



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rogério de Souza Alves Sobrinho

**É JUSTO OBEDECER A LEIS INJUSTAS? DESOBEDIÊNCIA CIVIL E O EXERCÍCIO DA
DEMOCRACIA EM JOHN RAWLS**

Natal/RN

2020

ROGÉRIO DE SOUZA ALVES SOBRINHO

**É JUSTO OBEDECER A LEIS INJUSTAS? DESOBEDIÊNCIA CIVIL E O EXERCÍCIO DA
DEMOCRACIA EM JOHN RAWLS**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte
(PPGFIL/UFRN) para fins de obtenção do grau de Mestre
em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Cristina Longo Cardoso
Dias

Natal/RN

2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -
CCHLA

Sobrinho, Rogerio de Souza Alves.

É justo obedecer a leis injustas? Desobediência civil e o exercício da democracia em John Rawls / Rogerio de Souza Alves Sobrinho. - Natal, 2020.

113f.: il.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Longo Cardoso Dias.

1. Justiça como equidade - Dissertação. 2. Sociedade democrática constitucional - Dissertação. 3. Direito - Dissertação. 4. Estado de Direito - Dissertação. 5. Desobediência civil - Dissertação. 6. Razão pública - Dissertação. I. Dias, Maria Cristina Longo Cardoso. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 1:342.7

*A todos aqueles e todas aquelas que ousaram e ousam
desobedecer.*

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma tarefa ingrata, porque um agradecimento insuficiente pode soar como seu oposto: a ingratidão. Se o agradecimento é por escrito, então, torna-se ainda mais complexo, pois perde-se a dimensão mais propriamente presencial, corporal, humana do ato.

De todo modo, o esforço de utilizar este espaço para agradecer vale completamente a pena, pois ele permite rememorar todas as pessoas que ajudaram no longo e atribulado processo de elaboração deste trabalho. Processo este que se finaliza em meio ao isolamento decorrente de uma pandemia global de proporções inéditas, mas que também perpassou (e perpassa) um período de caos institucional e político causado por um governo de índole neofascista no Brasil.

Diante de tudo isso, seria impossível começar e, principalmente, terminar esta pesquisa sem o auxílio de pessoas importantíssimas para mim e às quais eu pretendo, por meios destas breves e limitadas palavras, demonstrar a minha mais profunda e sincera gratidão.

Primeiramente, agradeço à minha mãe, Rayana, e ao meu pai, Paulo Júnior, eventuais leitores e, por vezes, críticos dos meus escritos, mas sempre dotados de um entusiasmo que me motivou a querer fazer sempre o melhor. À minha irmã, Renata, agradeço pelo apoio sempre presente e pelo auxílio dado, sobretudo nas questões gráficas deste trabalho.

À minha namorada, Rafaela, agradeço todo o carinho, a atenção e o tempo dispendido na leitura de trechos que pareciam não parar de ser modificados e reconfigurados por este que vos escreve. Sem o seu amor, a sua paciência e as suas sugestões, jamais teria sido capaz de dar uma forma final a este trabalho.

Ao meu padrinho, Paraguaçu, e à sua esposa, Jane, agradeço o estímulo proveniente de seus interesses vivos pela ciência em geral e pelo meu trabalho em particular, bem como a inspiração que suas lutas por um mundo mais justo me provocam.

Aos meus colegas de trabalho e amigos de vida do Restaurante Universitário da UFRN, Kátia, Michelle, Luciana, Ingrid, Gabriela, Rosa, Leilane e Alkércio, agradeço a paciência no trato e a compreensão com um funcionário que cumula suas horas de trabalho com outras de estudo e também o desdobramento durante o imprescindível período de afastamento, sem o qual este trabalho ficaria seriamente prejudicado.

À minha orientadora, professora Maria Cristina, agradeço a disposição de assumir um trabalho que foge de seus estudos convencionais mas, ainda assim, fornecer indicações e

sugestões tão valiosas que deram ao trabalho a face que ele possui. Aos colegas do GEMOA (Grupo de Estudos Marxistas e de Orientação Acadêmica), também capitaneados pela professora Maria Cristina, agradeço as valiosíssimas tardes que passamos debatendo Marx, Rosdolsky, Rawls, mas, acima de tudo, os caminhos para uma sociedade mais justa e igualitária.

Por fim, ao professor Renato Francisquini, agradeço o interesse e a dedicação à co-orientação do trabalho de um aluno que ele sequer conhecia anteriormente, mas a quem, mesmo à distância, auxiliou com apontamentos tão preciosos que tornam este trabalho praticamente uma co-autoria.

“Tem-se uma responsabilidade não só legal como também moral de obedecer a leis justas. De modo contrário, tem-se uma responsabilidade moral de desobedecer a leis injustas”.

(Martin Luther King)

“As leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas”.

(John Rawls)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo verificar a compatibilidade entre a prática da desobediência civil e a estrutura de uma sociedade democrática constitucional no âmbito da teoria do filósofo estadunidense John Rawls. Para tanto, analisam-se as noções básicas que permeiam a teoria da justiça como equidade de Rawls – com destaque especial para a sua ideia de contrato social e para os princípios de justiça dele decorrentes – e explora-se sua posterior configuração como uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática, destacando-se as principais ideias e concepções relacionadas a este conceito. Realiza-se também uma investigação acerca das noções de justiça e legitimidade do Direito e da lei sob a perspectiva rawlsiana, bem como se analisam as considerações do autor sobre o Estado de Direito. Abordam-se, ainda, os fundamentos da obediência à lei sob a perspectiva da teoria da justiça como equidade, dando ênfase aos princípios de justiça aplicáveis aos indivíduos: o princípio de equidade e os deveres naturais. Promove-se, além disso, uma análise do conceito rawlsiano de desobediência civil, ressaltando sua definição, sua justificação e seu papel em uma sociedade democrática, bem como distinguindo-o de outras formas de dissidência à lei, como a resistência militante e a objeção de consciência. Aponta-se, ainda, as semelhanças e diferenças entre o conceito de desobediência civil de Rawls e aqueles de autores como Étienne de La Boétie, Henry David Thoreau, Hugo Adam Bedau e Martin Luther King. Defende-se, ao fim, que a desobediência civil possui um caráter estabilizador e terapêutico na sociedade democrática e que serve não apenas como um artifício de defesa da justiça constitucional, mas também como um apelo à manutenção da ordem política nos termos da ideia de razão pública, embora seja, na teoria de Rawls, um conceito excessivamente restritivo e que não atinge a dimensão do conflito entre a democracia como um conjunto de instituições e a desobediência civil como uma manifestação democrática extra-institucional que pode assumir formas insurrecionais.

Palavras-chave: Justiça como equidade; Sociedade democrática constitucional; Justiça; Legitimidade; Direito; Estado de Direito; Desobediência civil; Razão Pública.

ABSTRACT

This paper aims to verify the compatibility between the practice of civil disobedience and the structure of a constitutional democratic society within the theory of the American philosopher John Rawls. To do so, basics that permeate Rawls's theory of justice as fairness are analyzed - with particular emphasis on his idea of social contract and its arising principles of justice - its later configuration as a political conception of justice for a society as the main ideas and conceptions related to this concept are also explored. This paper also investigates the notions of justice and legitimacy of Law from a Rawlsian perspective, as well as the analysis as considerations of the author on the rule of law. The fundamentals of obedience to the law are also approached from the perspective of justice theory as fairness, focusing on the applicable principles of justice to individual: the principle of fairness and the natural duties. It also promotes an analysis of the concept of civil disobedience, emphasizing its definition, justification and its role in democratic society, as well as distinguishing other forms of dissent from the law, such as militant resistance and conscientious objection. It still points out similarities and differences between Rawls's concept of civil disobedience and those from other authors such as Étienne de La Boétie, Henry David Thoreau, Hugo Adam Bedau, and Martin Luther King. In the end, it is argued that civil disobedience has a stabilizing and therapeutic feature in democratic society and serves not only as a device for defending constitutional justice, but also as an appeal to maintain political order in the terms of public reason idea, although it is, in Rawls' theory, an excessively restrictive concept that does not reach the dimension of the conflict between democracy as a set of institutions and civil disobedience as an extra-institutional democratic manifestation that can assume insurrectional forms.

Keywords: Justice as fairness; Constitutional democratic society; Justice; Legitimacy; Law; Rule of law; Civil disobedience; Public reason.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 JUSTIÇA COMO EQUIDADE: UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA PARA UMA SOCIEDADE DEMOCRÁTICA.....	17
2.1 A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE	17
2.2 UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA	24
2.2.1 A ideia de cooperação social	28
2.2.2 A concepção (política) de pessoa	29
2.2.3 A ideia de sociedade bem-ordenada.....	32
2.3 A IDEIA DE UM CONSENSO SOBREPOSTO	35
2.3.1 As doutrinas abrangentes e razoáveis	35
2.3.2 Como alcançar um consenso sobreposto?	37
3 RAWLS E O DIREITO: ENTRE O JUSTO E O LEGÍTIMO	40
3.1 SISTEMA JURÍDICO E JUSTIÇA COMO EQUIDADE: O DIREITO JUSTO.....	40
3.1.1 A justiça substantiva e a sequência de quatro estágios	43
3.1.2 A justiça formal	48
3.1.3 O Estado de Direito e o império da lei.....	50
3.2 A RAZÃO PÚBLICA E O DIREITO LEGÍTIMO.....	52
3.2.1 A ideia de razão pública.....	53
3.2.2 O ideal de razão pública e o princípio de legitimidade	61
4 RAWLS E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL: DEVE-SE OBEDECER ÀS LEIS INJUSTAS?.....	63
4.1 POR QUE SE DEVE OBEDECER À LEI?.....	64
4.1.1 O princípio de equidade	68
4.1.2 O dever natural de justiça	70
4.2 DEVE-SE OBEDECER ÀS LEIS INJUSTAS?.....	73
4.3 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL.....	78
4.3.1 A definição de desobediência civil.....	79
4.3.1.1 Diferenças entre a desobediência civil e a resistência militante.....	81
4.3.1.2 Diferenças entre a desobediência civil e a objeção de consciência.....	83
4.3.1.3 A desobediência civil para além de Rawls	84
4.3.2 A justificação da desobediência civil.....	90
4.3.3 O papel da desobediência civil.....	94

4.4 DESOBEDIÊNCIA CIVIL, SOCIEDADE DEMOCRÁTICA E RAZÃO PÚBLICA	96
4.5 CRÍTICAS À DESOBEDIÊNCIA CIVIL RAWLSIANA	99
5 CONCLUSÃO	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	109

1 INTRODUÇÃO

John Rawls, o autor estudado neste trabalho, defende que, ao longo da história, conflitos políticos irreconciliáveis trazem à tona divergências morais e filosóficas irreconciliáveis que estão na origem desses conflitos. Diante desse contexto, a função prática da filosofia política é de focar questões profundamente controversas e encontrar alguma base de acordo filosófico e moral, ou, se isso for impossível, pelo menos reduzir o conflito para que se mantenha a cooperação social com base no respeito mútuo. Para justificar sua afirmação, Rawls aponta, entre outros exemplos, o do princípio da tolerância, teorizado por vários autores, dentre os quais John Locke, que surgiu como resultado do longo conflito religioso no período pós-Reforma Protestante (RAWLS, 2003, p. 1-2).

Pode-se dizer, com efeito, que essa função prática da filosofia política, detalhada por Rawls, parece ser ela mesma o *animus* do esforço teórico do próprio autor, que elaborou os esboços de sua teoria de justiça no seio de um país – os Estados Unidos – tomado pelas mobilizações sociais e em plena efervescência política em razão das memoráveis campanhas em defesa dos direitos civis dos negros e de outras populações minoritárias.

Parte do conflito latente àquela época girava em torno da contradição entre uma constituição que garantia amplas liberdades iguais a todos os indivíduos e uma prática político-jurídica que negava essas liberdades a determinados grupos sociais, como os negros.

Isso certamente exerceu forte influência em Rawls, que se voltou a esse tema e se propôs a elaborar uma teoria de justiça – amadurecida ao longo das décadas e dos estudos – voltada à convivência política estável ao redor de princípios de justiça aplicados às instituições sociais e mutuamente aceitos entre os cidadãos, numa empreitada que reposicionou as liberdades fundamentais – sobretudo os direitos civis e políticos – como fundamentos morais da política em uma sociedade democrática.

Diante disso, uma questão fundamental àquela época, mas que não se limitava a ela, não poderia deixar de ser respondida: como proceder se essas liberdades fundamentais, em uma sociedade democrática e constitucional, são violadas pela lei ou por outras práticas institucionais? Em outras palavras: o que cidadãos livres e dotados de um *status* social igual devem fazer quando a justiça de uma constituição que os alça a essa condição é posta em xeque pela injustiça da legislação?

Uma das respostas historicamente encontradas, inclusive no período da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, foi a da dissidência à lei injusta. Tal dissidência assumiu diversas formas: de ações individuais a protestos coletivos, de enfrentamentos violentos até manifestações pacíficas. Também se voltou a diferentes objetivos, desde a revogação da lei injusta até a superação do sistema socioeconômico vigente. É uma dessas formas de dissidência, analisada por Rawls, que este estudo busca examinar. Trata-se da desobediência civil, isto é, uma forma de reivindicação na qual um grupo de cidadãos se recusa a obedecer a certas leis com o intuito de promover uma mudança nas próprias leis ou em políticas de governo.

Esse conceito geral, no entanto, está longe de alcançar a complexidade do fenômeno. Gandhi e Martin Luther King, por exemplo, que são precursores de uma ideia de ação política não-violenta, talvez sejam considerados os principais expoentes – e mártires – da desobediência civil. No entanto, grupos sociais de diferentes tendências – destacadamente os anarquistas – também reivindicam as ações políticas violentas, as chamadas *ações diretas*, como atos de desobediência civil. Isso demonstra que a própria caracterização do que é a desobediência civil não é simples, o que se visualiza também nas diferentes abordagens acerca do tema pelos autores que se propuseram a analisá-lo.

O primeiro autor a defender o recurso à desobediência civil – ainda que não utilizasse esse termo – foi provavelmente Étienne de La Boétie, em seu *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, escrito na década de 1540. Contudo, o autor mais famoso a tratar do tema talvez seja Henry David Thoreau, que em seu ensaio denominado *A Desobediência Civil* relata a experiência de sua prisão após se negar a pagar impostos que considerava injustos. A abordagem desses pensadores, no entanto, é diversa da de Rawls. Enquanto La Boétie afirma que não há justificativa para as pessoas obedecerem às leis de um governo tirano e Thoreau parte do pressuposto de que o melhor governo é aquele que não governa, Rawls aborda a desobediência civil dentro do contexto de uma sociedade democrática, que aceita legitimamente o poder proveniente de uma constituição fundada em princípios de justiça, e na qual os indivíduos têm o dever de se sujeitar à lei.

Este é, aliás, o principal motivo para a escolha de Rawls como autor de cuja obra partirá a análise. Ao propor uma fundamentação da desobediência civil vinculando-a ao cotidiano de uma sociedade democrática e constitucional, fundada sob princípios aceitos mutuamente entre os cidadãos e orientada a partir de uma lógica de consenso, Rawls gera no mínimo uma curiosidade acerca da viabilidade de seu empreendimento teórico.

Além disso, ao nos remetermos a Rawls, nos remetemos a um autor que alça a justiça e a democracia a pressupostos fundamentais de sua construção teórica. Dessa forma, em um cenário de injustiças sociais cada vez mais aprofundadas e em que a desdemocratização caminha a passos largos, torna-se possível extrair, de um ponto de vista normativo, alguns importantes contributos da teoria rawlsiana para a reconstrução do pensamento e do agir político democráticos contemporâneos, sobretudo no que se refere a formas de cidadania crítica e dissidente como a desobediência civil.

Em face do exposto, pode-se resumir o objetivo geral deste trabalho como o de verificar a compatibilidade entre a prática da desobediência civil e a estrutura de uma sociedade democrática constitucional no âmbito da teoria de John Rawls.

Para tanto, foram delineados como objetivos específicos: analisar os principais aspectos da teoria da justiça como equidade de John Rawls e sua interrelação com os conceitos atrelados à noção de sociedade democrática; perquirir acerca das noções de justiça e legitimidade do Direito na teoria rawlsiana; e estudar o conceito e as particularidades do conceito de desobediência civil de John Rawls.

Com fins de viabilizar a consecução dos objetivos propostos, realizou-se uma pesquisa em meios físicos, eletrônicos e digitais de material bibliográfico (manuais, trabalhos científicos, e livros pertinentes ao tema) e efetuou-se uma leitura analítica e crítica da literatura selecionada.

Como consequência dessa pesquisa, obtiveram-se os três capítulos que podem ser lidos a seguir.

No primeiro capítulo, que possui caráter introdutório ao pensamento rawlsiano, são apresentadas as noções básicas que permeiam a teoria da justiça como equidade, bem como é explorada sua posterior configuração como concepção política de justiça para uma sociedade democrática, destacando-se as ideias e concepções relacionadas a este conceito. Desta feita, em um primeiro momento do capítulo, busca-se descrever como a teoria da justiça como equidade se apresenta enquanto uma alternativa liberal-igualitária ao utilitarismo, posteriormente demonstrando como, na esteira da tradição teórica do contrato social, Rawls elabora sua ideia de posição original de equidade – um experimento a-histórico e hipotético a partir do qual pessoas livres e racionais, interessadas na promoção de seus próprios interesses e cobertas por um “véu de ignorância” acerca de sua classe social, raça, gênero, habilidades naturais e mesmo sobre as próprias concepções de bem, escolheriam os princípios de justiça regentes de uma

sociedade bem ordenada – e destacando, ao final, que desse experimento adviriam os princípios da igual liberdade, da igualdade equitativa de oportunidades e da diferença. Na segunda parte do capítulo, intenta-se demonstrar como os princípios de justiça escolhidos na posição original se articulam nos termos de uma concepção política de justiça para regular a estrutura básica de uma sociedade democrática marcada pelo fato do pluralismo – isto é, pela multiplicidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, porém incompatíveis entre si –, de modo que, para tanto, explora-se algumas noções fundamentais a essa investigação, como a ideia de cooperação social, a concepção política de pessoa e a ideia de sociedade bem-ordenada. Por fim, na terceira parte do capítulo, procura-se analisar como as doutrinas abrangentes, razoáveis e irreconciliáveis entre si se acomodam à concepção política de justiça através de um consenso sobreposto, sendo necessário, para tal, perpassar pelo conceito de doutrinas abrangentes e razoáveis e pelas etapas que as levam a tal consenso.

No segundo capítulo, o leitor, já munido do conceitual presente no capítulo anterior, encontra considerações acerca da justiça e da legitimidade do Direito e da lei sob a perspectiva de John Rawls, bem como é introduzido a novos conceitos fundamentais ao entendimento da concepção rawlsiana de sociedade democrática. Visa-se, pois, na primeira parte do capítulo, a expor o caráter institucional do Direito na teoria da justiça como equidade, bem como destacar suas considerações sobre o Direito justo, ressaltando, neste sentido, os conceitos de justiça substantiva – aquela referente ao conteúdo moral das leis, baseada nos princípios de justiça – e de justiça formal – aquela que diz respeito à administração regular e imparcial das normativas, baseada na própria ideia de Direito – e demonstrando, por fim, como esses conceitos se articulam no Estado de Direito. Na segunda parte do capítulo, por sua vez, dedica-se à exposição acerca do Direito legítimo, cuidando-se, preliminarmente, de diferenciar as questões de justiça das de legitimidade, para, posteriormente, abordar as nuances da ideia de razão pública e do ideal de razão pública, que dão origem ao princípio de legitimidade não só do Direito como dos processos políticos de uma sociedade bem-ordenada.

O último capítulo, enfim, aborda a desobediência civil no âmbito da teoria da justiça de Rawls. Inicialmente, investiga-se os fundamentos da obediência à lei na sociedade democrática e constitucional rawlsiana, analisando-se os princípios aplicáveis aos indivíduos que seriam escolhidos na posição original – o dever natural de justiça e o princípio de equidade. Posteriormente, dedica-se à resposta da questão “deve-se obedecer a leis injustas?”, a partir da análise dos limites do dever de obediência a uma lei injusta. Após isso, parte-se para as considerações acerca do conceito rawlsiano de desobediência civil – “um ato político público,

não-violento e consciente contra a lei, realizado com o fim de provocar uma mudança nas leis ou nas políticas de governo” (RAWLS, 2016, p. 453) – , ressaltando as limitações apresentadas pelo autor, e apontando as semelhanças e diferenças desse conceito em relação ao de outras formas de dissidência à lei, como a resistência militante e a objeção de consciência; bem como em relação às ideias de outros teóricos da desobediência civil, como os já citados Étienne de La Boétie e Henry David Thoreau, além de Hugo Adam Bedau e Martin Luther King. Comenta-se ainda sobre as situações que Rawls entende justificarem a prática da desobediência civil e, posteriormente, discute-se tanto o papel da desobediência civil como mecanismo estabilizador dotado de uma dimensão terapêutica na sociedade democrática – uma vez que se acaba por sanar o sistema jurídico de eventuais injustiças nele existentes e manter a sociedade atenta para a necessidade de implementar apenas normas justificadas e racionalmente consistentes – quanto o ato da desobediência civil como uma manifestação diferenciada da própria noção rawlsiana de razão pública, a qual, longe de confrontar, alimenta a e se alimenta da democracia constitucional. Por fim, agregando uma dimensão crítica ao trabalho, são abordadas algumas das principais objeções feitas à teoria rawlsiana da desobediência civil por certos autores, de modo a deixar visíveis eventuais problemas e incompletudes na formulação deste conceito pelo autor americano.

2 JUSTIÇA COMO EQUIDADE: UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA PARA UMA SOCIEDADE DEMOCRÁTICA

Este primeiro capítulo tem como intuito apresentar as noções gerais relacionadas à teoria da justiça como equidade como formulada por John Rawls, sobretudo em suas obras máximas *Uma Teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político*.

Em um primeiro momento, busca-se detalhar os principais aspectos da teoria da justiça como equidade, de modo a acentuar o conteúdo da concepção de justiça que permeará a análise.

Em um segundo momento, intenta-se explicitar de que maneira a justiça como equidade passa a ser vista como uma concepção política de justiça, bem como explorar as ideias e concepções relacionadas a esse conceito nas considerações de Rawls sobre as sociedades democráticas.

Por fim, pretende-se analisar a ideia de consenso sobreposto em suas particularidades e formulações, de modo a fornecer um panorama para o entendimento das noções que advirão nos capítulos seguintes.

2.1 A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

No prefácio à edição revista de sua obra máxima, *Uma Teoria da Justiça*, Rawls faz questão de evidenciar seu intento ao formular aquilo que veio a denominar de teoria da justiça como equidade. Seu interesse, ao escrever tal obra, era

elaborar uma concepção de justiça que fornecesse uma alternativa sistemática razoável ao utilitarismo, que de um modo ou de outro, há muito domina a tradição do pensamento político anglo-saxão (RAWLS, 2016, p. XXXVI).

Para tanto, Rawls promove uma crítica à teoria utilitarista, tomando por base, sobretudo, os escritos de Henry Sidgwick na obra *Os Métodos da Ética*. Na leitura rawlsiana acerca do tema, a ideia central do utilitarismo parte do pressuposto de que a sociedade se ordena de maneira correta e, conseqüentemente, justa no momento em que suas principais instituições estão organizadas de forma a propiciar o maior saldo líquido de satisfação, avaliado com base na satisfação da totalidade dos indivíduos a ela pertencentes (RAWLS, 2016, p. 27).

Como consequência disso, o princípio utilitarista legitima a limitação coercitiva das liberdades individuais por parte do Estado na medida em que os desdobramentos deste ato promovam um maior bem-estar ou felicidade da coletividade a ele submetida. Assim, embora a restrição coercitiva das liberdades seja vista pelos utilitaristas como um mal em si, ela estará

justificada se proporcionar um máximo de bem-estar ou felicidade para a coletividade (ESTEVEVES, 2007, p. 82).

Rawls se insurge frontalmente contra este aspecto da teoria utilitarista, uma vez que enxerga a justiça sobre outras bases.

De acordo com a concepção rawlsiana, cada pessoa possui uma inviolabilidade imanente e que nem o mais profundo interesse social pode negar¹. Em razão disso, considera-se injustificável a perda de liberdade de alguns em prol de um bem maior a ser desfrutado por outros. Em uma sociedade justa, as liberdades da cidadania igual são tidas como irrevogáveis, tolerando-se a injustiça apenas quando necessária para evitar uma injustiça maior (RAWLS, 2016, p. 4).

Outro aspecto do utilitarismo criticado por Rawls é a despreocupação quanto à maneira através da qual se subdividem os meios de satisfação entre os indivíduos, bem como quanto à forma segundo a qual cada pessoa distribui suas satisfações ao longo do tempo. Em ambos os casos, prepondera a distribuição que produz a satisfação máxima, independentemente de como ela se dê (RAWLS, 2016, p. 31)

Em decorrência desta lógica, surgem, conforme aduz Rawls, situações que legitimam os ganhos maiores de alguns em compensação às perdas menores de outros, ou mesmo hipóteses que favorecem o bem maior compartilhado por muitos às custas da perda de liberdade de poucos (RAWLS, 2016, p. 32). Consequentemente, de acordo com a visão do autor, em um estágio civilizacional razoável, a soma maior das vantagens não pode ser aferida conforme os preceitos utilitaristas. Isto porque o utilitarismo não é apto a promover uma distribuição justa da felicidade, o que o inviabiliza como teoria moral.

Para dar configuração à sua proposição de uma alternativa teórica ao utilitarismo, Rawls se utiliza, então, da conhecida técnica do contrato social, outrora utilizada por célebres nomes da história da filosofia como Locke, Rousseau e Kant – mas a eleva a um nível mais alto de abstração.

Ao dispor do instrumento do contrato social, o que Rawls intenta é obter um dispositivo que extraia as implicações de determinadas premissas morais atinentes à igualdade moral das pessoas. Invoca-se, portanto, a ideia de um estado de natureza não para determinar as origens

¹ Neste aspecto de sua teoria, Rawls parte do princípio kantiano da inviolabilidade moral da pessoa humana, erigindo-o a fim último de preocupação moral de sua filosofia política.

históricas dos governos e dos indivíduos, mas para moldar a ideia da igualdade moral dos indivíduos a partir de princípios que não poderiam ser razoavelmente rejeitados mesmo pelos indivíduos situados na posição menos privilegiada de um ordenamento social (KYMLICKA, 2006, p. 76).

O contrato social, para atender às finalidades visualizadas por Rawls, teria de ser estabelecido a partir de uma posição original de equidade na qual pessoas livres e racionais, interessadas na promoção de seus próprios interesses e cobertas por um “véu de ignorância” – isto é, pelo desconhecimento absoluto sobre classe social, raça, gênero, habilidades naturais e mesmo sobre as próprias concepções de bem –, escolheriam os princípios de justiça regentes de uma sociedade bem ordenada. Uma vez que todos partiriam de uma situação semelhante e ninguém poderia propor princípios favoráveis à sua própria condição – afinal, ela seria desconhecida –, os princípios escolhidos seriam provenientes de um acordo justo (RAWLS, 2016, p. 15). A importância deste experimento hipotético, para Rawls, é descobrir quais princípios são mais apropriados para uma sociedade que pretende não só valorizar a ideia de que os cidadãos são livres e iguais, como também concretizá-la em suas principais instituições (RAWLS, 2016, p. 55).

Partindo deste pressuposto, Rawls entende que os princípios de justiça formulados na posição original devem ser aplicados em sociedades ideais, organizadas, nas quais vigorem certos preceitos de justiça. Isto significa que não pode existir extrema escassez ou abundância de bens, de modo que não deve predominar uma desigualdade capaz de tornar algumas pessoas vulneráveis à violência de outrem (GARGARELLA, 2008, p. 19-20). Ou, para invocar o princípio republicano, que não estejam sob o domínio de outrem.

Rawls estabelece ainda um critério de racionalidade a ser utilizado na posição original em caso de dúvidas na escolha dos princípios. Trata-se da regra *maximin*, segundo a qual as alternativas devem ser hierarquizadas com base em seus piores resultados possíveis. Desta forma, deve ser priorizada uma possibilidade cujo pior resultado seja melhor que o pior resultado das demais² (GARGARELLA, 2008, p. 23-24).

² A regra *maximin* pode ser melhor compreendida a partir de um exemplo prático. Suponha-se que a tabela abaixo seja uma tabela de perdas e ganhos financeiros. Os valores nela contidos indicam as perdas ou ganhos em face de determinadas circunstâncias que podem ou não acontecer. Sabe-se que apenas uma circunstância se concretizará. Além disso, sabe-se ainda que cada decisão disponível tem atrelada a si um determinado conjunto de circunstâncias possíveis (uma pior, uma intermediária e uma melhor), de modo que se pode analisa-las previamente para decidir.

	Circunstâncias
--	----------------

Ressalta-se também que os aludidos princípios de justiça se referem, de acordo com Rawls, à distribuição de determinado tipo de bem, por ele denominado de bem primário. Os bens primários são bens básicos imprescindíveis para satisfazer qualquer plano racional de vida, podendo se dividir em bens primários sociais, a serem distribuídos pelas instituições sociais (a exemplo da riqueza, das oportunidades e dos direitos), e bens primários naturais, que não são distribuídos pelas instituições sociais (como os talentos, a saúde e a inteligência) (GARGARELLA, 2008, p. 23). Um bem primário de particular relevância na obra rawlsiana é o autorrespeito, que se constitui como o senso, individual e coletivo, de que se é um membro plenamente igual e livre da sociedade, que compartilha com os demais cidadãos os mesmos direitos e deveres associados às decisões coletivas (FRANCISQUINI, 2014, p. 24). O desenvolvimento do autorrespeito serve, inclusive, como balizador da distribuição dos demais bens primários, atuando de modo a evitar uma desigualdade distributiva capaz de tolher os mais desfavorecidos deste seu valor intrínseco fundamental³ (VITA, 2007, p. 235-236).

Diante destas circunstâncias, Rawls entende que seriam escolhidos os seguintes princípios de justiça:

- a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, tem de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença) (RAWLS, 2003, p. 60)⁴.

Deve-se colocar que estes princípios seguem uma ordem serial ou léxica, de maneira que o primeiro prepondera sobre o segundo e que a primeira parte do segundo princípio

Decisões	C1 (pior)	C2 (intermediária)	C3 (melhor)
D1	- R\$ 700	+ R\$ 800	+ R\$ 1200
D2	- R\$ 800	+ R\$ 700	+ R\$ 1400
D3	+ R\$ 500	+ R\$ 600	+ R\$ 800

De acordo com a regra *maximin*, deve-se tomar a terceira decisão, visto que a pior situação possível é o ganho de R\$ 500, melhor, portanto, que a pior circunstância atrelada às demais decisões.

³ O autorrespeito tem, na verdade, dois lados: o do sentimento do próprio valor de ter uma concepção de bem que é reconhecida como valiosa pelos outros e pela própria pessoa; e o da autoconfiança na própria capacidade de também poder realizar tal concepção de bem (FORST, 2010, p. 175). Assim, a dimensão política do conceito de autorrespeito implica no reconhecimento da pessoa enquanto concidadã plena e a dimensão ética diz respeito ao fato de a pessoa ser estimada como alguém que possui um plano de vida digno de reconhecimento (TOMÉ, 2018, p. 34).

⁴ Adotou-se aqui a redação dos princípios de justiça não como eles aparecem em *Uma Teoria da Justiça*, mas sim em uma obra posterior, de reformulação da teoria da justiça como equidade. O intuito dessa opção é eivar de um caráter mais definitivo o modo como Rawls enxergava os dois princípios de justiça. De todo modo, as alterações realizadas, sobretudo no segundo princípio, são mais estilísticas que substanciais.

prepondera sobre sua segunda parte. Isto significa que, na teoria rawlsiana, as violações das iguais liberdades fundamentais consagradas no primeiro princípio não podem estar atreladas ou ser contrabalançadas por vantagens sociais e econômicas, objetos do segundo princípio (RAWLS, 2016, p. 74) – o que marca uma importante nota distintiva da teoria da justiça como equidade em relação ao utilitarismo⁵. Do mesmo modo, o princípio da igualdade equitativa de oportunidades é precedente ao princípio da diferença. Nestes casos, parte-se do pressuposto de que, ao aplicar um princípio, os anteriores já tenham sido plenamente satisfeitos (RAWLS, 2016, p. 60-61)⁶.

