

A participação política no pensamento liberal: Rawls e Dworkin

LUIZ ALBERTO ESTEVES SCALOPPE

Doutorando em Direitos Humanos e Meio Ambiente (UFPA). Professor da Faculdade de Direito (UFMT). Procurador de Justiça do Estado de Mato Grosso.

Artigo recebido em 17/08/2014 e aprovado em 29/10/2014.

SUMÁRIO: 1 Introdução • 2 As virtudes e o mercado • 3 O contrato social • 4 A democracia e a liberdade • 5 A igualdade • 6 A participação política • 7 Conclusão • 8 Referências.

RESUMO: Liberais contemporâneos norte-americanos, como John Rawls e Ronald Dworkin, reconhecem injustiças na distribuição dos recursos produzidos na sociedade de mercado – um quadro de desigualdades. Ambos elaboram proposições de justiça distributiva que os tornam uma presença marcante no pensamento liberal mundial, mas seguindo as linhas básicas do pensamento liberal clássico, como a valorização da virtude da liberdade e dentro da economia de mercado. Neste trabalho, se registra o percurso do pensamento liberal ocidental e algumas diferenças entre os autores, em especial a consideração por Dworkin da igualdade como a virtude soberana, e faz-se o exercício de compreensão da maneira como esses liberais tratam a ideia de participação política e, em última análise, da democracia.

PALAVRAS-CHAVE: John Rawls • Ronald Dworkin • Pensamento liberal • Participação política • Democracia.

The political participation on the liberal thought: Rawls and Dworkin

CONTENTS: *1 Introduction · 2 Virtues and the market · 3 The Social Contract · 4 Democracy and Freedom · 5 Equality · 6 Political participation · 7 Conclusion · 8 References.*

ABSTRACT: North American contemporary liberals, such as John Rawls and Ronald Dworkin, recognize the existence of injustices in the distribution of resources produced in the market society - an inequality framework. Both authors have elaborated propositions of distributive justice that turned them into a strong presence in the global liberal thought, but following the basic lines of classical liberal thought, with the appreciation of the virtue of freedom and within the market economy. This work initially registers the route of the western liberal thought and some differences between the authors, in particular the consideration by Dworkin about equality as the sovereign virtue. Then, it intends to understand the way these liberal theorists deal with the idea of political participation and, ultimately, democracy.

KEYWORDS: John Rawls · Ronald Dworkin · Liberal Thought · Political participation · Democracy.

La participación política en el pensamiento liberal: Rawls y Dworkin

CONTENIDO: *1 Introducción · 2 Las virtudes y el mercado · 3 El contrato social · 4 La democracia y la libertad · 5 La igualdad · 6 La participación política · 7 Conclusión · 8 Referencias.*

RESUMEN: Liberales americanos contemporáneos, como John Rawls y Ronald Dworkin, reconocen injusticias en la distribución de los recursos producidos en la sociedad de mercado, un panorama de desigualdades. Ambos autores elaboran proposiciones de justicia distributiva que los convierten en referentes en el pensamiento liberal mundial, pero siguiendo las líneas básicas del pensamiento liberal clásico, como la valorización de la virtud de la libertad y de la economía de mercado. En este trabajo se muestra la trayectoria del pensamiento liberal occidental y algunas diferencias entre los autores, en particular, la consideración de Dworkin de la igualdad como una virtud soberana. Además, se realiza un ejercicio de comprensión de la forma en que estos liberales abordan la idea de la participación política y, en última instancia, de la democracia.

PALABRAS CLAVE: John Rawls · Ronald Dworkin · Pensamiento liberal · Participación política · Democracia.

1 Introdução

Este trabalho é um *exercício de compreensão* de como, para pensadores liberais, realiza-se ou deve realizar-se a *participação política do indivíduo* na construção dos modelos liberais de gestão das coisas públicas propostos, frente à concepção de individualidade que defendem.

Em razão disso, busca-se primeiro apreender as linhas gerais do pensamento liberal, suas noções de democracia e, posteriormente, elencar as proposições sobre *participação cidadã ou política* no pensamento liberal atual.

Na leitura dos pensadores liberais, aprendemos de imediato, que lhes são absolutamente preciosos termos como “liberdade”, “igualdade”, “comunidade” e “justiça”, não com mesma intensidade e não exatamente nessa ordem. Representam ideias morais cruciais – *virtudes* – para a formulação teórica do pensamento liberal que tem, como pano de fundo, em um primeiro momento o mercado e, em um segundo momento, quando está mais bem delineada historicamente, a sociedade democrática.

Encontramos, entre os pensamentos liberais, muitas diferenças e mesmo ausências sobre o processo de participação individual nos processos democráticos. Isso é compreensível, dado o tardio desenvolvimento da democracia constitucional, como um campo de luta política e de emancipação, e dos chamados *novos direitos*, embora estes já estivessem delineados nos primeiros escritos liberais. Interessa saber como esses pensadores refletem sobre o sistema constitucional, a democracia e o papel do indivíduo. As diferenças são postas por suas próprias genialidades e, especialmente, em função de que seus autores viveram tempos históricos bem diferenciados, condicionando formas distintas de concepções de mundo e de proposições sobre problemas concretos da organização social e de sua relação com o Estado.

Para facilitar os nossos entendimentos, os historiadores das ideias fazem agrupamentos dentro de escolas ou correntes, e distinguem os liberais em *liberais conservadores* ou *liberais democráticos*, ou em *liberais de princípios*, *libertários*, *igualitários*, *contratualistas*, *comunitaristas* ou *utilitaristas*, assim como em *liberais clássicos* e *liberais contemporâneos*. No entanto, não há critério pré-estabelecido para que possamos nos apropriar dessas identidades e dessas diferenças. Podemos, apenas, reconhecer que a própria denominação genérica dada ao conteúdo desses pensamentos, por si só já diz o que seus expoentes têm em comum: a defesa da liberdade individual. Ao ideal de liberdade segue o cotejo dos princípios morais como outro traço comum.

Com essa compreensão, para o exercício proposto neste artigo, a escolha de

dois juristas liberais, como John Rawls e Ronald Dworkin, se faz bem representativa. O primeiro, pela importância da releitura liberal que faz para novos tempos, remontando, de modo confesso, às fundadoras ideias liberais do construtor do criticismo Immanuel Kant e pelo desforço, também confesso, de “generalizar e levar a um grau mais alto de abstração a doutrina tradicional do contrato social” (RAWLS, 2002, p. VIII). O segundo autor foi escolhido pela contemporaneidade com o primeiro e pela sua discrepância sobre a predominância de uma das virtudes fundamentais, razão suficiente para contrapor um modelo de justiça distributiva distinto, que será descrito neste artigo.

Os dois autores norte-americanos, pela relevância de seus escritos para o pensamento liberal, às suas maneiras, inegavelmente influem para a formulação de políticas de participação da população na distribuição dos recursos obtidos na natureza e no sistema econômico de mercado, para a manutenção de uma condição mínima de dignidade humana. Ademais, são dois pensadores que buscam fixar a validade de suas formulações em princípios liberais, de forte apelo democrático.

