos democráticos. Mesmo assim, é possível perceber que a *justiça como equidade* é direcionada ao tratamento de questões ao nível da Constituição, enquanto a abordagem da justiça de Sen dá maior aporte a políticas públicas e questões políticas mais pontuais. Essa diferença reflete as vocações específicas de cada teoria e o seu potencial para mapear certos aspectos da realidade.

No terceiro capítulo, abordamos a imparcialidade como um critério reflexivo empregado por ambas as teorias da justiça de modo a garantir a objetividade de suas argumentações e a aceitação geral de suas teses.

Na primeira parte, apresentamos a tentativa de Sen de ampliar o horizonte de reflexão sobre a justiça através de uma concepção “mais aberta”, por assim dizer, de imparcialidade. Concluimos pelo exame da concepção de Sen que ela multiplica as possibilidades de ação no combate às injustiças. Por isso, surge como uma alternativa viável para tratar das questões de justiça urgentes entre sociedades na medida em que não depende de um acordo a nível global. Além disso, permite que nossos vínculos afetivos e nossos laços culturais sejam instrumentos no



combate às injustiças ao promover nossa simpatia por aqueles que sofrem, a partir de nossas posições aqui e agora. Nesse sentido, ela também amplia o alcance da noção de comportamento razoável.

Como resposta aos desafios de Sen, concluímos na interpretação do modelo de imparcialidade rawlsiano que este tem sua aplicação restrita aos elementos constitucionais essenciais das democracias constitucionais liberais. Essa aplicação, por sua vez, não compromete o exercício da imparcialidade mais aberta para outras questões e tampouco impede que nossos vínculos afetivos e culturais estejam à disposição do enfrentamento das injustiças.

A conclusão deste capítulo supõe a diferença mencionada na conclusão do capítulo anterior, a saber, entre a discussão de elementos constitucionais e questões de cidadania democrática, por um lado, e questões de políticas públicas específicas, de outro. No primeiro caso, tratam-se de direitos e garantias a que todos os cidadãos democráticos devem fazer jus de maneira igual, independentemente de sua classe social, suas escolhas de vida e suas crenças religiosas. No segundo caso, tratam-se de políticas destinadas a cidadãos que sofrem de alguma vulnerabilidade, seja social, étnica ou cultural e até mesmo políticas de proteção ao ambiente.

Concluimos que a argumentação de Rawls com vistas aos direitos e garantias constitucionais não envolve aspectos da identidade das pessoas porque o resultado que elas alcançam deve ser válido independentemente dessas contingências. Isso quer dizer que a validade dos direitos básicos de um cidadão democrático não é relativa ou negociável dependendo da sua classe social ou grupo étnico. Por outro lado, isso não impede que as pessoas sejam movidas por suas identidades quando entram em jogo questões de justiça, sendo que cidadãos democráticos podem ser mobilizados para questões de justiça a partir de suas crenças religiosas e inclinações à caridade.

Por fim, concluímos que as noções de razoabilidade de Sen e Rawls podem apresentar mais relações de complementaridade do que propriamente de adversidade. Afinal, a concepção de razoabilidade rawlsiana, com relação aos fundamentos da democracia, não exclui outros aspectos da identidade dos cidadãos quando estão em jogo questões de justiça pontuais. Por sua vez, a abordagem de Sen nutre-se da razoabilidade democrática analisada por Rawls, na medida em que a maior parte das injustiças do mundo são veementemente denunciadas e combatidas por nações democráticas à luz de seus valores e práticas.

Concluimos também que a questão acerca da justiça internacional não pode ser inteiramente resolvida na presente pesquisa. Por isso, a

comparação dos modelos de imparcialidade de Rawls e Sen nesse âmbito permanece objeto para estudos futuros.

No quarto capítulo, realizamos a discussão sobre um dos pontos principais da divergência entre Rawls e Sen, tendo por conta o objeto de uma teoria da justiça. Como vimos ao longo do texto, a noção de ‘objeto’ de uma teoria da justiça possui caráter ambíguo, com dois possíveis significados: 1) aquilo que se considera ser a instância realizadora das prescrições contidas na noção de justiça (que variam, dependendo da teoria utilizada); 2) aquilo que conta para a avaliação da justiça. Como vimos ao longo da análise das teorias, a disputa entre ambas concentra-se em (2).