O primeiro princípio, também conhecido como princípio da igual liberdade, remonta à garantia prioritária, em uma sociedade bem ordenada, de um conjunto de liberdades fundamentais e iguais para todos. Trata-se, como exemplificou Rawls, de liberdades políticas (direito ao voto, à liberdade de expressão e reunião etc.), de liberdades de consciência e de pensamento (bem como de expressão e reunião) e de liberdades individuais (proteção contra a violência privada e estatal, direito à propriedade pessoal, proteção contra a prisão arbitrária etc.). Por outro lado, Rawls não inclui entre as liberdades abarcadas pelo primeiro princípio certos tipos de propriedade, como a propriedade dos meios de produção e a liberdade contratual como entendida no sistema de *laissez-faire*, pois não as considera liberdades fundamentais (RAWLS, 2016, p. 74-75).

Rawls (2016, p. 77) afirma ainda que em decorrência de os princípios de justiça estarem aplicados a instituições, os direitos e liberdades albergados pelo primeiro princípio são aqueles estabelecidos pelas normas públicas da estrutura básica da sociedade. O que se intenta com o primeiro princípio, desta maneira, é que as leis definidoras das liberdades fundamentais sejam aplicadas igualmente a todos e assegurem a mais abrangente liberdade compatível com um nível de liberdade semelhante para todos.

A questão, contudo, não se limita à garantia igualitária das liberdades fundamentais. Não é à toa que Rawls estabelece uma diferença entre as liberdades fundamentais e o que ele denomina de *valor* dessas liberdades. Assim, por mais que uma sociedade justa defina uma

⁵ Rawls, tenta, com isso, se prevenir de ações institucionais que, visando a alcançar a maior felicidade para o maior número de pessoas, afrontem liberdades fundamentais de minorias ou mesmo de indivíduos. Trata-se de um limite de inviolabilidade que impede que uma sociedade democrática se converta em uma espécie de tirania da maioria.

⁶ Embora o primeiro princípio seja considerado como aquele que precisa ser cumprido prioritariamente, Rawls entende que há uma espécie de princípio subentendido que é lexicalmente anterior a ele. Trata-se do princípio que exige a satisfação das necessidades básicas, pelo menos na medida em que sua satisfação é condição fundamental para que os cidadãos possam compreender e exercer seus direitos e liberdades básicos (RAWLS, 2003, p. 62).

estrutura institucional capaz de garantir os mesmos direitos e liberdades fundamentais aos seus cidadãos, o valor disso não é igual para todos, tendo em vista que situações como pobreza ou ignorância limitam o aproveitamento das oportunidades institucionalmente garantidas. Desta forma, mesmo em uma sociedade bem ordenada, aqueles que possuem mais renda e riqueza, isto é, os que estão em melhor posição social, poderão usufruir de melhor maneira dos recursos institucionais ofertados (VITA, 2007, p. 210).

Em hipóteses como esta, em que não há completa harmonia entre a liberdade e a igualdade, a solução justa passa pelo estabelecimento de uma flexibilização do primeiro princípio, o que implica um afastamento do esquema de liberdades iguais para todos, desde que isso objetive amplificar o benefício daqueles que estão menos capacitados para exercer a liberdade institucionalmente garantida. Pode-se prescindir, inclusive, da prioridade léxica do primeiro princípio caso isso seja necessário para evitar uma injustiça maior (VITA, 2007, p. 216).

Quanto ao segundo princípio de justiça, que se subdivide em dois, sua finalidade é propiciar uma condição na qual todos se beneficiem das desigualdades permissíveis na estrutura básica (RAWLS, 2016, p. 78), isto é, daquelas desigualdades que não são incompatíveis com o panorama de uma sociedade bem ordenada, a exemplo das de renda e riqueza. Desta forma, embora a distribuição de renda e riqueza não precise ser necessariamente igual, deve fornecer vantagens a todos, assim como deve estar relacionada a cargos de autoridade e responsabilidade acessíveis a todos.

É de se ressaltar que o princípio da igualdade equitativa de oportunidades não possui, em Rawls, um caráter meramente formal. Ele trata, pelo contrário, da criação de um sistema institucional que favoreça uma igualdade efetiva de oportunidades (SEPRIANO, 2013, p. 30). Além disso, a garantia processual da igual oportunidade de acesso a cargos e posições de autoridade não legitima, por si só, as disparidades na distribuição de bens primários decorrentes da ocupação de tais cargos de maior relevância, uma vez que a intenção central de Rawls na formulação do segundo princípio é justamente evitar que fatores moralmente arbitrários interfiram nas perspectivas de futuro dos indivíduos.

Tem-se, em suma, que o segundo princípio de justiça não tem como principal finalidade criar, a partir da igualdade equitativa de oportunidades, condições para que todos possam se tornar profissionais altamente capacitados. O problema que se propõe a resolver é, na verdade, o da associação entre as vantagens sociais e a posse de talentos superiores (VITA, 2007, p. 246).

A desigualdade distributiva, nesse caso, só será tolerada se trazer mais benefícios aos menos favorecidos.

Tecidas tais considerações sobre o processo de escolha dos princípios de justiça, pode-se depreender que no contexto do contrato social rawlsiano, a questão da adoção e da justificação destes princípios para a estrutura básica da sociedade é entendida como parte da teoria da escolha racional (VITA, 1993, p. 42), ou seja, as condições da posição original definem os princípios de justiça como aqueles que pessoas racionais interessadas em promover seus próprios interesses escolheriam em condições de igualdade quando não há ninguém em vantagem ou em desvantagem decorrente de contingências naturais ou sociais (RAWLS, 2016, p. 23).

Rawls estabelece, no entanto, uma segunda forma de justificação que afasta os critérios do conceito padrão de racionalidade, próprio da teoria econômica (VITA, 1993, p. 44). Trata-se de um exercício de reflexão que consiste na verificação da compatibilidade dos princípios a serem escolhidos com os juízos ponderados acerca da justiça mais arraigados na moral dos indivíduos de uma sociedade democrática.

A viabilidade da aplicação dos princípios, segundo este procedimento, depende de estes não entrarem em conflito com as convicções morais mais firmes dos cidadãos de uma sociedade democrática. Desta forma, um conjunto de princípios que em certos casos possa justificar a escravidão, a servidão, a intolerância religiosa, o preconceito racial ou a violação de direitos e liberdades individuais em troca, por exemplo, da maximização da utilidade geral, deve ser recusado ou ajustado para se adequar às convicções morais que o rejeitam. No entanto, em sentido contrário, a plausibilidade de um determinado conjunto de princípios proposto pode também levar à alteração de alguns desses juízos morais arraigados (VITA, 1993, p. 45-46).

Assim, o ajustamento mútuo entre a construção teórica dos princípios e os julgamentos morais refletidos alcança um estado de equilíbrio quando um compromisso coerente é atingido. É o que Rawls denomina equilíbrio reflexivo (VITA, 1993, p. 46). Equilíbrio porque finalmente os princípios e os juízos coincidem, e reflexivo porque se conhece os princípios aos quais os juízos se adaptam e as premissas que lhes deram origem (RAWLS, 2016, p. 25).

Diante do exposto, Rawls (2016, p. 59) entende que os dois princípios anteriormente citados seriam escolhidos na posição original em detrimento de outras concepções tradicionais

de justiça, como as da utilidade e da perfeição aristotélica, pois se articulam melhor, após cuidadosa reflexão, com os juízos ponderados de indivíduos de sociedades democráticas.

Com o método do equilíbrio reflexivo, Rawls reforça os laços entre a moralidade de sua teoria da justiça e os valores políticos de uma sociedade democrática, o que facilitará seus esforços de alçar a justiça como equidade à condição de uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática⁷.

2.2 UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA

A preocupação principal de Rawls ao desenvolver a teoria da justiça como equidade em *Uma Teoria da Justiça* foi, como dito, elaborar uma concepção de justiça liberal abrangente que se demonstrasse superior ao utilitarismo e servisse de base moral apropriada para uma sociedade democrática. Para tanto, Rawls pressupôs nesta obra que todos os cidadãos da sociedade bem-ordenada poderiam endossar esta concepção nos moldes do que ele posteriormente passou a chamar de doutrina filosófica abrangente. Ou seja, eles aceitariam os dois princípios de justiça por consentirem com essa doutrina.

Contudo, após algumas críticas e discussões ao redor da temática, o próprio Rawls reconheceu que tal fato se constituiria como um “grave problema” de sua teoria. Ocorre que, aos olhos do autor, o fato de em sociedades democráticas haver uma multiplicidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, porém incompatíveis entre si – o que ele denomina o fato do pluralismo razoável –, demonstra que a forma como a sociedade bem-ordenada é apresentada em *Uma Teoria da Justiça* é pouco realista (RAWLS, 2000b, p. 24).

É na tentativa de superar este dilema que Rawls se volta à elaboração de *O Liberalismo Político*, outra obra de suma importância na formulação de seu pensamento. O problema passa a ser, então, o de compreender como é possível a existência, ao longo do tempo, de uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, mas incompatíveis entre si. O que pode ser posto na seguinte pergunta: como podem conviver doutrinas razoáveis profundamente opostas de forma a que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? (RAWLS, 2000b, p. 25).

⁷ Em seus últimos escritos, Rawls faz mesmo questão de reivindicar a validade do método do equilíbrio reflexivo apenas para questões de justiça social e política e não para questões morais em geral (VITA, 1993, p. 47).

A resposta, para Rawls, passa pela elaboração de uma concepção política de justiça que as diversas e contrapostas doutrinas abrangentes e razoáveis possam endossar. Não se trata de substituir tais doutrinas abrangentes, mas de reivindicar a sua aquiescência em seus próprios termos.

Para tanto, a concepção política de justiça não pode negar a existência e nem se posicionar no lugar de outros valores que regulem aquilo que é pessoal, familiar ou próprio das associações; tampouco deve apartar os valores políticos de outros que estejam em descontinuidade com eles. Deve, contudo, apregoar a renúncia às visões filosóficas e morais abrangentes no que se refere especificamente ao debate de questões políticas fundamentais na vida pública (RAWLS, 2000b, p. 52-53). Assim, a concepção política de justiça funciona como uma base apta a ensejar a concordância das diversas doutrinas abrangentes e razoáveis, porém conflitantes, no que se refere especificamente a valores políticos.

Como se constitui, então, essa concepção política de justiça? De acordo com Rawls, uma concepção política de justiça possui três características principais, a serem mencionadas.

A primeira delas se refere ao seu objetivo. Uma concepção política de justiça, embora se trate propriamente de uma concepção moral, se volta a um tipo específico de objetivo, isto é, às instituições políticas, sociais e econômicas. Particularmente, a concepção política de justiça se aplica ao que Rawls denomina estrutura básica de uma sociedade democrática constitucional, ou seja, ao conjunto de suas mais importantes instituições políticas e sociais. O foco inicial de uma concepção política de justiça, portanto, é a estrutura das instituições básicas, envolvendo os princípios, critérios e preceitos que a ela se aplicam, bem como a maneira pela qual se expressam no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam seus ideais (RAWLS, 2000b, p. 53-54)⁸.

A segunda característica, por sua vez, diz respeito ao modo de apresentação: uma concepção política de justiça se demonstra como uma visão autossustentada. Isto significa que, embora uma concepção política possa encontrar uma base pública de justificação com referência a uma ou mais doutrinas abrangentes, ela não se apresenta como tal e nem deriva delas (RAWLS, 2000b, p. 54-55).

⁸ Rawls (2000b, p. 54) expressa ainda sua suposição de que a estrutura básica à qual se refere seja a de uma sociedade “fechada”, isto é, autossuficiente e sem relações com outras sociedades, na qual se entra pelo nascimento e só se deixa pela morte.

A terceira característica, por fim, é a de que o conteúdo de uma concepção política de justiça é manifestado a partir de determinadas ideias fundamentais tidas como implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática. Tal cultura pública abrange as instituições políticas de um regime constitucional, as tradições públicas de sua interpretação (incluindo as do Judiciário), além dos textos e documentos históricos de conhecimento geral (RAWLS, 2000b, p. 56). É de se ressaltar ainda que sociedades democráticas reúnem convicções arraigadas, a exemplo das noções de tolerância religiosa e de repúdio à escravidão. Cabe a uma concepção política de justiça partir dessa cultura pública de fundo e articular e organizar suas ideias e princípios em um todo coerente (RAWLS, 2000b, p. 50).

A partir destas características, a nova questão que se coloca é: qual deve ser a estrutura e o teor de uma concepção política de justiça apta a ordenar uma sociedade democrática?

Cabe ressaltar, preliminarmente, que, para Rawls, uma sociedade é democrática quando as instituições sociais, econômicas e políticas que a constituem tratam os cidadãos como membros moralmente iguais e igualmente livres e fornecem a cada um deles os direitos e oportunidades indispensáveis para a persecução de seus fins e de suas convicções morais⁹ (NAGEL, 2003, p. 70-71). Desta feita, ao utilizar o termo sociedade democrática, Rawls não pretende identificar um regime político, mas antes uma ordem socioeconômica e política que atribua a seus membros um *status* social igual (VITA, 2016, p. XX).

O que se busca, portanto, é uma concepção política de justiça capaz de garantir a conformação da estrutura básica a partir dos valores básicos de igualdade e liberdade, que são os pilares da própria noção de democracia.

Rawls afirma, então, que não há melhor artifício para se elaborar uma concepção política de justiça que especifique princípios adequados à realização da igualdade e da liberdade que o da posição original, anteriormente detalhado. Isto porque, ao abstrair as contingências do mundo social a partir da disposição do “véu de ignorância”, se elimina a possibilidade de vantagens de barganha que surgem inevitavelmente em qualquer sociedade, garantindo, assim, as condições para um acordo equitativo sobre os princípios de justiça política entre cidadãos considerados livres e iguais.

⁹ Todas as citações, diretas e indiretas, provenientes de obras em línguas estrangeiras foram traduzidas livremente pelo autor.

A posição original serve, desta forma, como uma espécie de procedimento de apresentação, estabelecendo, a partir da situação equitativa hipotética que a constitui, um âmbito de reflexão e auto-entendimento públicos – trata-se, nesse âmbito, de uma forma de “deliberação moral”, que não se confunde com a ideia, contida nas teorias discursivas da democracia, da “deliberação política” entre cidadãos livres e iguais na esfera pública (VITA, 2007). A ideia, neste caso, é se valer da posição original para demonstrar tanto a igualdade e a liberdade quanto as restrições apresentadas, de modo que se mostre perfeitamente evidente qual acordo seria realizado pelas partes representantes dos cidadãos naquela situação. Desta feita, Rawls considera que, embora existam razões favoráveis e contrárias a todas as concepções disponíveis de justiça, o apelo à posição original pode propiciar a possibilidade de um equilíbrio global de razões claramente favoráveis a certa concepção em detrimento das restantes (RAWLS, 2000b, p. 69).

Tal equilíbrio deve propender, de acordo com Rawls, em direção aos dois princípios de justiça que constituem a teoria da justiça como equidade, como foi visto anteriormente. Isso não significa, contudo, que estes princípios sejam o único resultado possível na tentativa de elaboração de uma concepção política de justiça, mas sim que é o resultado mais adequado às ideias básicas de uma sociedade democrática.

Rawls, então, retoma a justiça como equidade, porém agora não mais como uma doutrina abrangente, mas sim como uma concepção política de justiça, que objetiva apresentar-se aos cidadãos como a base de um acordo político racional, bem-informado e voluntário, expressando a razão política compartilhada e pública de uma sociedade (RAWLS, 2000b, p. 52)¹⁰.

Desta feita, em sua configuração como concepção política de justiça, a justiça como equidade não se apresenta como uma concepção que conta com a adesão de todos os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, nem tampouco como a concepção detentora da verdade, mas sim como o núcleo valorativo a partir do qual irradiam atitudes sociais e políticas públicas que

¹⁰ O fato é que no âmbito da prática política, nenhuma concepção moral geral – como a justiça como equidade aparecia em *Uma Teoria da Justiça* – é capaz de fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção da justiça no espaço de um Estado democrático moderno. Isto porque as condições históricas e sociais desses Estados têm suas raízes fincadas nas guerras religiosas posteriores à Reforma Protestante e no desenvolvimento ulterior do princípio da tolerância, bem como no progresso do modelo constitucional de governo e das instituições próprias das economias industriais de mercado de grande escala. Tais pressupostos sócio-históricos geram a necessidade de que uma concepção da justiça leve em consideração a diversidade de doutrinas e a pluralidade das concepções do bem que se defrontam e se contrapõem entre si nas sociedades democráticas, algo que a justiça como equidade, da forma como estava colocada em *Uma Teoria da Justiça*, não era capaz de assimilar. (RAWLS, 2000, p.204).

orientam um acordo político. Para tanto, sob uma perspectiva filosófica, a justiça como equidade permanece na superfície. Busca deixar de lado as controvérsias atinentes a questões de moral ou de religião, uma vez que um acordo público sobre tais questões não pode ser obtido sem que o Estado ofenda as liberdades fundamentais. Tende mais a reformular ideias provenientes da tradição contratualista a fim de estabelecer uma concepção realizável da objetividade e da justificação, baseada em um acordo público entre juízos razoáveis e bem-ponderados. Trata, em suma, de aplicar à própria filosofia o princípio da tolerância, na esperança de reduzir, através desse método, as diferenças existentes entre ideias políticas em conflito, com o intuito de preservar uma cooperação social calcada no respeito mútuo (RAWLS, 2000, p. 212-213).

A existência de uma cooperação social é, aliás, o núcleo da ideia organizadora fundamental – ou seja, a ideia a partir da qual todas as demais ideias e princípios podem ser sistematicamente conectados e relacionados – da justiça como equidade enquanto concepção política de justiça. Rawls entende que a sociedade à qual se vincula sua concepção política de justiça é um “sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais, vistas como membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo da vida” (RAWLS, 2000b, p. 51). Esta ideia parece estar, na visão de Rawls (2000, p. 213), implícita na cultura pública de uma sociedade democrática, uma vez que em seu pensamento político e na discussão pública das questões políticas, os cidadãos não visualizam a ordem social como natural e fixa, nem como uma hierarquia institucional legitimada por valores aristocráticos e religiosos.

Para entender melhor esta ideia organizadora fundamental da justiça como equidade, é necessário que antes se analise as noções básicas que ela conserva em si, a exemplo da própria ideia de cooperação social, da concepção de pessoa e da ideia de sociedade bem-ordenada.

2.2.1 A ideia de cooperação social

Rawls aduz que a ideia de cooperação social pode ser melhor detalhada a partir de seus três elementos.

O primeiro deles é de que a cooperação se distingue de uma mera atividade socialmente coordenada, a exemplo daquelas organizadas pelas ordens provenientes de uma autoridade central. A cooperação se guia, na verdade, por regras e procedimentos reconhecidos publicamente, aceitos pelos indivíduos que cooperam e considerados por eles como reguladores

adequados de sua conduta (RAWLS, 2000b, p. 58). Há, portanto, a necessidade de aceitação pública das regras e procedimentos por parte dos cidadãos cooperantes.

O segundo elemento, por sua vez, é que a cooperação pressupõe a existência de termos equitativos. São estes os termos que cada participante da cooperação pode razoavelmente aceitar, desde que todos os demais também os aceitem. Os termos equitativos da cooperação remetem a uma ideia de reciprocidade, de modo que todos aqueles que se envolvem na cooperação e que cumprem seu papel conforme as regras e procedimentos devem se beneficiar disso de maneira apropriada, estimando-se isso a partir de um padrão adequado de comparação. É a concepção política de justiça que determina os termos equitativos de cooperação. Uma vez que o objeto primário da justiça como equidade é a estrutura básica da sociedade, os termos equitativos de cooperação são expressos pelos princípios de justiça, que especificam os direitos e deveres fundamentais no âmbito das principais instituições da sociedade e regulam os arranjos da justiça de fundo ao longo do tempo, de forma que as vantagens produzidas pelos esforços de todos sejam distribuídas equitativamente entre os cidadãos e compartilhadas de uma geração até a seguinte. (RAWLS, 2000b, p. 58-59).

Disto se extrai que a ideia de reciprocidade é, para Rawls (2000b, p. 60), uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada, expressa por sua concepção política e pública de justiça e pelos princípios dela provenientes¹¹.

O terceiro elemento, por fim, é que a ideia de cooperação social exige que se tenha uma ideia da vantagem racional de cada participante, ou seja, do seu bem. Tal ideia de bem se refere ao que os envolvidos na cooperação, sejam eles indivíduos, famílias, associações ou mesmo governos de diferentes povos, almejam conseguir, quando se considera o projeto a partir de seu ponto de vista (RAWLS, 2000b, p. 59).

2.2.2 A concepção (política) de pessoa

A ideia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação social traz consigo, além de uma noção própria de cooperação social, uma concepção de pessoa que a ela se adequa.

¹¹ Rawls (2000b, p. 59-60) situa a reciprocidade entre a ideia de imparcialidade – que é altruísta, no sentido de ser direcionada pelo bem geral – e a ideia de benefício mútuo – no sentido da obtenção de vantagens por *todos* em relação à situação presente ou esperada para o futuro, sendo as coisas como são. Um exemplo oferecido para fins de diferenciação entre a reciprocidade e a mutualidade é o da transferência de pessoas de uma sociedade onde a propriedade é desigual para outra bem-ordenada, regida pelos princípios de justiça calcados na reciprocidade. Embora muitos cidadãos fossem beneficiados por tal transferência, certamente os grandes proprietários perderiam muito e resistiriam a tal mudança, de modo que não se pode falar em benefício mútuo.

Por conseguinte, acompanhando a tradição antiga capitaneada pelos gregos, a justiça como equidade enxerga a pessoa como alguém que pode ser um cidadão, ou seja, um membro plenamente ativo e cooperativo da sociedade por toda a vida¹². Para tanto, a justiça como equidade pressupõe que as pessoas possuem duas faculdades morais, que correspondem à noção de cooperação social como demonstrada acima, quais sejam, a capacidade de possuir um senso de justiça e de professar uma concepção de bem (RAWLS, 2000, p. 216).

O senso de justiça é, para Rawls (2000, p. 216) a capacidade de entender, aplicar e respeitar a concepção pública de justiça que determina os termos equitativos da cooperação social. Segundo Rawls, o indivíduo desenvolve o desejo de aplicar os princípios de justiça e de agir em conformidade com eles no momento em que visualiza que a estrutura cooperativa na qual se insere promove benefícios tanto para si quanto para os demais. O senso de justiça se manifesta, em sua visão, de duas maneiras: leva o indivíduo a aceitar que uma concepção política de justiça regula a sociedade, orientando uma cooperação na qual ele e seus consócios se beneficiam, e estimula uma disposição de trabalhar em prol da construção de instituições justas, bem como de reformar as instituições existentes quando a justiça o exigir (ROHLING, 2007, p. 42). Além disso, dada a natureza da concepção política de estabelecer uma base pública de justificação, o senso de justiça expressa, também, um desejo de agir em relação aos demais segundo termos que eles também possam endossar publicamente (RAWLS, 2000b, p. 62).

Ser capaz de seguir uma concepção do bem, por sua vez, é poder formar, revisar e buscar concretizar racionalmente uma concepção de vantagem pessoal ou bem. Bem, neste caso, não deve ser compreendido em sentido estrito, mas sim como tudo que possui valor na vida humana. Desta forma, em geral, uma concepção de bem atine a

um projeto mais ou menos determinado de fins últimos, isto é, fins que queremos realizar por eles mesmos, assim como ligações com outras pessoas e lealdades a vários grupos e associações. Essas ligações e lealdades dão origem a devoções e afetos e, por conseguinte, o florescimento das pessoas e associações que são objeto desses sentimentos também fazem parte de nossa concepção do bem. Vinculamos ainda a essa concepção uma visão de nossa relação com o mundo – religioso, filosófico e moral – com referência à qual o valor e sentido de nossos objetivos e ligações são compreendidos (RAWLS, 2000b, p. 62).

¹² A menção ao período de toda uma vida se dá porque a sociedade analisada por Rawls é visualizada não só como fechada, mas também como um sistema de cooperação mais ou menos completo e autossuficiente, que possui em seu interior espaço para todas as atividades da vida, do nascimento à morte (RAWLS, 2000b, p. 61).

Cabe dizer ainda que as concepções do bem não são fixas, pois podem ser desenvolvidas e modificadas de forma mais ou menos radical ao longo da vida de uma pessoa.

Além das duas faculdades morais, a justiça como equidade pressupõe que as pessoas, na condição de cidadãs, detenham todas as capacidades que lhes permitem ser membros normais e integrais da sociedade. Desta forma, embora não se ignore a possibilidade de que alguém sofra de uma enfermidade ou um acidente – casos comuns ao longo da existência humana –, não são levadas em consideração, para fins de uma concepção de pessoa moral, as deficiências físicas permanentes ou as doenças mentais graves que impedem a participação habitual e efetiva dos cidadãos na sociedade (RAWLS, 2000, p. 217).

Outro elemento importante é que, em respeito à filiação da justiça como equidade à tradição do pensamento democrático, às pessoas é atribuída a condição de serem cidadãs livres e iguais.

No que se refere à liberdade, a ideia básica é que, enquanto dotadas de suas duas faculdades morais (a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem) e das faculdades referentes à razão (julgamento, pensamento e inferência, atrelados a essas faculdades), as pessoas são livres, isto é, não possuem impedimentos para o exercício da sua cidadania (RAWLS, 2000b, p. 61). A caracterização das pessoas como indivíduos livres, neste contexto, parte de três aspectos fundamentais.

O primeiro deles determina que as pessoas são livres no sentido de visualizarem a si próprios e aos outros como indivíduos que possuem a faculdade moral de ter uma concepção de bem, ou seja, sua identidade pública de pessoa livre provém da sua capacidade moral de formular, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção do bem, assim como de reconhecer que os demais também podem fazê-lo (RAWLS, 2000b, p. 73).

O segundo aspecto, a seu turno, estabelece que as pessoas são livres porque são fontes auto-autenticadoras de reivindicações válidas. Isto significa que, além de possuírem o dever de atuar em prol da construção de instituições justas, possuem o direito de fazer reivindicações a estas instituições com o intuito de promover suas concepções de bem, desde que tais concepções sejam compatíveis com a concepção pública de justiça (RAWLS, 2000b, p. 76)¹³.

¹³ Ao caracterizar a pessoa como uma fonte auto-autenticadora de reivindicações válidas, Rawls parece desde já apresentar um cenário favorável a uma cidadania crítica, extraíndo da própria noção de liberdade um caráter reivindicatório intrínseco. Apesar de tais reivindicações em torno da promoção das concepções de bem dos indivíduos não poderem assumir, como se verá, a forma específica de desobediência civil, isto permite enxergar

Por fim, o terceiro aspecto em relação ao qual as pessoas são vistas como livres diz respeito à capacidade que elas possuem de assumir responsabilidade por seus objetivos, o que afeta a maneira de avaliar suas reivindicações. Em suma, isto denota que os cidadãos são livres porque são capazes de ajustar seus objetivos e aspirações ao que é razoável esperar que possam fazer e, além disso, de restringir suas reivindicações àquelas permitidas pelos princípios de justiça (RAWLS, 2000b, p. 77).

A ideia de igualdade, por sua vez, provém do fato de todos possuírem as supra referidas faculdades no grau mínimo necessário para atuarem como membros plenamente cooperativos da sociedade, isto é, do fato possuírem um *status* social igual (RAWLS, 2000b, p. 61-62)¹⁴.

Em face disso, Rawls (2000, p. 215) destaca então que a concepção de pessoa como entendida por ele é uma concepção moral, que parte da noção cotidiana de pessoa como unidade de pensamento, deliberação e responsabilidade básica correspondente a uma concepção política de justiça e não a uma doutrina moral abrangente. Trata-se, portanto, de uma concepção política da pessoa, isto é, uma concepção de pessoas enquanto cidadãs.

Ao afirmar que sua concepção de pessoa é política, Rawls rejeita a interpretação de que uma doutrina metafísica de pessoa está sendo pressuposta pela justiça como equidade. Ele argumenta que sua concepção de pessoa parte de ideias implícitas na cultura política e pública de uma democracia (RAWLS, 2000, p. 217), de modo que se analisadas as ideias e concepções utilizadas pela justiça como equidade, nenhuma doutrina particular sobre a natureza das pessoas, distinta e contraposta a outras doutrinas metafísicas, aparece entre suas premissas ou é exigida por sua argumentação (RAWLS, 2000b, p. 72)¹⁵.

2.2.3 A ideia de sociedade bem-ordenada

Rawls (2000b, p. 78-79) determina que, paralelamente à ideia fundamental da sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação ao longo das gerações, proposta pela teoria da justiça como equidade, duas outras ideias se desenvolvem: a dos cidadãos como pessoas morais

que Rawls dá espaço a certas modalidades de ação reivindicatória que são não apenas promotoras de uma defesa da liberdade, mas fundamentalmente uma derivações dela.

¹⁴ Ressalte-se mais uma vez que isto envolve não apenas a garantia igualitária das liberdades fundamentais por parte das instituições, mas também a consideração do *valor* destas liberdades.

¹⁵ Uma das críticas comumente apontadas à concepção política de pessoa de Rawls é a de que, ao contrário do que afirma, o autor incorpora nela certos elementos metafísicos, a exemplo da noção de senso de justiça, tida, neste contexto, como uma categoria imanente do sujeito. Contudo, neste caso em específico, tal crítica não se sustenta, sobretudo porque o fundamento da existência de um senso de justiça não é sua indissociabilidade da concepção mesma de pessoa, mas sim a adesão auto-interessada de um cidadão a uma estrutura cooperativa que o beneficia e que só funciona desde que se mantenham as instituições justas que a compõem.

livres e iguais e a ideia de uma sociedade bem-ordenada como uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política e pública de justiça. A primeira dessas duas ideias já foi analisada no momento imediatamente anterior, ao tratarmos da concepção rawlsiana de pessoa; a segunda, por sua vez, embora já mencionada anteriormente, será melhor detalhada aqui.

Para Rawls (2000b, p. 79), afirmar que uma sociedade é bem-ordenada implica na consideração de três aspectos.

O primeiro deles é que se trata de uma sociedade em que cada indivíduo aceita e, ao mesmo tempo, sabe que todos os demais aceitam precisamente os mesmos princípios de justiça. Isto está implícito, ao seu ver, na própria ideia de uma concepção de justiça reconhecida publicamente.

O segundo aspecto, por sua vez, diz respeito ao fato de que todos reconhecem que a estrutura básica – ou seja, o conjunto das principais instituições políticas e sociais e a maneira segundo a qual se articulam em um sistema de cooperação – está em concordância com aqueles princípios.

Por fim, o terceiro aspecto é que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada são dotados de um senso normalmente efetivo de justiça e, conseqüentemente, agem, em geral, de acordo com as instituições básicas da sociedade, as quais consideram justas.

Rawls reconhece que seu conceito de sociedade bem-ordenada é extremamente idealizado. No entanto, defende que qualquer concepção de justiça incapaz de ordenar a contento as ideias de uma democracia constitucional mostra-se inadequada enquanto concepção democrática. Diante disso, o intuito de tal formulação é elaborar uma perspectiva de sociedade que se revele adequada à cultura política de uma democracia¹⁶.

¹⁶ Uma noção que permeia toda a teoria de Rawls e que é melhor detalhada em seu último livro, *O Direito dos Povos*, é a de “utopia realista” ou ideal realista de justiça.

A teoria rawlsiana é utópica ou idealizada porque os princípios de justiça que ela concebe são aplicáveis à estrutura básica de sociedades ideais. Isto se dá, contudo, porque tal idealização facilita o processo de escolha de princípios fundamentais de justiça social, o qual restaria prejudicado se condições não-ideais (injustiças institucionais ou na conduta de cidadão e agentes políticos) fossem consideradas. A seu turno, a teoria é realista porque se aplica não a pessoas abstratas que tenham disposições morais muito elevadas ou que sejam muito altruístas e benevolentes, mas sim a pessoas reais dotadas de faculdades morais e racionais, com uma concepção dos próprios interesses e que só se disponham a cooperar desde que a maioria dos seus concidadãos também o façam (VITA, 2017, p. 126). De todo modo, teorias normativas como a de Rawls não se propõem a criar modelos operacionais concretos de instituições perfeitamente justas ou mesmo de uma sociedade perfeitamente justa, mas sim a estabelecer e justificar princípios de justiça igualitária que sirvam de instrumentos para a compreensão de uma sociedade democrática e seus dilemas (VITA, 2017, p. 124-125).