Este estudo abordará, primeiramente, as virtudes fundamentais a serem preservadas em várias correntes do pensamento liberal e suas relações com a defesa da organização social e econômica contemporânea – o mercado. Em seguida, o conceito de contrato social é analisado como um elemento indissociável do pensamento liberal, perpetuante nas teorias políticas liberais contemporâneas. Posteriormente, será abordada a relação de aproximação dos valores da democracia e da liberdade na teoria liberal e serão discutidos os princípios morais essenciais para a proposição de uma justiça distributiva nas obras de Rawls e de Dworkin. Na sequência, estudaremos como a virtude da igualdade é abordada nas obras dos autores referenciados e quais as conexões são estabelecidas com a liberdade. Por fim, serão analisadas as abordagens dos autores quanto a participação política – um instrumento essencial às sociedades contemporâneas e fundamental para a justiça distributiva.

2 As virtudes e o mercado

Creemos ser lugar comum dizer que o pensamento liberal contemporâneo se alimenta da teoria crítica do primeiro lumiar liberal: Immanuel Kant. A obra de Kant, que Hegel qualificou como a própria “ontologia social idealista” (BOTTOMORE, 1988, p. 205), fundou o *criticismo*, ao desenvolver uma nova perspectiva metafísica que denominou, sem pudor e como aos grandes de verdade é permitido fazer, ser esse seu trabalho a sua “revolução copernicana”. Kant está na base das construções men-

tais liberais, pois, para ele, há um evento que transcende o mundo da experiência do homem: a liberdade (BOBBIO, 1992, p.17). Este seria o verdadeiro imperativo que moveria o ser humano; um evento que deveria sempre ser preservado na relação indivíduo-sociedade.

Os filósofos políticos liberais não constroem trabalhos teóricos meramente descritivos, mas de cunho normativo; procuram entender, principalmente, questões relativas à relação humana no plano de sua organização moral, social e política. Para eles, não está em questão a origem histórica das coisas, mas sim como se encontra o homem de seu *tempo social* e quais são suas *motivações*, questionam-se sobre a razão e o sentimento moral que movem as pessoas. Para Kant, “a natureza da realidade que conhecemos é inseparável da natureza da mente que a conhece” (KANT *apud* BELL, 2002, p. 589).

Permeiam as concepções liberais certo pragmatismo, pois, ao modo dos pragmáticos, elas desconsideram as explicações *universais* (ideológicas e históricas) e centram-se nas condições da ação para sua realização. Nesse caminho, a forma econômica está sempre pressuposta pelo pensamento liberal e não há autor liberal que tenha deixado dúvida sobre isto: não há proposta liberal para revolucionar o sistema econômico, o mercado, embora possam ver e denunciem suas imperfeições e mazelas.

Sintomaticamente, para John Locke, chamado por conhecido cientista político de “campeão das liberdades”, o direito primeiro é o da propriedade que, para sua garantia, há que se preservar a liberdade, fundamental para o indivíduo poder trabalhar e amearhar o produto de seu trabalho.

Desde o século XVII, diz Dworkin (2011, p. 493) a propósito da teoria política e econômica, há duas maneiras de justificar o mercado: uma valoriza a eficiência e a utilidade geral e, a outra preza a “liberdade individual, sob a qual as pessoas livres podem exercer a iniciativa e a escolha individuais de modo que seu destino esteja em suas próprias mãos” como condição necessária. Defender essas questões tem sido tarefa precípua dos pensadores liberais.

Igualmente, em nosso tempo, e sob a mesma base econômica, o professor John Rawls (1995, p.10) introduz seu trabalho dizendo que “a teoria resultante é de natureza altamente kantiana” e inaugura uma visão liberal da qual podemos dizer constituir-se em um divisor entre o liberalismo clássico e o liberalismo contemporâneo, mantendo a liberdade no centro das virtudes. A teoria de Rawls sustenta que “apenas aquele que se baseia em princípios alinha-se com razão do dever, a única razão que confere valor moral à ação” (SANDEL, 2011, p. 145).

De forma diferente, os igualitários, que nascem como um grupo de pensamento a partir da década de 1970, fazendo uma revisão do pensamento clássico liberal e, preocupados com a organização social, centram-se no fortalecimento dos direitos individuais e na fixação dos limites de ação do Estado, elegendo outra virtude: a igualdade - sem desfazer da ideia de liberdade. Da mesma forma, o grupo utilitarista, em especial Stuart Mill, esforçou-se na defesa da liberdade individual, para reconciliar o utilitarismo com as práticas da liberdade.

Os libertários, por sua vez, “defendem mercados livres e se opõem à regulamentação do governo, não em nome da eficiência econômica, e sim em nome da liberdade humana” (SANDEL, 2011, p. 78.). Considerado um comunitarista, Sandel (2011, p. 98) afirma que “a questão do livre mercado fundamenta-se basicamente em duas afirmações – uma sobre a liberdade e a outra sobre bem-estar social. A primeira refere-se à visão libertária dos mercados. A segunda é um argumento utilitarista para os mercados”.

A leitura das inquietações dos autores liberais surpreende os que rotulam, apressadamente por sinal, todo o pensamento liberal como uma fórmula justificadora acrítica da predominante forma de organização social e econômica contemporânea, ou seja, a do *mercado*. Há uma expressão, que nos parece emblemática – e atualíssima, e que exprime essa ausência de *conformismo*. Trata-se de afirmação feita por Ronald Dworkin, outro *liberal de princípios*, em um texto elaborado sobre liberdade de expressão, política e dimensões da democracia. Ele inicia um capítulo dizendo que “nossos políticos são uma desgraça, e o dinheiro é a raiz do problema” (DWORKIN, 2011, p. 493). Nada mais discordante e indignado e, portanto, crítico sobre as *deformidades* do sistema econômico e social, ou seja, do tipo de organização social que está condicionada pela existência do *mercado*, embora o modo de produção econômico esteja na pauta de defesa de todos os liberais.

A busca pela justiça distributiva é aventada, por exemplo, por que os liberais têm a consciência de que o indivíduo deve ser protegido do forte e do burocrático *leviatã*, que se tornou o Estado e, ainda, porque a sociedade de mercado não resolveu algumas contradições sociais e econômicas entre os indivíduos. Mesmo os utilitaristas, quando buscam o aumento da felicidade, mantêm as regras de mercado em seus projetos ao traçar papéis para o Estado. Ao contrário dos libertários, que querem vê-lo reduzido ao mínimo possível.

A propósito dos utilitaristas e quanto à centralidade das virtudes, considera-se exceção Jeremy Bentham, *pai do utilitarismo*, integrante de corrente chamada

de *hedonista* em razão da valorização do prazer, ou seja, da felicidade que o Estado teria que maximizar aos cidadãos. Esse autor não debate precipuamente sobre as virtudes, diferindo, contemporaneamente, dos *liberais de princípios*, que as inserem no centro de suas formulações na busca pela justiça social. A sua influência no pensamento liberal é marcante e está intimamente ligada a essa forma de pensamento pela valorização da liberdade individual. A excepcionalidade e a sua vinculação com o pensamento liberal são mencionadas por não o encontrarmos normalmente no *rol dos liberais*, embora seja um escritor reconhecido e influente entre os pensadores liberais. Se há restrição, parece-nos ser por afirmações como a de que o “direito é tudo o que tenha sido decretado por um governante ou parlamento soberano - e nada além disso: a lei para onde termina o decreto” (BENTHAM *apud* DWORKIN, 2010, p. 247). Afirmações nascidas de seu duro embate com o direito natural e, por isso, identificado como um positivista lógico.