Segundo Sen, considerando a discrepância entre as instituições das sociedades atuais e o comportamento real das pessoas, nossas preocupações com a justiça deveriam ser dirigidas para as condições de vida das pessoas ao invés de concentrarem-se apenas nas estruturas sociais. Como vimos, estruturas institucionais e regras de conduta bem elaboradas muitas vezes convivem com a exclusão e injustiças patentes, por isso abordagem da justiça de Sen foca-se, em suas avaliações, pelas vidas que as pessoas pretendem levar e por suas oportunidades reais de modo a atingir os objetivos que se coloca.

Como visto, o sistema avaliativo que Sen propõe no lugar das concepções de justiça voltadas somente ao desenho institucional é complexo e multidisciplinar. Ele envolve as noções de *capabilities* e *functionings*, além da teoria da escolha social e considerações sobre o papel do debate público (ou seja, da democracia) que, contrariamente ao que concluímos nos capítulos anteriores, é um elemento decisivo – para não dizer um pressuposto – da sua abordagem. E, a partir de um exame atento, percebemos que, embora esse sistema avaliativo reconheça que as instituições possuem papel importante na eliminação das injustiças e melhoramento da justiça mundo afora, ele inclui em suas avaliações o conjunto mais amplo de fatores decisivos para as oportunidades de vida das pessoas. E, por compreender não só os aspectos institucionais, mas toda a gama de fatores sociais, culturais e ambientais que influem nas vidas das pessoas, seu sistema está mais apto que o modelo distributivo rawlsiano para diagnosticar as situações de injustiças flagrantes.

Em contrapartida, a resposta rawlsiana que desenvolvemos aos desafios propostos por Sen reconhece que o critério distributivo presente na *justiça como equidade*, sintetizado na lista de bens primários e na ideia de valor equitativo das liberdades políticas, não foi elaborado para casos de injustiças extremas e por isso não oferece um diagnóstico mais apurado acerca destas. Como percebemos ao longo do capítulo, os bens

primários – direitos, liberdades, igualdade de oportunidades, renda e riqueza e as bases sociais do autorrespeito – não resumem todas as necessidades que as pessoas têm aqui e agora, nem tampouco as necessidades de seres humanos sob qualquer regime político. Elas são necessidades básicas de cidadãos democráticos que precisam ser satisfeitas para que estes possam exercer sua cidadania, suscetíveis de complementação para cada contexto social. Tal complementação, por sua vez, cabe à deliberação política de cada sociedade à luz de seus valores particulares, não cabendo ao filósofo político decidir por elas de antemão. Com isso, conseguimos colocar um ponto pacífico na disputa *bens primários vs. capacidades*, livrando ela de uma oposição irresolúvel.

Por outro lado, concluimos a partir dos argumentos de Rawls que as instituições sociais (família, mercado, constituição, dentre outras) exercem papel decisivo nas oportunidades de vida das pessoas desde o seu nascimento. Com isso, concluimos também que, mais importante do que diagnosticar as injustiças flagrantes, é preciso também analisar como as instituições lidam com as injustiças e as desigualdades sociais. Afinal, como visto, as instituições sociais não apenas convivem com situações de injustiça, mas muitas vezes são sua causa principal e colaboram para sua manutenção. As instituições tem papel decisivo na produção das relações sociais entre as pessoas, e isso passa despercebido a uma abordagem excessivamente focada nos indivíduos.

Por isso, uma de nossas principais conclusões é de que uma reflexão sobre as injustiças e seu enfrentamento não pode prescindir da devida consideração das estruturas sociais causadoras das injustiças. Do contrário, seu esforço está condenado ao caráter meramente paliativo, ainda que sua resposta seja mais imediata e efetiva para os casos urgentes. Em outras palavras, o tratamento efetivo das questões de justiça das sociedades atuais e, em especial, o enfrentamento das injustiças flagrantes, não pode prescindir de uma teoria da justiça *à la* Rawls. Nesse ponto, a *justiça como equidade* é claramente superior a abordagem de Sen, sendo que sua percepção da cadeia causal das injustiças possui alcance maior e mais profundo. Além disso, as questões de justiça não se resumem ao enfrentamento das injustiças flagrantes, podendo-se ir muito mais além<sup>106</sup>.