Tal cultura política de uma sociedade democrática, por sua vez, é caracterizada por Rawls a partir de três fatos gerais.

O primeiro é que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes e razoáveis é um traço permanente da cultura pública de uma sociedade democrática, de modo que sob condições políticas e sociais asseguradas pelo conjunto de direitos e liberdades básicos de instituições livres, a diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis conflitantes e irreconciliáveis surgirá e persistirá, isto porque tal diversidade é precisamente o fruto da razão prática livre no contexto de instituições livres. É isso o que Rawls entende como o fato do pluralismo razoável (RAWLS, 2000b, p. 80).

O segundo fato geral, correlato ao primeiro, é que a filiação compartilhada e contínua a uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser mantida por meio do uso opressivo do poder estatal, como ocorreu na Idade Média na esteira da Inquisição. A isso Rawls denomina o fato da opressão (RAWLS, 2000b, p. 81).

O terceiro fato geral, por fim, é que um regime duradouro e estável, isto é, não dividido por tendências doutrinárias conflitantes e classes sociais hostis, deve ser apoiado, de maneira voluntária e livre, ao menos pela maioria substancial dos cidadãos politicamente ativos. Juntamente ao primeiro fato geral, disto se depreende que, para servir de base pública de justificação de um regime democrático constitucional, uma concepção política tem de ser endossada por diversas doutrinas abrangentes e razoáveis muito diferentes e opostas (RAWLS, 2000b, p. 81).

Em suma, Rawls entende que uma sociedade pode ser bem-ordenada por uma concepção política de justiça apesar das discordâncias provenientes da pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e contrapostas existentes na (e necessárias à) democracia. Para tanto os cidadãos que professam tais doutrinas devem fazer parte de um consenso sobreposto ao redor da concepção de justiça, isto é, devem concordar com ela como uma concepção que determina o conteúdo de seus julgamentos *políticos* acerca das instituições básicas. Desta forma, uma vez que inexistente doutrina religiosa, filosófica ou moral razoável professada por todos os cidadãos em um ambiente democrático, a concepção de justiça é a responsável por promover a coesão da sociedade bem-ordenada a partir do consenso sobreposto limitado ao que Rawls denomina de “domínio do político” e seus valores. Essas condições, portanto, não pressupõem o requisito utópico de que todos os cidadãos professem o conteúdo de uma mesma doutrina abrangente, mas apenas que adiram à mesma concepção pública de justiça (RAWLS, 2000b, p. 82-83).

Isto posto, o grande problema passa a ser, então, como articular a adesão dos cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis, porém irreconciliáveis entre si, à concepção política de justiça que rege uma sociedade constitucional. Em outras palavras, como articular o consenso sobreposto. É sobre isso que se passa a tratar no próximo momento.

2.3 A IDEIA DE UM CONSENSO SOBREPOSTO

Conforme exposto acima, a estrutura básica de uma sociedade democrática constitucional bem-ordenada é regulada por uma concepção política de justiça que é objeto de um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes e razoáveis contrapostas entre si, de modo que a concepção política serve como a base para o debate e a justificação públicos acerca de questões políticas.

Para entender como ocorre esse consenso sobreposto ao redor de uma concepção política de justiça, é necessário entender primeiro o que são as doutrinas abrangentes e razoáveis e de que maneira elas se relacionam entre si.

2.3.1 As doutrinas abrangentes e razoáveis

Rawls (2000b, p. 103) opta por definir o que são doutrinas abrangentes a partir de três traços essenciais.

O primeiro deles é que uma doutrina abrangente é um exercício de razão teórica. Isto significa que uma doutrina abrangente organiza seus principais aspectos religiosos, filosóficos e morais de uma forma mais ou menos consistente e coerente, ou, em outras palavras, coordena estes aspectos de modo que sejam compatíveis entre si e expressem uma visão de mundo inteligível¹⁷.

O segundo traço detectável é que, na medida em que seleciona valores mais significativos e os equilibra quando entram em conflito, uma doutrina abrangente também é um exercício de razão prática.

Por fim, a terceira característica é que, apesar de uma doutrina abrangente não ser fixa e imutável, em geral faz parte ou se baseia em uma tradição de pensamento. Dessa forma,

¹⁷ Disto se extrai outro elemento essencial que constitui uma doutrina abrangente: o fato de ela se referir a aspectos abrangentes da vida do indivíduo e não a traços específicos de sua subjetividade. As doutrinas abrangentes, portanto, expressam visões de mundo e da vida como um todo, sob um ponto de vista individual e coletivo (RAWLS, 2000b, p. 102).

embora seja estável ao longo do tempo, uma doutrina abrangente tende a evoluir lentamente à luz daquilo que, em seu ponto de vista, vê como boas razões.

A noção de razoável, por sua vez, é focada em dois aspectos básicos, de acordo com Rawls.

A razoabilidade se apresenta, em um primeiro aspecto, quando, entre iguais, as pessoas se dispõem a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, tendo em vista que os outros farão o mesmo. Entendem que essas normas são razoáveis a todos e, por isso mesmo, as consideram justificáveis publicamente, dispondo-se a discutir os termos equitativos que outros propuserem. Trata-se de um elemento atrelado à ideia de reciprocidade, comentada quando se abordou a concepção de cooperação social (RAWLS, 2000b, p. 93).

O segundo aspecto básico do razoável, a seu turno, é reconhecer os limites do juízo – isto é, as fontes do desacordo entre pessoas razoáveis – e procurar superá-los, mesmo que provisoriamente, no âmbito do debate público (RAWLS, 2000b, p. 98-99). Trata-se, em suma, de reconhecer a impossibilidade prática de chegar a um acordo razoável e viável no que se refere ao julgamento sobre a verdade de doutrinas abrangentes (RAWLS, 2000b, p. 107).

Uma consequência evidente da utilização do razoável em face dos limites do juízo é que nem todas as pessoas razoáveis professam a mesma doutrina abrangente, mas elas também entendem que todas as pessoas, sem exceção, inclusive elas próprias, estão submetidas a esses limites, de modo que elas enxergam que a doutrina que professam é apenas uma doutrina razoável entre outras, que também podem ser verdadeiras (RAWLS, 2000b, p. 104).

Diante disso, uma doutrina abrangente, ainda que julgue ser verdadeira, é razoável quando admite que doutrinas abrangentes e razoáveis diferentes dela não são desatinadas, mesmo que não se acredite nelas. Além disso, as pessoas razoáveis que professam doutrinas abrangentes e razoáveis não considerarão razoável usar o poder político, caso disponham dele, para reprimir doutrinas abrangentes que não sejam desatinadas, embora diferentes das suas – e nem para endossar as suas próprias concepções abrangentes do bem –, sobretudo porque, no caso de alternância de poder, um grupo então majoritário pode vir a sofrer perseguições caso se torne minoritário. Consequentemente, as pessoas razoáveis que professam doutrinas

abrangentes razoáveis tendem a endossar alguma forma de liberdade de consciência e autonomia do pensamento¹⁸ (RAWLS, 2000b, p. 104-105).

2.3.2 Como alcançar um consenso sobreposto?

Estabelecidos os pressupostos e concepções necessários para que se possa compreender a ideia de consenso sobreposto, resta determinar de que maneira ele poderia ser alcançado.

Preocupado com a crítica de que o consenso sobreposto seria utópico ou pouco viável, isto é, de que não haveria forças políticas, sociais ou psicológicas para gerá-lo (onde não existe) ou para torná-lo estável (quando existe), Rawls (2000b, p. 205) esboça uma forma pela qual um consenso desse tipo poderia ser criado e estabilizado. O esboço tem dois estágios. O primeiro estágio é finalizado, segundo Rawls, com a formação de um consenso constitucional, enquanto o segundo estágio se finda com um consenso sobreposto.

A primeira questão que se põe, então, é: a partir de que surge um consenso constitucional?

De acordo com Rawls, em face de diversas contingências e eventos históricos, certos princípios liberais de justiça são incorporados às instituições políticas existentes como um simples *modus vivendi*¹⁹, com o intuito de minorar rivalidades latentes e potencialmente comprometedoras da vivência em sociedade relacionadas às diversas concepções abrangentes. Como exemplo de situação deste tipo, Rawls se remete à incorporação do princípio da tolerância no período posterior à Reforma Protestante: no início, ocorrendo de maneira relutante, mas, ainda assim, como a única alternativa viável a uma guerra civil interminável e destrutiva (RAWLS, 2000b, p. 206).

Incorporados tais princípios ao cotidiano das instituições políticas e consagrados seus termos em uma constituição, muitos cidadãos, segundo Rawls, acabam por endossá-los sem

¹⁸ Embora se possa falar, em casos como esse, nos termos de uma estratégia racional-instrumental na submissão ao razoável, há nisso um componente, talvez mais relevante, de natureza puramente moral: agir dessa maneira é o que permite a constituição de uma sociedade justa.

¹⁹ Rawls (2000b, p. 193) explica que *modus vivendi* é uma expressão utilizada para definir um tratado entre dois Estados que estão inseridos em uma situação conflituosa em razão de seus interesses e objetivos. Ao negociar o tratado, é sensato às partes assegurar que o acordo proposto represente um ponto de equilíbrio, de modo que não seja vantajoso para ninguém violá-lo. Esse tipo de tratado, contudo, carece de estabilidade, pois, alteradas as circunstâncias, ambas as partes buscarão fazer valer seus interesses às expensas da outra. Tal situação se assimila, de acordo com Rawls, ao consenso social baseado em interesses sociais ou de grupos, bem como ao resultado de negociações políticas. Em casos como esses, a unidade social é apenas aparente e a estabilidade do acordo está vinculada à convergência dos interesses.

perceber qualquer conexão entre esses princípios e suas outras visões. É possível, assim, que os cidadãos primeiro avaliem o bem que esses princípios trazem para eles e para a sociedade como um todo, e depois os endossem com base nisso. Caso, posteriormente, seja percebida uma incompatibilidade entre os princípios de justiça e suas doutrinas mais abrangentes, é provável que ajustem ou revisem essas doutrinas, ao invés de suplantarem aqueles princípios (RAWLS, 2000b, p. 207).

Em suma, no estágio inicial do consenso constitucional, os princípios liberais de justiça, primeiramente aceitos de forma relutante e apenas como um *modus vivendi*, com fins à pacificação social, posteriormente acabam por alterar, em razão das vantagens práticas que apresentam, as doutrinas abrangentes dos cidadãos, de forma que estes passam a aceitar pelo menos os princípios de uma constituição liberal. Tais princípios asseguram certas liberdades e direitos políticos fundamentais – a exemplo do direito de voto, a liberdade de expressão e de associação políticas etc. –, bem como estabelecem procedimentos democráticos para moderar a rivalidade política e resolver as questões de política social. Desta feita, se as doutrinas abrangentes dos cidadãos não eram razoáveis, passam a ser, e se antes havia um simples pluralismo de doutrinas, passa-se a ter um pluralismo razoável, alcançando-se, enfim, o consenso constitucional (RAWLS, 2000b, p. 210-211).

Depois que um consenso constitucional está em vigor, os diversos grupos políticos são instados a participar do fórum público de discussão política e voltar-se a outros grupos que não compactuam de sua doutrina abrangente. Esse fato torna mais vantajoso para tal grupo se afastar das perspectivas mais restritas de suas próprias visões e desenvolver concepções políticas a partir de cujos fundamentos possam explicar e justificar suas proposições políticas a um público mais amplo, de modo a reunir uma maioria à sua volta. Essas concepções fornecem a moeda corrente do debate político e uma base de significação mais profunda para as implicações dos princípios e políticas que cada grupo defende – o que Rawls vai denominar “razão pública” (RAWLS, 2000b, p. 212).

Além disso, em um sistema constitucional com revisão judicial ou com revisão autorizada por outro órgão, será desenvolvida, pelos juízes ou pelas autoridades responsáveis, uma concepção de justiça à luz da qual a constituição seja interpretada e casos importantes decididos. Assim, as leis promulgadas pelo legislativo poderão ser declaradas constitucionais ou inconstitucionais e somente então os juízes poderão ter uma base razoável para interpretar

os valores e critérios que a constituição incorpora. Naturalmente, tais concepções terão grande influência na política, no fórum público e nos debates constitucionais (RAWLS, 2000b, p. 213).

Deve-se ressaltar também que as doutrinas abrangentes da maioria das pessoas, sobretudo as razoáveis, não são inteiramente abrangentes, o que admite um espaço para o desenvolvimento de uma adesão independente à concepção política, o que facilita a criação de um consenso. Tal adesão independente, por sua vez, leva os cidadãos a agirem com maior intenção de acordo com os arranjos constitucionais, desde que tenham uma garantia razoável de que as outras farão a mesma coisa. Gradativamente, à medida que o sucesso da cooperação política se mantém e se aprofunda, os cidadãos ganham uma confiança cada vez maior uns nos outros, o que favorece cada vez mais o alcance do consenso (RAWLS, 2000b, p. 216).

Neste contexto, a adesão aos princípios liberais da concepção política de justiça, por parte dos cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, passa a não se dar mais apenas como um compromisso político ou um *modus vivendi*, mas, antes, passa a se apoiar em um equilíbrio de razões especificadas no interior da própria doutrina abrangente adotada por cada cidadão (RAWLS, 2000b, p. 218). Desta maneira, as especificidades das próprias doutrinas abrangentes muitas vezes levam seus seguidores em direção à concepção política, endossando-a como uma concepção moral e respeitando-a com base em razões morais (RAWLS, 2000b, p. 216). É por isso que se afirma que ela é autossustentada, isto é, não precisa ser legitimada especificamente por nenhuma doutrina, mas sim ser o ponto de convergência política entre elas, fundando as bases de uma unidade social pautada na moralidade política. A maneira como cada doutrina abrangente se relaciona com a concepção política, contudo, difere de acordo com os cidadãos que as professam.

Pode-se dizer, portanto, que o ajuste que uma doutrina faz de seus requisitos à concepção política de justiça não se confunde mais com um compromisso político ou um *modus vivendi*, nem significa “ceder à força bruta ou à desrazão do mundo” (RAWLS, 2000b, p. 218). Trata-se, na verdade, de um ajuste de ordem moral, no qual todos aqueles que aderem a uma concepção política de justiça partem de suas próprias visões abrangentes e se baseiam em suas razões religiosas, filosóficas e morais. Assim, o fato de diferentes doutrinas abrangentes sustentarem uma mesma concepção política de justiça com base nessas razões não sacrifica seu caráter religioso, filosófico ou moral – ao contrário, o reforça (RAWLS, 2000b, 193).

É isto que garante, para Rawls, a estabilidade política de um consenso sobreposto: por enxergarem a concepção política de justiça como uma concepção moral endossada por razões

religiosas, filosóficas ou morais presentes nas suas próprias doutrinas abrangentes, as pessoas não deixarão de apoiá-la mesmo diante de alterações na distribuição do poder político (RAWLS, 2000b, p. 194). Pode-se afirmar, seguindo Rawls (2000, p. 265), que, em um contexto como esse, cada doutrina abrangente defenderá a concepção política por si mesma e por seu valor intrínseco.

3 RAWLS E O DIREITO: ENTRE O JUSTO E O LEGÍTIMO

De acordo com Samuel Freeman (2007, p. 199), Rawls atribui duas funções específicas aos princípios de justiça: em primeiro lugar, eles funcionam como ideais abstratos que propiciam a base para a unidade social em uma sociedade bem-ordenada; em segundo lugar, eles servem para auxiliar a avaliação da justiça de políticas e para fornecer diretrizes práticas para a formulação de leis.

No capítulo anterior, quando a justiça como equidade foi abordada enquanto uma concepção política de justiça para uma sociedade bem-ordenada, buscou-se compreender a primeira destas duas funções delineadas por Freeman. Neste capítulo, por sua vez, busca-se, em alguma medida, compreender melhor a segunda delas.

Para tanto, em um primeiro momento do capítulo, intenta-se expor a maneira segundo a qual os princípios de justiça atuam sobre o Direito – entendido por Rawls como uma instituição de uma sociedade bem-ordenada – para a conformação de um sistema jurídico justo.

Em um segundo momento do capítulo, por sua vez, à reflexão acerca do Direito justo adicionam-se as questões sobre o Direito legítimo, suscitadas a partir da ideia de razão pública e da formulação do princípio de legitimidade que dela emana no exercício da democracia deliberativa como a concebe Rawls.

A importância da análise a ser realizada neste capítulo se revela na exposição dos critérios rawlsianos de justiça e legitimidade da constituição e das leis e decisões que dela resultam. Tais critérios se mostram fundamentais para a compreensão do grande mote deste trabalho, a desobediência civil, que será esmiuçada no capítulo seguinte.

3.1 SISTEMA JURÍDICO²⁰ E JUSTIÇA COMO EQUIDADE: O DIREITO JUSTO

²⁰ Optou-se neste trabalho pela utilização do termo *sistema jurídico* como tradução de *legal system* – expressão constante no original em inglês de *A Theory of Justice* –, embora a edição em português de *Uma Teoria da Justiça*

É necessário dizer, antes de qualquer imersão nos aspectos jurídicos da teoria de justiça de Rawls, que o autor não dedica ao Direito um papel central na sua obra, de modo que não desenvolve propriamente o que se entende por uma filosofia do Direito. De toda forma, Rawls trata da temática jurídica ao esclarecer o problema da liberdade igual dentro da estrutura básica da sociedade, cujas instituições, como visto anteriormente, funcionam como o espaço de incidência dos princípios de justiça (ROHLING, 2015, p. 597).

Apesar de não se propor a desenvolver uma filosofia do Direito, Rawls o alça à condição de uma instituição fundamental para a proteção das liberdades iguais dos indivíduos em uma sociedade bem-ordenada.

Isto se dá quando, do ponto de vista institucional, Rawls (2016, p. 291) considera que o Direito, caracterizado como um sistema jurídico, é uma “ordem coercitiva de normas públicas voltada para pessoas racionais, com o propósito de reger a estrutura da cooperação social”. Caso estas normas sejam justas, estabelece-se uma base para as expectativas legítimas, que constituem os fundamentos a partir dos quais as pessoas podem se relacionar socialmente umas com as outras e em referência aos quais os indivíduos podem legitimamente objetar quando suas expectativas são frustradas. Desta forma, ao se tornarem menos incertas as bases das reivindicações dos indivíduos, tornam-se mais evidentes os limites das suas liberdades (RAWLS, 2016, p. 291).

Assim sendo, ao fornecer as bases para a confiança mútua e alimentar a reciprocidade entre os indivíduos, o ordenamento jurídico assegura, pela via da coação, a proteção das liberdades fundamentais, fortalecendo o compromisso, mediante a organização da cooperação social, com a obediência ao Direito (ROHLING, 2015, p. 599). Neste sentido, o indivíduo é livre para fazer o que permite a lei: a lei é o espaço da liberdade porque ela é dada em prol da liberdade (ROHLING, 2015, p. 602).

Rawls afirma que há outros tipos de normas que partilham das mesmas características das normas jurídicas, a exemplo das regras de jogo e das normas de associações, as quais também se dirigem a pessoas racionais com a finalidade de regular suas atividades. Contudo, o que distingue um sistema jurídico de outros conjuntos de normas é sua grande abrangência e seus poderes reguladores em relação às demais associações. Apenas o Direito pode estabelecer

utilizada nesse trabalho tenha traduzido a mesma expressão por *sistema legal*. Tal opção, também feita por Delamar José Volpato Dutra e Marcos Rohling nos trabalhos aqui citados, se dá porque *sistema jurídico* parece fornecer melhor a ideia de um conjunto de leis e (sobretudo) princípios que é característica da noção de Direito de Rawls.

organismos constitucionais dotados do poder legal exclusivo de exercer as formas mais extremas de coação. Ademais, a ordem jurídica também é marcada pela extensa gama de atividades que regula e pela natureza fundamental dos interesses que se propõe a assegurar (RAWLS, 2016, p. 291-292). Em suma, apenas o ordenamento jurídico possui o poder de normatizar as demais associações e instituições da estrutura básica.

A conformação política dessa estrutura básica a ser definida pelo ordenamento jurídico é pressuposta por Rawls, conforme visualizado anteriormente, como a de uma democracia constitucional, ou seja, uma sociedade regulada por uma concepção política e pública de justiça compartilhada por seus cidadãos e firmada em um pacto constitucional. Diante disto, incorpora-se à estrutura jurídica de uma sociedade democrática a noção de que ela é composta por uma constituição, a qual é encarregada do estabelecimento da igual cidadania. Desta feita, Rawls considera que o sistema jurídico, organizado no intento de assegurar a liberdade e ordenar a cooperação social, é derivado da função constitucional que o Estado possui, em uma sociedade bem-ordenada, de zelar pela equidade através da manutenção das condições indispensáveis para que os indivíduos possam igualmente perseguir seus interesses e cumprir as suas obrigações (ROHLING, 2015, p. 596).

Com efeito, isso revela que ao mesmo tempo em que o Direito é responsável por regular o funcionamento das demais instituições, ele próprio, enquanto instituição, deve se orientar no sentido dos valores liberais igualitários constituintes da sociedade bem-ordenada de que faz parte. Desta maneira, das ideias rawlsianas sobre as instituições de uma sociedade justa, é possível também caracterizar o que vem a ser o conteúdo de um sistema jurídico justo (ROHLING, 2015, p. 598).

Assim, enquanto instituição que compõe a estrutura básica da sociedade bem-ordenada (além, é claro, de regulá-la), o Direito também está sujeito à aplicação dos princípios de justiça, de modo que o conteúdo das normativas, sobretudo as constitucionais, deve refletir ao máximo aquilo que é propugnado pela concepção política de justiça. Pode-se afirmar, portanto, que se os princípios de justiça se aplicam às instituições de uma sociedade para torná-la uma sociedade justa, igualmente se aplicam ao sistema jurídico para torná-lo um sistema jurídico justo. A essa justiça referente ao conteúdo moral das normas jurídicas, pode-se dar o nome de justiça substantiva.

É de se admitir, contudo, que, embora guiado por princípios de justiça, o Direito é também guiado por regras de sua própria estrutura, que independem do conteúdo moral das

normativas. Assim, ao se considerar, por exemplo, o fato de que uma lei injusta permanece válida em um ordenamento jurídico, entende-se melhor que o Direito pode reconhecer, mediante critérios, certos requisitos que conferem validade às suas normas, mesmo que estas sejam injustas em seus conteúdos (DUTRA; ROHLING, 2011, p. 75-76). A este conjunto de requisitos pode-se dar o nome de justiça formal.

É sobre ambas, a justiça substantiva e a justiça formal, que se fala a seguir, destacando, ao final, como elas se relacionam no Estado de Direito.

3.1.1 A justiça substantiva e a sequência de quatro estágios

É inegável que Rawls busca estreitar, no âmbito de suas considerações sobre o sistema jurídico, a relação entre o Direito e a moral.

Isto significa, no caso de Rawls, que o sistema jurídico deve ser norteado pelos princípios de justiça, que são efetivamente a base de uma moralidade política, porém perfeitamente extensível à esfera jurídica. Em outras palavras, os princípios de justiça, que constituem o núcleo da moralidade política, são também o núcleo da esfera do Direito enquanto instituição. O Direito rawlsiano é, então, caracterizado por algo similar a uma moralidade intrínseca, inscrita nos princípios de justiça²¹ (ROHLING, 2015, p. 603).

De acordo com a teoria da justiça como equidade, portanto, são os princípios escolhidos na posição original que determinam a justiça ou injustiça do conteúdo das normas em sua distribuição de direitos e deveres numa sociedade bem-ordenada, definindo, desta maneira, a justiça substantiva do Direito²² (DUTRA; ROHLING, 2011, p. 73).

Cabe, contudo, entender melhor de que maneira os princípios da justiça como equidade se aplicam às instituições da sociedade bem-ordenada e, conseqüentemente, como eles se

²¹ Ao caracterizar o Direito de uma maneira que o torna possuidor de algo semelhante a uma moralidade intrínseca, Rawls se aproxima bastante do jusnaturalismo de Lon L. Fuller, para quem tal moralidade torna o Direito possível (Cf. FULLER, 1969, p. 33-94). Por outro lado, ao considerar que o Direito também é uma esfera guiada por regras de sua própria estrutura, Rawls flerta com o positivismo jurídico de Hans Kelsen e Herbert Hart (ROHLING, 2015, p. 603), inclusive ao constatar, em concordância com este último, que para que um sistema jurídico possa ser viável, ele necessita de um conteúdo mínimo de lei natural (RAWLS, 2000b, p. 155). Isto o coloca em uma posição intermediária entre estas duas correntes de pensamento, embora pareça evidente uma maior propensão à primeira delas.

²² Isso não significa que Rawls busca determinar definitiva e universalmente as bases sobre as quais devem se estruturar quaisquer ordenamentos jurídicos que se pretendam justos, mesmo porque o autor tem o cuidado de destacar sua teoria da justiça como equidade como *uma* teoria da justiça e não como *a* teoria da justiça no título de sua obra máxima. Além do mais, posteriormente, o próprio Rawls passará a enxergar a justiça como equidade como *uma* concepção política de justiça entre outras, de modo que se torna possível para ele a análise da justiça ou injustiça do Direito (e de outras instituições da estrutura básica) com referência a princípios liberais outros, desde que razoáveis.

inscrevem no Direito. Para tanto, deve-se apelar a um artifício de explicação moral elaborado por Rawls: a sequência de quatro estágios²³.

A sequência de quatro estágios é, ao mesmo tempo, uma explicação sobre a forma como os princípios de justiça devem informar a construção constitucional e a elaboração legislativa e um meio para aferir em que grau a constituição e as leis existentes se revelam compatíveis ou não com os princípios de justiça inicialmente acordados, tendo em conta a sua aplicação. Ela oferece também uma base para a justificação, a argumentação e a crítica públicas em uma sociedade democrática (DUTRA; ROHLING, 2011, p. 69).

O argumento moral que se invoca na abordagem da sequência de quatro estágios é o de que as instituições sociais vinculadas aos princípios da justiça como equidade são justas porque pode-se demonstrar que seriam escolhidas pelos membros da sociedade desde que adequadamente restringidos pela ignorância de seus interesses e de seus apegos pessoais (KUKATHAS; PETTIT, p. 59). Dessa forma, cada um dos estágios conta com um grau de informação, cuja finalidade é fornecer aos cidadãos as condições necessárias à aplicação dos princípios de justiça, suprimindo as decisões favoráveis a interesses específicos atrelados às doutrinas abrangentes a que eventualmente venham a se filiar (FRANCISQUINI, 2013, p. 32). Neste sentido, o fundamento do artifício em questão se assemelha bastante ao da própria escolha dos princípios na posição original, detalhado anteriormente.

A propósito, o primeiro dos quatro estágios é justamente o da posição original e da escolha dos princípios dela decorrente. Nele, como já visto, o “véu de ignorância” ainda cobre completamente as partes, isto é, há desconhecimento absoluto no que se refere às posições individuais e às situações sociais. Nestas condições, são escolhidos os dois princípios de justiça: o primeiro, o princípio da igual liberdade, e o segundo, que se subdivide nos princípios da igualdade equitativa de oportunidades e da diferença. Também neste estágio é determinada, como já visto, a ordem léxica dos princípios, que estabelece a preponderância do primeiro princípio em relação ao segundo e da primeira parte do segundo princípio em relação à sua segunda parte.

²³ Rawls faz questão de destacar que a ideia da sequência de quatro estágios faz parte de uma teoria moral e não serve como explicação para o funcionamento de constituições existentes, exceto no caso de os agentes políticos terem sofrido influências da teoria da justiça como equidade (RAWLS, 2016, p. 242).

Em seguida, após adotarem os princípios de justiça e determinarem sua ordenação léxica, as partes se reúnem em uma convenção constituinte, onde devem decidir acerca da justiça das formas políticas e escolher uma constituição.

Neste segundo estágio, as partes, sujeitas às restrições dos princípios de justiça já escolhidos, devem elaborar um sistema a respeito dos poderes constitucionais do governo e dos direitos fundamentais do cidadão. É nesse estágio que se analisa a justiça dos procedimentos para lidar com visões políticas distintas. Além disso, retira-se parcialmente o véu da ignorância, de modo que, embora as partes ainda não conheçam sua própria posição social, seu lugar na distribuição dos dotes naturais e nem sua concepção do bem, passam a conhecer os fatos genéricos pertinentes acerca da sociedade, ou seja, suas circunstâncias e recursos naturais, seu padrão de desenvolvimento, sua cultura política etc. (RAWLS, 2016, p. 241).

Diante desses novos conhecimentos, as partes devem então escolher a constituição justa mais eficaz, isto é, a constituição que atenda aos princípios de justiça e seja, ao mesmo tempo, a mais bem projetada para produzir uma legislação justa e eficaz (RAWLS, 2016, p. 241). Essa decisão é tomada avaliando-se as constituições justas viáveis e buscando-se o molde que, diante das circunstâncias, provavelmente resultará em arranjos sociais justos e efetivos (RAWLS, 2016, p. 243).

De acordo com Rawls (2016, p. 244), o primeiro princípio de justiça, o da igual liberdade, é o padrão principal da convenção constituinte. Assim, a constituição deve garantir que as liberdades individuais e a liberdade de consciência e pensamento sejam protegidas e que o processo político como um todo seja um procedimento justo, definindo, desta forma, um *status* comum de cidadania igual e realizando a justiça política. Com isso, as liberdades básicas, até então altamente abstratas antes do segundo estágio, são mais especificamente definidas em termos de liberdades constitucionais, em uma estrutura jurídica própria da democracia constitucional (FREEMAN, 2007, p. 210). Sob esse viés, uma constituição justa é, portanto, uma constituição que conceba o Estado como uma associação de cidadãos iguais e livres que possuem a oportunidade de participar igualmente nos processos políticos de uma sociedade democrática.

Para além disso, o princípio da igual liberdade também exige que a constituição coloque freios sobre os poderes legislativos, o que, segundo Rawls, pode ser alcançado pelos dispositivos constitucionais clássicos, como o bicameralismo, a separação de poderes, um sistema de freios e contrapesos e uma declaração de direitos com controle judicial da legislação.

Ademais, o primeiro princípio também exige o império da lei, que delimita, como já aventado, o âmbito do exercício da liberdade (KUKATHAS; PETTIT, p. 60).

Disto se extrai que a uma constituição justa também cabe limitar os poderes do governo, ao mesmo tempo em que cumpre lhe outorgar autoridade para fazer cumprir os mandamentos legais. É o mesmo princípio da igual liberdade que garante que haja freios à autoridade estatal e que assegure a autoridade governamental para impor sanções aos que infringem a lei (KUKATHAS; PETTIT, p. 60).

Estabelecidos, então, os elementos necessários a uma constituição justa, Rawls (2016, p. 242) faz questão de destacar que “o ideal é que uma constituição justa seja um procedimento justo para assegurar um resultado justo”, ou seja, um sistema de justiça procedimental perfeita. O procedimento seria o processo político determinado pela constituição, com a garantia das liberdades constitucionais acima mencionadas e com alguma regra de maioria voltada para dirimir eventuais conflitos, e o resultado seria o conjunto das leis promulgadas, enquanto os princípios de justiça estabeleceriam um critério de avaliação autônomo para ambos.

Contudo, Rawls entende que no caso de um regime constitucional, ou de qualquer outro regime político, é impossível realizar o ideal da justiça procedimental perfeita, de modo que o melhor sistema que se pode alcançar é o de uma justiça procedimental imperfeita. Isto significa que mesmo procedimentos políticos justos podem ocasionar leis injustas (RAWLS, 2016, p. 242).