Ronald Dworkin trata, predominantemente, da virtude soberana da igualdade e nega que faça da virtude da liberdade uma questão instrumental, chamando-as de “duas virtudes políticas fundamentais” (2010, p. 249), porém reconhece haver demonstração da presença da dualidade entre liberdade e igualdade nos discursos das sociedades liberais. Exemplifica as distorções do mercado e a tensão teórica entre liberdade e igualdade com os importantes debates sobre o serviço público de saúde na Inglaterra, tema ainda atual naquele país, e sobre a legislação trabalhista nos Estados Unidos (DWORKIN, 2011, p.162-164): situações nas quais se imbricam liberdade-igualdade, ponderando preferir esta última.

Enfim, para os liberais, a compreensão da ideia de democracia ou de participação política estará sempre dependente da preservação de *valores morais* vitais, de *virtudes fundamentais*, os quais permitem utilizar, gozar e dispor da propriedade individual (Locke) ou aumentar a felicidade (Mill) ou implantar a justiça distributiva de bens fundamentais e necessários à efetivação da dignidade do indivíduo, de *bem-estar* (Rawls) ou de *recursos* (Dworkin).

Quando se insere na filosofia o tema da moral, conseqüentemente, tratamos de *virtudes*, da mesma forma que deve, obrigatoriamente, comparecer em qualquer construção teórica moralista a questão da *justiça*, em geral pensamentos diametralmente contrários às posições juspositivistas. A *justiça* e as *virtudes morais* estão no mundo das teorias normativas, em contraposição com as teorias descritivas, assim, somente podem ser apreendidas com juízos de valor.

As coisas da política, para o pensamento liberal, devem reger-se por princípios

morais que, a seu turno, estruturam-se a partir de virtudes centrais. Essas questões, nos parece, seriam, para alguns, questões de segunda ordem, ou seja, o elemento normativo sobrepõe-se e, assim, o *fundamento moral* seria a base, mesmo que em última instância, das razões de ordem política.

Assim, as questões relativas ao sistema econômico, quando em debate pelos liberais, são tratadas dentro dos limites de uma melhor regulação do mercado, mesmo quando movidas pela preocupação com a distribuição social das riquezas.

3 O contrato social

Ao fazermos o exercício de compreensão sobre as manifestações liberais acerca da participação democrática na gestão ou em outras instâncias de decisões, é forçoso verificar o tipo de sociedade ou de organização social e reconhecida, de modo mais geral, pelos pensadores liberais. Da mesma forma que temas como liberdade, propriedade e vida estão sempre presentes nas construções liberais, um outro está especialmente incrustado, presidindo a concepção da relação entre a sociedade e o Estado: o contrato social.

A formulação contratualista está, na mesma razão da adoção do mercado organizado e da aceitação da sociedade condicionada pela presença do *leviatã*, na base da formação da teoria liberal. A ideia contratualista de sociedade não é nova e não tem a sua extinção perto de nossas vistas. O liberal contemporâneo John Rawls, se encarrega de comprovar isto dizendo que “o que tratei de fazer é generalizar e levar a teoria tradicional do contrato social representado por Locke, Rousseau e Kant a um nível mais elevado de abstração” (Rawls, 1995, p. 10), na abertura de seu livro *Teoria da Justiça*. Sintomaticamente, mais à frente, Rawls inclui Thomas Hobbes dizendo de sua grandiosidade, mas com problemas especiais. De qualquer modo, inegavelmente, o *Leviatã* de Hobbes e o *Contrato Social* de Rousseau são obras teóricas inaugurais da visão de ser a sociedade moderna, um amplo *contrato social*.

Por dedução, dentro dessa apreensão contratualista submetem-se outras formas de pensar, por exemplo, sobre o direito, a justiça, a democracia e as formas de participação dos indivíduos na organização da sociedade. Aqui, fazemos uma referência geral, pois a ideia da existência do contrato social nem sempre coincide, nos liberais, com a apreensão de sua natureza.

A origem desse contrato, nunca bem esclarecida em seus autores, pode ser derivada da vontade dos homens ou de Deus, ou de ambos, mas, isso não nos importa aqui. Pressupomos que, para todos liberais – e para os não-liberais –, há uma relação

nova entre povo e governo, entre a sociedade e o Estado. Para o pensamento liberal, esta relação está permeada pelo Direito que *organiza* as vontades dos indivíduos em um ente abstrato, mediador e, ao mesmo tempo opressor destas vontades. Para André-Jean Arnaud, “coube a Hobbes esculpir a primeira teorização do contrato social”:

Em sua exemplar análise, decifram-se as linhas de força sem as quais a doutrina contratualista não pode mais passar: trata-se do individualismo e do racionalismo calculador, o voluntarismo como base do consensualismo e o artificialismo como índice do poder do Estado. (ARNAUD, 1999, p. 154).

Conseqüentemente, a partir disso, se fez necessário definir a individualidade, personificá-la, isolá-la abstratamente da coletividade, cujo resultado é a construção da categoria de *direito subjetivo*, *invenção* credenciada ao mesmo Hobbes por Michel Valley (2009, p. 689), que diz sobre a noção de direito subjetivo: “Ela está no limiar do edifício, como princípio do contrato social; permanece em ato na vida social como liberdade natural que subsiste no corpo político; e a encontramos no fim, sob a forma de direitos civis” (VALLEY, 2009, p. 703).

Sem o desenvolvimento dessa categoria não sabemos como seria o desenvolvimento do *direito do indivíduo* e mesmo da teoria do direito. O contrato, afinal, é entre indivíduos que, pelas razões diversas expostas por autores distintos, renunciam voluntariamente ou são forçados a ceder parte de sua soberania para a constituição do Estado, fazendo-o na forma de um contrato social. Esse seria, segundo Hobbes, o *ato instituidor do ato político*, cabendo ao soberano ser o único legislador, dando raízes à autoridade política em uma “democracia original” (ARNAUD, 1999, p.154-155).

A nova realidade organizativa da sociedade é pensada como o fruto da constituição de uma *vontade geral* por Rousseau, por Hobbes e por Locke. Esse último considera, ainda, a presença de um *juízo racional* orientando a formação do contrato social. Em verdade, o resultado dessa *união* das vontades é construção abstrata, com peso colocado na ideia do *individualismo possessivo*. Na sequência, o pensamento liberal passa a se deslocar para uma preocupação central: a realização da *autonomia* da vontade de cada um. Ou seja, com a realização da liberdade abstrata do indivíduo e, portanto, com o reconhecimento da autonomia da pessoa, retorna sobre ela a figura do seu *ex-adverso*: o poderoso *leviatã*, que passa a governar os interesses individuais reunidos, problema que a tradição do pensamento liberal se ocupa, no insistente intento de pôr limites ao poder estatal (REDONDO, 1997, p. 26).

Para os contratualistas, a partir do contrato, nasce o poder político, tendo como pano de fundo o tecido jurídico, confeccionado pela razão. O contrato, como um ente

ficcional, dá base para a fixação de princípios normativos e, conseqüentemente, para várias proposições de formas de justiça social, tanto pensada como produzida entre e para os *indivíduos*, mas não entre grupos ou classes sociais.

