

JOHN RAWLS E AS PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS DA DEMOCRACIA DIRETA

DAWISSON BELÉM LOPES*

RESUMO

Colocarei em avaliação neste artigo o argumento de que existe incompatibilidade entre o ideário político de John Rawls e as perspectivas contemporâneas da democracia direta. Tento demonstrar como algumas dessas prováveis fontes de incompatibilidade são meramente aparentes ou pouco significativas. Para tanto, passo em revista algumas das principais contribuições de Rawls à teoria política contemporânea – nome-

adamente, as seguintes obras: “*A Theory of Justice*” (1971), “*Political Liberalism*” (1993) e “*The Law of Peoples*” (1999). Ao cabo, apresento uma concepção rawlsiana de democracia que, segundo alego, está baseada no preceito do pluralismo ético-moral, sendo reconciliável com a democracia direta que é praticada correntemente.

PALAVRAS - CHAVE

John Rawls, participação, deliberação, democracia direta, filosofia política.

* O autor agradece imensamente a Cesar Kiraly e a dois pareceristas anônimos de *Teoria & Sociedade* pelas preciosas sugestões feitas, por escrito, a versões anteriores deste texto, conservando-se, todavia, integralmente responsável pelos erros e omissões que poderão ter permanecido na versão final.

INTRODUÇÃO

O liberalismo americano tem em John Rawls um dos seus mais influentes representantes. Sua produção filosófica, concentrada na segunda metade do século XX, ganhou seguidores – e também críticos – em diversos campos do conhecimento: Direito, Ciência Política, Sociologia, Filosofia. No que tange à Teoria Política, mais especificamente, uma polêmica emerge da contraposição entre o ideário rawlsiano e diversas correntes da democracia, hoje em voga. Em resumo, tal polêmica reside na percepção de que há incompatibilidade entre determinados traços do liberalismo de inclinação constitucionalista de Rawls e a (re)introdução de práticas de “democracia direta” nos sistemas políticos modernos.

Colocaremos em análise, nas páginas a seguir, algumas dessas pretensas fontes de incompatibilidade, revisitando os pressupostos morais e filosóficos em que tais visões do processo democrático buscam sustentar-se. A proposta deste ensaio é sugerir que as alegadas tensões (que contrapõem e, às vezes, indispõem *rawlsianos* e *não rawlsianos*) são de modesta magnitude, quando não simplesmente aparentes ou insignificantes. Para tanto, faremos o seguinte percurso: num primeiro momento, resgataremos as fundações mais remotas do “problema político” em Platão e Aristóteles; numa segunda seção, abordaremos as influências de idealistas e pragmatistas sobre a constituição do pensamento político de John Rawls; em terceiro lugar, trataremos à baila as questões relacionadas com a concepção de democracia rawlsiana e seus pontos de contato com as perspectivas da democracia direta; e, nas conclusões do trabalho, apresentaremos o saldo da discussão, defendendo uma conciliação possível entre Rawls e as visões contemporâneas sobre a democracia.

DO IDEALISMO PLATÔNICO AO REALISMO ARISTOTÉLICO

A primeira discussão relevante a respeito da participação direta do indivíduo na condução do governo pode ser encontrada na Grécia antiga. Trata-se do que é, a nosso ver, um dos principais pontos de divergência entre as concepções do “problema político” formuladas por Platão e Aristóteles. Essa divergência – tentaremos fundamentar adiante – estabelece as bases do duelo contemporâneo entre os rawlsianos e vários dos seus críticos.

Na *República*, Platão buscou encontrar uma forma de obediência do governado que não dependesse estritamente do recurso à força para concretizar-se. Confrontou, para tanto, a realidade da *polis* com um utópico governo do *logos* – a razão. A solução vislumbrada por Platão para o problema do convívio entre pessoas física e moralmente distintas em uma sociedade humana era a de que um governante “iluminado” – o rei-filósofo – pudesse encarnar o *logos* e, guiado por ele, conduzir com sabedoria e justiça os seus governados. Somente quando o poder supremo do homem coincidissem com a

sabedoria e a temperança, as melhores leis e a melhor constituição poderiam vir à tona. A característica essencial das formas de governo de Platão remete ao fato de que a fonte da autoridade política deve estar além da esfera do poder mundano e, como o Direito Natural ou os Dez Mandamentos cristãos, não deve ser obra humana. Ao reconciliar a *polis* com a filosofia, Platão não o faz por amor àquela. Embora se tratasse de um patriota, o filósofo desprezava a lógica de ação política e entendia a Filosofia como a *negação da Política*. Ao propor a figura do rei-filósofo, Platão tinha em mente substituir uma orientação por outra, a fim de que se pudesse atingir o bom governo. Uma cidade hospitaleira aos filósofos seria, na sua opinião, uma cidade virtuosa, que propiciaria o que houvesse de melhor para os seus integrantes (Wolin 1960:34-37).

O rei-filósofo platônico tinha uma constituição diferente da do “homem político”. Era, grosso modo, um filósofo dotado de poder político. Como filósofo, sua lealdade era devida ao reino da Verdade e da Sabedoria, ao mundo da ordem imutável e harmônica. A contemplação da verdade suprema, em Platão, é também o caminho para a beleza suprema. Como político, ele tinha a obrigação de conduzir os seus comandados à vida na verdade. Aquele era o ideal a que os homens deveriam conformar-se e do qual toda autoridade governamental deveria emanar. Para Platão, à medida que o governante não atendesse às demandas populares imediatas e passasse a buscar a verdade que cabia aos filósofos conhecer, os interesses das partes se harmonizariam progressivamente, até o ponto ideal em que a comunidade política propriamente dita coincidissem com o Ideal da Boa Comunidade. O interesse do filósofo e o interesse do homem *qua* homem tornavam-se o mesmo com o passar do tempo: ambos viriam a exigir que os negócios humanos se pautassem por algo exterior ao seu próprio âmbito – o Ideal da Verdade.

Apesar de o rei-filósofo poder extrair para si vantagens de sua posição, a premissa era de que o reino da filosofia nunca se deixaria contaminar pelo da política e que todas as ambições pessoais estariam sublimadas na busca pela Sabedoria (ou Verdade, ou Beleza). O rei-filósofo derivava a sua autoridade de uma espécie de perícia técnica, de um saber-fazer específico. Esse é o momento em que o conceito de “perito” entra na esfera da ação política. Segundo Hannah Arendt (1998:151), o estadista platônico é considerado competente para o governo no mesmo sentido em que o carpinteiro é dado como hábil para fazer mobília.