Não obstante, é preciso lembrar que a concepção de Rawls só opera no horizonte das democracias constitucionais minimamente estáveis e justas, enquanto a abordagem de Sen aplica-se a quaisquer

---

<sup>106</sup> Sobre este ponto, vale retomar a nota 93, da pag. 135.

sociedades. Com isso, a concepção de Rawls não oferece contribuições para a reflexão sobre a justiça na maioria das sociedades do mundo, que consistem de democracias ainda precárias ou regimes autoritários, que são justamente os locais onde se concentram a maior parte das injustiças.

Por outro lado, ao analisarmos a interpretação liberal de Rawls acerca da relação entre democracia e justiça, concluímos que em seu liberalismo político as instituições democráticas não devem ser entendidas como irreconciliáveis ou opostas ao comportamento dos cidadãos. E que, embora por vezes ambos não estejam em sintonia, a deliberação política que deles se ocupa deve partir do pressuposto de que as leis e instituições são manifestação da vontade e dos valores morais e políticos defendidos pelos cidadãos. Dessa ótica, concluímos que a relação entre os cidadãos de uma democracia com as instituições sob as quais vivem é resultado de um processo cumulativo e que sua melhoria envolve uma reflexão permanente sob os ideais que dão origem a esse sistema político.

Essa dissertação termina com a oposição filosófica que começou, apesar dos resultados expostos até aqui, pois conclui também a impossibilidade conciliar teses com pressupostos tão distintos entre si, pelo menos em teoria. Além disso, como concluímos ao final do primeiro capítulo, os problemas colocados por ambas as abordagens levam-nas a percorrer caminhos bastante distintos entre si, adotando critérios normativos (deontologia e consequencialismo) irreconciliáveis.

Por outro lado, ambas as teorias podem ser complementares no plano político empírico, onde as preocupações com a justiça se misturam. Ademais, nenhuma das teorias oferece argumentos suficientes para abandonar a outra, embora, como visto, cada uma delas seja claramente superior a outra no tratamento de determinadas questões. Isso fica explícito nas questões de privações extremas que fogem ao alcance da concepção rawlsiana, e na relação causal que os arranjos institucionais mantêm com as injustiças, que foge ao alcance da abordagem de Sen.

De um lado, Sen mostrou-nos que as teorias filosóficas podem ter uma contribuição direta e efetiva ao combate das injustiças prementes de nosso tempo, e que o ideal de justiça possui uma viabilidade maior do que imaginávamos. Rawls, por sua vez, mostrou-nos que a realização da justiça caminha lado a lado com a melhoria das democracias e que ambas as lutas reforçam-se mutuamente, superando a atitude cínica e derrotista em relação aos ideais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALKIRE, Sabina. **Concepts and measures of agency**. In: BASU, Kaushik; KANBUR, Ravi. *Essays for a better world: essays in honor of Amartya Sen*. vol.1: Ethics, welfare and measurement. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp 455-74.
- BERLIN, Isaiah. **Dois conceitos de liberdade**. In: *Estudos sobre a Humanidade: Uma antologia de ensaios*. Ed. Henry Hardi e Roger Hausheer. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pag. 228 a pag. 272).
- BIONDO, Francesco. **Comparative vs. Transcendental approaches to Justice: A Misleading Dichotomy in Sen's The Idea of Justice**. In: *Ratio Juris*. Vol. 25 No. 4 December 2012, pp. 555–77.
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da Democracia**. 8ª Edição. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- BOOT, Martjin. **The Aim of a Theory of Justice**, In: *Ethic Theory Moral Prac.*, v.15, 2012 pp. 7–21.
- COHEN, G. A. **If you're an egalitarian, how come you're so rich?**, In: *The Journal of Ethics*, nº 4, 2000, pp. 1-26.
- COHEN, Joshua. **For a Democratic society**; In: FREEMAN, Samuel (org). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 86-139.
- COSTA, Alexandre A; CARVALHO, Alexandre D. Z. de. **Amartya Sen - A ideia de Justiça**, In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº8, Brasília, Maio/Agosto 2012, pp 305-316. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522012000200011>. Acesso em 14/01/2013.
- DANIELS, Normand (ed.). **Reading Rawls: Critical studies on Rawls' Theory of Justice**. New York: Basic Books, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Just Health: Meeting Health Needs Fairly**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DREBEN, Burton. **On Rawls on Political Liberalism**, In: The Cambridge Companion to Rawls. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 316-46.