A organização de regras para comunicação social, baseada em princípios, dá possibilidade para o consenso, que para Kant “é o teste de legitimidade de todas as leis públicas” (SANDEL, 2011, p. 172), e o contrato social é:

[...] uma ideia reguladora, que os homens devem manter no horizonte, como um fim a que buscam e para o qual dirigem as suas ações, ainda que talvez jamais venham a alcançá-lo. O que importa do ponto de vista kantiano não é resolver como afinal se pode conformar a história ao direito deduzido da ideia do contrato, mas que esta ideia ofereça princípios normativos para a ação política. (LIMONGI, 2012, p.106).

A *problemática do contrato social*, que teve por base o individualismo e o racionalismo, penetrou no pensamento moderno, como “uma das exigências essenciais da modernidade jurídico-política” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 441). O contrato social continua como base do pensamento de muitas teorias políticas contemporâneas, constituindo-se no que alguns chamam de um *novo contrato social*. Representativo disso é a afirmação de Rawls de que o contrato social “não explica a instituição e muito menos a organização *constitucional* da sociedade política” (ARNAUD, 1999, p. 158), mas:

Ele considera que o contrato social é uma ficção metodológica graças a qual o espírito pode apreender, na situação hipotética assim construída, a maneira pela qual os princípios de justiça têm condições de administrar a cooperação social. (ARNAUD, 1999, p. 158).

Ao abstrair – ou relevar – o Homem de suas qualidades intrínsecas, torna-se possível a construção ideal. Essa construção possibilita a transição do homem do seu estado de natureza para o homem regido por leis feitas por ele mesmo, em comunidade ou representado pelo soberano, movido pela necessidade ou pelo juízo racional, cujo resultado é absorvido como a expressão da vontade geral, ou seja, a vontade dos contratantes.

4 A democracia e a liberdade

A ideia de liberdade está originariamente ligada à condição de estar livre, de não estar escravizado e, conseqüentemente, de ser capaz de fazer por si mesmo. Mas, seu sentido ou sua natureza seguem apreciados com vários matizes. A noção de

liberdade está, muitas vezes, relacionada com possibilidade de seguir a sua própria natureza, pois esta determinaria o conteúdo e a escolha do indivíduo, a exemplo dos estoicos e presente em Spinoza: “o poder humano é assaz limitado e infinitamente sobrepujado pelo poder das causas externas” (LONG *apud* WOOD, 2006, p. 415).

No pensamento estoico, a liberdade plena se realiza com a possibilidade de dispor de si mesmo em face do que lhe está determinado, pois não é uma escolha livre, mas um modo de pensar que coloca os *libertários* em franca oposição, pela recusa destes ao binômio natural necessidade-liberdade. Na filosofia moral religiosa, a liberdade é tida como uma *liberdade de escolha* que lhe foi dada, o exercício do livre-arbítrio. Em contraposição ao pensamento estoico, não é determinada, pois tem a força de produzir muitos estragos¹ e, inclusive, capaz de condicionar a necessidade.

Na literatura filosófica, o conceito de liberdade tem sido construído de diversas maneiras, mas é mais evidenciado pelos pensadores que viveram historicamente o aparecimento do aparato jurídico-político, o qual passa a governar e a condicionar de forma impessoal a realização da vontade dos indivíduos; uma condição real sobressaída da derrocada do absolutismo. Desenvolve-se, assim, intenso debate acerca da liberdade, que é vinculado à noção de sociedade e de autonomia, uma preocupação dos liberais desde o século XVII.

Arriscamos dizer que, se temos em mente o constitucionalismo, o ponto de mutação do pensamento político liberal clássico para o pensamento político liberal contemporâneo pode ser marcado pelas obras de Aléxis de Tocqueville, *A Democracia na América* (1835) e *O Antigo Regime e a Revolução* (1856), escritas no século XIX e posteriores às Constituições dos Estados Unidos da América (1787) e da França (1791), elaboradas no final do século XVIII. Essa inferência se dá pelas referências à democracia, à liberdade e à igualdade feitas nessas obras. Além disso, destaca-se a época vivida e descrita: um autor monarquista e europeu que relata a experiência norte-americana, longe dos resquícios do absolutismo, que margearam ou nublaram as lições dos liberais clássicos, e experimenta a nova organização social, distante das lições sangrentas das revoluções. Sintomaticamente, a filosofia política herdou dele a, hoje corriqueiramente usada, expressão *Ancien Régime* para designar a passagem histórica para democracia constitucional.

Não podemos nos esquecer do esforço do seu contemporâneo John Stuart Mill,

1 Interessante a *mea-culpa* de Santo Agostinho, que mostra essa liberdade e o peso da escolha: “E é que da vontade perversa nasceu a paixão, da escravidão da paixão nasceu o hábito e da não resistência ao hábito nasceu a necessidade” (SAN AGUSTIN, 2010, p. 15, tradução nossa).

um liberal que simpatizava com o socialismo e nascera do utilitarismo, de quem se apartara e depois retornara para reformá-lo. Ele tem uma preocupação profunda com a *liberdade de ação*, sempre com receio de que as democracias pudessem restringi-las. A liberdade “repousaria em uma força de caráter independente das opiniões” (GIANNOTTI, 1984, p. 77):

[...] parece-me [...] que não há nada tão estranho e antipático ao espírito moderno quanto o ideal de vida de Goethe [...]. As necessidades da vida moderna e os instintos do espírito moderno não exigem harmonia, mas expansão ampla e livre em todas as direções. (MILL *apud* GIANOTTI, 1984, p. 77).

A época das Revoluções – Americana (1776) e Francesa (1789) – não significou a derrota ou o enfraquecimento do liberalismo, apenas o obrigou a reformar-se. Democracia e liberdade passam a ser muito mais (se é que foram antes) associadas. Nesse período, ou seja, entre as revoluções, é quando há a publicação da obra *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Immanuel Kant, que está:

Em sintonia com o espírito e com o impulso moral daquelas revoluções. Ela fornece uma base consistente para aquilo que os revolucionários do século XVIII denominaram direitos do homem, e nós, no início do XXI, chamamos de direitos humanos. (SANDEL, 2011, p. 137).

Como já havíamos indicado, encontra-se pacífico que as obras de Immanuel Kant se constituem em escritos que fornecem as bases filosóficas do pensamento contemporâneo sobre moral e política. Em dura contraposição ao utilitarismo, Kant “associa justiça e moralidade à liberdade” (SANDEL, 2011, p. 138) e “argumenta que apenas aqueles que se baseia em princípios alinham-se com a razão do dever, a única razão que confere valor moral à ação” (Ibidem, p. 145), virtudes caríssimas aos chamados liberais americanos ou contemporâneos.

A chamada modernidade foi inaugurada alguns séculos antes do nascimento de John Rawls, portanto, nada mais correto que chamar a esses liberais americanos, não de modernos, mas de liberais contemporâneos. A repercussão da sua obra *Teoria de la Justicia* continua a impressionar, pois foi um marco divisório, grosso modo, entre duas concepções contratualistas, uma vez que o “contratualismo rawlsiano, para chegar ao direito, cuida da compreensão do conceito de justiça (...) uma análise não sobre o ordenamento jurídico-legal (leis) *a priori*, mas da concepção filosófica de justiça” (BRAGA, 2009, p. 418).