Neste sentido, no terceiro estágio, o estágio legislativo, Rawls (2016, p. 244) defende que talvez o melhor que se possa falar é que uma lei ou política pelo menos não é claramente injusta. A legislação elaborada neste estágio, portanto, embora deva seguir os princípios de justiça e os limites impostos pela constituição, não fornece a certeza de que é justa em seu conteúdo. Rawls (2016, p. 246) afirma, então, que se pode avaliar as leis ou as políticas como justas (ou pelo menos como não injustas) desde que se situem no âmbito permitido e que a legislatura as tenha de fato promulgado nas formas preconizadas em uma constituição justa.

No entanto, como forma de minorar a possibilidade de injustiça em seu conteúdo, Rawls (2016, p. 243) sugere que uma lei ou política deve ter sua justiça avaliada a partir da perspectiva de um grupo de legisladores representativos que, como sempre, não têm ciência de particularidades referentes a si mesmo. Tais legisladores conduzem suas discussões no estágio legislativo como uma tentativa de descobrir a melhor política ou lei tal como definida pelos

princípios de justiça e devem votar unicamente de acordo com o seu julgamento. O resultado escolhido pela maioria destes legisladores oferece uma estimativa daquilo que se alinha com a concepção de justiça (RAWLS, 2016, p. 445).

Desta feita, a lei ou política é suficientemente justa, ou pelo menos não injusta, quando se conclui, ao tentar imaginar como funcionaria o processo ideal, que a maioria das pessoas que participam desse processo e aplicam suas regras favoreceria essa lei ou essa política (RAWLS, 2016, p. 445).

No estágio da legislatura, o segundo princípio de justiça entra em ação. Ele sugere que as políticas sociais e econômicas busquem maximizar as expectativas de longo prazo dos mais necessitados, em condições de igualdade equitativa de oportunidades, desde que preservadas as liberdades iguais²⁴ (RAWLS, 2016, p. 244).

Para assegurar a igualdade equitativa de oportunidades, Rawls entende que a legislação deve promover políticas de governo que garantam iguais oportunidades de educação e cultura, subsídios para a educação pública, igualdade de oportunidades nas atividades públicas, o impedimento da formação de monopólios e uma forma geral de renda mínima. Quanto ao princípio da diferença, um importante corolário de seu conteúdo é o princípio da poupança justa, que exige que uma geração poupe em favor do bem-estar das gerações futuras. Neste sentido, a lei justa não pode permitir que uma geração se aproveite dos seus descendentes consumindo sua riqueza²⁵ (KUKATHAS; PETTIT, p. 61).

Por fim, o quarto e último estágio é o da aplicação das normas a casos específicos por juízes e administradores, bem como a observância das normas pelo cidadão em geral. Neste estágio, o véu da ignorância cai por completo e todos têm acesso a todos os fatos. Os princípios de justiça, ainda abstratos, embora mediados pela constituição democrática e pela legislação, enfim resultam em prescrições e permissões específicas referentes ao que indivíduos ou instituições devem fazer em casos particulares. É neste estágio que finalmente se descobre a

²⁴ Evidencia-se aqui a prioridade do primeiro princípio de justiça em relação ao segundo, que, segundo Rawls, também se verifica, nesse contexto, como a prioridade da convenção constituinte em relação ao estágio legislativo. Isto significa que, em uma sociedade justa, as leis que intentem dar concretude ao segundo princípio de justiça não podem se sobrepor ao primeiro, que fornece o fundamento da carta constitucional. Portanto, em uma sociedade justa com um sistema de revisão judicial como o que propõe Rawls, uma lei que ousasse subverter a ordenação léxica dos princípios certamente seria considerada inconstitucional.

²⁵ Deve-se destacar que esse conjunto de medidas se constituem mais propriamente como sugestões genéricas oferecidas por Rawls que como expressões acabadas e necessárias destes princípios de justiça. Será, na verdade, a deliberação no fórum político público que dará a configuração prática adequada aos referidos princípios.

quais ações específicas se está obrigado em circunstâncias determinadas (FREEMAN, 2007, p. 208).

Ao tratar deste estágio, o que Rawls intenta é criar um padrão para a correta aplicação dos princípios de justiça para circunstâncias particulares: cidadãos imparciais hipotéticos, com total conhecimento de fatos relevantes e dotados de um senso de justiça e de uma concepção de bem, julgam que ações são impostas pelas leis que provêm de instituições justas em conformidade com os princípios de justiça. A partir disso, juízes e cidadãos em circunstâncias reais devem agir como agiria este sincero e consciente agente moral hipotético ao deliberar sobre a aplicação de leis relevantes a circunstâncias particulares (FREEMAN, 2007, p. 208-209).

3.1.2 A justiça formal

De acordo com a formulação de Rawls, quando uma determinada concepção de justiça, por meio de seus princípios, ordena as normas associadas a uma determinada estrutura básica, propiciando uma atribuição de direitos e deveres fundamentais e definindo a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social, ela assume o papel da justiça, ou, melhor dizendo, da justiça substantiva. No entanto, independentemente de seu conteúdo, caso essa concepção de justiça tenha ampla aceitação da sociedade e as leis e instituições sociais tenham uma administração imparcial e coerente por parte de juízes e outras autoridades, haverá a justiça formal (RAWLS, 2016, p. 70).

A justiça formal, assim, independe dos princípios de justiça, ou seja, da justiça substantiva. Sua essência consiste em ser aplicada igualmente, mesmo que os princípios substantivos a ela relacionadas venham a ser injustos, como em um sistema discriminatório. Esta igualdade está implicada na própria ideia de Direito (DUTRA, 2005, p. 135).

De fato, o que Rawls intenta na sua formulação da justiça formal é trazer para o âmbito das instituições, e mais propriamente do sistema jurídico, a ideia de igualdade, que orienta toda a sua teoria de justiça. É neste sentido que afirma:

Se achamos que a justiça sempre expressa algum tipo de igualdade, então a justiça formal requer que, em sua administração, as leis e as instituições se apliquem com igualdade (isto é, da mesma maneira) àqueles que pertencem às classes definidas por elas (RAWLS, 2016, p. 70).

Naturalmente, para Rawls, o fato de as leis e as instituições serem executadas com igualdade não garante, como dito acima, que não se incorra em injustiças. A justiça substantiva

dependerá da adequação das leis e de sua aplicação aos princípios de justiça. Não há, portanto, ao seu ver, nenhuma contradição em supor que uma sociedade calcada na escravidão ou no sistema de castas, ou mesmo uma sociedade que opere as formas mais arbitrárias de discriminação, seja administrada de maneira uniforme e coerente, como a ideia de justiça formal pressupõe, embora ele acredite que isto seja improvável²⁶ (RAWLS, 2016, p. 71).

De todo modo, Rawls considera que a justiça formal exclui importantes tipos de injustiças, pois, se as instituições são razoavelmente justas, é extremamente importante que as autoridades que as administram sejam imparciais e não se submetam à influência de considerações pessoais, financeiras ou de outro tipo ao lidar com determinados casos. Um tipo expressivo de injustiça ocorre quando os juízes e outras autoridades deixam de se ater às leis e às suas interpretações apropriadas ao tomar decisões. É injusta, portanto, a pessoa que se incline a tais atos. Ademais, mesmo que as leis e as instituições sejam justas, é sempre melhor que sejam aplicadas com constância e regularidade – é por isso, aliás, que Rawls prefere o termo justiça como regularidade para caracterizar a justiça formal –, de modo que quem esteja sujeito a elas pelo menos saiba o que lhe é exigido e possa se proteger (RAWLS, 2016, p. 71).

Nesta esteira, o que a justiça formal ou justiça como regularidade apregoa é, em última instância, a ideia de obediência ao sistema jurídico, isto é, à sistemática do Direito. A necessidade de uma coerência na aplicação e interpretação das normas é um apanágio contra a arbitrariedade, de modo que a adequação destas normas ao sistema que as institui é uma imposição às autoridades constituídas em uma sociedade democrática que preze pela liberdade.

Rawls questiona, inclusive, se, em caso de desvios demasiados à justiça formal, é possível falar em um sistema jurídico – conceito alinhado a uma tradição democrática e constitucional – ou se o que se tem é um conjunto de ordens particulares relacionadas à proteção e à promoção dos interesses de um ditador ou ao ideal de um déspota benevolente (ROHLING, 2015, p. 607).

Embora Rawls argumente que não há uma resposta clara para essa questão, o que ele próprio parece eloquentemente indicar é que os fundamentos da justiça formal aparecem

²⁶ Deve-se destacar, contudo, que, segundo Rawls, sociedades com tais níveis de injustiça, por mais que possuam um sistema jurídico formalmente estabelecido, não geram obrigações para seus cidadãos. A justificativa para tal se encontra no compromisso que os cidadãos devem ter com instituições justas, que é proveniente dos princípios de justiça para os indivíduos, sobre os quais se falará no próximo capítulo.

normalmente associados aos pressupostos de um sistema jurídico substantivamente justo – ainda que, repita-se, independam deles:

O desejo de obedecer às leis de maneira imparcial e constante, de tratar casos semelhantes de maneira semelhante e de aceitar as consequências da aplicação de normas públicas tem uma ligação íntima com o desejo, ou pelo menos com a disposição, de reconhecer os direitos e as liberdades de outros e de repartir com equidade os benefícios da cooperação social. Um desejo costuma associar-se ao outro (RAWLS, 2016, p. 72).

3.1.3 O Estado de Direito e o império da lei

Apesar de não afirmar claramente que a justiça formal e a justiça substantiva caminham juntas – sobretudo porque a abordagem da justiça formal em *Uma Teoria da Justiça* se dá em momento anterior à dos princípios de justiça e, conseqüentemente, da justiça substantiva –, bem como de ressaltar a independência conceitual entre elas, Rawls parece indicar que, após escolhidos os princípios de justiça na posição original, é possível estabelecer vínculos entre justiça substantiva e justiça formal, desde que endossada a concepção de justiça que elas estabelecem no plano jurídico (ROHLING, 2015, p. 606). Ele chega a afirmar, inclusive, que a força das pretensões de justiça formal, de obediência ao sistema, depende fundamentalmente da justiça substantiva das instituições e das possibilidades de reformá-las (RAWLS, 2016, p. 72).

De fato, essa associação entre justiça substantiva e justiça formal parece ganhar corpo na ideia de Estado de Direito, que é o resultado da aplicação da justiça formal ao sistema jurídico justo. No Estado de Direito, enquanto os princípios de justiça determinam a justiça substantiva do sistema, a justiça formal atua na administração imparcial do que preceituam estes princípios na forma da lei (ROHLING, 2015, p. 606). Assim, ao mesmo tempo em que a justiça substantiva – sobretudo no que se refere ao princípio da igual liberdade – assume o papel de *fundamento moral* do Estado de Direito²⁷, a justiça formal, caracterizada como obediência ao sistema jurídico, dá origem à noção de legalidade, que indica sua *forma jurídica*.

A legalidade no Estado de Direito, ou, como prefere Rawls, o império da lei, se estrutura a partir de quatro preceitos fundamentais. É a satisfação destes preceitos que garante que um

²⁷ Nesse aspecto, deve-se destacar que, a partir do que preceitua Rawls, pode haver Estado em que a liberdade não é preservada, isto é, Estado sem Direito. De maneira inversa, quando um Estado age no sentido da proteção das liberdades iguais fundamentais, especificadas, sobretudo, no primeiro princípio de justiça, esse Estado passa a ser um Estado de Direito, e, ainda por cima, democrático, uma vez que se destina a uma democracia constitucional (ROHLING, 2015, p. 607).

ordenamento jurídico é organizado de maneira formalmente mais justa que outro e que fornece uma base mais sólida para a liberdade e um meio mais efetivo de organizar sistemas de cooperação²⁸ (RAWLS, 2016, p. 292).

O primeiro destes preceitos é o de que ter um dever pressupõe a capacidade de cumpri-lo. Dele emanam três características principais do sistema jurídico: a primeira delas é que o que a lei determina como um dever deve ter uma execução possível, isto é, deve ser realizável; a segunda delas é que, ao se cumprir a primeira exigência, fortalece-se a ideia de que aqueles que promulgam as leis e decretos o fazem de boa-fé; e a terceira delas, por fim, expressa a necessidade do reconhecimento da impossibilidade de cumprimento como defesa ou atenuante.

O segundo preceito afirma que casos semelhantes devem receber tratamentos semelhantes. Dele se subentende que a lei e os princípios de interpretação devem determinar os critérios para avaliação das situações semelhantes, limitando assim a discricionariedade das autoridades administrativas e judiciárias e impondo a elas a necessidade de justificação em eventuais distinções das situações.

O terceiro preceito sustenta o princípio de que não há crime sem lei que o determine. Dele surge uma série de exigências: que as leis sejam conhecidas e expressamente promulgadas, que seu significado seja claramente definido, que os estatutos jurídicos sejam genéricos na forma e na intenção e que não sejam utilizados como meio de prejudicar indivíduos específicos, que pelo menos as infrações mais graves sejam interpretadas estritamente, que as leis penais não sejam retroativas em detrimento daqueles aos quais elas se aplicam etc.

Por fim, o quarto preceito, concebido para preservar a integridade do processo judicial, é aquele que define a ideia de justiça natural. A partir dele, se entende que o sistema jurídico deve ter normas voltadas a assegurar que os juízes sejam independentes e imparciais, que ninguém seja juiz em causa própria e que os julgamentos sejam justos e abertos ao público, mas sem aderir ao clamor popular.

Estes quatro preceitos findam por deixar ainda mais evidentes os vínculos entre o império da lei e a liberdade no seio do Estado de Direito, visto que a violação desses pressupostos torna incertos os limites do campo de ação dos indivíduos. Neste sentido, a legalidade encontra um alicerce firme no acordo de pessoas racionais em instituir para si o

²⁸ Rawls (2016, p. 292) destaca que não pretende que as leis obedeçam a esses preceitos em todos os casos, pois eles são antes uma idealização, da qual se espera que as leis se aproximem, pelo menos na maioria das vezes.

maior grau de liberdade igual para todas as pessoas. Disto decorre que, para terem um mínimo de confiança na posse e no exercício de suas liberdades, os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada normalmente desejarão a manutenção do império da lei (FAVACHO, 2018, p. 83).

3.2 A RAZÃO PÚBLICA E O DIREITO LEGÍTIMO

Na primeira parte deste capítulo demonstrou-se que a noção de Direito justo, para Rawls, passa pela aplicação regular e imparcial, pelas instituições e autoridades a elas atreladas, de normas jurídicas substantivamente fundadas em princípios de justiça, dando origem ao que se denominou Estado de Direito e seu império da lei.

Resta ainda entender, contudo, de que maneira as questões fundamentais de justiça jurídica e política podem ser discutidas e justificadas no intercurso do processo democrático de uma sociedade marcada pelo conflito entre doutrinas abrangentes razoáveis e irreconciliáveis entre si, mas que convivem pacificamente por meio de um consenso sobreposto em torno de uma concepção política de justiça, nos moldes do que se visualizou no primeiro capítulo.

É com a finalidade de responder a esse desafio que Rawls introduz a ideia de razão pública, que funciona como uma modalidade de argumentação política fundada na reciprocidade e de onde se extrai um princípio de legitimidade das prescrições jurídico-políticas, sem o qual a estabilidade da sociedade democrática enquanto sistema equitativo de cooperação social estaria prejudicada.

Antes de tratar mais aprofundadamente da ideia de razão pública, contudo, é necessário compreender, em caráter preliminar, os dois tipos de questões que ela suscita e que Rawls procura diferenciar, mas ao mesmo tempo associar: as questões de justiça e as questões de legitimidade.

Do ponto de vista da justiça, Rawls, ao estabelecer um critério substantivo de justiça (os princípios da justiça como equidade) voltado às instituições – entre elas o Direito e, conseqüentemente, a Constituição e a legislação – e um procedimento ideal de deliberação moral (a posição original e os outros três estágios de aplicação dos princípios) que o justifica racionalmente, busca definir um padrão para avaliar os resultados de processos democráticos deliberativos (VITA, 2008, p. 130). As questões de justiça, portanto, correspondem às discussões sobre os *resultados* do processo jurídico-político em uma sociedade democrática, seja no que diz respeito à forma (justiça formal) ou no que diz respeito ao conteúdo (justiça

substantiva). Neste sentido é que se pode falar em Direito justo, constituição justa, lei justa ou decisão justa, por exemplo.

A perspectiva da legitimidade, a seu turno, está mais atrelada à *aceitação* dos processos decisórios quando há conflitos e desacordos na vida política do que propriamente aos seus resultados. Assim, decisões democráticas ou leis são legítimas não quando elas são justas em seu conteúdo, mas sim quando elas entram em vigor de acordo com um procedimento aceito como legítimo (RAWLS, 1995, p. 175). Ou seja, mesmo leis injustas podem ser consideradas legítimas se atenderem às exigências do processo democrático e do ordenamento jurídico legítimos²⁹.

As discrepâncias entre a legitimidade e a justiça, no entanto, não podem ultrapassar certos limites. Há um ponto a partir do qual a injustiça das decisões passa a corroer a própria legitimidade do processo democrático (ARAÚJO, 2002, p. 74). Em uma democracia, a legitimidade dos atos legislativos, por exemplo, depende muito da justiça da constituição, e quanto mais esta se afasta da justiça, mais provável é a injustiça da legislação. Para que possam ser legítimas, então, as leis não podem ser injustas demais (RAWLS, 1995, p. 176).

A razão pública aparece, diante disso, como um conceito aglutinador, que propicia, a partir da caracterização de uma argumentação política baseada em princípios de justiça, a construção de um princípio de legitimidade para as decisões democráticas e para o próprio Direito. Rawls tenta, na medida do possível, unir o justo ao legítimo, embora reconheça os limites desta empreitada.

3.2.1 A ideia de razão pública

A ideia de razão pública, tal como formulada por Rawls, pertence a uma concepção de sociedade democrática constitucional bem-ordenada. A forma e o conteúdo dessa razão, isto é, a maneira como é compreendida pelos cidadãos e como interpreta as relações políticas deles, são parte da própria ideia de democracia, caracterizada pelo fato do pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis e irreconciliáveis entre si. Como os cidadãos entendem que não podem chegar a um acordo ou aproximar-se de um entendimento mútuo com base em suas doutrinas

²⁹ Além de não estar necessariamente atrelada à justiça, a noção de legitimidade tampouco é própria da democracia. O próprio Rawls (1995, p. 175) reconhece que “um rei ou rainha legítimos podem comandar através de um governo justo e efetivo, mas eles também podem não fazê-lo. (...) O fato de eles serem legítimos diz algo sobre seu *pedigree*: [sobre] como eles chegaram ao poder. Isto [a legitimidade] se refere a se eles eram herdeiros legítimos do trono de acordo com as regras e tradições estabelecidas” (acréscimos meus). De todo modo, como a obra de Rawls, bem como este trabalho, tratam exclusivamente de sociedades democráticas, sempre que se falar em legitimidade, pode-se entender legitimidade democrática.

abrangentes irreconciliáveis, eles aderem a um consenso sobreposto em torno de uma concepção política de justiça. Nesse contexto, precisam analisar que tipos de razões podem razoavelmente oferecer uns aos outros quando estão em jogo questões jurídico-políticas fundamentais (RAWLS, 2007, p. 145).

De fato, uma sociedade política, bem como todo agente razoável e racional, seja um indivíduo, uma família, uma associação ou mesmo uma confederação de sociedades políticas, possui uma maneira de articular seus planos, de organizar seus fins numa ordem de prioridade e de tomar suas decisões com base nesses procedimentos. A forma pela qual uma sociedade política faz isso é a sua razão. A capacidade de fazê-lo também é sua razão, embora em outro sentido: trata-se de uma capacidade intelectual e moral, baseada nas capacidades de seus membros humanos (RAWLS, 2000b, p. 261).

Nem todas as razões, contudo, são públicas, uma vez que há razões não-públicas de inúmeras associações da sociedade civil, como as igrejas, escolas, universidades etc. Mas é a razão pública que caracteriza o povo democrático: é, nesse sentido, a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham do *status* da cidadania igual (RAWLS, 2000b, p. 261).

O objeto dessa razão, por sua vez, é o bem do público, isto é, aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica da sociedade e dos objetivos e fins aos quais devem servir (RAWLS, 2000b, p. 261-262). Diante disto, a razão pública, para Rawls, é pública em três sentidos: enquanto razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público em face das questões de justiça fundamental; e sua natureza e seu conceito são públicos, uma vez que são determinados pelos ideais e princípios abarcados pela concepção política de justiça da sociedade e conduzidos à vista de todos – ou seja, em público – ao redor dessa base (RAWLS, 2000b, p. 262).

Numa sociedade democrática, portanto, é a razão pública que opera como a razão dos cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem o poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar a constituição (RAWLS, 2000b, p. 263). Diante do fato do pluralismo e da organização da sociedade em um consenso sobreposto em torno de uma concepção política de justiça, esse exercício do poder político conforme a razão pública substitui o que as doutrinas abrangentes consideram como justos ou verdadeiros por uma ideia do politicamente razoável endereçada aos cidadãos enquanto tais. A tentativa de incorporação

de uma verdade total na política é, pois, incompatível com uma ideia de razão pública atinente à cidadania democrática (RAWLS, 2007, p. 146)³⁰.

Disto se extrai que a ideia de razão pública, em suma, funciona como uma concepção de cidadania para uma sociedade democrática constitucional, especificando no nível mais profundo os valores morais e políticos básicos que determinam a relação de um governo democrático constitucional com seus cidadãos, bem como de suas relações uns com os outros (RAWLS, 2007, p. 146).

Deve-se dizer que a ideia de razão pública, contudo, não se aplica a todos os tipos de questões políticas e jurídicas e nem se estende indistintamente para todos os cidadãos. Há uma série de limitações que estruturam a ideia de razão pública a partir de diferentes aspectos.

O primeiro destes aspectos é aquele que atine às questões políticas fundamentais às quais a razão pública se aplica. No tocante a este aspecto, a preocupação central de Rawls é delimitar, entre as questões referentes ao exercício pelos cidadãos do poder político final e coercitivo uns sobre os outros, quais são mais fundamentais e que, por isso mesmo, devem ser debatidas nos moldes da razão pública. Isso é necessário porque, na sua visão, embora seja extremamente desejável resolver todas as questões políticas invocando os valores da razão pública, nem sempre isso é possível.

Diante disso, a ideia de razão pública como a concebe Rawls se aplica apenas a dois tipos de questões fundamentais de justiça política: as questões que envolvem o que se chama de elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica.

Os elementos constitucionais essenciais, de acordo com Rawls (2000b, p. 277), são de dois tipos:

- a) os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário; o alcance da regra da maioria;
- b) os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania que as maiorias legislativas devem respeitar, tais como o direito ao voto e à participação política, a liberdade de consciência, a liberdade de pensamento e de associação, assim como as garantias do império da lei.

³⁰ Isto não significa, contudo, que doutrinas abrangentes razoáveis não possam ser introduzidas em uma discussão política pública a qualquer momento – isto até mesmo colocaria em risco a estabilidade do consenso sobreposto, que é o ponto de convergência política de várias doutrinas abrangentes razoáveis –, mas sim que as razões apresentadas pelos seus seguidores devem ser propriamente políticas (RAWLS, 2007, p. 166).

As questões de justiça básica, por sua vez, são aquelas relacionadas à estrutura básica da sociedade e dizem respeito principalmente às questões de economia e justiça social básicas, entre outros fatores não abarcados por uma constituição (RAWLS, 2007, p. 147).

Em síntese, enquanto os elementos constitucionais essenciais dizem respeito aos assuntos referentes ao primeiro princípio de justiça, as questões de justiça básica se referem a alguns dos temas relacionados ao segundo princípio. Isso significa que apenas os valores políticos da razão pública devem resolver questões fundamentais, como quem tem direito ao voto, que religiões devem ser toleradas, a quem se deve assegurar igualdade equitativa de oportunidades ou ter propriedades etc. Há, por outro lado, uma série de questões políticas públicas que não se enquadram na categoria de problemas essenciais necessariamente discutíveis a partir dos valores da razão pública, como a legislação fiscal e muitas leis que regulam a propriedade, estatutos de proteção ao meio-ambiente e controle da poluição, a instituição de parques nacionais e a preservação de áreas de vida silvestre e de espécies animais e vegetais, a provisão de fundos para os museus e as artes etc (RAWLS, 2000b, p. 263).

Outro importante aspecto restritivo à ideia de razão pública diz respeito às pessoas e aos fóruns aos quais ela se aplica. Rawls determina que os limites da razão pública não se impõem às reflexões e deliberações pessoais dos cidadãos sobre questões políticas, nem tampouco à discussão sobre elas por parte de membros de associações como as igrejas e as universidades (RAWLS, 2000b, p. 264). Tais discussões fazem parte do que Rawls denomina cultura de fundo, que se trata da cultura geral da sociedade civil e que, numa sociedade democrática, não é guiada por nenhuma ideia central ou princípio específicos, sejam eles políticos ou religiosos. Na cultura de fundo convivem pluralisticamente inúmeras doutrinas, atividades e associações, que desfrutam de uma estrutura de Direito que garante as liberdades de pensamento e de fala e o direito de livre-associação. A ideia de razão pública, portanto, não se aplica a essa cultura de fundo, com suas diversas razões não-públicas, e nem a qualquer tipo de mídia (RAWLS, 2007, p. 148)³¹.

A seu turno, o fórum político público é o grande espaço de incidência da ideia de razão pública. Ela se aplica aos cidadãos quando atuam na argumentação pública nesse fórum e, conseqüentemente, aos membros dos partidos políticos e aos candidatos em campanha, bem

³¹ Rawls faz questão de ressaltar que, apesar de ser artífice de uma concepção de justiça na qual as questões fundamentais de justiça política são resolvidas no fórum político público, entende que algumas concepções que deslocam o centro de discussão para a cultura de fundo, como as de David Hollenbach, S.J., e Jürgen Habermas, estão também em conformidade com o liberalismo político (Cf. RAWLS, 2007, p. 148).

como a outros grupos que os apoiem. Aplica-se também à forma pela qual os cidadãos devem escolher no que votar nas eleições, plebiscitos ou referendos quando os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica estão em jogo. A razão pública atua, nesse caso, de modo a assegurar a coerência entre o discurso público e o voto, evitando que os cidadãos debatam entre si de uma forma e votem de outra (RAWLS, 2000b, p. 264).

No entanto, é necessário destacar que o fórum político público não é composto apenas pelos cidadãos enquanto membros da sociedade civil, mas também pelas diversas autoridades de Estado. Assim, a ideia de razão pública se aplica também aos fóruns oficiais e, portanto, aos legisladores, em seus discursos no parlamento, e ao executivo, em seus atos e pronunciamentos públicos (RAWLS, 2000b, p. 264).

Quanto ao judiciário, Rawls (2000b, p. 264-265) afirma que a razão pública se aplica de maneira especial, sobretudo no que se refere ao supremo tribunal numa democracia constitucional com controle de constitucionalidade das leis – o que a tradição anglo-saxã denomina *judicial review* –, de modo que, diferentemente das autoridades do legislativo e do executivo, os juízes devem explicar e justificar suas decisões com base em sua compreensão da constituição, de estatutos jurídicos ou de precedentes relevantes.

A natureza especial da razão pública quando aplicada ao supremo tribunal se dá, primeiramente, porque esta corte, no exercício do controle de constitucionalidade das leis, lida com um possível conflito entre a lei comum – autorizada pelo poder ordinário do parlamento e do eleitorado – e a constituição – a expressão, fundada em princípios, do ideal político de um povo de se governar de determinada maneira. Como o objetivo da razão pública é exatamente o de articular esse ideal constitucional com o funcionamento prático das instituições democráticas, Rawls afirma que num regime constitucional com *judicial review*, a razão pública é a razão de atuação de seu supremo tribunal.

Ao afirmar isso, Rawls indica que ao aplicar os valores políticos da razão pública como os fundamentos de sua interpretação e argumentação jurídicas, o supremo tribunal evita que a ordem jurídica seja corroída pela legislação de maiorias transitórias ou por interesses estreitos, organizados e bem-posicionados (RAWLS, 2000b, p. 284). Neste contexto, como a democracia, para Rawls, não pode ser entendida apenas como a vontade da maioria, a razão pública, quando aplicada à suprema corte, pode servir como um tipo de limite à vontade majoritária (FREEMAN, 2007, p. 384). O supremo tribunal, portanto, atua, em casos como esses, como protetor da constituição e da ordem jurídica.

Cabe destacar, contudo, que o papel do supremo tribunal não é meramente defensivo, mas é também o de dar uma existência apropriada e contínua à razão pública, servindo de exemplo institucional. Isto significa, de acordo com Rawls, que a razão pública é a única razão que a corte pode exercer. Ao passo que os cidadãos e os legisladores podem votar e se justificar com base em valores alheios aos da razão pública quando os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica não estiverem em jogo, tal prática é vedada aos juízes, uma vez que eles não possuem nenhuma outra razão e nem quaisquer outros valores além daqueles de índole política. Não obstante isso, aos juízes é imperioso dar consistência às suas argumentações e articulá-las numa visão constitucional coerente, que abarque todas as decisões (RAWLS, 2000b, p. 286).

O papel do supremo tribunal como instituição exemplar da razão pública também passa pela função dos juízes de procurar desenvolver e expressar, em suas opiniões refletidas, as melhores interpretações possíveis da constituição, isto é, aquelas que melhor se articulam com o corpo constitucional e que se justificam nos termos da concepção política de justiça ou uma de suas variantes razoáveis (RAWLS, 2000b, p. 286). Disto decorre que ao supremo tribunal cabe decidir não com base em uma interpretação unilateral e hermética da constituição, mas sim com referência à evolução do que o povo incorpora às suas instituições em termos de valores e direcionamentos políticos. Isto significa que não são outros, mas apenas os valores formados pelo consenso sobrepuesto ao redor de uma concepção política de justiça – os quais constantemente atualizam os valores da constituição conforme o desenvolvimento histórico da vida social e política da nação – que devem ser tomados como parâmetros fundamentais para a decisão (LIMA, 2019, p. 43). O papel da corte, neste caso, é parte da publicidade da razão e um aspecto do papel educativo da razão pública. Diante disso, os juízes não podem invocar, nas suas decisões, sua própria moralidade particular, nem os ideais ou virtudes da moralidade em geral. Tampouco podem invocar suas visões religiosas ou filosóficas, nem as de outras pessoas (RAWLS, 2000b, p. 287).

Por fim, o supremo tribunal também é um exemplar da razão pública em relação a um outro aspecto, qual seja, o de dar força e vitalidade à razão pública no fórum público. Isto ocorre quando a corte interpreta clara, razoável e efetivamente a constituição durante seus julgamentos sobre questões jurídico-políticas fundamentais. Por outro lado, quando falha nessa missão, o supremo tribunal se coloca no centro de uma controvérsia que só pode ser solucionada em referência a valores públicos (RAWLS, 2000b, p. 288).

Assim, diante de qualquer grande mudança legal ou constitucional, a corte suprema está destinada a ser um grande núcleo de controvérsias. Por várias vezes, seu papel obriga a discussão pública a adotar uma forma baseada em princípios, de modo a analisar a questão constitucional de acordo com os valores políticos da justiça e da razão pública. Nesse sentido, o debate público vai além das disputas por poder ou cargos e volta sua atenção às questões constitucionais básicas, promovendo, por outro lado, uma melhor educação dos cidadãos para o uso da razão pública e seu valor de justiça política (RAWLS, 2000b, p. 290)³².

Feitas estas considerações sobre os limites de incidência da ideia de razão pública, é possível dedicar-se ao tratamento de outro aspecto dessa ideia: seu conteúdo. O conteúdo da razão pública, segundo Rawls, é dado pelos princípios e valores de uma família de concepções políticas de justiça³³ que possuem entre si três aspectos em comum: são articuladas de forma a se aplicar exclusivamente à estrutura básica da sociedade, isto é, a suas principais instituições políticas, sociais e econômicas, como um sistema unificado de cooperação social; são apresentadas independentemente de quaisquer doutrinas religiosas ou filosóficas abrangentes e mais amplas; e são elaboradas em termos de ideias políticas tidas como implícitas na cultura política e pública de uma sociedade democrática (RAWLS, 2000b, p. 273).