Foi somente após a morte de Sócrates que Platão começou a descrever na via da razão como conducente à obediência das pessoas. Somente uma minoria, segundo Platão, era passível de sentir-se “coagida” pelos ditames da razão. Permanecia o impasse em sua filosofia política: se a coerção física era indesejável, tampouco a persuasão racional se mostrara eficiente. Já na idade madura, o pensador grego julgou ter encontrado uma fórmula para a materialização da “obediência consentida” dos cidadãos da *polis*: Platão outorgou às leis a qualidade de “governantes” de todo o domínio político. Sob essa forma de autoridade, os homens poderiam, ao menos, ter a ilusão da liberdade, uma vez que não

deparariam diretamente de outros homens. Nas *Leis*, Platão propôs um substituto impessoal para aquilo que, na *República*, ainda era pretensão pessoal e direta do filósofo¹.

Na obra de Aristóteles, encontra-se a segunda grande tentativa de articular um conceito de autoridade política. Para o pensador, a Razão não tinha a face redentora que Platão lhe concedia. Na filosofia política aristotélica, não se prevê um papel para ditadores ou tiranos; tampouco há a figura de um rei-filósofo. Cada organismo político – definia Aristóteles (2001) na *Política* – compõe-se daqueles que governam e daqueles que são governados². Não são as instituições políticas ou os aparatos materiais que determinam a existência ou a composição de uma comunidade política, mas sim as relações estabelecidas entre as pessoas. Aristóteles reformulou o fundamento axiológico para a ação do governante. Entendia que, contrariamente ao postulado por Platão, julgamentos políticos deviam basear-se na opinião “pública” (público = político), e não em uma opinião “iluminada” privada. No seu aspecto político, a associação da comunidade é possível pela busca do consenso, e não de formas ideais da verdade. Um julgamento político, afirmava Aristóteles, só é “verdadeiro” quando é *público*. E cidadão³, na definição aristotélica, era aquele que participava da deliberação a respeito das decisões legislativas e judiciais da *polis* (Wolin 1960:57-63).

Esse, talvez, seja um ponto de maior distanciamento entre Platão e Aristóteles. O último “democratizou”, em certo sentido, a noção de autoridade política, sem, no entanto, deixar de conceder enorme importância às assimetrias e desigualdades – ditas naturais – entre os homens em sociedade. Em outro trecho da sua *Política*, alega: “Na maior parte das magistraturas civis, existe geralmente uma alternativa de autoridade e de obediência, pois todos os membros devem ser, de maneira natural, iguais e semelhantes. Contudo, sob esta alternativa de mando e de obediência, busca-se estabelecer a diferença pelos hábitos, pela linguagem e pelas honrarias” (Aristóteles 2001:31-32). Embora aparentemente contraditória, a argumentação de Aristóteles estruturava-se logicamente da seguinte maneira: homens, iguais e semelhantes entre si, distinguiam-se na sua natureza⁴ e na sua educação. Entre os homens livres, a educação era o fator-chave para se

1 No entanto, como é hoje mais claro para o pensamento político ocidental, o governo das leis pode perfeitamente ser construído em uma base despótica

2 Cf. livro VI.

3 Relembro que o cidadão da polis era o homem, adulto, proprietário de escravos. Para Michael Walzer (1999), há duas visões opostas sobre a cidadania: uma, descrevendo a condição cidadã como um ofício, uma responsabilidade, um fardo orgulhosamente assumido; outra, descrevendo a cidadania como um status, uma prerrogativa, um conjunto de direitos desfrutado passivamente. Pela primeira visão, mais afeita ao republicanismo, a cidadania é entendida como central à vida; pela segunda, não passa de um espaço extrínseco. A cidadania ativa enseja ao cidadão a possibilidade de ser o ator político principal, de fazer as leis e autogerir os seus negócios políticos; a cidadania passiva permite ao cidadão abdicar da condição pública, centrando-se nos seus negócios privados. A cidadania ativa corresponde, segundo Walzer, ao primado de uma moral coletiva sobre as concepções individuais (Walzer 1999:216).

4 Caso das mulheres e dos servos, por exemplo.

compreender a triagem entre os que governavam e os que eram governados. Também daí partia a divisão entre os jovens e os velhos, central ao pensamento político aristotélico. Para Aristóteles, só os velhos eram capazes do exercício do bom governo, porquanto os jovens, por definição, ainda não haviam passado pelo devido processo de formação e amadurecimento, necessário à aquisição das virtudes dos líderes⁵. A educação, tomada em sentido amplo, representava a infusão de uma forma de perícia, o que geraria a autoridade nas relações políticas entre governante e governados.

Contra o Idealismo platônico, portanto, Aristóteles ofereceu o antídoto do Realismo Político, inspirando a sua deontologia nas condutas humanas (e não em alguma forma escatológica). Para comprová-lo, basta retornar a Platão e observar como ele hostilizava a “opinião” (*doxa*) do homem comum. Para Platão, o verdadeiro julgamento político era aquele derivado de um insight das Formas Eternas do Saber (conducente ao que se chamou de *episteme*). Aristóteles, por sua vez, repensou o estatuto da “opinião” e admitiu que, se uma associação de homens deseja cultivar entre os seus membros um senso de pertencimento à comunidade, há a necessidade de que se incorporem as “opiniões” desses indivíduos às decisões que afetam toda a comunidade. Assim, em outras palavras, a fórmula realista de Aristóteles, se não conduzia à Verdade almejada por Platão, afigurava-se como receita capaz de atingir a relativa igualdade no convívio político.

É importante acrescentar, contudo, que Aristóteles também entendia haver sérios problemas na democracia direta – conforme ela era praticada pelos antigos atenienses –, sendo o principal deles o domínio dos ricos (menos numerosos em uma cidade) pelos pobres (mais numerosos), o que levava invariavelmente a uma configuração de luta entre as classes. Ferejohn e Rosenbluth (2009) identificaram na *Política* que os remédios prescritos por Aristóteles para a superação do viés “classista” da democracia direta consistiram tanto na restrição pura e simples à cidadania quanto na apologia de regimes mistos de governo, que combinassem princípios de democracia com aristocracia.

ENTRE O IDEALISMO ALEMÃO E O PRAGMATISMO AMERICANO

Admitido que o cerne da controvérsia contemporânea entre os *liberals* rawlsianos e os adeptos da democracia direta já se encontrava esboçado na divergência extemporânea entre o Idealismo de Platão e o Realismo de Aristóteles – a respeito da participação política dos cidadãos –, compete investigar (concisamente), no panorama da Modernidade, como outro Idealismo, o alemão, impactou a produção filosófica de John Rawls, e as marcas que Immanuel Kant deixou em suas ideias.