Os liberais contemporâneos avançam mais do que isso. Pelo fato de que, contemporaneamente, se configuram, social e politicamente, divergências sobre a na-

tureza da vida boa (WERLE, 2012, p. 260), provocando choques entre interesses, vontades e valores, seriam os princípios e regras que poderiam assegurar a retomada de um:

[...] conjunto de temas clássicos da modernidade política: a institucionalização dos direitos humanos, os *sentidos da democracia*, as concepções de indivíduo e comunidade, os conceitos de liberdade e igualdade, a separação entre Estado e religião e os limites de tolerância, a relação entre Estado, sociedade civil e mercado. (WERLE, 2012, p.261).

Por consequência, a retomada permite a elaboração de proposições teóricas morais, jurídicas e políticas, destinadas à realização de uma sociedade o mais justa possível. Temas como justiça, liberdade e democracia, tratados pela teoria de Rawls, também são retomados pelos seus críticos. A democracia, para os liberais contemporâneos, está circunscrita à democracia constitucional, com as reservas dos *libertários* que somente a aceitam com um conteúdo mínimo.

Rawls, ao descrever os conteúdos dos princípios de justiça e a estrutura básica que dela surgem, como deveres e obrigações, afirma que “as principais instituições desta estrutura são as de uma democracia constitucional” (RAWLS, 1995, p. 227, tradução nossa). A *Teoria de la Justicia* produz, em síntese, um trabalho destinado a permitir, em uma base em uma sociedade democrática constitucional, a realização da justiça.

Para Rawls, a justiça se realiza com a distribuição justa – de oportunidades ou de recursos – e deve estar assegurada por princípios constitucionais, construídos sobre fundamentos morais. A democracia constitucional está pendente da possibilidade plena na realização de uma virtude fundamental: a liberdade ou as liberdades, que estão conectadas e são enumeradas na obra citada.

A liberdade de consciência, por exemplo, ilustra a natureza do argumento a favor do princípio da liberdade equitativa. Nessa frase está implícita a presença de outra virtude, a da igualdade, embora para Rawls a prioridade continue a ser a liberdade (Ibidem, p. 239). Não é, por sinal, o que sustenta Ronald Dworkin, outro lúcido liberal de princípios, para quem a virtude soberana é a igualdade, sem descurar, claro, da necessidade da liberdade.

Encontramos em Dworkin uma demarcação que o destaca dos demais liberais, ao eleger inequivocamente como virtude soberana a igualdade. Apesar de não concluir que esteja a liberdade em oposição à igualdade, deliberadamente não a coloca como um princípio absoluto, como parece ser dado aos igualitários considerar, ou como virtude prioritária com fez Rawls. Diz Dworkin:

Nenhuma teoria que respeite os pressupostos fundamentais que definem esta cultura (*liberal*) poderia subordinar a igualdade à liberdade, concebidas como ideais normativos, em hipótese alguma. Qualquer disputa genuína entre a liberdade e a igualdade é uma disputa que a liberdade deve perder. (2011, p. 168).

O que principalmente une Rawls e Dworkin é a importância dada aos princípios morais como fundamentos teóricos para a proposição de uma justiça distributiva, de bem-estar (Rawls) ou de recursos (Dworkin), pois a sociedade regulada por princípios permitiria constituir razões fortes e suficientes para que não se infrinja a justiça.

Para Dworkin, a virtude soberana deve ser realizada em solo democrático, não concebido de forma simples, pois há que ser adequadamente fértil ao processo de distribuição de recursos propostos, para poder ser uma distribuição igualitária. Em capítulo do seu livro *A Virtude Soberana*, no qual trata da igualdade política, afirma, de modo simples e taxativo, que o termo democracia é de grande abstração e serve a variantes ambiguidades, mas que deve “parecer óbvio que uma sociedade dedicada à igual consideração deva ser uma democracia” (DWORKIN, 2011, p. 254), ao contrário de uma monarquia, ditadura ou oligarquia.

Em outro capítulo, intitulado *Liberdade de expressão, política e as dimensões da democracia* (DWORKIN, 2011, p. 491-542), transmite suas impressões sobre as dimensões da democracia em seu país, exemplificando com a dúvida interna em seu país, sobre a limitação dos gastos em campanhas eleitorais e sua aparente contradição com a vedação da liberdade de expressão, a partir de uma decisão da Suprema Corte (caso *Buckley*). A partir desse exemplo, conclui “ser a concepção *majoritarista* de democracia radicalmente deficiente” (Ibidem, p. 510), de modo a que devemos explorar a concepção rival, a da *coparticipação*. Entende ser essa forma democrática que permitiria reconhecer condições essenciais à democracia, determinando que as “instituições sejam democráticas até o ponto em que permitem aos cidadãos se governarem a si mesmos, coletivamente, por meio de uma parceria, na qual cada um é membro ativo e igual” (Ibidem, p. 510).

Dworkin trata de dois enfoques sobre a democracia, que adianta serem bem polêmicos. O primeiro que chama de *interpretação ou concepção dependente de democracia*, que presume “que a melhor forma de democracia é a que tiver mais probabilidade de produzir as decisões substantivas que tratem todos os membros da comunidade com igual consideração” (DWORKIN, 2011, p. 255), pois considera que a democracia é um conjunto de dispositivos para produção do resultado certo. Essa é sua opção, depois reflete sobre o segundo enfoque que chama de *interpretação ou*

concepção separada de democracia, que indica que a essência da democracia está na distribuição igualitária do poder sobre as decisões políticas e induz a que “julguemos a equidade ou o caráter democrático de determinado processo político” (Ibidem, p. 256). Para o autor, esse enfoque não pode ser encontrado na forma pura.

A partir dessas considerações e na perspectiva de contribuir para formação de um processo político bem elaborado, ao ponto de poder emitir juízos precisos sobre a melhor decisão, o autor faz divisor de águas, estabelecendo uma diferença entre “questões políticas” e “questões de princípios” (Ibidem, p. 282). Para ele, as primeiras são sensíveis à escolha e as segundas insensíveis à escolha (entre situações paradoxais possíveis no âmbito da democracia). As questões relativas aos direitos fundamentais estariam no rol dessas últimas.

Rawls, talvez um pouco mais idealista, exemplifica que nos Estados democráticos há grupos políticos, a exemplo dos existentes dentro das Universidades, que “sustentam doutrinas que levam a suprimir as liberdades constitucionais quando possuem poder para tal” (1995, p. 250), se referindo à supressão da liberdade dos intolerantes; um problema, para ele, que pode ser resolvido em uma sociedade estável e bem ordenada – aquela regulada por princípios. Nela, até a liberdade dos intolerantes também deve ser tolerada, afinal, “a justiça é infringida quando se nega uma liberdade igual, sem razão suficiente” (Ibidem, p. 252, tradução nossa), ou seja, “quando não existe perigo iminente para as liberdades dos demais” (Ibidem, p. 253, tradução nossa), ao contrário, somente diante desta violação poderia o tolerante limitar o intolerante.