Além de obedecerem a esses três aspectos, é essencial que as concepções políticas de justiça presentes no fórum político público inscrevam na sua formulação dois tipos de orientações: princípios substantivos de justiça para a estrutura básica e diretrizes de indagação que especifiquem normas de argumentação e critérios para os tipos de informação pertinentes às questões políticas (RAWLS, 2000b, p. 273).

Como consequência disso, os valores políticos provenientes dessas concepções e que dão substância à ideia de razão pública, são também de dois tipos:

- a) O primeiro tipo – os valores da justiça política – pertence à mesma categoria que os princípios de justiça para a estrutura básica: os valores da igual liberdade política e civil; da igualdade de oportunidades; os valores da igualdade social e da reciprocidade econômica; e acrescentemos ainda os valores do bem comum, assim como as várias condições necessárias a todos esses valores.

³² Há uma série de críticas que podem ser feitas ao papel de protagonismo que Rawls atribui ao poder judiciário no âmbito da ideia de razão pública, sobretudo porque a atuação recente das cortes supremas mundo afora – em que pesem as diferenças de contexto em relação à sociedade bem ordenada estabelecida por Rawls – demonstram o quanto pode ser arriscado conferir a uma instituição hermética e aristocrática a “última palavra”.

³³ Entre estas, a justiça como equidade – embora tenha, como sugere Rawls, um lugar privilegiado na família de concepções políticas de justiça – é apenas mais uma (Cf. RAWLS, 2007, p. 155).

b) O segundo tipo de valores políticos – os valores da razão pública – pertence à categoria das diretrizes da indagação pública que tornam essa indagação livre e pública. Aqui também estão incluídas virtudes políticas como a razoabilidade e a disposição de respeitar o dever (moral) de civilidade, os quais, enquanto virtudes dos cidadãos, ajudam a tornar possível a discussão pública refletida sobre as questões políticas (RAWLS, 2000b, p. 273-274).

A articulação desses valores, bem como a formulação dos princípios de justiça, varia de acordo com as diversas concepções políticas de justiça, de modo que os conteúdos da razão pública também são diferentes. Além disso, as concepções políticas também irão diferir na maneira como elas ordenam ou equilibram os princípios e valores políticos mesmo quando estão especificando os mesmos princípios ou valores³⁴ (RAWLS, 2007, p. 155).

Como expressão dessa multiplicidade, a democracia constitucional bem-ordenada como a entende Rawls pode ser considerada como uma democracia deliberativa³⁵. A ideia definitiva para essa caracterização é a própria ideia de deliberação, isto é, quando os cidadãos trocam seus pontos de vista e debatem defendendo suas respectivas razões no que diz respeito às questões de política pública. Eles supõem que suas opiniões políticas podem ser revisadas por meio da discussão com outros cidadãos e que estas opiniões não são, por sua vez, um resultado fixo de interesses privados ou não-políticos. Neste aspecto, a razão pública é fundamental, pois caracteriza justamente o processo de argumentação e deliberação dos cidadãos, limitando suas razões aos valores políticos constantes no interior de suas respectivas concepções políticas de justiça no que tange aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica (RAWLS, 2007, p. 152).

Desta feita, conforme aponta Rawls (2007, p. 153), a democracia deliberativa possui três elementos essenciais: o primeiro consiste numa ideia de razão pública, ainda que nem todas

³⁴ É a esta categoria de concepções políticas de justiça que Rawls denomina liberalismo político. Ele adota diversas formas de expressão dependendo dos princípios substantivos usados e da forma pela qual as diretrizes de investigação são estabelecidas. Essas formas, porém, têm como núcleo princípios liberais de justiça e uma ideia de razão pública. Dentro destes limites, conteúdo e ideia podem variar (RAWLS, 2000b, p. 276). Desta forma, o liberalismo político pode abarcar tanto a justiça como equidade quanto a concepção discursiva de legitimidade de Habermas ou as visões católicas do bem comum e da solidariedade quando expressas em termos de valores políticos, por exemplo (RAWLS, 2007, p. 156).

³⁵ Isto não significa que a democracia deliberativa é a forma política por excelência a ser adotada em qualquer sociedade democrática, sobretudo porque os conceitos de democracia política e sociedade democrática não se confundem em Rawls. Enquanto o primeiro diz respeito ao regime político que, na visão de Rawls, melhor se adequa a uma sociedade bem-ordenada, o segundo, como já visto, não se volta a identificar um regime político, mas sim uma ordem socioeconômica e política que permita aos seus membros atuarem cooperativamente em condições de liberdade e igualdade.

as ideias a ela referentes sejam as mesmas; o segundo se refere a um quadro de instituições democráticas constitucionais que especifica o cenário em que se dará a atuação dos corpos legislativos deliberativos; e o terceiro consiste no reconhecimento e no desejo por parte dos cidadãos de seguir a razão pública e realizar seu ideal em sua conduta política. É a conjugação desses três elementos, aliada à regra da maioria, que dá origem ao princípio de legitimidade, sobre o qual se deterá a seguir.

3.2.2 O ideal de razão pública e o princípio de legitimidade

Para além da ideia de razão pública, estruturada em torno dos aspectos apresentados na seção anterior, fala-se também em um *ideal* de razão pública, que funciona como um ideal de cidadania democrática. Este ideal é realizado ou satisfeito sempre que juízes, legisladores, chefes do executivo e outros representantes do governo, bem como candidatos a cargos públicos, agem em conformidade com a ideia de razão pública e explicam aos outros cidadãos suas razões para justificar posições jurídico-políticas fundamentais nos termos da concepção política de justiça que enxergam como a mais razoável. Ao fazê-lo, cumprem com o que Rawls denomina dever de civilidade uns com os outros e com os demais cidadãos (RAWLS, 2007, p. 149).

No que se refere aos cidadãos que não são membros do governo, o ideal de razão pública se realiza de maneira diferente. Rawls (2007, p. 149) afirma que, idealmente, os cidadãos devem pensar em si mesmos como se fossem legisladores e perguntar a si próprios quais estatutos acreditariam ser, com base na razão pública, os mais razoáveis para serem instituídos. Este exercício permite que os cidadãos visualizem quais representantes do governo ou candidatos a cargos públicos violam a razão pública. Assim, tais cidadãos cumprem o seu dever de civilidade e defendem a ideia de razão pública ao realizarem o possível para levar os representantes do governo a também fazê-lo.

Neste panorama, quando se está diante de questões que envolvem elementos constitucionais essenciais ou questões de justiça básica, a realização deste ideal de razão pública dá origem ao princípio de legitimidade. Assim, em um cenário em que os devidos representantes do governo agem a partir de e seguem a razão pública e que os cidadãos pensam em si mesmos como se fossem legisladores que seguem a razão pública, as prescrições jurídicas que expressam a opinião da maioria³⁶ constituirão o Direito legítimo. Tais prescrições podem não

³⁶ A regra da maioria, já mencionada anteriormente, é um mecanismo procedimental que busca alcançar um certo consenso. No contexto da sociedade democrática, trata-se de um procedimento equitativo concreto das

ser consideradas as mais razoáveis por cada um individualmente, mas são política e moralmente obrigatórias a cada um enquanto cidadãos, e devem ser aceitas como tal, uma vez que cada um considera que todos argumentaram e votaram razoavelmente, seguiram a razão pública e respeitaram seu dever de civilidade (RAWLS, 2007, p. 151). Isto demonstra que, para Rawls, a ideia de um Direito legítimo não está subordinada à moralidade individual, mas antes está ancorada na possibilidade de aceitação por todos mediante o uso público da razão (FRANCISQUINI, 2013, p. 23).

Sob a mesma ótica, o exercício do poder político só é legítimo, de acordo com Rawls, quando os representantes do governo – reais ou idealizados – acreditam sinceramente que as razões que oferecem na deliberação pública para suas ações políticas são suficientes e razoavelmente aceitáveis para os demais cidadãos. Isto se aplica tanto ao trabalho de justificação da própria estrutura constitucional quanto das leis ou estatutos particulares ordenados em conformidade com esta estrutura (RAWLS, 2007, p. 151).

Pode-se dizer, diante do exposto, que a fundamentação do princípio de legitimidade se dá por meio de um critério de reciprocidade – próprio da ideia de cooperação social, analisada no primeiro capítulo – ou, como sugere Rawls, em termos de uma *amizade cívica*.

Isto não significa, de maneira alguma, que as discordâncias e os impasses não surjam, afinal, a própria ideia de deliberação demanda a existência de diferentes perspectivas. Assim, os cidadãos vão, obviamente, diferir a respeito de quais concepções políticas de justiça são as mais razoáveis, mas vão concordar que todas são razoáveis, desde que cumpram o critério de reciprocidade (RAWLS, 2007, p. 150-151). O que importa aqui não é o alcance de uma verdade absoluta de um ponto de vista epistemológico, mas antes a construção de uma espécie de “verdade provisória” que pode ser aceita por todos os cidadãos razoáveis através do uso público da razão (ROUANET, 2011, p. 61). Deste modo, em face de questões jurídico-políticas polêmicas que eventualmente possam surgir, os cidadãos irão discrepar entre si, mas devem acatar as decisões legítimas – pois condizentes com o critério de reciprocidade – mesmo que não concordem com elas.

instituições políticas para resolver conflitos sociais e políticos, inerentes ao pluralismo de opiniões e à própria democracia deliberativa. Naturalmente, isso não fornece a garantia de uma legislação perfeitamente justa e, por vezes, o que escolheu uma maioria política não necessariamente é justificado para o corpo social como um todo, pois as votações estão sempre sujeitas a princípios políticos. É diante desse quadro que a questão da legitimidade aparece em relação com a regra da maioria (TOMÉ, 2018, p. 87).

Para ilustrar essa situação, Rawls se vale do exemplo do direito ao aborto. Em um caso como esse, não é de se esperar unanimidades de visões, de forma que as concepções políticas razoáveis de justiça não levam à mesma conclusão. Diante disso, como já visto, o resultado do voto deverá ser considerado legítimo desde que todos os representantes do governo de um regime constitucional razoavelmente justo, apoiados por outros cidadãos razoáveis, argumentem e/ou votem de acordo com a ideia – ou seja, realizem o ideal – de razão pública. Isso não significa de maneira alguma que o resultado seja verdadeiro ou correto, tampouco justo, mas que se trata de um direito razoável e legítimo, que une os cidadãos através da regra da maioria (RAWLS, 2007, p. 182).

No entanto, alguns podem rejeitar essa decisão legítima, como os católicos ou os evangélicos podem rejeitar uma decisão que confere direito ao aborto. Podem inclusive apresentar argumentos políticos perante a razão pública e falhar ao tentar conquistar a maioria. Podem também escolher não exercer o direito ao aborto. Mas espera-se que reconheçam esta decisão como pertencente ao Direito legítimo estabelecido de acordo com as instituições políticas legítimas e com a razão pública, e que não resistam a isso valendo-se da força. Quanto a esse aspecto, Rawls é taxativo: a resistência violenta não é razoável, pois significa uma tentativa de impor através da força uma ideia que uma maioria de outros cidadãos que seguem a razão pública de maneira razoável não aceita (RAWLS, 2007, p. 182-183).

A questão ganha novos contornos, contudo, quando entram em cena formas não-violentas de dissidência a uma lei tida como injusta – como a desobediência civil – que se colocam à margem da legalidade e confrontam a autoridade legítima da lei em defesa de uma perspectiva de justiça. É a esse tipo de situação que se voltará o próximo capítulo.

4 RAWLS E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL: DEVE-SE OBEDECER ÀS LEIS INJUSTAS?

No capítulo anterior, buscou-se investigar de maneira mais aprofundada os fundamentos e os conceitos relacionados à justiça e à legitimidade do Direito no âmbito da teoria de Rawls. Contudo, não se analisou naquele momento a natureza do vínculo de sujeição à lei por parte dos cidadãos e tampouco se questionou mais detidamente acerca dos efeitos da desobediência à lei para a sociedade democrática constitucional no pensamento rawlsiano. Esse é, em suma, o propósito deste capítulo que se inicia.

Para tanto, o capítulo busca, em sua primeira parte, explanar sobre os fundamentos da obediência à lei sob a perspectiva da teoria da justiça como equidade, se voltando, para isso, aos princípios de justiça aplicáveis aos indivíduos: o princípio de equidade e os deveres naturais. Essa discussão se propõe a focar o principal dever natural – o dever natural de justiça, que origina o dever de obediência à lei –, bem como a diferenciar a natureza desse dever daquela das obrigações relacionadas ao princípio de equidade.

A segunda parte do capítulo, por sua vez, destina-se a estudar o dever de obediência a uma lei injusta, buscando compreender até onde esse dever se aplica e considerando preliminarmente a possibilidade de desobediência a esse tipo de lei.

A terceira parte do capítulo, a seu turno, se volta mais propriamente ao conceito rawlsiano de desobediência civil, se propondo a trazer a sua definição, a sua justificação e também o seu papel em uma sociedade democrática. Também nessa parte do capítulo, busca-se diferenciar o conceito de desobediência civil do de outras formas de dissidência à lei abordadas por Rawls, como a resistência militante e a objeção de consciência. Busca-se ainda tratar das semelhanças e diferenças do conceito rawlsiano em relação ao de outros autores que trataram do tema da desobediência civil, como Étienne de La Boétie, Henry David Thoreau, Hugo Adam Bedau e Martin Luther King.

Já a quarta parte do capítulo tem por intenção expor as principais conclusões extraídas do estudo do conceito de desobediência civil de Rawls e responder se essa forma de dissidência à lei se harmoniza com a ideia rawlsiana de uma sociedade democrática e constitucional calcada na cooperação social.

Por fim, a quinta parte do capítulo destina-se a trazer algumas das críticas que certos autores apontam à teoria rawlsiana da desobediência civil, com o intuito de demonstrar eventuais problemas e insuficiências desta teoria.

4.1 POR QUE SE DEVE OBEDECER À LEI?

A questão da obediência à lei é tema dos estudos de Rawls desde pelo menos 1964, quando ele publica o artigo *Legal Obligation and the Duty of Fair Play*. Neste artigo, que parte do pressuposto de que existe em sociedades democráticas uma obrigação moral de obedecer à

lei, Rawls (1999, p. 117) assume que tal obrigação é, na verdade, “um caso especial do dever *prima facie*³⁷ de equidade [the *prima facie* duty of fair play]” (acréscimos meus).

O dever de equidade pode ser definido a partir da ideia de que caso exista um sistema de cooperação mutuamente benéfico e justo cujas vantagens são proporcionadas apenas se todos ou quase todos cooperarem, uma pessoa que aceitou voluntariamente os benefícios do esquema tem o dever de exercer a sua parte equitativamente e de não tirar vantagem, ao não cooperar, de um benefício sem contraparte. Portanto, a razão pela qual deve-se se abster de não cooperar é que a existência do benefício é resultado do esforço de todos e não pertence com equidade a ninguém em particular (RAWLS, 1999, p. 122).

Pode-se detectar, a partir disso, que a justificação da obediência à lei e ao Direito por meio do dever de equidade é, nesse contexto, caracterizada por um forte elemento de autointeresse, uma vez que, para que se possa falar de algum comprometimento por parte do indivíduo, este precisa se beneficiar de sua própria submissão e da submissão dos demais indivíduos à lei e ao Direito, ao mesmo tempo em que estes demais indivíduos também se beneficiam desta mesma submissão (ROHLING, 2011, p. 107).

Neste sentido, ao constatarem os benefícios de uma constituição justa e se disporem a aceitá-los, os cidadãos fazem-se obrigados a obedecer a ela e, sobretudo, à regra da maioria – segundo a qual sendo uma lei majoritariamente escolhida, ela deve ser aprovada e devidamente aplicada (ROHLING, 2011, p. 104). Dessa forma, a sujeição à lei se justifica porque os indivíduos se beneficiam mutuamente, nesse esquema de cooperação, pela sua submissão *voluntária* às regras estabelecidas por uma *constituição justa*, de modo que a desobediência, neste caso, representaria uma afronta ao projeto cooperativo.

Divisam-se, pois, dois pressupostos fundamentais à ideia do dever de equidade: o primeiro é que o esquema cooperativo seja justo, ou seja, que as instituições às quais se devem obediência cumpram com o que estabelecem os princípios de justiça; e o segundo é que a aceitação dos benefícios propiciados pelo esquema de cooperação seja *voluntária* (ROHLING, 2011, p. 108).

No que se refere ao primeiro pressuposto, a principal conclusão a que se pode chegar é que a vigência do dever de equidade é exigida apenas em uma sociedade regida por uma

³⁷ O dever é *prima facie*, segundo Rawls, quando estabelece juízos se baseando em apenas uma subparte do esquema mais amplo de razões, isto é, do sistema completo de princípios. (Cf. RAWLS, 2016, p. 423-427).

constituição justa, de modo que, se as instituições descumprem flagrantemente os princípios de justiça, a obrigação do indivíduo de obedecer à lei cessa por completo. Assim, diante de uma sociedade com uma constituição ou com instituições fundamentalmente injustas, caso se inclinasse pela via da desobediência, por mais severas que pudessem ser as consequências desta ação, o indivíduo se veria livre de uma reprovação baseada na obrigação de obedecer à lei, uma vez que tal obrigação não poderia se sustentar, dada a inaplicabilidade do dever de equidade (ROHLING, 2011, p. 108-109).

Já no que diz respeito ao segundo pressuposto, o intento de Rawls é destacar que a voluntariedade no envolvimento em um sistema cooperativo que promova benefícios objetivos é uma justificativa suficiente para que os cidadãos suportem um dever de obediência moralmente fundado, sem que seu consentimento particular a cada norma importe minimamente. Destaca-se aqui, para além do autointeresse, uma noção de reciprocidade, a partir da qual a obediência à lei deve ser entendida como a devolução de um benefício efetivamente recebido (ROHLING, 2011, p. 109).

Essa ideia do vínculo de obediência à lei e ao Direito como uma obrigação fundada no dever de equidade é, contudo, revista por Rawls já em 1969, no artigo *The Justification of Civil Disobedience*. Neste artigo, Rawls, já argumentando com base em sua doutrina do contrato social, defende que o compromisso com as instituições justas e, por extensão, com o Direito justo, deriva da escolha pelas partes, na posição original, de dois princípios: o princípio de fazer sua parte quando se aceita e se planeja continuar aceitando os benefícios de instituições justas – que aqui ele denomina princípio de equidade [principle of fairness] – e o princípio de não impedir o estabelecimento de instituições justas quando elas não existirem e de defendê-las e respeitá-las quando elas existirem (RAWLS, 1999b, p. 179).

Esses dois princípios dão origem a dois tipos diferentes de compromisso com o Direito justo: a obrigação e o dever natural. Enquanto a obrigação decorre do primeiro princípio e diz respeito ao vínculo proveniente de atos voluntários, o dever natural, decorrente do segundo princípio, independe deles (RAWLS, 1999b, p. 177).

Percebe-se que, já aqui, Rawls não fala mais em dever de equidade [duty of fair play], mas sim em princípio de equidade [principle of fairness] e aprimora sua teoria da obediência à lei justa ao diferenciar as obrigações e os deveres naturais, com aquelas dizendo respeito apenas aos compromissos assumidos voluntariamente, enquanto estes se referem ao vínculo mesmo dos indivíduos com a sociedade justa na qual vivem e com os seus concidadãos,

independentemente da voluntariedade de seus atos. Contudo, o autor ainda justifica a obediência à lei analisando a obrigação e o dever natural conjuntamente, sem uma maior diferenciação acerca dos sujeitos e das circunstâncias aos quais estão atrelados cada um desses vínculos. Isso pode ser verificado neste trecho, em que Rawls aborda a submissão à constituição e à regra da maioria:

Ao assumirmos que a constituição é justa e que nós aceitamos e planejamos continuar a aceitar seus benefícios, nós temos, então, ambos, uma obrigação e um dever natural (e, sobretudo, o dever) de cumprir com o que a maioria estabelece. (RAWLS, 1999b, p. 180)

De todo modo, apesar de ainda não serem estabelecidas tão detalhadamente as diferenças entre as obrigações e os deveres naturais, a argumentação presente em *The Justification of Civil Disobedience* já é bem próxima daquela que Rawls irá apresentar dois anos depois, em *Uma Teoria da Justiça*, onde se visualiza de maneira mais bem-acabada e definitiva a sua justificação da obediência à lei e ao Direito. Na sua obra máxima, de 1971, Rawls reforça sua perspectiva contratualista e explicita novamente os dois princípios que havia tratado no seu trabalho anterior, agora sob a alcunha de princípios de justiça para os indivíduos.

Os princípios para os indivíduos surgem na esteira do experimento da posição original, após a escolha dos princípios para as instituições, e servem, juntamente aos princípios para a conduta de Estados, para dar completude à teoria de justiça.

Deve-se destacar, contudo, que tais princípios são de natureza distinta. Enquanto os princípios para as instituições se aplicam à estrutura básica da sociedade e contribuem para a formação do juízo moral de cidadãos e seus representantes, os princípios para os indivíduos se dirigem ao comportamento e às atitudes de sujeitos, entendidos como pessoas morais, que vivem sob uma estrutura institucional de uma sociedade bem-ordenada.

No entanto, ao propalar a antecedência da escolha dos princípios para as instituições, Rawls destaca a natureza social da virtude da justiça, de modo que as obrigações e os deveres de uma pessoa pressupõem uma concepção moral anterior das instituições, o que leva a uma definição prioritária do teor das instituições justas antes de se definirem as exigências para os indivíduos (RAWLS, 2016, p. 132).

Neste sentido, Rawls entende que, após estabelecerem os princípios de justiça para a estrutura básica, as partes considerariam que os princípios para os indivíduos que se

articularem de maneira mais coerente com a concepção de justiça institucional emergente da posição original seriam o princípio de equidade e os deveres naturais.

É para a análise mais detalhada de ambos que se voltam os tópicos a seguir.

4.1.1 O princípio de equidade

A caracterização do princípio de equidade em *Uma Teoria da Justiça* é praticamente a mesma que Rawls já havia associado ao dever de equidade anos antes, no entanto, traz algumas importantes particularidades. Em suas palavras:

Esse princípio afirma que a pessoa deve fazer sua parte, conforme definida pelas normas da instituição, quando se observam duas condições: primeiro, que a instituição seja justa (ou equitativa), isto é, satisfaça os dois princípios de justiça; e, segundo, que a pessoa tenha, de livre e espontânea vontade, aceitado os benefícios desse arranjo ou tirado proveito das oportunidades que oferece para promover seus interesses (RAWLS, 2016, p. 134).

A ideia central deste princípio é que, havendo um grupo de pessoas que se envolve em uma empreitada cooperativa que é mutuamente vantajosa segundo normas estabelecidas, e que, para tanto, limita a liberdade de cada um do modo necessário à produção de vantagens para todos, aqueles que se sujeitam a essa restrição têm direito a uma contrapartida similar daqueles que se beneficiaram com a sua submissão. Desta forma, não se deve se aproveitar dos esforços cooperativos sem ter contribuído com uma cota justa (RAWLS, 2016, p. 134).

As exigências decorrentes desse tipo de cooperação abarcada pelo princípio de equidade são, como já constava em *The Justification of Civil Disobedience*, as obrigações, as quais possuem determinados traços característicos que as distinguem de outras exigências morais. Primeiramente, elas derivam de atos voluntários, que podem se manifestar através de compromissos explícitos ou tácitos – a exemplo das promessas e dos acordos –, porém não necessariamente – como na situação da aceitação de benefícios. Além disso – e esse é um importante acréscimo conceitual em relação aos textos anteriores a *Uma Teoria da Justiça* –, o teor das obrigações é sempre definido por uma instituição ou por uma prática, cujas normas determinam as exigências em relação a cada um. Por fim, as obrigações são, em geral, devidas a determinados indivíduos, isto é, àqueles que cooperam juntos para manter o arranjo em questão (RAWLS, 2016, p. 135).

Como exemplo desse tipo de vinculação, Rawls (2016, p. 135-136) considera o ato político de concorrer a um cargo público e, em caso de sucesso, ocupá-lo. Este ato, voluntário,

implica na obrigação de cumprir com as tarefas e responsabilidades atinentes ao cargo. Além disso, um cargo dessa natureza gera obrigações políticas em relação aos concidadãos, com os quais se está cooperando para dirigir uma sociedade democrática³⁸.

É de se dizer, contudo, que, de acordo com Rawls, para os cidadãos em geral, não ocupantes de cargos públicos, não existe obrigação política em sentido estrito, uma vez que não está claro qual é o ato vinculatorio exigido e nem quem o praticou (RAWLS, 2016, p. 135-136). Assim, não é mais possível falar, por exemplo, em uma *obrigação* dos cidadãos em geral de acatar a constituição, pois não é possível determinar em que momento alguém se vinculou voluntariamente à constituição ou mesmo se alguém o fez. Com isso, Rawls reformula definitivamente a ideia presente em *Legal Obligation and The Duty of Fair Play* e, em certa medida, também em *The Justification of Civil Disobedience*, de que o compromisso com a constituição justa e, conseqüentemente, a obediência ao Direito e à lei se dão nos termos de uma obrigação.

Para além da voluntariedade, o outro aspecto das obrigações reforçado pelo princípio de equidade é a justiça das instituições ou práticas às quais se vincula.

De acordo com essa determinação, pelo princípio de equidade não é possível estar obrigado a instituições injustas ou a instituições que excedam os limites toleráveis de injustiça. Não é possível, sobretudo, se obrigar diante de sociedades com formas autocráticas ou arbitrárias de governo (RAWLS, 2016, p. 135). Assim, em uma de suas mais inspiradas passagens, Rawls (2016, p. 428) assevera que “aceitar instituições explicitamente injustas, ou mesmo admitir sua existência, não gera obrigações (...) [pois] sistemas sociais injustos são em si mesmos uma espécie de extorsão, e até de violência” (acréscimos meus).

Deve-se destacar, neste ponto, que ao afirmar que não se pode aceitar obrigações provenientes de um sistema injusto, Rawls não quer dizer que não pode haver instituições injustas em uma sociedade bem-ordenada majoritariamente justa. Tampouco quer afastar a possibilidade de existência de um sistema social injusto mesmo que nenhuma das suas instituições, tomadas de modo separado, o seja, uma vez que a injustiça pode ser uma consequência do modo como essas instituições se combinam em um único sistema (TOMÉ, 2018, p. 62). A questão do cumprimento das obrigações passa, desta maneira, pela análise da

³⁸ Rawls (2016, p. 429) acredita que os membros mais bem situados na sociedade têm uma chance maior que os demais de contrair obrigações políticas, uma vez que estão mais capacitados a conseguir um cargo político e a beneficiar-se das oportunidades oferecidas pelo sistema constitucional. Desta feita, essas pessoas têm vínculos ainda mais fortes com o sistema de instituições justas.

justiça das instituições, se não de um modo perfeito, “na medida que é razoável esperar nas circunstâncias” (RAWLS, 2016, p. 428).

Isto posto, passa-se à investigação dos deveres naturais ou, mais especificamente, do dever natural de justiça.

4.1.2 O dever natural de justiça

Diferentemente das obrigações, provenientes do princípio de equidade, os deveres naturais se caracterizam por se aplicarem aos indivíduos independentemente de seus atos voluntários. Além disso, eles não possuem ligação necessária com instituições ou costumes sociais, e seu teor, em geral, não é definido pelas normas destas organizações (RAWLS, 2016, p. 137).

Outra característica dos deveres naturais é que se aplicam às pessoas em geral, independentemente de quais sejam suas relações institucionais, pois vigoram para todos em razão de sua condição de pessoas moralmente iguais. Neste sentido, os deveres naturais não são devidos só a quem, por exemplo, coopera junto em uma determinada instituição social, mas a todos, indistintamente (RAWLS, 2016, p. 138). É por isso que não são deveres legais, contratuais ou institucionais, mas naturais à própria personalidade moral dos indivíduos.

Como exemplo desses deveres naturais, Rawls cita, entre outros, o dever de não ser cruel, o dever de ajudar o próximo e o dever de respeito mútuo. São deveres, em geral, que não derivam de um único princípio e que diferem bastante entre si, mas que têm em comum o fato de indicar que caso alguém tentasse imaginar a vida de uma sociedade na qual ninguém tivesse a menor vontade de cumprir com esses deveres, esse alguém perceberia que tal sociedade expressaria uma indiferença, se não um desdém, pelas pessoas, de modo que seria impossível enxergar um sentido no próprio valor humano (RAWLS, 2016, p. 423).

Em que pese a multiplicidade desses deveres, aqui se interessa apenas por aquele que Rawls definiu como o mais importante do ponto de vista da teoria da justiça: o dever natural de justiça.

O dever natural de justiça, repetindo a formulação que já aparecia em *The Justification of The Civil Disobedience*, se divide em duas partes: a primeira delas exige o apoio e a

obediência às instituições justas existentes; enquanto a segunda obriga a promover arranjos justos onde estes não existem, desde que isso seja possível sem um grande ônus pessoal³⁹.

Desta feita, se a estrutura básica da sociedade é justa ou tão justa quanto seja razoável esperar em circunstâncias determinadas, garantindo uma situação equitativa aos seus cidadãos, cada pessoa está comprometida com estas instituições, independentemente de seus atos voluntários, performativos ou de outra natureza (RAWLS, 2016, p. 416). É, pois, do dever natural de justiça, que deriva a exigência moral de obediência à constituição justa e à legislação dela proveniente, extensível a todos aqueles que convivem na sociedade bem-ordenada⁴⁰.

A pergunta que fica por fazer, então, é: por que o dever natural de justiça, e não outro princípio, seria escolhido na posição original para estabelecer o vínculo fundamental entre os indivíduos e as instituições da estrutura básica?

Rawls inicia sua resposta a esta questão afirmando que a escolha dos princípios para os indivíduos ficaria mais simplificada pelo fato de que os princípios para as instituições já teriam sido escolhidos. Desta forma, as alternativas possíveis ficariam reduzidas àquelas que constituem uma concepção coerente do dever e da obrigação quando consideradas em conjunto com os dois princípios de justiça para as instituições (RAWLS, 2016, p. 416).

Com isso, Rawls (2016, p. 417) quer afirmar que a existência de instituições que se ordenam através de princípios de justiça implica determinados padrões de conduta individual que estão de acordo com normas publicamente reconhecidas (aí inclusas as jurídicas), de modo que os princípios para as instituições geram consequências para os que ocupam posições nesses arranjos, sejam enquanto ocupantes de cargos públicos, sejam enquanto cidadãos. Por consequência, é necessário que se verifique uma compatibilidade entre a justiça institucional e o teor das exigências aos indivíduos.

Neste sentido, não caberia falar, por exemplo, na possibilidade da escolha de um princípio de utilidade como padrão para os indivíduos, pois este ofereceria, como já visualizado,

³⁹ Esta restrição é importante porque exigir que alguém, a qualquer custo, se comprometesse a promover arranjos justos seria uma violação grave do primeiro princípio de justiça, afinal, não seria razoável, do ponto de vista da igual liberdade, articular um dever segundo o qual os cidadãos se obrigassem, por exemplo, a pôr em risco a própria vida em prol da luta pela justiça.

⁴⁰ É necessário destacar que a exigência moral de obediência à lei e às instituições justas é diferente das exigências institucionais e das que provêm de práticas sociais que podem ser determinadas por meio da lei, a exemplo dos nossos deveres legais de cidadãos. Enquanto a primeira está vinculada ao dever natural de justiça, que é um princípio (ético) de justiça para os indivíduos escolhido na posição original, as últimas estão vinculadas à autoridade da lei. Assim, mesmo que se esteja diante de leis justas, “o que a lei exige e o que a justiça requer continuam sendo questões distintas” (RAWLS, 2016, p. 435).

diretrizes opostas às dos princípios de justiça como equidade, escolhidos para regular as instituições (RAWLS, 2016, p. 418)

Uma saída mais fácil seria, então, se valer das diretrizes da justiça como equidade como parte de uma concepção do justo para indivíduos. Assim, o princípio para os indivíduos escolhido como o mais compatível com os princípios aplicados às instituições seria justamente um que consistisse em apoiar e promover os arranjos institucionais que atendessem esses princípios (RAWLS, 2016, p. 418). Seria, em suma, o dever natural de justiça.

Esta explicação, contudo, não esclarece por quê esse princípio de apoiar e obedecer a instituições justas se daria em termos de um dever natural e não de uma obrigação. Tampouco evidencia o motivo de as partes escolherem o dever natural de justiça e não o princípio de equidade para regular o vínculo dos indivíduos com as instituições da estrutura básica.