EGE, Ragip; IGRSHEIM, Herrade; LE CHAPELAIN, Charlotte. **Transcendental vs. Comparative Approaches to Justice: A Reappraisal of Sen's Dichotomy**, In: Documents de travail du BETA (Bureau d'économie théorique et appliquée), n° 15, Octobre 2012. Disponível em <http://www.beta-umr7522.fr/productions/publications/2012/2012-15.pdf>. Acesso em 19/12/2012.

FLEISCHACKER, Samuel. **Uma breve História da Justiça Distributiva**. Trad. Álvaro de Vita, ver. Trad. Newton Roberval Eichemberg, ver Técnica Rogério Severo. Coleção Justiça e Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. **Two Pictures of Justice**. In: Mesa Redonda "Two Pictures of Justice", Florianópolis, Setembro de 2012. Disponível em: [http://law.uvic.ca/demcon/victoria\\_colloquium/documents/PicturesofJustice-Final.pdf](http://law.uvic.ca/demcon/victoria_colloquium/documents/PicturesofJustice-Final.pdf). Acesso em 24/06/2013.

FRASER, Nancy. **Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World**. New York: Columbia University Press, 2009.

FREEMAN, Samuel (org). **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **Rawls (Routledge Philosophers)**. New York: Routledge, 2007.

\_\_\_\_\_. **Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution**; In: Justice and Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2007b, p. 175-213.

GARGARELLA, Roberto. **As Teorias da Justiça depois de Rawls: Um Breve Manual de Filosofia Política.** Trad. Alonso Reis Freire, ver. Trad. Elza Maria Gasparotto, revisão técnica Eduardo Appio. Coleção Justiça e Direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GEUSS, Raymond. **Philosophy and Real Politics.** New Jersey: Princeton University Press, 2008.

GILABERT, Pablo. **Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility, and Ideal Theory,** In: *Ethic Theory Moral Prac* (2012) v. 15, pp. 39–56.

GOTOH, Reiko; DUMOUCHEL, Paul (eds.). **Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GUESO, Delfín I. **La filosofía y la política en el pluralismo: La metafísica del último Rawls.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad del Valle, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** [2 v.]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

JOHNSTON, David. John Rawls's **Appropriation of Adam Smith,** In: *Revista dois pontos*, vol. 7, nº 4. Curitiba, São Carlos, Setembro 2010, pp. 65-86.

KOLM, Serge-Christophe. **Teorias Modernas da Justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KYMLICA, Will. **Filosofia Política Contemporânea: uma introdução.** Trad. Luís Carlos Borges, rev. trad. Marylene Pinto Maciel. Coleção Justiça e Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEHNING, Percy B. **Instituições para uma sociedade equitativa: a teoria da justiça igualitária de Rawls;** In: *Revista Dissertatio*, vol. 34, 2011, p.107-133.

MCNAUGHTON, David. **Consequentialism**. In, CRAIG, Edward (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London & New York. Routledge, 2005, pp. 143-6.

MCNAUGHTON, David. **Deontological Ethics**. In, CRAIG, Edward (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London & New York. Routledge, 2005, pp. 172-3.

MELO, Rúrion S. de. **Autonomia, construtivismo e razão pública: Rawls leitor de Kant**. In: *Revista Dois Pontos*, Curitiba/São Carlos, vol. 7, nº 4, 2010, pp. 127-149.

MORRIS, Christopher W. (org.). **Amartya Sen (Contemporary Philosophy in Focus)**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

NUSSABAUM, M. **Frontiers of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Creating Capabilities**. The Human Development Approach. Cambridge: Belknap, 2011.

OSMANI, S. R. **The Sen system of social evaluation**. In: BASU, Kaushik; KANBUR, Ravi. *Essays for a better world: essays in honor of Amartya Sen*. vol.1: Ethics, welfare and measurement. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 15-34.

\_\_\_\_\_. **Theory of Justice for an Imperfect World: Exploring Amartya Sen's Idea of Justice**, In: *Journal of Human Development and Capabilities: A Multi-Disciplinary Journal for People-Centered Development*, v.11:4, 2010, pp. 599-607.