É resume sua concepção básica de democracia constitucional, na qual o princípio fundamental está em estabelecer uma constituição justa com as liberdades de igual cidadania (RAWLS, 1995, p. 250-256). A constituição, portanto, quando define o processo político, pode ser considerada justa, se nela incluir a participação do cidadão em razão do princípio da igual liberdade, para cuja aplicação política Rawls chama de princípio de (igual) participação.

5 A igualdade

É conhecido o pensamento de Jean Jacques Rousseau de que os homens nascem livres e iguais, mas que seus egoísmos os desigualam. É uma ideia de igualdade natural que, na passagem para a sociedade civil, a desigualdade social, passa a imperar. A consciência da desigualdade, voluntariamente ou por pressão social, é que promove a partida para busca moderna de sua superação, realizada das mais

variadas formas, com leituras filosóficas e artifícios ideológicos, os mais distintos.

Na modernidade, a básica disputa se estabelece, resumidamente, entre a concepção de igualdade abstrata e a de igualdade material, ou seja, aquela garantida na formalidade e generalidade da norma e aquela garantida pela distribuição equitativa dos recursos materiais disponíveis.

Entre os liberais, com a comum aceitação da liberdade do mercado, destacam-se na discussão sobre a igualdade os *filósofos políticos americanos*, em especial John Rawls e Ronald Dworkin, empenhados em promover uma *justiça distributiva*. Em uma expressão: uma ordem justa que permita a equidade, no dizer do primeiro, e uma igualdade material, no dizer do segundo.

Para tanto, encontramos na apresentação do livro *Uma Virtude Soberana*, de Ronald Dworkin, uma síntese das “duas teorias gerais da igualdade distributiva”, a sua e a de Rawls. Na obra mencionada, seu autor afirma de antemão que a sua *teoria da igualdade de recursos* é mais forte do que a *teoria da igualdade de bem-estar* (Rawls). Assim, define: a *igualdade de bem-estar* afirmaria “que o esquema distributivo trata as pessoas como iguais quando distribui ou transfere recursos entre elas até que nenhuma transferência adicional possa deixá-las mais iguais em bem-estar” 1995, e, a *igualdade de recursos* afirmaria “que as trata [as pessoas] como iguais quando distribui ou transfere [recursos entre elas] de modo que nenhuma transferência adicional possa deixar mais iguais suas parcelas do total de recursos” (DWORKIN, 1995, p. 4-5).

As teorias de Rawls e Dworkin reinterpretem elementos causais, como por exemplo a constatação do chamado *fato do pluralismo*, para deste elemento causal abstrair uma proposição para a *reorganização* da sociedade e para fortalecer o sentido moral da ideia de justiça, razão pela qual alguns autores as consideram como *teorias morais compreensivas*. Mesmo sendo teorias e, portanto, abstrações, as ideias de igualdade apresentadas pelos autores não são insensíveis em relação à distribuição material dos bens, como considerados na sociedade. São proposições para uma justiça distributiva desses bens que, de alguma maneira, têm referência com suas apreensões da igualdade. Essa virtude que está em um plano secundário ao da *liberdade*, para Rawls, para Dworkin, volta-se a repetir, é a virtude soberana.

Destaco que a identificação da base da justiça distributiva de Rawls, como *igualdade de bem-estar*, é aquela feita por Dworkin. O autor de *Teoria de la Justicia*, na interpretação de José Cláudio Monteiro de Brito Filho (2014), na verdade, tem em perspectiva o que é fundamental para a vida das pessoas, formulada em uma ideia de *igualdade de bens primários*, entendidos como um conjunto de liberdades – e condições – represen-

tado por princípios que garantam, orientem, uma “posição original de equidade”, que podem ser traduzidos (ou estendidos) juridicamente por *direitos fundamentais*.

De todas as maneiras, seja para a igualdade de bem-estar (ou de bens primários) ou para a igualdade de recursos, a *igualdade* sempre deve estar conectada com a *liberdade* e com as exigências factuais de uma sociedade concreta, a todo tempo tendo em conta o *indivíduo*.

A formulação constrói uma situação hipoteticamente originária, em que, cegos de suas condições e talentos particulares, indivíduos elaboram uma lista básica de princípios que serviriam a todos sem condicionamento de suas condições particulares, permitindo uma justa distribuição das possibilidades e das oportunidades para que realize o bem-estar individual, superando as desigualdades iniciais. Assim, as pessoas teriam possibilidade de um projeto compatível com todos os demais e satisfatório em direitos e liberdades. Esta concepção está ancorada em dois princípios, o da *igual liberdade* e o da *diferença*. Dois princípios que sustentam a distribuição equânime, vez que as liberdades individuais devem ser maximizadas e o critério da aceitação da diferença permitiria a superação das desigualdades *injustas*.

A *igualdade de recursos*, por sua vez, tem como pressuposto que “as pessoas devem pagar o preço da vida que decidiram levar avaliado naquilo que as outras pessoas abrem mão para que possam viver como escolheram” (DWORKIN, 2011, p. 92), pois não haveria razão para cobiçar o resultado de ganho do outro. Dessa forma, não seria justo reclamar redistribuir o ganho de quem arriscou e venceu, além de que privaria alguns de arriscarem, de querer outro tipo de vida. E a exigência para efetivação da igualdade de recursos precede as aspirações pessoais; o recurso primário, fundamental, impossibilitará, entre outros tipos de vida, “uma vida de dominação econômica e política pelos outros” (Ibidem, p. 93). O recurso hipotético utilizado é uma sequência de leilões e seguros, cujas regras testadas, permitem abastecer os indivíduos de recursos materiais basicamente necessários e disponíveis na comunidade, com mecanismos de redistribuição dos bens fundamentais, para a supressão da desigualdade materialmente injusta. Sempre em regime de mercado, que Dworkin não recebe passivamente, daí a sua bela expressão: “o mercado, quando entra, o faz de maneira positiva, mas servil” (Ibidem, p. 147).

Pensamos que a *igualdade de recursos* de Dworkin, comparativamente, tem um sentido de justiça material mais forte, com um caráter *mais econômico*. O próprio autor destaca essa característica ao distinguir, como na citação anterior, os dois elementos centrais das duas teorias de justiça distributiva e, também, ao se diferenciar

de um dos *libertários*, Robert Nozick: “não há em uma teoria como a de Nozick lugar para algo semelhante à ideia de uma distribuição igualitária do *poder econômico* abstrato para todos os bens sob controle social” (Ibidem, p. 145).

Esse caráter está expresso na apresentação de seu livro, ao argumentar que “a *igual consideração* requer que o governo aspire a uma forma de *igualdade material* que chamo de *igualdade de recursos* (...) embora possa haver outros nomes adequados” (Ibidem, p. XII) e a *igualdade material* ou *igualdade de recursos* é uma “questão de igualdade de quaisquer recursos que os indivíduos possuam privadamente” (Ibidem, p. X). Dworkin fala, aqui, de todos os recursos privados e prevendo que *todos os indivíduos são igualmente valorados* (Ibidem, p. 79).

Ao formular sua teoria de *igualdade de recursos* reafirma que seu objetivo final está na construção de um modelo que permita que “uma parcela simétrica de recursos seja dedicada à vida de cada pessoa” (DWORKIN, 2011, p. 105), feito a partir do mecanismo de leilões, “que se põe à disposição de cada pessoa, por sua própria decisão, para tal finalidade” (Ibidem, p. 105), ou seja, o objetivo é a *igualdade material*. Em outras palavras, trata-se de *uma igual consideração material*.