É inegável, em primeiro lugar, o lastro kantiano no ideário político de John Rawls. Isso fica evidenciado na constância com que temas como a racionalidade, a civilidade e

5 O próprio Aristóteles já afirmava: “Eu quero dizer, meus amigos, que não há alma de homem, jovem e irresponsável, que seja capaz de resistir à tentação do poder arbitrário”. Cf. livro V da sua *Política*.

a ordem aparecem nos escritos do filósofo americano – influência essa que Rawls trata de reconhecer. Daí, porém, seria um equívoco querer atribuir ao liberalismo rawlsiano a característica metafísica do pensamento kantiano. O próprio autor resguardou-se diante dessa possível interpretação, tendo redigido, em 1985, ensaio intitulado “*Justiça como equidade: política, não metafísica*”⁶. A sua “teoria da justiça” deveria ser concebida como o resultado de uma construção humana, pois.

Importante compreender como Rawls trata a questão da Razão e em que aspecto ele vem diferenciar-se (ou aproximar-se) de Kant. Em seu *Liberalismo Político*, antes de apresentar os conceitos-chave, o filósofo americano tratou de estabelecer distinções entre as noções do *racional* e do *razoável*. Enquanto a dimensão do “racional” restringe-se basicamente à adequação entre meios e fins e à forma como os interesses dos agentes são priorizados, a esfera do “razoável” considera a sociedade como um sistema de cooperação equitativa. As pessoas são razoáveis, por exemplo, quando, entre iguais, “estão dispostas à proposição de princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeterem-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo” (Rawls 2000:93). Na sua teoria da justiça, Rawls concebe o razoável e o racional como duas ideias básicas distintas e independentes, afastando-se, assim, da noção de Razão universal (transcendental) kantiana.

Todavia, o mesmo Rawls afirma que a distinção que propôs entre o racional e o razoável tomou como forma a obra de Immanuel Kant e seus dois imperativos, o categórico e o hipotético (*idem*:92). Ao passo que o primeiro imperativo representa a razão pura prática, o segundo representa a razão empírica. Logo, a analogia que Rawls propõe, *ipso facto*, é entre o razoável e o imperativo categórico; o racional e o imperativo hipotético. Ao “razoável”, Rawls associa a disposição de propor termos equitativos de cooperação e sujeitar-se a eles; ao “racional”, a disposição de reconhecer os limites do juízo e de aceitar suas consequências.

No *Liberalismo Político*, Rawls dedica uma de suas conferências a explicar a proposta de um “construtivismo político”, procurando distingui-lo tanto do construtivismo moral de Kant quanto do intuicionismo⁷. São quatro os seus pontos: (i) os princípios de justiça política (conteúdo) podem ser representados como resultado de procedimentos construídos (estrutura). São agentes morais e racionais que selecionam os princípios que regulam a estrutura básica da sociedade; (ii) essa construção baseia-se no mecanismo

6 Trata-se de: John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985):223-251.

7 Segundo Will Kymlicka, o intuicionismo é tido por Rawls como “pouco mais do que uma série de anedotas baseadas em intuições específicas a respeito de questões específicas”. Trata-se de uma alternativa insatisfatória ao utilitarismo, por não dar sentido teórico às ações e tampouco identificar os princípios estruturantes dessas “intuições iniciais”. Em suma, as abordagens intuicionistas, apesar de comuns no nível da empiria (por exemplo, quando as pessoas tentam “equilibrar” intuitivamente igualdade e liberdade, fé e razão, igualdade e eficiência etc.), não servem de guia seguro para encaminhar os dilemas práticos do cotidiano (Kymlicka 2006:64-65).

da razão prática, e não da razão teórica. Isto é, há uma preocupação com a produção de objetos de acordo com uma concepção (construída) desses objetos, e não com o conhecimento dos objetos; (iii) utiliza-se uma concepção complexa de homem e de sociedade. Supõe-se que as pessoas disponham de duas faculdades morais essenciais (o senso de justiça e uma concepção do bem); e que a sociedade política seja entendida como sistema equitativo de cooperação social; (iv) o construtivismo político rawlsiano não usa (nem nega) o conceito de verdade, apenas prescinde dele.

As diferenças entre o construtivismo político e o construtivismo moral (de Kant) são prontamente assimiláveis. Rawls assim as expõe: (i) o ideal kantiano da *autonomia* assume papel regulador para tudo na vida. Por isso, torna-se inadequado para fornecer base pública de justificação na chave do construtivismo político (*justiça como equidade*); (ii) o construtivismo de Kant é mais profundo, atingindo a própria existência e constituição da ordem de valores, e assumindo, assim, aspecto de idealismo transcendental. As concepções básicas de pessoa e de sociedade, em Kant, tomam como base o seu idealismo transcendental. A justiça como equidade, por sua vez, adota concepções políticas, não metafísicas; (iii) enquanto o construtivismo político rawlsiano tem por objetivo descobrir uma base pública de justificação, no que se refere à justiça política (dado o fato do pluralismo razoável), Kant parece querer demonstrar a coerência e a unidade da razão, tanto teórica quanto prática – a razão como “tribunal supremo e último”, que gera e autolegitima a si mesma. Sendo assim, cumpre perceber que, a despeito da enorme influência desempenhada pelo idealismo de Kant sobre John Rawls, é excessivamente simplificador tomá-lo apenas pelo epíteto de “pensador kantiano”.

Cabe fazer nova inflexão, a fim de que consigamos explorar certas nuances que caracterizam o pensamento político de John Rawls. Isso requer a percepção de como as influências idealistas (sobretudo, as de Kant) sobre Rawls foram mitigadas e contrabalançadas pelo componente de pragmatismo que o filósofo americano agregou à sua filosofia. Nascido em 1921, tão logo do fim da Primeira Guerra, filho de família abastada, Rawls pretendia tornar-se ministro protestante, quando foi enviado para o teatro de guerra do Pacífico, para integrar a infantaria americana em Nova Guiné e nas Filipinas. De volta à casa, passou a perseguir a carreira acadêmica. Mas o seu patriotismo não foi anulado. Em toda a sua obra, registram-se alusões a certos marcos identitários estadunidenses – a Declaração da Independência, a Carta de Direitos, a Suprema Corte, o *New Deal*. A idealização que John Rawls faz de certos personagens americanos – Abraham Lincoln e os Pais Fundadores, especialmente – chega a ser “acrítica”, conforme sugere Perry Anderson (2005).