PARIJS, Philippe van. **O que é uma sociedade justa?** Introdução à prática da Filosofia Política. Trad. Cintia Ávila de Carvalho, rev. Álvaro de Vita. São Paulo: Editora Ática, 1997.

PEREIRA, Gustavo. **¿Cual es el alcance de una teoría de la justicia?** IN: *Dianoia*, v. XV, n. 65, Cidade do Mexico, 2010, p. 201-24.



\_\_\_\_\_. **Means and capabilities in the discussion of distributive justice**; In: Ratio Juris, vol. 19, 2006, p. 55-79.

PETER, Fabienne. **Rawlsian justice**. In: ANAND, Paul; PATTANAIK, Prasanta. The Handbook of Rational and Social Choice: An overview of new foundations and applications. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 433-56.

PHILLIPS, Michael. **Reflections on the Transition from Ideal to Non-Ideal Theory**. In: Noûs, Vol. 19, No. 4 (Dec., 1985), pp. 551-570.

POGGE, Thomas W. **Realizing Rawls**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989.

POGGE, Thomas. **World Poverty and Human Rights**. 2ª Ed. Cambridge: Polity, 2010.

RASMUSSEN, Douglas B. & DEN UYL, Douglas J. **Why Justice? Which Justice? Impartiality or Objectivity?**, In: The Independent Review, nº 17, v. 3, 2013, pp 441-60.

RAWLS, John. **Justice as fairness: political, not metaphysical**. In Philosophy and Public Affairs, vol. 14, nº 3, 1985, pp. 223-51.

\_\_\_\_\_. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. Org. Erin Kelly, trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **Lectures on the History of Political Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Uma Teoria da Justiça**. Edição revista. Trad. Jussara Simões, rev. trad. Álvaro de Vita, 3ª ed. Coleção Justiça e Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **O liberalismo Político**. Trad. Álvaro de Vita. Ed. ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

REGO, Walquíria Leão & PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania.** São Paulo: Editora Unesp, 2013.

REIMAN, Jeffrey. **No Idea of Justice: A Social Contractarian Response to Sen and Nussbaum**, in: *Criminal Justice Ethics*, 30:1, April 2011, pp. 23-38. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/0731129X.2011.559059>. Acesso em 15/12/2012.

RICOEUR, Paul. **Capacidades e práticas sociais**, In: *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 147-60.

\_\_\_\_\_. **O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição.** Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

ROBEYNS, Ingrid. **Justice as fairness and the capability approach.** In: BASU, Kaushik; KANBUR, Ravi. *Essays for a better world: essays in honor of Amartya Sen*. vol.1: Ethics, welfare and measurement. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp 397-413.

\_\_\_\_\_ & CROCKER, David A. **Capability and Agency.** In: MORRIS, Christopher W. *Amartya Sen (Contemporary Philosophy in focus)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 60-90.

\_\_\_\_\_ & BRIGHOUSE, Harry. **Introduction: Social primary goods and capabilities as metrics of justice**, In: ROBEYNS, Ingrid & BRIGHOUSE, Harry. *Measuring Justice: primary goods and capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp 1-13.

SCHEMMEL, Christian. **Sen, Rawls—and Sisyphus**, in: *Indian Journal of Human Development*, Vol. 5, No. 1, 2011, pp. 197-210.

SCHOKKAERT, Erik. **The capabilities approach.** In: ANAND, Paul; PATTANAIK, Prasanta. *The Handbook of Rational and Social Choice: An overview of new foundations and applications*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 542-66.

- SEN, Amartya K. **Collective Choice and Social Welfare**. San Francisco: Holden Day, 1970.
- \_\_\_\_\_. **Utilitarianism and Welfarism**, In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 9, pp. 463-489, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Equality of What?** In: *Tanner Lectures in Human Values (Delivered at Stanford University)*, (May 22) 1980.
- \_\_\_\_\_. **The Living Standard**, In: *Oxford Economic Papers, New Series*, Vol. 36, Supplement: *Economic Theory and Hicksian Themes* (Nov., 1984), pp. 74-90.
- \_\_\_\_\_. **Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984**, In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 4 (Apr., 1985a), pp. 169-221.
- \_\_\_\_\_. **The Standard of Living**, In: *The Tanner Lectures in Human Values*. Cambridge: Clarence Hall, 1985b.
- \_\_\_\_\_. **Justice: Means versus Freedoms**, In: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, No. 2 (Spring, 1990), pp. 111-121. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2265406>. Acesso em 03/02/2013.
- \_\_\_\_\_. **Internal Consistency of Choice**, In: *Econometrica*, Vol. 61, No. 3 (May, 1993a), pp. 495-521. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2951715>. Acesso em 04/08/2012.
- \_\_\_\_\_. **Positional Objectivity**, In: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 22, No. 2 (Spring, 1993b), pp. 126-145. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2265443>. Acesso em 08/10/2012.
- \_\_\_\_\_. **Capability and Well-being**, In: SEN, Amartya; NUSSBAUM, Martha (eds.). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993c.
- \_\_\_\_\_. **The Possibility of Social Choice**, In: *The American Economic Review*, Vol. 89, No. 3 (Jun., 1999a), pp. 349-378.
- \_\_\_\_\_. **Sobre ética e Economia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