Rawls (1995), na construção dos princípios que regeriam uma justiça com equidade, fixa que a igualdade se configura quando podemos dar a todos o mesmo conjunto de liberdades básicas iguais, com um emprego razoavelmente vantajoso para todos. Dworkin (2011), como ele mesmo diz, estudou a ideia de igualdade a partir do *princípio igualitário abstrato*, que estabelece que o governo deva agir com igual consideração pela vida de todas as pessoas; tratando-as com *igual consideração*.

6 A participação política

As sociedades democráticas liberais nacionais contêm o mesmo modelo básico estrutural, no que concerne à regulação do poder social e quanto aos enunciados fundamentais que orientam esta regulação. São sociedades *amalgamadas* pela ideia de direito, positivado na forma constitucional, documento que descreve a organização política e enuncia determinados princípios de regência da sociedade e do Estado.

A sociedade e o Estado ainda são muito compreendidos mecanicamente, como dois entes separados. Em verdade, continuamos imbricados em novas e velhas contradições que provocam a inquietação de nossos intelectuais, os quais realizam esforços teóricos para as suas superações. Os pensadores liberais contemporâneos não fazem outra coisa, apenas com outro matiz, pois a história nos tem obrigado a melhorar o papel do Estado na concretização do que foi reconhecido formalmente:

de que todas as pessoas são iguais.

O *leviatã* dos liberais clássicos, apesar de considerado inevitável ou necessário, era tratado como um perigo ou um inimigo dos indivíduos. Rousseau considerava o Estado como o agente da escravidão moderna dos homens. John Locke se opunha ao Estado lutando pelas liberdades, direito à propriedade e livre associação. E mesmo John Stuart Mill, com o seu insistente exercício de valorização do princípio da tolerância, assim fazia restrição ao *opressor* aparato estatal. Rawls, no entanto, diz que o Estado deve ser entendido como “uma associação composta de cidadãos iguais” (1995, p. 246). Esta *associação* deve ser laica, não porque esta condição derive da necessidade ou obrigação prática ou mesmo de razões de Estado, mas justamente para preservar a *liberdade*, no caso, religiosa e moral (Ibidem, p. 248).

Por se tratar de uma *associação de iguais*, torna-se importante verificar como esses *iguais* participam, segundo os liberais, da gestão pública, das coisas do Estado. Os liberais clássicos tinham como dogma que as *liberdades políticas* tinham menos valor que a *liberdade de consciência e do indivíduo*, de tal sorte que, para sustentar as duas últimas, consentiam na perda ou restrição da primeira pelas mãos de um *bom governante*. Nesse sentido, propõe Mill, ávido pela formação de uma *participação consciente*, que as pessoas com maior influência e mais educação pudessem ter votos extras, no sentido de que seus votos tivessem mais peso do que o resto da população.

De alguma maneira esta assertiva de Mill estava baseada no valor que a educação formal teria para uma participação *mais consciente* e, em coerência com o utilitarismo, por acreditar que isto resultaria em benefício dos mais pobres. Supõe-se aqui que, para ele, o governo aspire (sempre) o bem comum, em ação que a todos beneficia (Ibidem, p. 264). E nisso há um forte componente moral, como se vê na interpretação de Rawls:

Além do mais, Mill acrescenta que esta educação para adquirir um espírito público é necessária se os cidadãos devem adquirir um sentido afirmativo do dever e da obrigação política, é dizer, um sentido que vá adiante da mera vontade de obedecer as leis e o governo. (1995, p. 268-269, tradução nossa).

No que concerne ao voto qualificado, retruca Rawls que “talvez, a desigualdade política mais óbvia é a violação do preceito ‘uma pessoa, um voto’” (1995, p. 266, tradução nossa). Em relação à liberdade política sentencia que “a liberdade política igual, quando assegura seu justo valor, está sujeita a ter uma profunda influência na qualidade moral da vida civil. As relações entre os cidadãos proporcionam uma base segura para a constituição da sociedade” (Ibidem, p. 268, tradução nossa).

Desse *princípio da liberdade igual* decorre, segundo a *Teoria de la Justicia*, o *princípio de (igual) participação*, quando aplicado ao processo político:

Este princípio exige que todos os cidadãos tenham um mesmo direito a tomar parte, e a determinar o resultado, do processo constitucional que estabelece as leis que devem obedecer. A justiça como imparcialidade começa com a ideia de que, se os princípios gerais são necessários e vantajosos para todos, devem ser elaborados desde o ponto de vista de uma situação inicial de igualdade bem definida, onde cada pessoa está justamente representada. (RAWLS, 1995, p. 256, tradução nossa).

O princípio de igual participação, porquanto, significa que “todos os cidadãos devem ter um acesso igual, ao menos no sentido formal da palavra, ao poder público” (Ibidem, p. 258, tradução nossa).

Certamente, há riscos para esta igualdade, que Rawls não identifica como provenientes de diferenças econômicas, sociais e culturais, mas, como se viu, somente derivadas de problemas procedimentais e morais. Quando Dworkin menciona que um rico não oferece mais impacto no processo político do que um pobre, em razão da igualdade no voto, da mesma forma não identifica a influência do poder econômico.

Dworkin, no entanto, elabora a ideia já mencionada de *coparticipação*, formação política que tem duas dimensões, uma a *igualdade de cidadania* e a outra é a *soberania popular*. A *democracia* deve conter o propósito da *coparticipação* ou *autogoverno*, que não deve ser entendido somente como a realização do sufrágio igualitário e de eleições frequentes, mas deve conter o significado de que é uma parceria de iguais, que raciocinam juntos para o bem comum. Embora essa condição não possa ser alcançada idealmente, sem embargos de que “quando os políticos estão encharcados de dinheiro, como nossos políticos estão, então nos arriscamos, não à simples imperfeição, mas à hipocrisia”, desabafa Dworkin (2011, p. 542).

Se Rawls se distancia da dimensão política para resguardar-se mais na construção do seu modelo de “associação moral” dos cidadãos, Dworkin (2011), no capítulo “A igualdade política” desenvolve argumentos sobre a distribuição do *poder político dentro da comunidade*, evidentemente fundada na aplicação de um princípio abstrato que diz textualmente ser o *princípio igualitário abstrato*. Para tanto, ao tratar da *aplicação*, tem que se referir ao *processo político*, dizendo que este imprime consequências distributivas e participativas na comunidade.

No que se refere à participação, diz que as *consequências* são “decorrentes do caráter e da distribuição da própria atividade política” (Ibidem, p. X), dividindo-as em três tipos: simbólica, agencial e comunitária. A primeira é declarativa, em que a comu-

nidade afirma a afiliação de cada indivíduo. A segunda faz com que o indivíduo vincule à política sua experiência moral. E, a terceira diz ser a mais difícil de descrever, mas se refere ao impacto que o processo político produz para incentivar uma comunidade política coesa e fraterna, em face de que o membro da comunidade deve participar “totalmente do orgulho ou da vergonha da decisão coletiva” (Ibidem, p. 257).