Apesar da tendência idealizadora e abstrata de seu pensamento, toda a teoria de Rawls é consistentemente prescritiva (ainda que as implicações práticas de suas ideias tivessem se mostrado ambíguas). Tal traço se deve, residualmente, a uma componente geográfica. Tendo crescido na Maryland do princípio do século XX, o jovem Rawls

não passaria ileso pelas ideias da (então, muito em voga) Escola Pragmática americana, capitaneada por Charles Peirce, William James e John Dewey. O grande princípio do pragmatismo era o de que, para atingir a clareza de pensamento, apenas os efeitos práticos que os objetos envolvem deveriam ser dignos de consideração analítica. A “verdade” consistiria, assim, em uma qualidade atribuída a um evento, e não em uma categoria intrínseca. Hipóteses não poderiam ser descartadas – especialmente se delas fluíssem consequências úteis para a vida. Nesse espírito, afirma James, “se a hipótese de que Deus existe funciona satisfatoriamente, no sentido mais amplo da expressão, ela é *verdadeira*”. Segundo Bertrand Russell (1972:811-827), essa abordagem dos pragmatistas guarda parentesco teórico com o construtivismo político de John Rawls, bem como com a sua concepção de sociedade composta por pessoas razoáveis – com crenças e atitudes razoáveis.

A confluência entre elementos idealistas e pragmatistas na trajetória de Rawls ajuda a explicar uma noção que o autor forjou bem no crepúsculo de sua vida, em *The Law of Peoples*, a saber, a “Utopia Realista”. O sentido desse aparente oxímoro é o seguinte: quando alguém é capaz de ampliar o que é ordinariamente concebido como limite da possibilidade política prática e, ao fazê-lo, reconcilia os homens com a sua condição política e social, está a produzir filosofia política *realisticamente utópica*. O que a Utopia Realista prevê, portanto, é a superação das fronteiras do pensar político, dentro de condições sociopolíticas dadas⁸.

À parte prescritiva da ideia de Utopia Realista é dedicado um capítulo em *The Law of Peoples*. Ali, Rawls tenta explorar os limites dessa reconciliação possível entre o idealismo e o pragmatismo. Os objetivos enunciados por Rawls envolvem a eliminação de grandes males (“*great evils*”) que perseguem a história humana, relacionados à injustiça política (guerras injustas, opressão, perseguição religiosa, escravidão). A eliminação da injustiça política, em Rawls, dar-se-ia por meio de políticas sociais “decentes”, promovidas por instituições liberais. O autor esclarece: “This account of realistic utopia shows us, in the tradition of the late writings of Kant, the social conditions under which we can reasonably hope that all liberal and decent peoples may belong, as members in good standing, to a reasonable Society of Peoples” (Rawls 2001:126).

Rawls avança com a proposta de que a mera noção de Utopia Realista já é capaz de reconciliar-nos com o nosso mundo social, já que indica que uma democracia constitucional razoável e justa, parte de uma Sociedade de Povos igualmente razoável e justa, é, sim, *possível*. Os limites para a reconciliação são apontados (os “fundamentalismos religiosos”, os “vazios espirituais” etc.), mas subsiste a crença de que tal sociedade políti-

8 O que não se confunde, portanto, com a tradição elitista da teoria política, nem com a hipótese de que as condições para o exercício da democracia sejam dadas, de modo determinista, pelas instituições políticas vigentes. Para uma retomada do argumento sobre as possibilidades institucionais da política democrática, cf. o recente trabalho de Adam Przeworski (2010).

ca, realisticamente utópica, pode existir (mesmo que em lugar e tempo indeterminados).

RAWLS, PENSADOR ANTIDEMOCRÁTICO?

Alguns traços do ideário rawlsiano poderão ser compreendidos como negação do exercício da democracia direta e/ou participativa⁹. A principal alegação é de que, ao antecipar a substância do que seria a sociedade política “justa e decente” e não contemplar os procedimentos e canais por intermédio dos quais os cidadãos constituiriam a sua sociedade política, Rawls favoreceria soluções políticas pouco democráticas (vindo a simbolizar a reencarnação do método do rei-filósofo platônico). Veremos que tal argumento, aqui formulado *ex hypothesi*, não encontra guarida na obra rawlsiana.

Para tanto, vejamos como John Rawls desenvolve o conceito de “Razão Pública”, central ao seu pensamento, no *Liberalismo Político*:

Uma sociedade política, e, na verdade, todo agente razoável e racional, quer seja um indivíduo, uma família, uma associação ou mesmo uma confederação de sociedades políticas, tem uma forma de articular seus planos, de colocar seus fins numa ordem de prioridade e de tomar suas decisões de acordo com esses procedimentos. A forma como uma sociedade política faz isso é sua razão, embora num sentido diferente: é uma capacidade intelectual e moral, baseada nas capacidades de seus membros humanos. (...) *A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o status da cidadania igual.* (...) A razão é pública em três sentidos: enquanto a razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental; e sua natureza e conceito são públicos, sendo determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade e conduzidos à vista de todos sobre essa base (Rawls 2000:261-262, ênfase acrescentada).

A ideia de Razão Pública, portanto, não exclui do seu processo constituinte os cidadãos. Antes, o contrário: depende da participação deles para conformar-se. É também importante ter em conta que o considerável aporte substantivo que a teoria da *liberdade*

⁹ Quero propor aqui uma diferenciação mais clara entre as noções de “democracia direta”, “democracia participativa” e “democracia deliberativa”. Enquanto a democracia direta remete ao contexto clássico ateniense, em que o exercício da cidadania política ocorria sem a intermediação de representantes, a democracia participativa contemporânea admite – e, na maior parte dos casos concretos, demanda – a existência de mecanismos de democracia representativa, coexistindo com eles. A democracia direta é também frequentemente chamada de deliberativa, uma vez que a deliberação coletiva – em contraposição à agregação de preferências individuais – é método preferencial para a tomada de decisão dos seus adeptos. Note-se, porém, que a democracia institucionalmente viável nos dias correntes incorporará, apenas marginalmente, procedimentos de participação política (deliberativos ou não) que sejam derivativos da democracia direta ateniense, para efeito de legitimação social. Isso porque a democracia modernamente praticada na maior parte das sociedades políticas é, eminentemente, representativa, ou seja, está baseada em rituais indiretos de participação política com inclusão do *demos* (a realização de eleições periódicas, por exemplo). Para uma vista panorâmica dos principais conceitos e abordagens referentes ao fenômeno democrático hoje, cf. Dryzek et al. 2008.

como equidade propõe (o chamado “dever de civilidade”) não passa, em verdade, de uma (forte) *sugestão moral* de Rawls – não constituindo uma *obrigação legal*. Logo, mantém-se margem para discordância dos pressupostos em que está estruturada a sociedade política rawlsiana. Em *The Law of Peoples*, ao rerepresentar a sua concepção de Razão Pública, John Rawls afirma categoricamente: “The form and content of this [public] reason – the way it is understood by citizens and how it interprets their political relationship – are part of the idea of democracy itself” (Rawls 2001:131).