\_\_\_\_\_. **Democracy as a Universal Value**, In: Journal of Democracy, vol. 10.3 n. 3, 1999c, pp. 3-17.

\_\_\_\_\_. **Desenvolvimento como Liberdade**. Trad. Laura Teixeira Motta rev. Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2000a.

\_\_\_\_\_. **Consequential Evaluation and Practical Reason**, In: The Journal of Philosophy, Vol. 97, No. 9 (Sep., 2000b), pp. 477-502.  
Disponível em <http://www.jstor.org.ez46.periodicos.capes.gov.br/stable/>. Acesso em 23/01/2013.

\_\_\_\_\_. **Desigualdade Reexaminada**. Trad. Ricardo Doninelli Pires. São Paulo: Editora Record, 2001.

\_\_\_\_\_. **Open and Closed Impartiality**, In: The Journal of Philosophy, Vol. 99, No. 9 (Sep., 2002), pp. 445-469.

\_\_\_\_\_. **Incompleteness and Reasoned Choice**, In; Synthese, vol. 140, nº 1-2, 2004a, pp. 43-59.

\_\_\_\_\_. **Capabilities, lists and public reason**, In: Feminist Economics, nº 10, v. 3, 2004b, pp. 77-80.

\_\_\_\_\_. **What Do We Want from a Theory of Justice?** In: The Journal of Philosophy, Vol. 103, No. 5 (May, 2006a), pp. 215-238.

\_\_\_\_\_. **Normative evaluation and legal analogues**, in: DROBAK, John N. (ed.). Norms and the law. Cambridge: Cambridge University Press, 2006b.

\_\_\_\_\_. **The Idea of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **The place of capability in a theory of justice**, In: ROBEYNS, Ingrid & BRIGHOUSE, Harry. Measuring Justice: primary goods and capabilities. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp 239-53.

\_\_\_\_\_. **Adam Smith and the contemporary world**, In: Erasmus Journal for Philosophy and Economics, Volume 3, Issue 1, Spring 2010b, pp. 50-67.

\_\_\_\_\_. **A Ideia de Justiça**. Trad. Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **The reach of social choice theory**, In: Social Choice and Welfare, v. 39, 2012a, pp. 259-72.

\_\_\_\_\_. **Values and justice**, In: Journal of Economic Methodology, nº19, v. 2, 2012b, pp. 101-8.

STEMPLOWSKA, Zofia; HAMLIN, Alan. **Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals**, in: Political Studies Review 2012, v 10, pp. 48-62.

VALENTINI, Laura. **Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map**, In: Philosophy Compass v. 7/9, 2012, pp. 654-64.

VITA, Álvaro de. **A tarefa prática da filosofia política em John Rawls**. Lua Nova, nº 25, 1992, p. 5-24.

\_\_\_\_\_. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Liberalismo Igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WALZER, Michael. **As esferas da Justiça: em defesa do pluralismo e da igualdade**. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

\_\_\_\_\_. **Liberdades Iguais, justificação pública e poder político em John Rawls**; In: Revista Dissertatio, vol. 34, 2011, p. 183-207.

\_\_\_\_\_. **A ideia de justiça e a prática da democracia (Crítica)**, In: Novos Estudos – CEBRAP, nº 92. São Paulo, Março 2012, pp. 153-161.

Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002012000100011>.  
Acesso em 15/01/2013.

WILLIAMS, Bernard. **In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument**. Princeton University Press, 2005.