7 Conclusão

A partir do fato de que o exercício que redonda neste trabalho objetivava uma leitura restrita às concepções de democracia e de participação democrática dos chamados *liberais*, resultou ao autor uma novíssima leitura do pensamento liberal, especialmente para espancar ilações mecânicas sobre a passividade dos mesmos com a desigualdade material e com a imperfeição crônica do *mercado* para superação dessa desigualdade.

A luta histórica pela afirmação das liberdades individuais, em regimes fechados ou abertos, democráticos ou não, é um propósito que não deve ter quartel. Com exceção dos libertários, as formulações liberais não têm a destinação prioritária na manutenção de um sistema, ao revés, de preservar o indivíduo da opressão nascida do Poder Político ou Poder Econômico.

Está claro que, para os liberais de princípios, nessa liça se esgrima com armas constitucionais, orientadas por princípios morais e se formam modelos alternativos para a superação das desigualdades materiais. São processos democráticos constitucionais pretenciosos, dos quais derivam proposições, como as cotas raciais para ingresso no serviço público ou as ações afirmativas.

Sobre esses escritos liberais não se pode dizer que seus modelos, produzidos e ativados *por dentro* do sistema, como costumava dizer o elegante professor Florestan Fernandes (nas aulas de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1985), não possam oferecer condições teóricas para a minimização ou mesmo para a denúncia das desigualdades sociais e econômicas presentes em países democráticos.

Destes, se destacam os liberais de princípios que procuram reforçar, frente à *condição humana moderna*, um sistema jurídico que deve ser instrumento de integração social com base na justiça distributiva. Para tanto, o uso da argumentação jurídica oficial deve se dar com base em princípios que orientam a composição do discurso jurídico no sentido da justiça. O processo, em uma acepção *habermasiana*, conduz à legitimação, por exemplo, das decisões judiciais, e também é apropriado

para orientar a interpretação jurídica ou o “discurso especial”, para utilizar expressão do positivista Herbert Hart.

Inegavelmente, esse esforço na construção de modelos constitucionais baseados em uma teoria de justiça distributiva, seja em Rawls ou em Dworkin, não se esquece de que a preservação da liberdade ou da individualidade está posta em uma realidade plural, que a todos deve estar possibilitada uma vivência digna. São questões fundamentais que se expressam em direitos fundamentais. Se não encontramos claramente expressa em Rawls, encontramos em Dworkin a afirmação sobre a comunidade que se legitima politicamente pela adoção dos critérios normativos fundamentais, ou seja, princípios que devem determinar o procedimento de organização da comunidade.

Em ambos, a seu modo particular, há a vocação para a formulação de um projeto político para uma democracia participativa. A justiça garantiria a sua realização. Para Dworkin, a justiça distributiva merece o reconhecimento de ser *menos utópica*, pois nela se vê um grau de materialidade ou preocupação com a aplicabilidade maior do que a existente na ideia de justiça distributiva de Rawls.

De todo modo, a valoração da liberdade individual, como primado dos liberais de princípios, por coerência, leva ao reconhecimento da pluralidade, ou seja, da existência e da aceitação da diferença entre indivíduos como um problema a ser tratado – e superado, pela teoria. Por decorrência, a participação política individual não pode ser negada. No entanto, para os liberais de princípios, a participação política não é colocada em termos de realizações materiais determinadas, pois, quando muito, aparecem como *jogos políticos* para demonstrar a validade ou não do argumento moral ou da composição abstrata e ideal que constroem como proposta para organização e melhoria da vida social. São os princípios e não os interesses que orientariam a participação do indivíduo na vida pública.

Por outro lado, a ancoragem real de uma formulação filosófica normativa sempre será cobrada, como teste para a sua efetividade. E elas enfrentam a presença histórica das instituições e processos vigentes. Embora se conheçam críticas sobre uma pretensa indicação de Rawls pela transcendentalidade de suas ideias, respondida por reformulações e objeções do autor, vale considerar que este e Dworkin, afinal, formulam processos de legitimação política para a distribuição de bem-estar ou de recursos materiais em uma democracia moderna. É evidente que os modelos são traduzidos pragmaticamente para a realidade norte-americana.

Da possibilidade descartada da transcendentalidade, há a pretensão à univer-

salidade dos modelos construídos, pois a recomendação de Dworkin, em *Justiça para Ouriços*, para que se leve o pluralismo em conta ao tentarmos universalizar nossos conceitos, reflete a crença na possibilidade de aplicabilidade mais ampla dos modelos mentais e o valor dos conceitos testados pela elaboração racional sobre a realidade estudada, no caso, a dos Estados Unidos da América.

Por fim, uma lição consequente de Dworkin, de que “precisamos saber aquilo em que nós próprios acreditamos sobre os direitos humanos antes de começarmos a negociar ou convencer. De outro modo, não podemos ter um objetivo adequado em vista” (DWORKIN, 2005, p. 347). Assim, não obstante possamos ajustar estas teorias para o caso brasileiro, por exemplo, *ainda teremos que saber o que nós acreditamos sobre a democracia*.

8 Referências

ARNAUD, André-Jean. (Dir.). **Dicionário enciclopédico de teoria e de sociologia do direito**. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

BELL, David. Kant. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (Org.). **Compêndio de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2002.

BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Trad. Luiz João Baraúna. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

BRAGA, Leonardo. A Justiça em John Rawls: da relação entre os homens às relações internacionais. In: WAGNER, Adolfo, *et al.* **Curso de ciência política: grandes autores do pensamento político moderno e contemporâneo**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

BRITO FILHO, José Cláudio Monteiro de. **Igualdade Liberal**. Disciplina ministrada no Programa de Doutorado Interinstitucional em Direitos Humanos e Meio Ambiente da Universidade Federal do Pará para a Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: abr. 2014.

DWORKIN, Ronald. **A justiça de toga**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. 2. ed. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Justiça para ouriços**. São Paulo: Martins fontes, 2005.

GIANNOTTI, José Arthur. Stuart Mill: vida e obra. In: MILL, John Stuart. **Sistema de**

lógica dedutiva e indutiva e outros textos. Trad. João Marcos Coelho e Pablo Rubén Mariconda. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LIMONGI, Maria Isabel M. P. Os contratualistas. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. **Manual de filosofia política.** São Paulo: Saraiva, 2012.

LONG, A. A. O estoicismo na tradição filosófica: Spinoza, Lipsius, Butler. In: INWOOD, Brad. **Os estoicos.** São Paulo: Odysseus, 2006.

MILL, John Stuart. **Sistema de lógica dedutiva e indutiva e outros textos.** Trad. João Marcos Coelho e Pablo Rubén Mariconda. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

RAWLS, John. **Teoria de la justicia.** Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. **Justiça e Democracia.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REDONDO, Manoel Jimenez. **Introducción a Habermas, Jürgen:** más allá del Estado Nacional. Madrid: Trotta, 1997.

SAN AGUSTIN. **Confesiones.** México: Porrúa, 2010.

SANDEL, Michael J. **Justiça:** o que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VALLEY, Michael. **A Formação do pensamento jurídico moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WERLE, Denilson Luis. O liberalismo contemporâneo e seus críticos. In: RAMOS Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. **Manual de filosofia política.** São Paulo: Saraiva, 2012.