Poder-se-á questionar o argumento rawlsiano de que, se se pretende dirimir antagonismos e gozar os frutos da cooperação social dentro da esfera pública, é necessário um consenso minimalista a respeito de uma forma de democracia liberal. Isso levaria, *alegadamente*, à despolitização da questão das diferenças entre os homens. Não creio que essa crítica faça justiça à complexidade do pensamento rawlsiano. Visitando outro pilar do seu liberalismo político, a noção de “Consenso Sobreposto” (*overlapping consensus*), fica evidente que o autor não desconsidera a diferença de valores – o pluralismo moral – entre os homens. O que tal consenso parece indicar é justamente a impossibilidade de delimitar um conteúdo político verdadeiro ou legítimo (*rightful*), que contemple a todos os indivíduos e se justifique perante a sociedade política por inteiro. Desse modo, a única saída *razoável* encontrada pelo autor é a sobreposição das “doutrinas abrangentes” manifestas por cada um dos membros da sociedade política. “Political liberalism, then, does not try to fix public reason once and for all in the form of one favoured political conception of justice. That would be not a sensible approach” – afirma Rawls. Na sequência, ainda argumenta:

For instance, *political liberalism also admits Habermas’s discourse conception of legitimacy*, as well as Catholic views of the common good and solidarity when they are expressed in terms of political values. Even if relatively few conceptions come to dominate over time, and one conception even appears to have a special central place, the forms of permissible public reason are always several. Moreover, new variations may be proposed from time to time and older ones may cease to be represented. It is important that this be so; otherwise the claims of groups or interests arising from social change might be repressed and fail to gain their appropriate political voice (Rawls 2001:142-143, ênfase acrescentada).

Necessário é ressaltar que, para o caso de haver duas ou mais “doutrinas abrangentes irreconciliáveis” – possibilidade prevista por Rawls –, o artifício que se propõe é o seguinte: que os próprios cidadãos, percebendo a inviabilidade de um acordo político em função das suas discordâncias doutrinárias, abdicuem de doutrinas abrangentes em termos de “verdade” ou de “direito”, para abraçar o que seja “politicamente razoável” (sustentáculo da Razão Pública). Esse impulso deve, contudo, partir dos próprios cidadãos,

constituintes da sociedade política e, por conseguinte, formadores da Razão Pública¹⁰.

Outro provável mal-entendido remete à importância que Rawls concede às instituições do Judiciário em seus escritos – o que, supostamente, seria a prova cabal de seu desprezo pelos métodos democráticos que envolvem a participação popular. Em seção do *Liberalismo Político*, Rawls chega a afirmar que, em um regime constitucional com controle judicial de constitucionalidade das leis, “a razão pública é a razão do seu supremo tribunal”, donde se derivaria o ânimo elitista do autor. Tal interpretação parece-nos, mais uma vez, carregar nas tintas e distorcer as intenções de John Rawls. O que Rawls aparentemente quer é exemplificar a sua ideia de Razão Pública. Não se trata de elogio ou defesa da instituição da Suprema Corte, conforme o próprio filósofo assegura (Rawls 2000:290).

Para o liberalismo político, a argumentação legal apresenta-se como espécie de “paradigma” do discurso público. Rawls convida a pensar: “para saber se estamos perseguindo a Razão Pública, devemos nos perguntar: como o nosso argumento soaria se apresentado sob a forma de uma opinião da Suprema Corte? Razoável? Ultrajante?” (*apud* Isaac *et alii* 2001:232). A ordem constitucional deverá espelhar, no médio prazo, a Razão Pública, fabricada pelos cidadãos – através da reflexão refinada, formal, abstrata, livre do que Rawls qualificou de “sentimentos fortes e aspirações ambiciosas”. Entretanto, a ênfase rawlsiana na qualidade (equidade) da Razão Pública não implica, em nenhum momento, a negação da igualdade política entre os indivíduos constituintes de uma sociedade ou associação política (baseada na teoria da *justiça com equidade*)¹¹.

Considerada a sua acentuada preocupação com a ordem política, Rawls poderá ser tingido como avesso às práticas democráticas deliberativas – essas, conforme se conjectura, mais favoráveis à revisão da ordem política constituída. Não obstante, ao revisitar a fórmula da Razão Pública (em 1999), o filósofo americano evita a potencial deturpação de sua concepção, afirmando:

Here I am concerned only with a well-ordered constitutional democracy – a term I used at the outset – understood also as *deliberative democracy*. The definitive idea for deliberative democracy is the idea of deliberation itself. When citizens deliberate, they exchange views and debate their supporting reasons concerning public political questions. They suppose that their political opinions may be revised by discussion with other citizens;

10 “There are limits, however, to reconciliation by public reason. Three main kinds of conflict set citizens at odds: those deriving from irreconcilable comprehensive doctrines; those deriving from differences in status, class position or occupation, or from differences in ethnicity, gender, or race; and finally, those deriving from the burdens of judgment. Political liberalism concerns primarily the first kind of conflict. It holds that even though our comprehensive doctrines are irreconcilable and cannot be compromised, nevertheless citizens who affirm reasonable doctrines may share some reasons of another kind, namely, public reason given in terms of political conceptions of justice” (Rawls 2001:177).

11 O que subsidiará o entendimento de que Rawls faça parte de uma linhagem de teóricos igualitaristas.

and therefore these opinions are not simply a fixed outcome of their existing private or nonpolitical interests. It is at this point that public reason is crucial, for it characterizes such citizens' reasoning concerning constitutional essentials and matters of basic justice (Rawls 2001:138).

Percebe-se, prontamente, o equívoco que há em se tomar Rawls como um teórico a serviço do conservadorismo político. A sua concepção de ordem assemelha-se, em alguma medida, à platônica – segundo a qual elementos de ordem e de inovação podem e devem conviver em harmonia. Platão, ao tentar explicar o fenômeno da continuidade a despeito das mudanças, lançou mão do conceito de “ritmo”, isto é, a capacidade de permanecer em um determinado estado, ainda que sob a influência de forças cambiantes (Wolin 1960). O equilíbrio dinâmico de Rawls (ou seja, a possibilidade de revisão da ordem *dentro* dos limites de uma ordem constitucional justa e democrática¹²), se assim concebido, guarda similaridade com a perspectiva platônica de “ritmo”.