Rawls argumenta que, *a priori*, seria inclusive mais consentâneo com a ideia de contrato social – que salienta o livre consentimento e a proteção da liberdade – que as partes na posição original condicionassem a exigência de obediência a instituições justas a determinados atos voluntários dos cidadãos, como a aceitação de benefícios destes arranjos ou a promessa de acatá-las (RAWLS, 2016, p. 418). No entanto, a fonte de normatividade da obediência às instituições justas não é o contrato, mas sim os próprios princípios de justiça, os quais, graças à sua ordenação léxica, já garantem a todos a cota completa de liberdades iguais.

Além disso, Rawls afirma que as partes teriam todos os motivos para garantir a estabilidade de instituições justas, e a maneira mais fácil e mais direta de fazê-lo seria assimilar a exigência de apoiá-las e acatá-las independentemente dos atos voluntários dos cidadãos (RAWLS, 2016, p. 418). Isto se dá, para Rawls, porque caso o vínculo político se baseasse em um princípio de obrigação, ele estaria sujeito a dois tipos de tendências próprias à voluntariedade e que conduzem à instabilidade: o egoísmo e a desconfiança em relação à aptidão dos demais concidadãos a cooperar. Enquanto o primeiro poderia levar as pessoas a se sentirem tentadas a não fazer sua parte tendo em vista seu interesse próprio, a segunda poderia fazer com que as pessoas deixassem de cumprir com as exigências da cooperação por acreditarem que as demais também não fariam a parte que lhes caberia. Neste sentido, basear os vínculos políticos num princípio de obrigação complicaria o problema da garantia, isto é, dificultaria a manutenção da estabilidade por meio da eliminação desses dois tipos de tentação (RAWLS, 2016, p. 419).

Outro argumento de que se vale Rawls (2016, p. 419-420) é que, caso a relação dos indivíduos com as instituições se desse nos moldes de uma obrigação, os cidadãos não aceitariam o compromisso nem mesmo com uma constituição justa, a menos que tivessem aceitado voluntariamente e tivessem a intenção de continuar aceitando seus benefícios. Contudo, é difícil encontrar o sentido desta aceitação voluntária dentro de um sistema político no qual já se nasce e se inicia a vida. Além do mais, ainda que isso pudesse ser explicado, os cidadãos poderiam ainda indagar uns dos outros se estão mesmo obrigados ou se assim se consideram. Assim, a convicção pública de que todos estariam obrigados a arranjos justos se mostraria menos firme e consolidada, de modo que talvez fosse necessário uma maior força coercitiva do poder soberano para garantir a estabilidade.

Então, conclui Rawls, o melhor para as partes na posição original seria reconhecer o dever natural de justiça, pois, dado o valor que um senso de justiça público e eficaz possui, é importante que o princípio que define os deveres dos indivíduos seja simples e claro e garanta a estabilidade de ordenamentos justos. Os princípios da obrigação, portanto, exercem apenas um papel complementar em relação ao dever natural de justiça (RAWLS, 2016, p. 420). É possível, inclusive, que os dois coexistam em relação a uma mesma pessoa, mas não da maneira que constava em *The Justification of Civil Disobedience*, e sim no caso de se possuir, por exemplo, o dever natural de acatar a constituição justa ou as leis fundamentais que regem a propriedade, ao mesmo tempo em que se tem uma obrigação de cumprir os deveres de um cargo que se conquistou, ou de obedecer às normas de associações ou atividades às quais se filiou (RAWLS, 2016, p. 428-429).

Pode-se concluir, então, que Rawls enfatiza e evidencia a submissão natural de todos os cidadãos de uma sociedade bem ordenada às instituições justas – dentre as quais ao Direito justo – por meio de um princípio que explicita a independência dessa submissão em relação a seus atos voluntários, o que revela que o vínculo a tais instituições se dá apenas em razão do fato de nascer na sociedade que as possui. Ao mesmo tempo, para por em relevo esse aspecto da submissão às instituições justas, Rawls concebe um tipo de obediência diferente, complementar àquele, e que se aplica especificamente a casos de benefício ou voluntariedade (ROHLING, 2011, p. 129).

É, pois, a partir do que propugna o dever natural de justiça que Rawls responde à pergunta que intitula esta seção.

4.2 DEVE-SE OBEDECER ÀS LEIS INJUSTAS?

A seção anterior buscou demonstrar como Rawls fundamenta a exigência, em uma sociedade bem ordenada, da obediência à lei e ao Direito. Explorou-se, para tanto, os princípios de equidade e do dever natural de justiça, responsáveis por tratar, respectivamente, dos vínculos voluntários e involuntários dos indivíduos com as instituições sociais.

No entanto, verificou-se que ambos os princípios exigem respeito e obediência a instituições justas, de modo que se a sociedade em questão é majoritariamente injusta, os cidadãos são mesmo desobrigados do ponto de vista dos princípios para os indivíduos.

A questão que permeia essa seção, contudo, é mais complexa, pois envolve um grau de injustiça no seio de uma sociedade razoavelmente justa. Trata-se de uma questão que contrapõe legalidade e justiça⁴¹ e que promove mesmo uma tensão entre as duas partes do dever natural de justiça: deve-se obedecer a uma lei injusta? Ou, de maneira mais detalhada: é possível falar em um dever de obediência a uma lei injusta proveniente de um sistema jurídico justo e legítimo?

Esse tipo de problema aparece porque, mesmo que a constituição seja justa, que os cidadãos se articulem em um consenso sobreposto ao redor de uma concepção política de justiça e que os procedimentos político-jurídicos se deem em conformidade com o ideal de razão pública, não é possível assegurar que as leis provenientes desse *modus operandi* político sejam justas. Afinal, não é possível prever como as pessoas irão agir ao longo da vida política, nem é possível ou desejável que os cidadãos, em uma democracia, ajam de maneira sempre igual (TOMÉ, 2018, p. 93). Assim, evidencia-se o já mencionado fato de que em todos os regimes políticos, o melhor que se pode alcançar é um sistema de justiça procedimental imperfeita, incapaz de assegurar a justiça do resultado por mais justos que sejam seus procedimentos.

Acresça-se a isso o fato de que a discussão destes problemas pertence ao que Rawls denomina de teoria não ideal⁴² – que abarca também as discussões posteriores acerca da objeção

⁴¹ Nomes como Marcos Rohling (2011, p. 169-170) e Delamar José Volpato Dutra (2008, p. 53) colocam o conflito suscitado pela obediência à lei injusta como uma tensão entre legalidade e legitimidade. É de se dizer, contudo, que ambos os autores baseiam majoritariamente suas considerações na leitura constante em *Uma Teoria da Justiça*. No entanto, como o próprio Rohling (2011, p. 170) admite, Rawls, em obras posteriores como *O Liberalismo Político* e *A Razão Pública Revisitada*, apresenta uma caracterização mais ostensiva da noção de legitimidade, atrelando-a à concretização da ideia de razão pública, conceito pouquíssimo explorado em *Uma Teoria da Justiça*. Neste sentido, embora se reconheça que a questão da obediência à lei injusta também suscita contraposições entre legalidade e legitimidade (afinal, como já dito, injustiças que ultrapassam determinados limites afetam diretamente a legitimidade da lei), o conflito fundamental se dá nos termos de uma oposição entre legalidade (representada pelo caráter obrigatório da lei) e justiça (representada pelos princípios que são violados pela lei injusta).

⁴² A distinção entre teoria ideal e teoria não ideal serve a Rawls como método para apresentar, em sua teoria da justiça, a dimensão da injustiça. Ele demonstra, desta maneira, que seu desenho de sociedade está fortemente vinculado às necessidades e realidades da justiça, mas que está sujeito às imperfeições inerentes à prática humana.

de consciência e da desobediência civil, além da teoria da justiça penal, da justiça compensatória e da guerra justa. A teoria não ideal se relaciona a uma sociedade que não alcançou ainda um nível adequado de organização, de modo que seus cidadãos não obedecem ou obedecem parcialmente aos princípios de justiça (SEPRIANO, 2013, p. 40). Neste tipo de sociedade, podem ser verificadas injustiças sistemáticas e contingências históricas de ordem econômica e cultural, a exemplo das desigualdades de raça e gênero (TAYLOR, 2009, p. 485). Contudo, mesmo nesse ponto, Rawls supõe que não se está diante de um estado tão injusto, mas sim de um estado de quase justiça, isto é, um estado no qual a estrutura básica da sociedade é aproximadamente justa, levando-se em consideração aquilo que se pode razoavelmente esperar nas circunstâncias (RAWLS, 2016, p. 438).

Nesse contexto de quase justiça, Rawls (2016, p. 438-439) afirma que a injustiça das leis pode surgir de duas maneiras: quando os arranjos vigentes se afastam em diversos graus dos padrões publicamente aceitos e que são mais ou menos justos ou quando esses arranjos se adaptam a uma concepção injusta ou irrazoável de justiça ou à opinião da classe dominante.

Em situações tais, a justificativa da obediência ou não obediência depende do grau de injustiça das leis e das instituições, afinal as leis injustas, assim como as políticas e instituições injustas, não estão todas no mesmo nível de igualdade (RAWLS, 2016, p. 438). Deste modo,

A injustiça da lei não é, em geral, razão suficiente para não acatá-la, assim como a validade jurídica da legislação (definida pela constituição vigente) não é razão suficiente para concordar com ela. Quando a estrutura básica da sociedade é razoavelmente justa, avaliando-se isso por aquilo que as circunstâncias permitem, devemos reconhecer leis injustas como vinculatórias, contanto que não excedam certos limites da injustiça. Ao tentarmos discernir esses limites, tratamos do problema mais profundo da obrigação e do dever políticos. (RAWLS, 2016, p. 437).

Em suma, o que Rawls determina é que, no contexto de quase justiça, os cidadãos devem, em regra, obedecer às leis injustas ou pelo menos não lhes fazer oposição por meios ilícitos, uma vez que o dever natural de justiça os obriga a apoiar a constituição justa, de cuja

A teoria não ideal, pois, confessa e reconhece a possibilidade da injustiça, mas não a legitima ou a contempla com resignação (ROHLING, 2011, p. 140), ela possui, ao contrário, um caráter transicional e tem como objeto as medidas a serem tomadas nessa realidade não perfeitamente justa, a fim de assegurar o alcance da justiça (ZANITELLI, 2016, p. 366). Diante disso, percebe-se que a teoria não ideal não opera de maneira isolada da teoria ideal, pois depende substantivamente desta. Assim, enquanto a teoria ideal tem como intuito estabelecer um conjunto de princípios ideais de justiça que possam ser utilizados como critérios normativos para a avaliação da estrutura básica de uma sociedade bem ordenada em condições razoavelmente favoráveis, a teoria não ideal se propõe a justificar a aplicação destes princípios em contextos não ideais, de modo a alcançar o objetivo moral constante na primeira (CULP, 2015, p. 135-136).

justiça procedimental imperfeita provêm as leis injustas. Assim, tem-se, segundo Rawls (2016, p. 441) um “dever de obedecer a leis injustas em razão do nosso dever de apoiar uma constituição justa”, ao que se acrescenta que “sendo os seres humanos o que são, há muitas ocasiões em que esse dever entrará em cena”.

Com esta última frase, Rawls faz remissão à possibilidade de erros inerentes aos seres humanos, mencionados no início dessa seção e que ganham amplitude na ideia de regra da maioria.

Para Rawls, o processo constitucional e mesmo o processo político de forma geral, tem como necessidade prática alguma forma de votação, devidamente limitada, para dirimir as discordâncias que venham a surgir ao longo do processo e, entre as alternativas possíveis, a que melhor se justifica como uma maneira disponível de garantir uma legislação justa e efetiva é a regra da maioria. Ela é alçada a essa condição porque, além de ser compatível com a liberdade igual, possui certa naturalidade, – uma vez que se a regra da minoria fosse adotada, não haveria um critério óbvio para escolher qual minoria deveria decidir e a igualdade seria transgredida – embora seja impositivo que seu procedimento deva atender as condições da liberdade política (liberdade de expressão e de reunião, de participação em assuntos públicos e de influenciar por meios constitucionais os rumos da legislação) e da garantia do valor equitativo de tais liberdades (RAWLS, 2016, p. 443-444).

Apesar disso, nada garante que as maiorias não possam cometer erros, seja por falta de conhecimento e discernimento, seja em consequência de opiniões parciais e egoístas (RAWLS, 2016, p. 441). E embora a adesão ao ideal de razão pública – que não parece estar garantida na teoria não ideal – sirva como salvaguarda de uma postura política digna de legitimidade, ainda assim não se pode assegurar que a vontade da maioria seja justa.

Além do mais, o que justifica que pessoas livres racionalmente aceitem um procedimento que possa decidir contra sua própria opinião e fazer valer a de outrem?

Para Rawls, a resposta pode ser dada com base no já explicitado estágio da convenção constituinte. Nesse estágio, entre o limitado número de procedimentos viáveis com alguma possibilidade de aceitação pelas partes, além de não haver nenhum que assegurasse a justiça da lei, não haveria ainda nenhum que fornecesse a garantia de sempre decidir a favor de alguém. Ainda assim, seria preferível aceitar algum desses processos à ausência total de acordos. Portanto, ao elaborar uma constituição justa, as partes aceitariam os riscos de sofrer as

consequências das eventuais deficiências no conhecimento e no senso de justiça umas das outras para adotar alguma forma de regra da maioria e receber os benefícios de um processo legislativo efetivo (RAWLS, 2016, p. 442). Disto se extrai, de acordo com Rawls, que se existe o dever de apoiar uma constituição justa, deve-se respeitar um de seus princípios essenciais: o da regra da maioria (RAWLS, 2016, p. 441).

Contudo, ao apoiarem a constituição justa e acatarem o princípio da maioria, as partes aceitariam tolerar leis injustas apenas dentro de certos limites, como se visualizou anteriormente. Desta feita, os gravames da injustiça devem, a longo prazo, ser distribuídos de modo mais ou menos uniforme entre os diversos grupos da sociedade, assim como as tribulações das leis e políticas injustas não devem pesar demais em nenhum caso específico, pois, do contrário, o dever de obedecer se tornaria problemático para minorias permanentes que sofreram injustiças. E, com efeito, Rawls afirma que não se tem que aceitar a negação de liberdades fundamentais de si ou de outrem, uma vez que tal exigência não poderia estar implícita no dever natural de justiça e tampouco seria compatível com o entendimento dos direitos da maioria na convenção constituinte. Em razão disso, o dever de submissão à autoridade democrática da lei só se dá até o ponto necessário para compartilhar equitativamente as inevitáveis imperfeições de um sistema constitucional (RAWLS, 2016, p. 442). Ultrapassados, pois, os limites de tolerância da injustiça, a desobediência à lei torna-se uma possibilidade.

Diante desta possibilidade, um conflito inerente entre as duas partes do dever natural de justiça parece revelar-se, pois, com base nesse dever, os indivíduos têm de obedecer às leis injustas em virtude do compromisso com as instituições justas, dentre as quais está o Direito; no entanto, ao mesmo tempo, este mesmo dever propugna que os indivíduos têm o compromisso de promover instituições justas onde elas não existem, de maneira que devem desobedecer a leis injustas que ultrapassem certos limites de injustiça, a fim de defender a justiça das instituições, contra a qual se está atentando.

Tal conflito, entretanto, se resolve a partir da remissão à constituição justa, nos seguintes termos: os indivíduos têm sempre o dever de preservar a constituição justa e a estrutura básica da sociedade. Assim sendo, esse dever se traduz em duas condutas para duas situações diversas: os indivíduos devem obedecer às leis injustas quando a desobediência atentar contra a constituição justa e os indivíduos devem desobedecer às leis injustas quando a obediência atentar contra a constituição justa (ROHLING, 2011, p. 150).

Isto posto, cabe dedicar algumas linhas a algumas dessas formas de desobediência. É o que se faz a seguir.

4.3 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL

Como visualizado anteriormente, Rawls defende que a possibilidade de desobediência à lei é não só moralmente justificada, como também necessária à manutenção da justiça da constituição, desde que se esteja diante de casos de injustiça que ultrapassem certos limites do aceitável.

Entretanto, quais seriam estes limites? A partir de que ponto o dever de acatar as leis promulgadas pela maioria legislativa (ou algum ato do executivo que conte com o apoio desta maioria) deixa de ser obrigatório em face do direito de defender as próprias liberdades e do dever de se opor à injustiça? É essa questão, atinente à natureza e aos limites da regra da maioria, que motiva Rawls a desenvolver uma teoria da desobediência civil e alça-la à condição de teste fundamental para qualquer teoria do fundamento moral da democracia (RAWLS, 2016, p. 452).

O autor deixa claro desde o início que sua teoria só se destina ao caso especial de uma sociedade quase justa, bem ordenada em sua maior parte, mas na qual ainda ocorrem algumas graves transgressões da justiça, isto é, no âmbito do que se chamou anteriormente de teoria não ideal. Além disso, o problema da desobediência civil, como o interpreta Rawls, só se apresenta no espaço de Estados democráticos mais ou menos justos e nos quais os cidadãos reconhecem e aceitam a legitimidade da constituição (RAWLS, 2016, p. 452).

Dados estes pressupostos, a teoria da desobediência civil de Rawls se constitui em três partes. Primeiramente, define-se a desobediência civil e a diferencia das outras formas de oposição à autoridade democrática. Em segundo lugar, definem-se os fundamentos da desobediência civil e as condições nas quais esta prática pode ser justificada em um regime democrático mais ou menos justo. E, por fim, explicita-se o papel da desobediência civil dentro do sistema constitucional e explica-se a propriedade dessa forma de protesto em uma sociedade livre (RAWLS, 2016, p. 452-453).

É, então, com base nestas três partes, que se estrutura a sequência dos tópicos por vir.

Em primeiro lugar, será tratada a definição rawlsiana de desobediência civil, para, em seguida, diferenciar esta ação de outras manifestações de dissidência, como a resistência militante e a objeção de consciência. Também será feita, posteriormente, uma comparação entre

a definição rawlsiana e a de outros autores que trataram da temática da desobediência civil, a exemplo de Étienne de La Boétie, Henry David Thoreau, Hugo Adam Bedau e Martin Luther King. Em um segundo momento, se abordará a justificação da obediência civil e, finalmente, se abordará o papel da desobediência civil em uma sociedade democrática.

4.3.1 A definição de desobediência civil

Rawls define a desobediência civil como “um ato político público, não violento e consciente contra a lei, realizado com o fim de provocar uma mudança nas leis ou nas políticas de governo” (RAWLS, 2016, p. 453). A essa definição, acrescentam-se dois aprimoramentos preliminares.

O primeiro é o que diferencia a desobediência civil direta e indireta, uma vez que não se requer necessariamente que o ato de desobediência civil transgrida diretamente a lei contra a qual se protesta. Assim, não raramente pode haver motivos para não infringir a lei ou política considerada injusta, de modo que se pode desobedecer a leis como as de trânsito ou as de proteção à propriedade a fim de apresentar a própria causa (RAWLS, 2016, p. 454).

O segundo, por sua vez, dispõe que o ato de desobediência civil é contra a lei, ou seja, é, *a priori*, ilegal, pelo menos no sentido em que aqueles que nele estão envolvidos não buscam simplesmente criar um precedente para uma decisão constitucional, mas estão mesmo dispostos a se opor à lei, ainda que ela deva ser cumprida (RAWLS, 2016, p. 454)

Ao agirem dessa forma, os cidadãos se propõem a, por meio de sua desobediência, se dirigir ao senso de justiça da maioria e declarar que, em sua opinião ponderada, os princípios da cooperação social entre homens livres e iguais não estão sendo seguidos (RAWLS, 2016, p. 453-454).

Para que isto seja possível, presume-se que – por se falar de uma sociedade democrática razoavelmente justa – exista uma concepção pública (política) de justiça com referência à qual os cidadãos regulam os assuntos políticos e interpretam a constituição e ao redor da qual as diversas doutrinas abrangentes se articulam em um consenso sobreposto. Deste modo, a violação persistente e deliberada dos princípios fundamentais dessa concepção no decorrer de um período longo, sobretudo no que se refere às iguais liberdades fundamentais, convida ou à submissão ou à resistência. Assim, ao engajar-se na desobediência civil, uma minoria obriga a maioria a ponderar se deseja realmente que suas ações se construam dessa maneira, ou se, tendo em vista o senso comum de justiça, quer voltar atrás e reconhecer as reivindicações da minoria

(RAWLS, 2016, p. 455). A desobediência civil é, portanto, um mecanismo de exceção com o qual contam as minorias para se defender de uma maioria que promulga leis que as prejudicam e que não estão levando em conta suas reclamações e exigências⁴³ (QUINTANA, 2003, p. 78).

Deve-se observar, igualmente, que a desobediência civil é um ato político não só no sentido de se dirigir à maioria que detém o poder político, mas também porque é um ato que se orienta e se justifica a partir de princípios políticos, isto é, por meio dos princípios que compõem a concepção política de justiça e orientam a constituição e as instituições em geral. Assim, ao justificar a desobediência civil, não se apela aos princípios da moralidade pessoal ou a doutrinas religiosas⁴⁴ – embora estas possam coincidir com as reivindicações e até sustentá-las –, nem tampouco aos interesses próprios ou de grupos⁴⁵ (RAWLS, 2016, p. 455).

Disto se pode depreender que a desobediência civil, apesar de contra a lei e, portanto, ilegal, não pode ser considerada ilegítima, pois é uma ação política que opera nos termos da ideia de razão pública. Pode-se mesmo dizer que a desobediência civil é uma espécie de apelo político baseado no uso público da razão, que visa o resgate de uma razoabilidade perdida, o reerguimento de uma reciprocidade que a lei injusta compromete diretamente. É, em suma, um esforço público para evitar que a decisão da maioria gere um esgarçamento do tecido social cooperativo costurado nos moldes de uma amizade cívica.

Tal esforço é público, de acordo com Rawls, não apenas porque se dirige a princípios públicos, mas porque é realizado em público, de modo que o engajamento nos atos se dá abertamente e não de maneira secreta ou dissimulada. Assemelha-se, assim, a um discurso

⁴³ Não se pode desconsiderar que a desobediência civil também possa eventualmente ser um instrumento de luta de uma maioria para se proteger de minorias dotadas de recursos econômicos, políticos e midiáticos valiosos. Contudo, tal hipótese parece apontar para uma sociedade cujas desigualdades sociais são tão graves que não se pode falar em um cenário de quase justiça. Em casos como esses, é pouco provável que a desobediência civil nos termos que Rawls a coloca (como um apelo à reconsideração) se demonstre eficaz.

⁴⁴ Um tipo de situação bem diferente surge, de acordo com Rawls, quando se está diante de uma sociedade que não é bem-ordenada e na qual existe uma divisão profunda com respeito aos elementos constitucionais essenciais. Assim, os abolicionistas americanos que polemizavam com o Sul no período anterior à Guerra Civil, diziam que suas instituições escravagistas eram contrárias às leis de Deus. Do mesmo modo, o movimento dos direitos civis liderado por Martin Luther King fundamentava seus argumentos em bases religiosas, embora também apelassem – de uma forma que os abolicionistas não podiam fazer – aos valores políticos expressos na constituição corretamente interpretada (RAWLS, 2000b, p. 300-301).

⁴⁵ Rawls quer sustentar, com isso, que a desobediência civil não pode ser determinada com base em uma concepção de bem individual. Assim, se um governo faz uma lei que um indivíduo ou um grupo de indivíduos acham injusta porque vai de encontro aos seus interesses, disso não se segue que esse indivíduo ou esse grupo tenham o direito da prática da desobediência civil (ROHLING, 2011, p. 173). Não obstante isso, Rawls (2016, p. 443) ainda dispõe que temos mesmo um dever natural “de não mencionar as falhas das ordenações sociais como desculpa fácil para não obedecer a elas, nem explorar as inevitáveis escapatórias das leis para promover nossos interesses”, o dever natural de civilidade.

público, que expressa uma convicção política profunda e consciente e que, naturalmente, acontece no foro público (RAWLS, 2016, p. 455).

Por essa razão, dentre outras, é que a desobediência civil rawlsiana é também não violenta. Abdica-se do uso da violência, principalmente contra indivíduos, não por uma questão de princípios, mas porque a prática de atos violentos com probabilidade de ferir e causar danos é incompatível com a própria modalidade de discurso da desobediência civil. Como se faz um apelo ao senso comum de justiça das pessoas, qualquer interferência nas liberdades civis de outrem tende a obscurecer a qualidade de desobediência civil do ato (RAWLS, 2016, p. 456).

Além disso, a desobediência civil também é não violenta porque indica um descumprimento da lei dentro dos limites da fidelidade ao Direito⁴⁶, embora se coloque à margem da legalidade. Há uma transgressão evidente da lei, mas a fidelidade ao Direito é expressa pela natureza pública e não violenta do ato, bem como pela disposição de arcar com as consequências jurídicas da própria conduta⁴⁷. Essa fidelidade ao Direito ajuda na comunicação à maioria de que o ato é, de fato, politicamente consciente e sincero, e que tem o objetivo de atingir o senso público de justiça (RAWLS, 2016, p. 456).

Assim, é a fidelidade ao Direito e à constituição que move a desobediência civil, de modo que é possível dizer que ela se apega à justiça para além das fronteiras do sistema jurídico sem, contudo, objetivar-lhe a extinção, mas sim, antes, sua correção naquilo que reputa injusto (ROHLING, 2011, p. 176).

4.3.1.1 Diferenças entre a desobediência civil e a resistência militante

Ao tratar da definição de desobediência civil, viu-se que, quando as leis e as políticas se desviam dos padrões publicamente reconhecidos de justiça, presume-se ser possível, até certo ponto, recorrer ao senso de justiça da sociedade através da desobediência à lei injusta (RAWLS, 2016, p. 439). No entanto, às vezes, quando o apelo operacionalizado pela desobediência civil não atende seu objetivo, pode-se pensar no que Rawls denomina de resistência militante (RAWLS, 2016, p. 456).

⁴⁶ Embora a edição em português utilizada neste trabalho prefira a tradução “fidelidade à lei” para a expressão “fidelity to law”, constante no original em inglês, entende-se que a locução “fidelidade ao Direito” exprime melhor a ideia transmitida por Rawls e ainda evita confusões com as terminologias que a antecedem.

⁴⁷ De acordo com Marshall Cohen (1969, p. 213), o fato de o cidadão que pratica a desobediência civil aceitar pagar sua pena é um dos fatores que permite diferenciá-lo do criminoso típico. Além do mais, isso ajuda a demonstrar a seriedade de sua visão e a profundidade do seu comprometimento.

A resistência militante pode assumir diversas formas, desde a obstrução até a luta armada, e normalmente se volta à transformação ou mesmo à deposição de um sistema injusto e corrupto (RAWLS, 2016, p. 452).

Em linhas gerais, a desobediência civil se diferencia claramente da ação e da obstrução militantes e se afasta muito da resistência violenta organizada. Isto se dá porque o militante se opõe de maneira muito mais profunda ao sistema político e não o aceita como quase justo ou razoavelmente justo, uma vez que se aparta fortemente dos princípios que professa (RAWLS, 2016, p. 457).

Além do mais, embora a ação militante seja conscienciosa em seus próprios termos, ela não busca apelar ao senso de justiça da maioria ou daqueles que detêm o poder político, pois parte do pressuposto de que o senso de justiça dessas pessoas é errôneo ou inválido. Ela visa, pelo contrário, atacar a visão predominante de justiça ou forçar um movimento na direção que deseja (RAWLS, 2016, p. 457), mesmo que para isso seja necessário o uso da força, uma vez que a resistência militante não possui compromisso algum com a não violência – embora, naturalmente, possa adotar formas pacíficas de protesto.

Não obstante isso, o militante ainda pode tentar escapar à penalidade que lhe cabe, uma vez que não está disposto a aceitar as consequências jurídicas de sua transgressão, pois, além de cair nas mãos de forças que ele não crê serem dignas de confiança, tal ato expressaria o reconhecimento da legitimidade da constituição à qual se contrapõe. Diante disso, não se pode dizer que a resistência militante se enquadra dentro dos limites de fidelidade ao Direito, pois ela representa uma oposição mais profunda à ordem jurídica. Tal militante acredita que a sociedade na qual está inserido possui tantas injustiças ou está tão distante dos ideais que ele professa, que é preciso tentar preparar o caminho para uma mudança radical ou talvez revolucionária, ao mesmo tempo em que tenta despertar a consciência da população no que se refere às mudanças fundamentais que são necessárias à sociedade (RAWLS, 2016, p. 456-457).

Assim, embora Rawls não se proponha a teorizar sobre a legitimidade da resistência militante, ele afirma que “em certas circunstâncias, a ação militante e outros tipos de resistência certamente são justificados” (RAWLS, 2016, p. 458). Quanto a estas circunstâncias, elas parecem indicar um contexto no qual a sociedade ainda não alcançou um patamar de justiça (ou quase justiça) ou no qual as injustiças de uma sociedade bem-ordenada alcançaram um nível elevado a ponto de degenerá-la. É a essa ideia que Rawls parece se apegar quando afirma, por exemplo, que “quando a sociedade é regida por princípios que favorecem interesses estreitos

de classe, é possível que não se tenha outro recurso a não ser opor-se à concepção vigente e às instituições que ela justifica, recorrendo a métodos que tenham probabilidade de êxito” (RAWLS, 2016, p. 439-440).

4.3.1.2 Diferenças entre a desobediência civil e a objeção de consciência

Diferentemente do que ocorre com a resistência militante, Rawls desenvolve uma teoria da objeção de consciência e se propõe a justificá-la no âmbito de uma sociedade democrática e constitucional. No entanto, a análise rawlsiana da objeção de consciência só nos interessa aqui no que se refere às suas diferenças em relação à desobediência civil.

A objeção de consciência é definida por Rawls como o não cumprimento de uma exigência legal ou de um comando administrativo mais ou menos direto. É, assim, uma recusa a uma ordem dada, de modo que, em razão das circunstâncias, as autoridades tomam conhecimento da decisão⁴⁸ (RAWLS, 2016, p. 458). Trata-se, pois, do direito de dizer não a uma ordem recebida, sendo que não se intenta necessariamente a proibição dessa ordem, apenas não se concorda com a ação exigida ou com suas consequências, e não se quer realizá-la (TOMÉ, 2018, p. 116).

Como exemplos de objeção de consciência, Rawls se refere à recusa dos primeiros cristãos de realizar certos atos prescritos pelo Estado pagão, à falta de disposição dos pacifistas de lutar pelas forças armadas e ao exemplo de Thoreau – que será melhor analisado *a posteriori*. Rawls também tenta analisar a objeção de consciência no âmbito da teoria do Direito dos Povos, ao tratar da guerra justa.

De acordo com Rawls, há inúmeras diferenças entre a objeção de consciência e a desobediência civil, mas ele se propõe a destacar três.

A primeira delas é que a objeção de consciência não se destina a apelar ao senso de justiça da maioria. A pessoa apenas se recusa, com base em razões de sua própria consciência, a obedecer a uma ordem ou a cumprir um mandamento legal. Desta forma, a pessoa não se preocupa em apelar às convicções da sociedade, de modo que a objeção de consciência não é um ato que se dá no fórum público (RAWLS, 2016, p. 459).

⁴⁸ Rawls destaca que, por mais que as pessoas desejem ocultar sua recusa, presume-se que ela será conhecida pelas autoridades. Quando, eventualmente, ela puder ser dissimulada, fala-se não mais em objeção de consciência, mas sim em evasão de consciência. Como exemplo de evasão de consciência tem-se as infrações dissimuladas dos escravos fugitivos (RAWLS, 2016, p. 459).

A segunda, por sua vez, diz respeito ao fato de que a objeção de consciência não se fundamenta necessariamente em princípios políticos. Pode, assim, se fundamentar em princípios religiosos, morais ou mesmo em princípios que diferem da ordem constitucional (RAWLS, 2016, p. 459). No entanto, pode haver casos em que a objeção de consciência pode se fundamentar em princípios políticos. Pode-se, neste sentido, recusar-se a concordar com uma lei por achá-la tão injusta que a obediência a ela está fora de questão. Seriam os casos, por exemplo, de exigências de ações que violassem flagrantemente princípios políticos reconhecidos, como se a lei obrigasse alguém a ser agente de escravização de outrem ou a ser escravizado por outrem (RAWLS, 2016, p. 460).

A terceira diferença, por fim, se refere ao fato de a desobediência civil exigir, como se verá, o insucesso de providências anteriores tomadas dentro da estrutura jurídica para se justificar, enquanto essa exigência não é necessária pelo menos nos casos óbvios de objeção de consciência. Assim, numa sociedade livre, ninguém pode ser obrigado a realizar atos religiosos alheios à sua crença ou a cumprir comandos de inerente malignidade enquanto aguarda um recurso a alguma autoridade superior (RAWLS, 2016, p. 461-462).

Apesar dessas diferenças, Rawls (2016, p. 461) reconhece que, na prática, muitas vezes não há uma distinção nítida entre desobediência civil e objeção de consciência, mesmo porque um mesmo ato (ou sequência de atos) pode ter fortes elementos de ambos. Tal fato contribui para que haja inúmeras discussões teóricas ao redor das características de ambas as formas de dissensão à lei ao longo da obra de autores especializados.

É, então, no intuito de revelar um pouco dessas semelhanças e diferenças da abordagem rawlsiana em relação à de outros autores que se elabora o que se segue.

4.3.1.3 A desobediência civil para além de Rawls

Embora o foco deste trabalho seja o estudo da desobediência civil a partir do pensamento de John Rawls, entende-se que pode ser interessante trazer a perspectiva de outros autores sobre a temática, de modo a apresentar suas eventuais semelhanças e diferenças em relação à definição rawlsiana. Dessa forma, ainda que os limites da análise se estendam para além de Rawls, o conceito trazido por esse autor não perde a centralidade, pois serve de parâmetro para a comparação com os demais.

Isto se reflete, inclusive, na escolha dos autores cuja caracterização da desobediência civil será aqui exposta. Dos quatro, três – Henry David Thoreau, Hugo Adam Bedau e Martin

Luther King – foram mencionados expressamente por Rawls quando este se dispôs a analisar a desobediência civil e a objeção de consciência, oferecendo sua própria visão da proximidade ou não da sua definição em relação às destes autores. O outro, Étienne de La Boétie, consta aqui em razão de sua importância histórica, uma vez que ele é talvez o primeiro a autor fazer uma defesa da desobediência civil – embora não se valha deste termo – enquanto um artifício de oposição a uma autoridade constituída, ainda no século XVI. É por ele, aliás, que, com base em um critério cronológico, se inicia a presente discussão.

As considerações de Étienne de La Boétie sobre a desobediência civil vêm de seu pequeno livro *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, escrito em fins da década de 1540⁴⁹. Nesta obra, publicada apenas décadas depois de sua morte, La Boétie defende que é possível resistir à opressão sem utilizar a violência, mas valendo-se apenas da desobediência à autoridade despótica. É de se destacar, contudo, que a expressão desobediência civil ainda não é utilizada nesta obra.

A ideia central de La Boétie fica bem caracterizada a partir da utilização das duas palavras aparentemente contraditórias que constam já no título de seu discurso: *servidão* e *voluntária*. Valendo-se deste artifício, La Boétie quer demonstrar que, ao contrário do que as aparências levam a acreditar, a servidão à tirania não é imposta, mas voluntária. Afinal, de que outra maneira um só indivíduo ou um pequeno grupo deles obrigaria os demais cidadãos a obedecer de modo tão submisso? Assim, de acordo com La Boétie, mesmo quando se impõe pela força, nenhum poder consegue dominar e explorar os membros de uma sociedade sem a colaboração, ativa ou resignada, de uma parte deles (LINARTH, 2009, p. 15-16). É neste sentido que afirma:

É incrível ver como um povo, quando é submetido, cai de repente num esquecimento tão profundo de sua liberdade, que não consegue despertar para reconquistá-la. Serve tão bem e de tão bom grado que se diria, ao vê-lo, que não só perdeu a liberdade, mas ganhou a servidão (LA BOÉTIE, 2009, p. 44).

No entanto, o fato de a servidão ser voluntária significa também que seu fim depende apenas daqueles que estão submissos ao governo tirano. Como a autoridade constrói seu domínio a partir da obediência consentida daqueles que são oprimidos, é possível resistir a este

⁴⁹ Embora não se saiba precisamente quando Étienne de La Boétie escreveu o seu *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, seus comentadores apontam algum momento entre 1546 e 1548 como período provável. É possível ainda que ele tenha feito alterações posteriores na obra durante seu tempo de estudante de Direito na Universidade de Orleães, que durou até 1553 (Cf. LINARTH, 2009b, p. 23).

domínio sem violência, apenas organizando coletivamente a recusa de obedecer ou colaborar (LINARTH, 2009, p. 16). É o que expõe La Boétie (2009, p. 36) nesta passagem:

Não é preciso combater nem derrubar esse tirano. Ele se destrói sozinho, se o país não consentir com a sua servidão. Nem é preciso tirar-lhe algo, mas só não lhe dar nada. O país não precisa esforçar-se para fazer algo em seu próprio benefício, basta que não faça nada contra si mesmo.

Deve-se dizer que, embora as ideias de Étienne de La Boétie tenham inspirado vários movimentos de desobediência civil ao longo dos séculos e ao redor do mundo, os pressupostos históricos de sua caracterização da desobediência à autoridade tirana são completamente diferentes daqueles dos teóricos contemporâneos da desobediência civil, entre os quais se inclui John Rawls.

Enquanto La Boétie escreveu em uma época na qual a ciência política ainda dava seus primeiros passos e as sociedades eram governadas por monarcas absolutistas muitas vezes tiranos – situação contra a qual a obra de La Boétie pretendia se colocar –, Rawls bebeu da fonte de uma longa tradição da teoria política liberal e se propôs a tratar de sociedades democráticas com instituições consolidadas e organizadas a partir da cooperação social entre cidadãos livres e iguais, algo que seria impossível ao primeiro.

Para além das discrepâncias de ordem histórica, outra diferença evidente é que a desobediência proposta por La Boétie tem um intuito expresso de derrubar o poder contra o qual se insurge, o que vai de encontro ao propósito reformista da desobediência civil rawlsiana, que pressupõe a aceitação da legitimidade da constituição e da organização da estrutura básica da sociedade.

No entanto, é digno de destaque que La Boétie já traz em sua obra noções que ultrapassaram os séculos e ainda alcançaram eco em obras como a de Rawls. Como exemplo disso, tem-se, além da própria noção de desobediência, a ideia de uma dissidência não violenta, parte fundamental da definição rawlsiana de desobediência civil. Além disso, tanto La Boétie quanto Rawls se preocupam assumidamente, ao tratarem da desobediência, com um valor fundamental ao homem: a liberdade em face da opressão.

Assim, em que pesem as diferenças de época e de propósito teórico, é possível visualizar tanto em La Boétie quanto em Rawls, uma preocupação latente com a perda da liberdade dos indivíduos em face a poderes superiores que não a respeitam.

Cabe, pois, dando sequência à análise, abordar outro autor de grande importância histórica para a evolução do conceito aqui estudado: Henry David Thoreau.

Thoreau é provavelmente o autor mais célebre a lidar com a questão da desobediência civil, não só em sua obra, mas também em sua vida. Ao longo de alguns textos e conferências, mas sobretudo em sua obra máxima, *A Desobediência Civil*, Thoreau destaca sua experiência de recusa ao pagamento de impostos que financiariam uma guerra que ele considerava injusta, fato que inclusive o levou à prisão.

A defesa de Thoreau à desobediência civil parte do pressuposto de que os homens têm o dever de recusar apoio prático ao que é errado (THOREAU, 2012, p. 15), de modo que não é desejável que se cultive tanto respeito pela lei quanto pelo que é direito. O respeito à lei pode mesmo, de acordo com Thoreau, transformar os mais bem-intencionados dos homens em agentes da injustiça (THOREAU, 2012, p. 9).

Neste sentido, Thoreau (2012, p. 17) põe a questão nos seguintes termos: “Leis injustas existem: devemos nos contentar em obedecê-las? Ou nos empenhar em aperfeiçoá-las, obedecendo-as até obtermos êxito? Ou devemos transgredi-las imediatamente?”. Ao respondê-la, o autor dá a tônica de sua ideia de desobediência civil:

Se a injustiça faz parte da necessária fricção da máquina de governo, deixe estar: talvez ela acabe por suavizar-se – certamente a máquina se desgastará. Se a injustiça tiver uma mola própria e exclusiva, ou uma polia, ou uma corda, ou uma manivela, talvez seja o caso de avaliar se o remédio não seria pior que o mal; mas se ela for do tipo que requer que *você* seja o agente da injustiça contra outra pessoa, então, eu digo: viole a lei. Deixe que sua vida seja uma contrafricção que pare a máquina. O que eu tenho a fazer é cuidar, de todo modo, para não participar das mazelas que condeno (Destques no original) (THOREAU, 2012, p. 18).

Esta passagem, que destaca o caráter individual da desobediência thoreuniana, parece aproximá-la bastante da ideia rawlsiana de objeção de consciência. Não é à toa que entre os exemplos dessa modalidade de dissidência, Rawls insere explicitamente o “caso de Thoreau, [no qual há] a recusa de pagar determinado imposto porque fazê-lo o transformaria em agente de grande injustiça” (acréscimos meus) (RAWLS, 2016, p. 459).

O conceito de desobediência civil de Thoreau, portanto, se diferencia do de Rawls principalmente por propor um tipo de violação da lei baseado em uma concepção individual de justiça. Como consequência disso, não há um apelo a uma concepção pública de justiça e nem ao senso de justiça da maioria, mas apenas uma intenção de não ser cúmplice de uma injustiça.

Thoreau, aliás, demonstra em várias passagens que se opõe à regra da maioria e chega até mesmo a cogitar a ideia de um governo “em que não são as majorias que decidem virtualmente tudo o que é certo ou errado, e sim a consciência [de cada um]” (acréscimos meus) (THOREAU, 2012, p. 9).

Há, contudo, uma manifesta semelhança entre as ideias de Thoreau e Rawls em relação a um aspecto da desobediência civil: a aceitação da punição. Ambos os autores, embora por motivos diferentes, defendem a não resistência à pena que lhe cabe. Enquanto para Thoreau (2012, p. 20), em um governo que aprisiona injustamente, o lugar do homem justo é também a cadeia, uma vez que o custo da pena pela desobediência é menor que aquele que a obediência imporia; para Rawls, a aceitação da punição indica o compromisso de fidelidade ao Direito e à constituição que se reivindica no apelo ao senso de justiça da maioria.

Dando continuidade, cabe falar, por fim, de dois autores contemporâneos a Rawls e em quem ele assumidamente se baseou para elaborar sua definição de desobediência civil: Hugo Adam Bedau e Martin Luther King.

No que se refere a Bedau, Rawls afirma que seguiu a definição trazida por este autor no artigo *On Civil Disobedience*, no qual, além de reforçar o caráter público e não violento da desobediência civil, ele aduz que “um dissidente pratica um ato de desobediência civil apenas se ele viola algumas leis positivadas em razão de leis (ou de uma lei), políticas ou decisões de seu governo que ele acha objetáveis” (BEDAU, 1961, p. 653-654).

Anos mais tarde, contudo, no artigo *Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice*, Bedau ampliou este conceito e trouxe uma definição mais abrangente de desobediência civil, na qual afirma que:

Os casos centrais ou paradigmáticos de desobediência civil, eu considero como atos ilegais (ou que são assim presumidos por aqueles que os cometem ou por aqueles que lidaram com eles à época), cometidos abertamente (de maneira não evasiva ou dissimulada), não violenta (não intencional ou negligentemente destrutiva da propriedade ou prejudicial às pessoas) e conscientemente (não impulsivamente, sem vontade, sem pensar, etc.) dentro da estrutura do Estado de Direito (e, portanto, com a vontade da parte do desobediente de aceitar as consequências legais de seu ato, salvo no caso especial em que seu ato se destina a derrubar o governo) e com a intenção de frustrar ou protestar contra alguma lei, política ou decisão (ou a falta delas) do governo (ou alguns de seus oficiais) (BEDAU, 1991, p. 51).

Tal definição é digna de menção porque traz à tona uma série de elementos que não constavam na definição anterior, na qual Rawls se baseou, mas que ainda assim parecem ser bastante consentâneos com a definição rawlsiana, detalhando todos os aspectos aos quais Rawls também faz menção.

Contudo, a definição mais recente de Bedau traz consigo uma diferença importante em relação ao que propugna Rawls. Ao afirmar que o desobediente não precisa aceitar se submeter às consequências dos seus atos quando sua desobediência se propõe a derrubar o governo, Bedau parece incluir na sua caracterização de desobediência civil aquilo que Rawls define como resistência militante.

Desta forma, em relação ao conceito posterior de Bedau, a noção rawlsiana de desobediência civil se revela mais restrita, embora ainda bastante similar em todos os outros aspectos.

Para concluir, remete-se por último a Martin Luther King, em quem também Rawls diz ter se inspirado para trazer à tona a sua definição de desobediência civil.

De fato, King, líder do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos e um dos maiores expoentes históricos da prática da desobediência civil, traz em *A Letter from Birmingham City Jail* – texto que, como sugere seu título, foi escrito em uma das vezes em que seu autor esteve preso em razão de suas manifestações –, de 1963, uma caracterização da desobediência civil a partir de elementos bastante similares àqueles que Rawls utilizaria alguns anos mais tarde.

O primeiro destes elementos é a não violência. King, que inclusive chegou a discordar publicamente de grupos de militantes negros que se valiam de táticas violentas em defesa de sua causa, afirma que “a não violência demanda que os meios que usamos devem ser tão puros quanto os fins que buscamos (...) [pois] é errado usar meios imorais para atingir fins morais” (acréscimos meus) (KING JR., 1991, p. 83). Com isso, King parece indicar, assim como Rawls, que a utilização da violência acaba por macular a dimensão moral do ato político de desobediência.

Outro elemento em comum entre os autores é a interpretação da desobediência civil como um apelo ao senso de justiça da comunidade. De acordo com King, a ação direta não violenta busca criar uma tal crise e promover uma tal tensão, que a comunidade que até então se recusara a negociar é forçada a confrontar o tema (KING JR., 1991, p. 71). Tal tensão,

contudo, não é uma criação daqueles que se envolvem nas ações diretas não violentas, mas sim a revelação de um conflito oculto que já existia. Ele é apenas trazido à superfície para que possa ser visto e tratado pelos demais cidadãos (KING JR., 1991, p. 75-76). Disto se extrai que King, como Rawls, visualiza a desobediência civil como uma espécie de chamado de atenção para uma injustiça latente e que até então não foi resolvida nas negociações anteriores e precisa ser reconsiderada.

Tal perspectiva se reforça quando se visualiza o terceiro e o quarto elementos em comum que são, enfim, a necessidade do cometimento do ato de desobediência de maneira aberta e a disposição para aceitar a punição proveniente de tal ato. King deixa claros tais elementos em uma de suas passagens mais significativas:

Em nenhum sentido eu advogo pela evasão e pelo desafio à lei, como faria um segregacionista furioso. Isso levaria à anarquia. Alguém que viole uma lei injusta tem de fazê-lo *abertamente, amorosamente* (...) e com a disposição de aceitar a penalidade. Eu argumento que um indivíduo que viola uma lei que a consciência lhe diz que é injusta, e que aceita de bom grado a pena de prisão a fim de despertar a consciência da comunidade quanto à sua injustiça, está na realidade exprimindo o mais alto respeito pela lei (Destques no original) (KING JR., 1991, p. 74).

Tanto King quanto Rawls, portanto, enxergam a desobediência civil como um ato praticado abertamente, de maneira não violenta e com intenção de expor à reconsideração da comunidade uma injustiça latente que ainda não foi resolvida. Para tanto, o desobediente deve se submeter às punições que possam recair sobre sua conduta, de modo a demonstrar que respeita, ao invés de desprezar, o sistema jurídico no qual está inserido.

4.3.2 A justificação da desobediência civil

A partir da análise feita acima acerca da definição rawlsiana de desobediência civil, pôde-se visualizar o quão exigente e rigoroso é esse conceito aos olhos de Rawls, uma vez que ele integra invariavelmente o cumprimento de diversas condições e exigências teóricas e conceituais, como a publicidade, a intencionalidade política, a não violência e a aceitação voluntária do castigo (ROHLING, 2011, p. 169).

Tais exigências, inerentes ao conceito, têm o condão de delimitar o caráter de um ato como sendo de desobediência civil, bem como de diferenciá-lo de outras manifestações de dissidência à lei, como a resistência militante e a objeção de consciência.

É de se dizer, no entanto, que para além das restrições próprias do conceito, Rawls estabelece ainda algumas outras condições à prática da desobediência civil, desta vez com o intuito de explicitar em quais circunstâncias ela se justifica.

Tais condições são, *a priori*, três: o desrespeito aos princípios da igual liberdade ou da igualdade equitativa de oportunidades; o abandono do uso público da razão, da justificação pública e da razoabilidade, de modo que não há mais o que se fazer nos meios legais e políticos contra uma lei injusta; e a necessidade de certa moderação em razão de certas circunstâncias que podem causar danos duradouros à constituição justa (TOMÉ, 2018, p. 98-99). A essas três condições, contudo, acrescenta-se aqui uma quarta, que, embora não se proponha a justificar a desobediência civil, diz respeito à sua possibilidade de sucesso: a existência de um consenso sobreposto. Trata-se agora de cada uma delas.

A primeira condição da qual Rawls cuida diz respeito aos tipos de injustiça que são objetos apropriados da desobediência civil, isto é, os tipos de injustiça que ultrapassam os limites da aceitabilidade. Tais limites são confrontados em casos de clara e substancial injustiça, sobretudo aqueles que estão no caminho da remoção de outras injustiças. Neste sentido, há uma presunção favorável à restrição da desobediência civil a transgressões graves do primeiro princípio de justiça – o princípio da igual liberdade –, e a violações flagrantes da primeira parte do segundo princípio – o princípio da igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 2016, p. 462).

Rawls reconhece que, naturalmente, nem sempre é fácil saber se esses princípios foram atendidos ou violados. No entanto, por se tratarem de princípios que garantem as liberdades fundamentais, muitas vezes se tornará evidente que tais liberdades não estão sendo honradas. Assim, em casos nos quais se nega a certas minorias o direito de votar ou de ocupar cargos públicos, ou o direito de propriedade e o de ir e vir, ou mesmo quando certos grupos religiosos são reprimidos e a outros são negadas certas oportunidades, tais injustiças são óbvias para todos e justificam a prática da desobediência civil⁵⁰ (RAWLS, 2016, p. 463).

As infrações ao princípio de diferença, por sua vez, são, segundo Rawls, mais difíceis de averiguar. Isto porque, em geral, há uma ampla gama de opiniões que podem ser conflitantes e ainda assim razoáveis no que se refere à avaliação do cumprimento deste princípio. O motivo

⁵⁰ Pode-se acrescentar como exemplo prático desse tipo de injustiça as leis que impediam os negros de ocuparem os assentos destinados aos brancos em transportes públicos em alguns estados dos Estados Unidos. A desobediência a essa lei por Rosa Parks e sua posterior prisão em razão do ato, em 1955, redundou em um boicote dos negros ao transporte público, o que deu origem ao movimento de luta pelos direitos civis.

disso é que ele se aplica a instituições e políticas econômicas e sociais, de modo que a escolha entre elas depende de convicções teóricas e especulativas, assim como de inúmeras informações estatísticas e de outros tipos, o que dificulta a constatação de até que ponto a análise se afasta dos interesses próprios e dos preconceitos. Assim, a menos que as leis tributárias, por exemplo, sejam claramente elaboradas com o intuito de atacar ou reduzir a liberdade igual fundamental, elas não devem ser contestadas por meio da desobediência civil, uma vez que o apelo à concepção política de justiça não é suficientemente claro nestes casos. Desta forma, de acordo com Rawls, é melhor deixar a resolução destes problemas para o processo político, desde que asseguradas as liberdades iguais exigidas (RAWLS, 2016, p. 463).

A segunda condição de justificação exposta por Rawls ocorre quando já se fizeram todos os apelos regulares à maioria política e estes fracassaram, de modo que os meios legais para obter reparação de nada serviram. Com isso Rawls não quer dizer que todos os meios legais devem ter se esgotado para que se dê a prática da desobediência civil, mas sim que se as ações anteriores revelaram uma maioria inerte ou apática, a ponto de se poder razoavelmente presumir que novas tentativas seriam infrutíferas, a desobediência civil, como último apelo, é justificável (RAWLS, 2016, p. 464).

Em casos extremos, aliás, Rawls admite que talvez nem haja o dever de se utilizar em primeiro lugar somente dos meios legais de oposição política. Assim, em caso de a legislatura vir a promulgar alguma violação ultrajante da liberdade igual como, por exemplo, a proibição da religião de uma minoria socialmente frágil, não se poderia esperar que os membros desta minoria se opusessem à lei primeiramente por meio de procedimentos políticos normais. Na verdade, de acordo com Rawls, em casos como esses, talvez até a desobediência civil fosse excessivamente branda, tendo em vista a conversão da maioria a objetivos perversamente injustos e hostis (RAWLS, 2016, p. 464).

Com esta segunda condição, Rawls evidencia uma situação na qual a injustiça da lei se dá a tal ponto que também a sua legitimidade se revela afetada, pois a maioria, ao compactuar com tal tipo de injustiça, já terá perdido qualquer noção de reciprocidade e, ao não dar ouvidos às reclamações regulares, já terá se afastado do ideal de razão pública. A desobediência civil, neste caso, é a última tentativa de resgatar não só a justiça, mas também a legitimidade de uma sociedade que está em vias de corrupção.

A terceira condição, a seu turno, se reporta ao fato de que em certas circunstâncias o dever natural de justiça pode exigir certa moderação na prática da desobediência civil. Assim,

de acordo com Rawls, embora com frequência as duas condições anteriores sejam suficientes para justificar a desobediência civil, nem sempre isso acontece (RAWLS, 2016, p. 464-465).

Isto se dá porque, se em determinadas circunstâncias uma minoria está justificada ao se engajar na desobediência civil, então qualquer outra minoria em situação similar também o está. Desta forma, caso todas as minorias com razões justificáveis para praticar a desobediência civil resolvessem fazê-lo ao mesmo tempo, provocariam distúrbios sociais graves, que poderiam solapar a eficácia da constituição justa, gerando consequências infelizes para todos. Além disso, o próprio fórum político público se veria sobrecarregado com tantas formas de contestação, de modo que a própria intenção de apelar ao senso de justiça da maioria poderia ser perdida de vista (RAWLS, 2016, p. 465).

A solução proposta por Rawls, então, é uma espécie de aliança política cooperativa das minorias a fim de regular o nível geral de contestação, levando em conta um plano justo para que todas as reivindicações sejam equitativamente consideradas (RAWLS, 2016, p. 465-466). Neste sentido, ele afirma:

O que a situação parece requerer é um entendimento político entre as minorias que sofrem de injustiça. Podem cumprir o seu dever perante as instituições democráticas coordenando suas atividades para que, embora todos tenham uma oportunidade de exercer seus direitos, não se excedam os limites quanto ao grau de desobediência civil. Com efeito, é difícil fazer uma aliança desse tipo; porém, com uma liderança perspicaz, não parece impossível (RAWLS, 2016, p. 466)

Mesmo diante dessas três condições, que fornecem o direito de recorrer à desobediência civil, Rawls alerta que ainda há a questão de saber se é sensato ou prudente exercer este direito. Pois, mesmo estando justificada, a desobediência civil será insensata se ocorrer para provocar uma retaliação brutal à maioria. Assim, é importante que a ação seja concebida para apelar efetivamente à comunidade mais inclusiva e não como uma forma de vingança (RAWLS, 2016, p. 467).

Isto posto, cabe falar, por fim, em uma última condição, que, como dito, embora não sirva a justificar a desobediência civil, está diretamente relacionada a suas possibilidades de sucesso. Trata-se da existência de um consenso sobreposto.

Rawls afirma que é possível utilizar-se do recurso à desobediência mesmo que haja diferenças consideráveis nas concepções de justiça⁵¹ dos cidadãos, desde que elas possam confluir para juízos políticos semelhantes. Assim, ambos os lados devem acreditar que, por mais diferentes que sejam suas concepções de justiça, suas visões defendem o mesmo juízo na situação em questão, e o fariam mesmo que suas respectivas situações fossem trocadas. Tais concepções, então, estão aptas a se articular em um consenso sobreposto ao redor dos juízos políticos em comum, o que basta para servir de base à desobediência civil como uma forma razoável e prudente de contestação política.

No entanto, quando se chega a um ponto em que o necessário acordo de julgamento não é possível e a sociedade passa a se dividir em partes distintas que defendem opiniões diversas sobre questões políticas fundamentais, não há mais base para a desobediência civil (RAWLS, 2016, p. 482). Deste modo, numa sociedade fragmentada, bem como numa sociedade dividida pelos egoísmos de grupos, inexistem condições para a efetividade da desobediência civil (RAWLS, 2016, p. 483).

4.3.3 O papel da desobediência civil

Tendo sido analisadas anteriormente a definição e a justificção da desobediência civil, passa-se, pois, a abordar a última das três partes de sua teoria constitucional. Nesta parte, tem-se por intuito analisar a função da desobediência civil dentro de um sistema constitucional e explicar sua ligação com a polaridade democrática.

Neste sentido, um papel que pode ser atribuído à desobediência civil é o de um recurso estabilizador de um sistema constitucional, mesmo que seja, *a priori*, ilegal. Com isso, Rawls quer dizer que, juntamente com elementos como eleições livres e regulares e um judiciário independente com prerrogativas de interpretar a constituição, a desobediência civil, empregada com base nas restrições apresentadas, ajuda a manter e fortalecer instituições justas. Isto se dá porque, ao resistir à injustiça dentro dos limites da fidelidade ao Direito, serve para inibir distanciamentos em relação aos princípios de justiça e para corrigi-los quando estes ocorrem.

⁵¹ Utiliza-se, neste contexto, a expressão “concepções de justiça” apenas para manter a fidelidade com a terminologia utilizada pelo autor na obra citada. Na verdade, tal expressão designa, em *Uma Teoria da Justiça*, o que Rawls irá chamar mais tarde, em *O Liberalismo Político*, de “doutrinas abrangentes e razoáveis”, expressão majoritariamente utilizada neste trabalho.

O mesmo fato se dá com a expressão “juízos políticos semelhantes”, que aqui querem indicar algo próximo ao que Rawls chamará posteriormente de “concepção política de justiça”, isto é, o conjunto de valores políticos ao redor dos quais se articulará o consenso sobreposto.

Assim, a disposição geral de se engajar na desobediência civil devidamente justificada acrescenta estabilidade à sociedade bem ordenada quase justa (RAWLS, 2016, p. 476-477).

Além disso, a desobediência civil tem também um papel teórico importante ao servir como complemento a uma concepção puramente jurídica de democracia constitucional. A análise desta forma de dissidência, tanto por Rawls quanto por outros autores, leva à formulação de fundamentos por meio dos quais se pode contestar a autoridade democrática legítima de modo que, embora seja reconhecidamente contrária à lei, a contestação expresse a fidelidade ao Direito e apele aos valores políticos fundamentais de um regime democrático. Desta maneira, às formas jurídicas clássicas do constitucionalismo, pode-se acrescentar modalidades de dissidência ilegais, mas que não violem os objetivos e pressupostos da constituição democrática em razão dos princípios que as orientam (RAWLS, 2016, p. 479).

Outro aspecto destacável da desobediência civil em relação às sociedades democráticas diz respeito ao fórum último de decisão, isto é, a quem cabe a decisão sobre as circunstâncias que justificam a desobediência civil.

De acordo com Rawls, embora um dos motivos da existência de formas constitucionais e de sua interpretação judicial seja elaborar uma leitura pública da concepção política de justiça e uma explicação da aplicação de seus princípios às questões sociais, não há nenhuma autoridade que defina quando as circunstâncias são tais que justificam a desobediência civil. Tal responsabilidade é do cidadão, que é autônomo e, ao mesmo tempo, responsável pelo que faz (RAWLS, 2016, p. 483).

No entanto, apesar da faculdade que cada pessoa detém para decidir se as circunstâncias justificam a desobediência civil, disto não decorre que devam decidir como lhes aprouver. Os cidadãos, de acordo com Rawls, precisam analisar como os princípios de justiça deveriam ser aplicados às circunstâncias concretas e, caso cheguem à conclusão de que a desobediência civil se justifica, agir de acordo com ela. Deste modo, embora possam se equivocar, não terão agido de maneira interesseira (FRIZON, 2009, p. 61).

Numa sociedade democrática, portanto, a interpretação dos princípios de justiça é de inteira responsabilidade dos próprios cidadãos, de modo que não pode haver nenhuma interpretação jurídica destes princípios que deva ser sempre moralmente obrigatória, nem mesmo quando é proferida pela suprema corte ou pela legislatura (RAWLS, 2016, p. 484-485). Tal fato iria mesmo de encontro à ideia de equilíbrio reflexivo defendida por Rawls, segundo a

qual o indivíduo assume e interioriza os princípios de justiça, mas sempre com a possibilidade de questioná-los e repensá-los de acordo com as circunstâncias e com os seus julgamentos morais refletidos, o que fundamenta, inclusive, que o cidadão, enquanto pessoa moral, se afaste de decisões majoritárias que considere arbitrárias e inconvenientes à justiça (QUINTANA, 2003, p. 79).

Assim, embora as instituições judiciárias possam auxiliar na elaboração das interpretações dos princípios de justiça, é sempre a perspectiva dos cidadãos que vai se impor. Neste sentido Rawls afirma que

Embora o tribunal possa ter a última palavra na resolução de qualquer caso específico, não está imune às fortes influências políticas que podem obrigar a uma revisão de sua leitura da constituição. O tribunal apresenta sua doutrina por meio da razão e argumentação; sua concepção da constituição deve, para que possa durar, convencer a maior parte dos cidadãos de sua solidez. (RAWLS, 2016, p. 485).

É, pois, na esteira deste raciocínio que Rawls conclui que a corte última de apelação em assuntos democráticos não é o tribunal, nem o poder executivo e nem o poder legislativo, mas sim o eleitorado como um todo. Assim, embora a desobediência civil não deixe de apelar aos poderes constituídos, é a esse corpo de cidadãos que ela se dirige de maneira especial (RAWLS, 2016, p. 485).

Como consequência disso, quando se pergunta sobre quem deve decidir a respeito dos princípios de justiça, a resposta, para Rawls, é: “todos devem decidir, todos se aconselhando consigo mesmos, e com sensatez, civilidade e sorte, em geral funciona muito bem” (RAWLS, 2016, p. 484). Em caso de injustiça, a desobediência civil, desde que devidamente justificada, faz parte deste processo de diálogo social que não ameaça a democracia, mas antes a assegura.

É por isso que Rawls chega mesmo a dizer que não há risco de anarquia na sociedade desde que sejam estabelecidos dois mecanismos adequados para lidar com as grandes divergências sociais: o acordo suficiente e funcional entre as concepções de justiça⁵² dos cidadãos e o respeito às condições para o recurso à desobediência civil. E é um pressuposto implícito de uma comunidade política democrática que entendimentos deste tipo podem ser alcançados desde que mantidas as liberdades fundamentais (RAWLS, 2016, p. 485).

4.4 DESOBEDIÊNCIA CIVIL, SOCIEDADE DEMOCRÁTICA E RAZÃO PÚBLICA

⁵² Aqui, novamente, trata-se das doutrinas abrangentes.

A discussão realizada até então neste capítulo já fornece as ferramentas para que se possa enfrentar a questão central que orienta este estudo: a desobediência civil é um artifício compatível com uma sociedade democrática?

Viu-se anteriormente que um dos aspectos mais fundamentais desta sociedade é o fato do pluralismo razoável. Neste sentido, é inevitável e mesmo desejável em uma democracia que os cidadãos livres e iguais estejam profundamente divididos por doutrinas abrangentes e razoáveis, porém irreconciliáveis entre si.