Outro ponto focal de crítica é a alegada negligência de Rawls à importância de instituições para o exercício do seu liberalismo político (liberdade como equidade) – dando azo a ponderações que questionam o seu compromisso com a participação democrática. Joshua Cohen, por exemplo, reclama que

the fact of reasonable pluralism appears to require a procedural conception because it deprives us of a background of shared moral or religious premises that could give determinate content to the idea of popular authorization or constrain the substance of genuinely collective choices. Without that background, we are left, it may seem, with no basis for agreement on anything more than fair procedures – and perhaps not even that (Cohen 1999:409).

Avaliamos que a hipótese de que Rawls teria descurado (e descartado) as instituições necessárias ao exercício de seu liberalismo político é improcedente. Em *The Law of the Peoples*, o filósofo americano esclarece o ponto, argumentando que, em função do “pluralismo razoável”, uma democracia constitucional precisa ter instituições sociais e políticas que conduzam os cidadãos a adquirir um adequado senso de justiça, à medida que eles se integrem à sociedade. Só assim, diz Rawls, os indivíduos serão capazes de apreender os princípios e ideais que conformam a vida dentro de sociedades políticas liberais. Só a estrutura das instituições políticas torna possível a estabilidade e a justiça ao longo do tempo. Sobre a proposta da “utopia realista” e as instituições, Rawls afirma: “This idea of realistic utopia is importantly institutional. In the domestic case it connects with the way citizens conduct themselves under the institutions and practices within whi-

¹²Deixando claro que quem estipula a forma e o conteúdo dessa ordem são os próprios agentes democráticos por excelência: os cidadãos.

ch they have grown up; in the international case with the way a people's character has historically developed" (Rawls 2001:15-16).

Outras objeções ao pensamento de Rawls serão levantadas com base no argumento de que o autor não prevê formas de interação e comunicação entre os seus agentes deliberativos. A racionalidade deliberativa rawlsiana equivale ao desfecho de um processo de "reflexão cuidadosa, na qual o agente tenha revisto, à luz de todos os fatos relevantes, como ele gostaria de implementá-los e, desse modo, decidir um certo curso para a sua ação". O somatório das deliberações individuais geraria, por assim dizer, um "acordo" – uma acomodação dos interesses individuais – no nível da sociedade. A queixa possível é de que, a prevalecer tal modelo de deliberação, o processo de formação de preferências dos agentes permaneceria estritamente individualista e estanque.

Jon Elster (1998) ilustra essa crítica com uma passagem extraída dos anais da Revolução Francesa. Emmanuel Sieyès, delegado da Assembleia Constituinte francesa, sustentava que, em uma *democracia* – um termo pejorativo à época¹³ –, as pessoas formavam as suas opiniões nos seus lares, para, então, trazê-las às urnas. Se nenhuma maioria dessa prática emergisse, os homens voltariam às suas casas para reconsiderar as suas opções, em separado. Esse procedimento para constituir a "vontade geral" era considerado um "absurdo" por Sieyès, porque carecia de discussão e deliberação conjunta (Elster 1998:3). Habermas, a partir de uma crítica tópica à "contenção da conversa" (*conversational restraint*) atribuída à teoria rawlsiana, tece consideração ampla:

[If justice were] to require that ethical questions be bracketed out of public discourse in general, then such discourse would forfeit its power to rationally change prepolitical attitudes, need interpretations, and value orientations. According to this reading of 'conversational restraint', practical questions that are prima facie controversial should simply not be pursued any farther. This amounts to treating questions of the good as 'private' affairs... Such a rigid constraint, which a fortiori excludes ethical questions, would at least implicitly prejudice the agenda in favor of an inherited background of settled traditions (Habermas apud Isaac et alii 2001:235).

Esse conjunto de críticas também parece não acertar o alvo. A confiança dos seus autores no método discursivo-argumentativo eclipsa o fato de que Rawls, ao definir a sua concepção de "democracia deliberativa", previu as interações entre os agentes democráticos (cidadãos), capazes de "...*exchange views and debate their supporting reasons concerning public political questions*". Mais uma vez: a ênfase moral de Rawls em uma

13 Russell Hanson (1999) registrou que, ao tempo dos "pais fundadores" dos Estados Unidos (fim do século XVIII), a democracia era tida em baixa conta pelos americanos, assim como pelos europeus. A expressão "democrata" costumava ser empregada na mesma acepção pejorativa de "jacobino", em contraposição a "republicano" – o virtuoso "amigo" do governo representativo e do constitucionalismo.

cuidadosa reflexão individual não descarta o contato face a face entre agentes deliberativos, sob mediação das instituições sociais e políticas¹⁴. Um contra-argumento é que, para compor uma ordem constitucional justa e democrática, nos moldes da *liberdade como equidade*, os indivíduos têm de incorrer em uma forma de “ação comunicativa” rawlsiana. Quimera? Creio, antes, tratar-se de uma *exigência lógica*. A fim de que possam partilhar uma “gramática” ou “código” de equidade, isto é, uma concepção de política que sirva de sustentáculo à manutenção da ordem constitucional liberal, os agentes morais precisam, antes, socializar normas. E tal socialização requererá interação – ou, dito de outra maneira, requererá *alguma* “ação comunicativa” (ainda que em moldes diferentes da ação comunicativa de um tipo habermasiano, por exemplo)¹⁵.

Ante o exposto, postulamos que parte dos problemas referentes à interpretação do ideário de Rawls advenha de não se apreender a base *ética* – e não, simplesmente, *moral* – de sua filosofia política. Para explorar o ponto com mais vigor, a seção seguinte deste ensaio lhe será dedicada.

UMA CONCEPÇÃO DE DEMOCRACIA BASEADA NO PLURALISMO ÉTICO-MORAL

Além de considerar o pluralismo moral dos indivíduos que integram uma ordem política democrática, seria adequado afirmar que a *justiça como equidade*, de Rawls, ostenta uma preocupação *ética*? Vejamos, primeiramente, como Rawls enuncia um dos seus principais construtos intelectuais, o conceito de “Véu da Ignorância”.