Verificou-se também que tal cisão interna não compromete a estabilidade e a justiça da sociedade democrática porque as pessoas, conforme Rawls as pressupõe, são aptas a participar do debate público, com certa dose de boa-fé, preparando-se para diferenças profundas de opinião e aceitando essa diversidade como sendo o estado natural da cultura pública de uma sociedade democrática (TOMÉ, 2019b⁵³). Esta situação acaba por direcionar à formação de um consenso sobreposto das doutrinas abrangentes, razoáveis e irreconciliáveis em torno de uma (ou mais de uma) concepção política de justiça, que se restringe ao “domínio do político”.

Ocorre que, na prática política – sobretudo das sociedades democráticas enquadradas na teoria não ideal de Rawls –, é possível que as pessoas erroneamente pensem que, em certos casos, o que propugna a concepção política de justiça é aquilo que consta na sua doutrina abrangente ou na sua concepção de bem e, desde que estejam em posição majoritária, tentem impor leis e políticas de governo que ultrapassem os limites do consenso (e da justiça), violando a igual liberdade dos demais concidadãos.

Em casos como esse, a desobediência civil se apresenta como um artifício possível para a minoria afetada, servindo não apenas para corrigir uma injustiça patente, mas também para garantir que a estabilidade da sociedade democrática não se perca por abandono do consenso sobreposto.

Tal fato indica que, apesar de se estruturar ao redor do consenso sobreposto, a sociedade democrática de Rawls não possui um caráter consensual, mas antes se funda no conflito. Isto significa que as pessoas, ao mesmo tempo em que irão cooperar socialmente com seus concidadãos durante toda a vida, também estarão em um conflito profundo sobre suas concepções de bem e suas doutrinas abrangentes, o que acabará eventualmente tendo impactos políticos. Caberá então aos próprios cidadãos, enquanto livres e iguais, razoáveis e racionais,

⁵³ Documento online não paginado

criar, por meio de suas instituições, arranjos sociais que permitam que a profunda divisão existente não impeça a cooperação em um sistema de equidade (TOMÉ, 2019b⁵⁴). Nesta empreitada, a desobediência civil, desde que devidamente justificada, possui uma dimensão não apenas reivindicativa, mas também criativa que é fundamental à manutenção da sociedade democrática.

Na esteira deste raciocínio, contudo, uma questão-chave se apresenta: o que levaria uma maioria política em uma sociedade democrática a rever seu posicionamento diante do apelo de uma minoria ao seu senso de justiça por meio da prática da desobediência civil?

A resposta de Rawls passa pelo fato de que, em virtude do equilíbrio reflexivo, as discussões públicas entre os cidadãos podem sofrer avanços e recuos até que alcancem uma configuração efetivamente justa. Desta feita, o apelo propiciado pelo ato de desobediência civil pode fazer com que a maioria política veja, ao alcançar o equilíbrio reflexivo, que uma lei que anteriormente era considerada justa é, na verdade, uma lei que oprime uma minoria política ou social (TOMÉ, 2019b⁵⁵). Neste contexto, o mecanismo da desobediência civil deixa evidente duas características fundamentais à cidadania democrática aos olhos de Rawls: a confiança no senso de justiça dos cidadãos e a razoabilidade, que é a faculdade responsável para que as pessoas analisem suas decisões passadas diante das reivindicações de minorias sociais (TOMÉ, 2018, p. 134).

Diante do exposto, verifica-se que, para Rawls, o melhor meio para cessar injustiças que eventualmente apareçam em uma sociedade democrática justa ou razoavelmente justa é o apelo ao debate público orientado segundo o uso público da razão. A desobediência civil assume então, em face disso, o que se pode chamar de uma dimensão terapêutica na sociedade, pois, ao trazer ao centro do debate público as injustiças que uma minoria social vem sofrendo, ela, além de purificar as leis de eventuais injustiças nela presentes, ainda mantém a sociedade – e especialmente a maioria política – atenta à necessidade de implementar somente aquelas normas devidamente justificadas e consistentes com o uso público da razão (HANSEN, 2010, p. 5505).

Disto se extrai que a desobediência civil serve não só como um artifício de defesa da justiça constitucional, mas também como um apelo à manutenção da ordem política da sociedade democrática nos termos da ideia de razão pública. Defende-se aqui, inclusive, que a

⁵⁴ Documento online não paginado

⁵⁵ Documento online não paginado

desobediência civil enquanto discurso político é, ela mesma, uma manifestação prática da ideia rawlsiana de razão pública, mas que opera em um sentido diferente do habitual. Isto porque ela não se encerra nos fóruns políticos oficiais e não necessariamente se volta a eles. É uma manifestação de cidadãos voltada sobretudo a cidadãos, isto é, ao tribunal de última instância do eleitorado.

Conclui-se, pois, que a desobediência civil não só é compatível com a sociedade democrática, como é necessária à sua dinamização e estabilidade. A desobediência civil pode significar, nestes termos, reavivar aquilo que constitui a democracia como Rawls a compreende, de maneira que desobedecer à lei pode ser, antes, preenchê-la de sentido.

4.5 CRÍTICAS À DESOBEDIÊNCIA CIVIL RAWLSIANA

Para finalizar este trabalho, bem como para oferecer uma abordagem mais completa da teoria rawlsiana da desobediência civil, entende-se ser necessário colocar em evidência alguns apontamentos críticos a esta teoria que são comumente destacados por analistas da obra de Rawls.

A principal destas críticas diz respeito ao fato de o conceito rawlsiano de desobediência civil ser bastante formalista, restritivo e normativo, o que o afastaria demais da realidade concreta desta modalidade de dissidência. Neste sentido, nem mesmo exemplos históricos de desobediência civil como os de Thoreau – cuja recusa a pagar impostos foi descrita por Rawls como um ato de objeção de consciência –, Gandhi – cuja luta pela independência da Índia tinha objetivos revolucionários – e Martin Luther King – que realizou ações não necessariamente ilegais, como o boicote aos ônibus – seriam abarcados pelo conceito rawlsiano (DELMAS, 2016, p. 682).

Além disso, tampouco as experiências contemporâneas de cyber-ativismo e desobediência eletrônica, como as ações da rede de *hackers* Anonymous ou o vazamento de documentos confidenciais de determinados países por Edward Snowden e Julian Assange, seriam contempladas pela definição rawlsiana de desobediência civil, uma vez que não estariam de acordo com a noção de publicidade trazida pelo autor (CELIKATES, 2015, p. 1).

Também outros aspectos da ideia rawlsiana da desobediência civil dão lugar a críticas. O critério de não violência, por exemplo, é criticado sobretudo pela dificuldade que ele propiciaria para se distinguir o que seria considerado como um ato violento em um sentido relevante, de modo que não pareceria claro se, para Rawls, o caráter não violento da

desobediência civil seria incompatível apenas com violações graves da integridade física de outras pessoas ou se também não estaria de acordo com violências contra a propriedade, violência contra si mesmo ou violência em autodefesa. Por sua vez, a caracterização da desobediência civil como um apelo ao senso de justiça da maioria política é confrontada pelo fato de que, em certas situações, a desobediência civil pode não estar dirigida contra os sentimentos morais de um grupo majoritário, de modo que pode não buscar convencê-lo a modificar uma lei ou política injusta, mas sim a, por exemplo, aumentar investimentos públicos em determinadas áreas. Já a ideia de fidelidade ao Direito, utilizada por Rawls para diferenciar a desobediência civil de outras formas de dissidência, como a resistência militante, é reprovada por sugerir um delineamento teórico que, na prática, é bem mais difícil de auferir (CELIKATES, 2015, p. 2).

Diante disso, nomes como Robin Celikates (2015, p. 2) propõem que uma solução seria, então, definir a desobediência civil de uma maneira menos normativa e, conseqüentemente, menos restritiva, deixando em aberto questões sobre se a desobediência civil deve ser pública e não violenta, se deve apelar ao senso de justiça da maioria ou se deve se dar nos limites da fidelidade ao Direito. Neste sentido, seria mais propício adotar um caminho contrário ao de Rawls e não caracterizar a desobediência civil a partir da presença destes critérios no nível da definição, mas sim analisá-los no plano da sua justificação.

Esta alternativa, contudo, não parece ser a melhor. Embora concorde-se que a teoria da desobediência civil de Rawls é excessivamente restritiva em alguns aspectos e, por muitas vezes, alheia à realidade, deve-se destacar que ela se dá no plano mais amplo de uma concepção normativa de justiça e de democracia, de modo que ela perderia coerência lógica caso se apartasse de seu caráter normativo. Além do mais, à crítica de que segundo a teoria de Rawls “nada” seria desobediência civil, pode-se contrapor o argumento de que a preocupação do autor é justamente a oposta: de que “nem tudo” seja classificado como desobediência civil.

Por esta razão, entende-se ser mais coerente com o sistema de pensamento rawlsiano uma ideia de desobediência civil mais restrita do que a proposta por Robin Celikates, – que pode recair no problema de englobar variados tipos de dissidência sob uma mesma classificação – sob pena de perda da própria normatividade do ato de desobediência civil. Por outro lado, concorda-se que a quantidade excessiva de restrições tanto no plano do conceito quanto no plano da justificação torna a teoria da desobediência civil de Rawls pouco realista em face das circunstâncias concretas desta forma de dissidência. Desta maneira, um diagnóstico mais

preciso da teoria da desobediência civil de Rawls se dá quando se diz, em concordância com Júlio Tomé (2019, p. 192), que a “desobediência civil precisa ser normativa, contudo, não precisa ser excessivamente normativista”.

Há, no entanto, duas outras críticas à teoria rawlsiana da desobediência civil com as quais se concorda em sua maior parte.

A primeira delas afirma que, ao restringir a justificativa da prática da desobediência civil apenas a hipóteses de desrespeito aos princípios da igual liberdade ou da igualdade equitativa de oportunidades, Rawls excluiria uma miríade de potenciais outras justificativas que não estão diretamente associadas a estes princípios, como as desigualdades socioeconômicas ou eventuais *déficits* institucionais democráticos. Como exemplo deste tipo de possibilidades que restringem a efetiva participação dos cidadãos em um governo democrático sem necessariamente afetar a igual liberdade e a igualdade equitativa de oportunidades, pode-se citar o desenvolvimento de estruturas semi-oligárquicas de partidos, a predominância do poder executivo sobre o legislativo e a influência de grandes corporações no terreno político (CELIKATES, 2015, p. 2-3).

Embora se possa presumir que este é um cenário pessimista até mesmo para a sociedade quase justa que Rawls estabelece como palco para a prática da desobediência civil, não há nenhuma garantia de que tal sociedade, diante de eventuais instabilidades sociopolíticas, não poderia apresentar tais problemas. Neste sentido, a teoria rawlsiana carece de alcance. Além disso, ao afastar a violação do princípio da diferença do rol de justificativas para a prática da desobediência civil, sob o argumento de que seria tecnicamente difícil apurar a injustiça em questão, Rawls parece estranhamente minimizar o impacto negativo das desigualdades socioeconômicas na própria conformação democrática, o qual nem sempre se revela de maneira escancarada como nas violações dos outros dois princípios, tornando mais urgentes reivindicações sociais e atos de dissidência que tragam a público tais problemas.

A segunda crítica, por sua vez, diz que a teoria de Rawls visualizaria a desobediência civil apenas como um sinal de alerta para as instituições existentes, cuja finalidade seria apontar para potenciais problemas sociais, permitindo aos líderes políticos reagir por meio de medidas que aumentariam a justiça e a estabilidade da ordem existente. Tal visão, no entanto, subestimaria os efeitos transformadores que a desobediência civil pode ter – a partir de uma visão radical de democracia – como uma forma especificamente extra-institucional de prática política, isto é, como uma espécie de prática política cidadã e democrática que funciona como

um contrapeso dinâmico às tendências rigidificantes das instituições do Estado (CELIKATES, 2015, p. 3). A crítica, aqui, põe a desobediência civil rawlsiana como excessivamente “conformista” no que se refere à estrutura institucional consolidada na sociedade democrática e apenas “reformista” no que se refere às mudanças suscitadas.

De fato, apesar de a desobediência civil de Rawls ser essencialmente voltada ao tribunal último do eleitorado e se qualificar, nos seus próprios termos, como um exercício de cidadania crítico-democrática, é perceptível a preocupação fundamental que o autor possui com a manutenção das instituições como elas existem em uma sociedade democrática. Neste contexto, a teoria rawlsiana da desobediência civil, apesar de fundamental para a compreensão das sociedades democráticas, é incapaz de dar um passo além e alcançar uma dimensão mais abrangente do conflito que há dentro da própria noção de democracia, qual seja, o conflito entre a democracia como um sistema de instituições e a desobediência civil como uma prática democrática extra-institucional e que pode, inclusive, assumir formas insurrecionais.

5 CONCLUSÃO

A realização do presente estudo possibilitou uma análise de como se estrutura uma sociedade democrática constitucional no âmbito da filosofia política de John Rawls. Além disso, a pesquisa também permitiu que se constatasse a existência de uma compatibilidade entre a prática da desobediência civil, uma manifestação de dissidência à lei, e o funcionamento desta sociedade democrática constitucional, ancorada nos pressupostos do império da lei.

Para tanto, perpassou-se, no primeiro capítulo, pelas principais noções que compõem a teoria da justiça como equidade de Rawls, o que permitiu visualizar a intenção deste autor de construir uma teoria de justiça que se demonstrasse como uma alternativa ao utilitarismo.

Viu-se que, na construção de sua teoria, Rawls, baseado na doutrina do contrato social, se propôs a elaborar um artifício teórico, a-histórico e hipotético, que representava a igualdade moral dos seres humanos. Trata-se da posição inicial de equidade, na qual os indivíduos nela presentes se dispunham a estabelecer princípios de justiça que regeriam as instituições de uma sociedade bem ordenada. Tais indivíduos, contudo, não conheceriam suas posições na sociedade sobre a qual incidiriam os princípios, uma vez que estariam cobertos por um “véu de ignorância” em relação a suas próprias condições, de maneira que tenderiam a escolher os princípios mais justos possíveis.

Desta escolha dada nos moldes da posição inicial de equidade, Rawls aduziu que proviriam dois princípios de justiça, com o segundo se dividindo em dois subprincípios: o da igual liberdade, o da igualdade equitativa de oportunidades e o da diferença. O primeiro princípio teria por intuito garantir um conjunto de liberdades básicas iguais compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; enquanto o segundo visaria a assegurar que as desigualdades socioeconômicas deveriam estar condicionadas a situações nas quais cargos e posições sociais privilegiadas estariam acessíveis a todos e que as desigualdades socioeconômicas só seriam toleráveis se beneficiassem ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade. Tais princípios estariam submetidos ainda a uma ordenação serial ou léxica, na qual o primeiro princípio preponderaria em relação ao segundo e a primeira parte do segundo princípio preponderaria em relação à sua segunda parte.

Visualizou-se, contudo, que tais princípios de justiça foram inicialmente formulados por Rawls de maneira que a justiça como equidade se apresentava nos moldes de uma doutrina abrangente, que deveria ser endossada por todos os cidadãos da sociedade bem ordenada. Tal construção, no entanto, desprezava a existência do fato do pluralismo razoável, isto é, o fato de

que, em uma sociedade democrática, a multiplicidade de doutrinas abrangentes, razoáveis e incompatíveis entre si é um componente inafastável.

Detectou-se, então, que, após considerar esta questão, Rawls promoveu uma alteração no direcionamento de sua teoria e passou a utilizá-la para compreender como é possível a existência, ao longo do tempo, de uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por essas doutrinas abrangentes e razoáveis, mas incompatíveis entre si. Neste sentido, com fins de solucionar este dilema, Rawls passou a visualizar a justiça como equidade não mais como uma doutrina abrangente, mas sim como uma concepção política de justiça, ou seja, como uma base valorativa fundada nos princípios de justiça e apta a ensejar a concordância destas diversas doutrinas abrangentes, razoáveis e conflitantes entre si no que se refere especificamente a questões políticas.

De maneira a apresentar como se articularia tal concordância, destacou-se a ideia rawlsiana de consenso sobreposto, por meio da qual Rawls demonstrou que aqueles que professassem doutrinas abrangentes inicialmente aceitariam princípios liberais apenas com fins à pacificação social, mas, posteriormente, percebendo as vantagens desta aceitação, acabariam por ajustar suas próprias doutrinas a estes princípios, de modo que, com o passar do tempo, as próprias doutrinas abrangentes muitas vezes levariam seus seguidores em direção à concepção política de justiça.

Analisada a justiça como equidade enquanto uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática, buscou-se, no segundo capítulo, investigar as noções de justiça e legitimidade do Direito no âmbito desta sociedade.

Avistou-se, pois, que, para Rawls, o Direito é uma instituição da sociedade bem ordenada que tem por finalidade a proteção das liberdades iguais dos indivíduos, e, por isso mesmo, está sujeito à aplicação dos princípios de justiça, de modo que o conteúdo das normativas, sobretudo as constitucionais, deve refletir ao máximo aquilo que é propugnado pela concepção política de justiça. A essa justiça referente ao conteúdo moral das normas jurídicas, viu-se que Rawls deu o nome de justiça substantiva.

No entanto, percebeu-se que Rawls também fez referência a uma justiça que independe do conteúdo das normas e que diz respeito à própria estrutura do Direito. Trata-se da justiça formal, segundo a qual as leis e instituições sociais devem ter uma administração imparcial e

coerente por parte de juízes e outras autoridades e devem ser aplicadas da mesma maneira aos que pertencem às classes determinadas por elas.

Detectou-se, então, que a associação entre a justiça substantiva e a justiça formal dá origem à ideia rawlsiana de Estado de Direito, que se constitui exatamente como o resultado da aplicação da justiça formal ao sistema jurídico justo. No Estado de Direito, enquanto a justiça substantiva fornece o seu fundamento moral, a justiça formal dá origem à noção de legalidade ou império da lei, que diz respeito à sua forma jurídica. O Estado de Direito encarna, pois, a configuração do Direito justo na teoria de Rawls.

Quanto à legitimidade do Direito, por sua vez, verificou-se que ela não diz respeito ao conteúdo das normas e nem à regularidade na sua aplicação, mas sim à aceitação dos processos decisórios em caso de conflitos e desacordos na vida política.

Neste sentido, notou-se que a ideia fundamental para a aferição da legitimidade do Direito, é a ideia da razão pública. A razão pública, segundo Rawls, é uma argumentação política baseada em princípios de justiça utilizada pelos cidadãos que atuam no fórum político público e pelos representantes dos poderes constituídos em questões referentes a elementos constitucionais essenciais e em questões de justiça básica. Assim, reparou-se que, para Rawls, sempre que cidadãos, juízes, legisladores, chefes do executivo e outros representantes do governo, bem como candidatos a cargos públicos, agem em conformidade com a ideia de razão pública e explicam aos outros cidadãos suas razões para justificar posições jurídico-políticas concernentes a elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica nos termos da concepção política de justiça, as prescrições que expressam a opinião da maioria constituem o Direito legítimo.

Finda a análise da justiça e da legitimidade do Direito em uma sociedade democrática, analisou inicialmente, no terceiro capítulo, os principais fundamentos da obediência à lei, partindo-se da apreciação dos princípios aplicáveis aos indivíduos que Rawls acreditava que seriam escolhidos na posição original: o princípio de equidade e o dever natural de justiça. Verificou-se que, enquanto o princípio de equidade – que ressalta a obrigação que cada um possui de fazer a sua parte, conforme definida pelas normas das instituições, desde que as instituições sejam justas e que a pessoa tenha aceitado os benefícios do arranjo ao qual se submete – é o responsável pelas exigências atreladas aos atos voluntários dos indivíduos, o dever natural de justiça – que indica o apoio e a obediência às instituições justas existentes e a promoção dos arranjos justos onde estes não existem – é o responsável pelas exigências

associadas aos atos independentes da voluntariedade dos indivíduos, a exemplo do vínculo de obediência ao Direito e à lei.

Divisou-se, no entanto, que no caso de uma lei injusta, a obediência é restrita aos casos que não ultrapassem determinados limites de justiça, ou seja, que não violam os princípios da igual liberdade e da igualdade equitativa de oportunidades. Desta feita, viu-se que a questão da obediência à lei injusta se resolve a partir da remissão à constituição justa, nos seguintes termos: os indivíduos devem obedecer às leis injustas quando a desobediência atentar contra a constituição justa, mas devem desobedecer às leis injustas quando a obediência atentar contra a constituição justa.

Fez-se, ainda, uma análise da noção rawlsiana de desobediência civil, uma manifestação de dissidência à lei por ele definida como um ato político público, não violento e consciente contra a lei, destinada ao senso de justiça da maioria da população no intuito de provocar uma mudança em leis ou em políticas de governo tidas como injustas. Verificou-se que tal ato, apesar de ilegal, se dá nos limites da fidelidade ao Direito, expressa pela natureza pública e não violenta do ato, bem como pela disposição de arcar com as consequências jurídicas da própria conduta.

Constatou-se, também, que Rawls promoveu uma diferenciação entre a desobediência civil e outras manifestações de dissidência à lei, como a resistência militante – que se opõe de maneira muito mais profunda ao sistema político e não o aceita como quase justo ou razoavelmente justo – e a objeção de consciência – que se trata do direito de dizer não a uma ordem recebida, mas não busca necessariamente a proibição dessa ordem, pois marca apenas uma divergência com a ação exigida ou com suas consequências.

Observou-se, igualmente, que a definição rawlsiana de desobediência civil se aproxima bastante da trazida por autores contemporâneos a Rawls, como Hugo Adam Bedau e Martin Luther King, ao passo em que se diferencia daquela dos clássicos Étienne de La Boétie e Henry David Thoreau. Viu-se que o caso deste último, aliás, é tratado por Rawls como um exemplo de objeção de consciência.

Notou-se, ademais, que para além das restrições próprias da definição, Rawls estabeleceu algumas outras condições à prática da desobediência civil, com o intuito de explicitar em que circunstâncias ela se justifica. São elas: o desrespeito aos princípios da igual liberdade ou da igualdade equitativa de oportunidades; o abandono do uso público da razão, da

justificação pública e da razoabilidade, de modo que não há mais o que se fazer nos meios legais e políticos contra uma lei injusta; e a necessidade de certa moderação em razão de certas circunstâncias que podem causar danos duradouros à constituição justa. Não obstante essas três condições, detectou-se ainda a existência de uma quarta, que embora não se volte a justificar a desobediência civil, diz respeito à sua possibilidade de sucesso: a existência de um consenso sobreposto.

Percebeu-se, por fim, que na visão de Rawls, a desobediência civil tem um papel estabilizador do sistema constitucional – uma vez que a resistência à injustiça dentro dos limites da fidelidade ao Direito serve para inibir distanciamentos em relação aos princípios de justiça e para corrigi-los quando estes ocorrem – e serve como complemento a uma concepção puramente jurídica de democracia constitucional, de modo que às formas jurídicas clássicas do constitucionalismo, podem-se acrescentar modalidades de dissidência ilegais, mas que não violem os objetivos e pressupostos da constituição democrática em razão dos princípios que as orientam. Por outro lado, detectou-se, a partir da crítica realizada por outros autores a Rawls, que o conceito de desobediência civil deste autor, apesar de coerente com o caráter normativo de sua teoria, é, por vezes, excessivamente normativista, além de não alcançar a dimensão do conflito entre a democracia como um conjunto de instituições e a desobediência civil como uma prática democrática extra-institucional que pode adquirir formas dissolutórias em relação a tais instituições.

De todo modo, em face de tudo isso, concluiu-se que a desobediência civil não só é compatível com a sociedade democrática como Rawls a concebe, como possui uma dimensão terapêutica em relação a ela, uma vez que, ao trazer ao centro do debate público as injustiças que uma minoria social vem sofrendo, ajuda a sanear as leis de eventuais injustiças nelas existentes e mantém a sociedade atenta para a necessidade de implementar apenas normas justificadas e racionalmente consistentes. Neste sentido, compreendeu-se também a desobediência civil como uma manifestação prática da ideia rawlsiana de razão pública, mas com um sentido diferente do habitual, uma vez que não se encerra nos fóruns políticos oficiais e não se volta necessariamente a eles. Trata-se antes de uma manifestação de cidadãos voltada sobretudo a cidadãos, isto é, ao tribunal de última instância do eleitorado.

Cabe destacar, contudo, que a abordagem aqui realizada de maneira alguma esgota o tema, nem pretende fazê-lo. As circunstâncias de tempo, finalidade e recorte metodológico trazem limitações naturais a esta pesquisa, como ocorre com qualquer outra.

No caso específico deste trabalho, não se almejou, por exemplo, fazer análises de casos reais de desobediência civil a partir das considerações rawlsianas, de maneira que não se verificou que exemplos concretos ao longo da história poderiam ser considerados como práticas de desobediência civil de acordo com Rawls. Tal investigação, no entanto, já vem sendo feita em estudos de outros pesquisadores e o tema deixa margem para muitos outros estudos.

Faz-se ausente, ainda, uma abordagem comparativa que situe Rawls na linhagem de autores liberais importantes da teoria democrática e da filosofia do direito e que também trataram da desobediência civil, a exemplo de Dworkin e Habermas. Embora se reconheça o quão produtivo e enriquecedor poderia ser tal esforço investigativo, entendeu-se que ele ultrapassaria o enquadramento desejado para a presente pesquisa. Trata-se, contudo, de um excelente ponto de partida para investigações futuras.

Apesar de tais ausências, considera-se que, de maneira geral, este trabalho conseguiu fornecer uma contribuição teórica relevante ao debater uma temática que põe em questão os limites da autoridade da lei e da regra da maioria. Sobretudo em tempos de *lawfare* e de utilização da via jurídica para a promoção de expedientes antidemocráticos, estudar a desobediência civil é um imperativo filosófico. Quando o estudo parte da obra de um autor tão firmemente comprometido com a democracia constitucional como Rawls, tal empreitada ganha ainda mais importância.

Neste sentido, ao abordar uma visão teórica que se coloca para além dos aspectos meramente formais e legais dos sistemas políticos e jurídicos, este trabalho alcança sua finalidade fundamental: ressaltar a centralidade da justiça para a sustentação das sociedades democráticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Cícero. Legitimidade, justiça e democracia: o novo contratualismo de Rawls, **Lua Nova**, São Paulo, n. 57, p. 73-85, 2002.

BEDAU, Hugo Adam. Civil disobedience and personal responsibility for injustice. In: _____ (ed.). **Civil disobedience in focus**. Londres: Routledge, 1991.

_____. On civil disobedience, **The Journal of Philosophy**, Nova Iorque, v. 58, n. 21, p. 653-665, 1961.

CELIKATES, Robin. Civil disobedience. In: MAZZOLENI, Gianpietro (Ed.). **The international encyclopedia of political communication**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2015.

COHEN, Marshall. Civil disobedience in a constitucional democracy, **The Massachussets review**, Amherst, v. 10, n. 2, p. 211-226, 1969.

CULP, Julian. Two conceptions of ideal and nonideal theory, **Aracê: Direitos Humanos em Revista**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 127-153, mai. 2015.

DELMAS, Candice. Civil disobedience, **Philosophy compass**, Hoboken, v. 11, n. 11, p. 681-691, 2016.

DUTRA, Delamar José Volpato. Justiça processual e substantiva na filosofia prática contemporânea. In: BAVARESO, Agemir; HOBBUS, João (Orgs.). **Filosofia, justiça e direito**. Pelotas: EDUCAT, 2005.

_____. **Manual de filosofia do direito**. Caxias do Sul: EdUCS, 2008.

DUTRA, Delamar José Volpato; ROHLING, Marcos. O direito em uma teoria da justiça de Rawls, **Dissertatio**, Pelotas, v. 34, p. 63-89, 2011.

ESTEVES, Júlio. As críticas ao utilitarismo por Rawls, **Ethic@**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 81-96, jun. 2007.

FAVACHO, Frederico. **O papel do direito em “Uma teoria da justiça” de John Rawls**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo**. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

FRANCISQUINI, Renato. Democracia, justiça e o uso público da razão: reflexões sobre o debate entre Rawls e Habermas. **Teoria e pesquisa: revista de ciência política**. São Carlos, v. 22, n. 2, p. 21-36. jul.-dez. 2013.

_____. **Democracia, liberdade de expressão e o valor equitativo das liberdades comunicativas**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade de São Paulo. São Paulo, 292 p. 2014.

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

FRIZON, Nelson. **A fundamentação da desobediência civil em “Uma Teoria da Justiça” de John Rawls**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 74 p. 2009.

FULLER, Lon L. **The morality of law**. New Haven e Londres: Yale University Press, 1969.

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

HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Volume II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HANSEN, Gilvan Luiz. **Facticidade e validade da desobediência civil como garantia da justiça e da democracia**. In: XIX Encontro Nacional do CONPEDI. Anais. Fortaleza, p. 5502-5511, 2010. Disponível em: <<http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/fortaleza/3359.pdf>>. Acesso em: 08 nov. 2019.

KING JR., Martin Luther. Letter from Birmingham City jail. In: BEDAU, Hugo Adam (ed.). **Civil disobedience in focus**. Londres: Routledge, 1991.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. **La teoria de la justicia de John Rawls y sus críticos**. Tradução de Miguel Ángel Rodilla. Madri: Tecnos, 2004.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea: uma introdução**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Casemiro Linarth. São Paulo: Martin Claret, 2009.

LIMA, Newton de Oliveira. **10 lições sobre Rawls**. Petrópolis: Vozes, 2019.

LINARTH, Casemiro. Um grito de liberdade. In: LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Casemiro Linarth. São Paulo: Martin Claret, 2009.

_____. Uma história curiosa. In: LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Casemiro Linarth. São Paulo: Martin Claret, 2009b.

NAGEL, Thomas. Rawls and liberalism. In: FREEMAN, Samuel (Org.). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

QUINTANA, Oscar Mejía. La justificación constitucional de la desobediencia civil, **Revista de Estudios Sociales**. Bogotá, n. 14, p. 76-87, fev. 2003.

RAWLS, John. A ideia de razão pública revisitada. In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares (Orgs.). **Democracia deliberativa**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

_____. **Justiça e democracia**. Tradução de Irene A. Partenot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Legal obligation and the duty of fair play. In: _____. **Collected Papers**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000b.

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

_____. The justification of civil disobedience. In: _____. **Collected Papers**. Cambridge: Harvard University Press, 1999b.

_____. **Uma teoria da justiça**. 4 ed. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

ROHLING, Marcos. **O senso de justiça e a sujeição à lei na teoria de John Rawls**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado e licenciatura em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 81p. 2007.

_____. **O sistema jurídico e a justificação moral da obediência ao direito em Uma Teoria da Justiça de John Rawls**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 204 p. 2011.

_____. Rawls e o direito. A ordem jurídica na teoria da justiça como equidade. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso - Chile, n. XLIV, jan.-jun., p. 593-621, 2015.

ROUANET, Luiz Paulo. Democracia deliberativa: entre Rawls e Habermas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 56, n. 1, jan.-abr. 2011, p. 52-63.

SEPRIANO, Rodrigo Batista. **A teoria da justiça como equidade de John Rawls e a legitimação das ações afirmativas**. Monografia (Pós-graduação em Filosofia do Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 61 p. 2013.

TAYLOR, Robert S. Rawlsian Affirmative Action, **Ethics**, Chicago-EUA, v. 119, n. 3, abr. 2009.

THOREAU, Henry David. A desobediência civil. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

TOMÉ, Júlio. A desobediência civil no pensamento de Rawls. In: PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair; REITER, Ricardo Luis. (Orgs.). **Democracia e desobediência civil, v. 1**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2019.

_____. **Os entrelaçamentos entre desobediência civil, pluralismo razoável e razão pública em Rawls**. 2019b. Disponível em: <https://easychair.org/publications/preprint_open/XxVq>. Acesso em: 04 abr. 2020.

_____. **Rawls e a desobediência civil**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 160 p. 2018.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Apresentação da edição brasileira. In: RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 4 ed. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. **Justiça liberal:** argumentos liberais contra o neoliberalismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

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

_____. Teoria política normativa e justiça rawlsiana, **Lua Nova**, São Paulo, n. 102, p. 93-135, 2017.

ZANITELLI, Leandro Martins. Direito e teorias ideal e não ideal de justiça, **Revista Direito GV**, Belo Horizonte, v. 12, n. 12, p. 364-381, mai.-ago. 2016.