Estando na chamada “posição original” (um ponto de partida para a reflexão), seres racionais – que desconhecem inteiramente as circunstâncias nas quais se desenvolverá a sociedade e, sobretudo, as próprias condições, habilidades e eventuais posições sociais – deliberariam acerca das normas sociais. Usando o *véu da ignorância*, esses homens e mulheres teriam ciência apenas dos sentimentos e impulsos humanos e dos interesses que gostariam de preservar, independentemente de sua posição social, prioridades, educação, composição física etc. (Rawls 1971). A ideia do Véu da Ignorância é basilar para a estruturação da teoria da justiça de Rawls, já que propõe um percurso reflexivo para a obtenção da equidade na vida em sociedade. A noção de “equidade” (uma tradução aproximada do inglês *fairness*) distancia-se consideravelmente de outro conceito comum em discussões filosóficas a respeito da justiça, qual seja “igualdade”. A equidade pode ser

14A esse respeito, comenta o professor Álvaro de Vita: “... pode haver mais descontinuidade entre a argumentação moral e a deliberação política do que os teóricos deliberacionistas parecem dispostos a admitir”. Cf. Vita 2004:107.

15Vide a seguinte passagem elucidativa de Friedrich Kratochwil (1991:34): “Norms (...), more than assertions, are dependent upon the success of communicative action, i. e., their perlocutionary effect. (...) This perlocutionary effect is not independent of the norms’ ability to provide easily recognized templates for solving the problems of social interaction. I shall argue that it is therefore no accident that law largely utilizes types and exemplars of permitted or forbidden actions, rather than exhaustive definitions, or formal syllogistic derivations, in addressing its ‘subjects’” (grifo de Kratochwil).

compreendida como um critério de “perseguição da justiça” segundo o qual as decisões são ponderadas e (tentativamente) adaptadas às circunstâncias que envolvem uma dada situação – prescindindo-se, caso necessário, do igualitarismo procedimental estrito. Dessa maneira, poder-se-ia afirmar que, enquanto o critério da equidade implica a busca de um ideal absoluto – a justiça – por meio da aplicação de métodos relativizados, o critério da igualdade caracteriza-se pela adoção de um tratamento (tentativamente) idêntico a toda e qualquer situação individual.

Diferentemente de Jürgen Habermas, que define o ponto de vista moral como o ponto da imparcialidade¹⁶, Rawls procura atingir um ponto de equilíbrio (na utopia realista da sociedade da liberdade como equidade) entre cada indivíduo, tomado singularmente, e todos os indivíduos, tomados coletivamente – a citada “posição original”. Para tanto, Rawls desloca o seu “ponto de imparcialidade” da moral individual para um pretendido padrão universal de moralidade (ou seja, para um referencial normativo ético). A concepção de justiça (como equidade), como nota Phillipe van Parijs (1997), integra o rol das virtudes clássicas, ideais da boa vida a que filósofos como Platão e Aristóteles aspiravam, pois que, entre os pensadores clássicos da Grécia antiga, a justiça era imaginada não como um conjunto de critérios e procedimentos (humanamente construídos), senão como um valor absoluto, eterno, divino, imperscrutável para os simples mortais. A teoria da justiça como equidade, em Rawls, embora requeira instituições e procedimentos adequados para a sua realização, deve ser concebida à luz de uma experiência ética de justiça.

Dessa maneira, o “homem rawlsiano” incorpora feições ético-morais. No *Liberalismo Político*, em conferência dedicada a abordar os conceitos fundamentais àquela narrativa, Rawls torna explícito que, para que as pessoas possam participar plenamente de um sistema equitativo de cooperação social, duas capacidades morais são necessárias: um senso de justiça e uma concepção do bem. O “senso de justiça” é a capacidade de entender a concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos da cooperação social, de aplicá-la e de agir de acordo com ela. Ele deve implicar adicionalmente uma disposição do indivíduo de agir em relação a outros em termos que eles também possam endossar publicamente. Já a “concepção do bem” é a capacidade de formar, revisar e procurar concretizar racionalmente uma *ideia do bem*. Mas a que corresponde essa ideia do “bem” para John Rawls? Vejamos:

Essa concepção do bem não pode ser compreendida em termos estreitos: *deve incluir uma concepção do que é valioso na vida humana*. Assim sendo, uma concepção do bem normalmente consiste em 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

16 Conforme interpretação de Phillipe van Parijs – à qual subscrevemos. Ver Phillipe van Parijs, *O que é uma sociedade justa?* São Paulo, Ática, 1997:236.

e afetos e, por conseguinte, as 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 – religiosa, filosófica e moral* – com referência à qual o valor e o sentido de nossos objetivos e ligações são compreendidos. Finalmente, as *concepções do bem de que dispõem as pessoas não são fixas: formam-se e desenvolvem-se à medida que elas amadurecem, e podem mudar de forma mais ou menos radical ao longo de sua vida* (Rawls 2000:62, ênfases acrescentadas).

Um pouco de observações são importantes aqui. Por “concepção do bem”, Rawls propõe algo bastante mais amplo do que a capacidade que o indivíduo tem de distinguir o que é *bom* e o que é *ruim*. A concepção do bem requer avaliar o que é “valioso na vida humana”. Essa apreciação do que é “valioso” só é viável mediante uma abordagem ampla – religiosa, filosófica e moral – e, em certa medida, *abnegada* das relações políticas. Não se atinge uma “concepção do bem” tão somente pela busca individualista do que é “bom”. Além disso, essa “concepção do bem” é construída e – como o próprio Rawls adverte – pode mudar radicalmente ao longo de uma vida humana. O que não deve mudar é o compromisso individual de perseguir o ideal ético do bem, por toda a sua vida dentro de um sistema equitativo de cooperação social.

O problema que se anuncia, e que poderá incomodar adeptos das práticas de democracia com participação direta dos cidadãos, é a conciliação das aspirações eticizantes de Rawls com o fato do pluralismo moral. Isso porque a Ética impõe padrões absolutos – o que, alega-se, colocaria em risco a diversidade própria dos comportamentos morais de seres humanos. Esse equacionamento entre a Ética e a Moral foi pensado por Isaiah Berlin (2008) – e a solução por ele sugerida, creio, ajuda a explicar por que uma rígida contraposição entre o ideário de Rawls e as perspectivas contemporâneas da democracia direta pode ludibriar e desviar-nos de uma compreensão mais clara do que está realmente em jogo.

Começamos por perceber que, quando fazemos nossos julgamentos éticos, nós normalmente não nos perguntamos “qual é o padrão moral absoluto?”, para, então, aplicá-lo. Nosso julgamento ético é formado, a maior parte das vezes, instantaneamente. É imediata, portanto, a nossa sensação de que algo corresponde a um “dever moral” ou a um “direito” a que fazemos jus. Tais julgamentos de obrigação ou direito não são, contudo, autoevidentes e não poderiam ser tomados como premissas éticas. O conteúdo de nossas convicções éticas não pode ser confirmado ou refutado por uma investigação de causa e efeito. Como aponta Berlin, “since what conscience tells us is that certain actions will produce the greatest sum of good possible for us to achieve, reasons can be produced to show the dictates of the conscience to be true or false” (Berlin 2008, ênfase acrescentada).

Ocorre que a maioria dos homens parte da crença de que existe um padrão moral relativo não a eles mesmos, mas absoluto, eterno, harmônico, divinal – extraindo daí que essas “leis morais do universo” seriam aplicáveis a cada um e a todos os homens. Tal

crença não prova que esse padrão moral absoluto constitua uma *verdade*, mas, de certo modo, coloca-o em prática, fazendo-o “existir” (à moda dos pragmatistas). A maneira como os julgamentos éticos (isto é, relativos a um “padrão moral absoluto”) ganha forma, porém, é plural, e as divergências sobre a “concepção do bem” entre os homens são múltiplas.

A pergunta que Berlin se faz, então, é: em termos lógicos, pode a divergência de julgamentos éticos conviver com a existência de um padrão absoluto de moralidade? O autor responde que sim. A Ética não é nem pode ser confundida com os julgamentos ético-morais pronunciados por seres humanos. O entendimento de que a “concepção do bem” é autoevidente para qualquer ser racional não encontra arrimo na realidade. Julgamentos ético-morais – até os convictos racionalistas admitirão – dependem parcialmente de sentimentos irracionais e emoções. Ainda, a consciência do indivíduo não é infalível, e erros são passíveis de acontecer em assuntos de Ética tanto quanto em assuntos de Ciência. A premissa da objetividade e do absolutismo de um suposto padrão moral universal não conduz à infalibilidade do humano. Mesmos os consensos de opinião entre os homens, ainda que abranjam virtualmente toda a sociedade humana, podem mostrar-se efêmeros ou equivocados (a História tem, a esse propósito, vários exemplos a oferecer)¹⁷.

O que se pode extrair dessa discussão é que, se *eu* julgo corretamente algo (isto é, em conformidade com *meus* parâmetros ético-morais), e se *you* contradiz o meu julgamento (com base nos *seus* parâmetros ético-morais), logo, a mim você parece estar *errado*. Se, no fim das contas, eu estou *certo* ou não, é outra discussão, bem mais difícil, cuja resposta, talvez, seja impossível de atingir. Eu posso estar perfeitamente seguro das minhas motivações ético-morais e, ao cabo, a minha opção mostrar-se equivocada. Como as previsões probabilísticas se aplicam apenas a uma porção limitada de tempo (e não a um futuro infinito), nunca poderei saber se, em última análise, a minha escolha foi a mais correta, em termos dos efeitos desencadeados, atribuíveis à minha escolha. Eu posso ter certeza de que agi eticamente, mas nunca de que as minhas ações conduzirão inequivocamente ao Bem; ou de que apliquei o critério adequado com base em qualquer medida de correção – porque sou falível e o meu conhecimento do universo é pequeno.

A impossibilidade de atingir um padrão absoluto de moralidade, na vida prática, não leva ao descarte da Ética, no entanto. Isso porque, se não existisse uma noção do que seria um critério ético absoluto, nada poderia ser validamente qualificado como bom ou mau, certo ou errado, justo ou injusto. O fato de não se poder decretar, para as ações humanas reais, o acerto ou o equívoco (eticamente falando) não nega a *ideia* de um padrão moral absoluto. Em verdade, a busca íntegra de um referencial ético precisa, isso sim, acomodar-se ao fato do pluralismo moral.

17 Penso que tal discussão sobre a relatividade dos julgamentos morais é realizada de modo satisfatório no primeiro capítulo da obra de Alasdair MacIntyre (2010), intitulado “Justiças rivais, racionalidades em competição”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que subsistam, no nosso juízo (e também no do próprio autor¹⁸), imperfeições e omissões em sua obra, John Rawls foi responsável por articular uma visão da política contemporânea baseada no pluralismo ético-moral. Reformulando a proposta original de Platão, creio que Rawls tenha sido capaz de, sem desprezar a opinião comum (*doxa*) dos indivíduos, perseguir um formato “sábio” de associação política (*episteme*). Para tanto, o engenho filosófico empregado por Rawls consistiu em incitar cada cidadão a projetar mentalmente um “ponto de imparcialidade”, no qual a sua *doxa* (e o conjunto das *doxai* de todos os indivíduos integrantes da sociedade política) pudesse convergir, idealmente, com a *episteme* do “bem comum” (uma encarnação da “sabedoria pública”). A sua utopia – expressa por conceitos como os de Véu da Ignorância, Liberdade como Equidade, Razão Pública, Pluralismo Razoável, Concepção do Bem, Consenso Sobreposto etc. – era, como ele mesmo definiu, realista, porque *realizável*. Sugere-se ainda, com base nos comentários elaborados ao longo do ensaio, que é temerária a tentativa de enquadrar o pensamento rawlsiano nas polarizações. Rawls – como aqui tentamos demonstrar – foi um típico “pensador de fronteiras” – das fronteiras entre o Idealismo platônico e o Realismo aristotélico; entre o Idealismo alemão e o Pragmatismo americano; entre a Política, a Moral e a Ética. É nesse sentido, especialmente, que se afigura gratuita e estéril uma rígida contraposição entre os rawlsianos e os adeptos das formas contemporâneas de democracia direta.

¹⁸Ver a réplica de John Rawls aos comentários de Jürgen Habermas no artigo “Political Liberalism: Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, vol. 92, issue 3, março de 1995.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. 2005. "Arms and Rights: Rawls, Habermas and Bobbio in an Age of War". *New Left Review* 31, Jan-Feb 2005.
- ARAÚJO, Cícero. 2004. "Razão Pública, Bem Comum e Decisão Democrática". In: Vera Schattan Coelho e Marcos Nobre (org.), *Participação e Deliberação*. São Paulo: Editora 34, p. 157-169.
- ARENDT, Hannah. 1988. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- ARISTÓTELES. 2001. *Política*. São Paulo: Martins Claret.
- BERLIN, Isaiah. 2008. "Can the divergence of ethical judgements be reconciled with the existence of an absolute standard of morality?", <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/diverge.pdf>> in Henry Hardy (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library*. Acesso em 12 de julho de 2008.
- COHEN, Joshua. 1999. "Procedure and Substance in Deliberative Democracy". In: Bohman & Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. MIT Press.
- DIQUATTRO, Arthur. 1983. "Rawls and Left Criticism". *Political Theory*, vol. 11, issue 1, fev. 1983.
- DRYZEK, John et alii (eds.). 2008. *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- ELSTER, Jon. 1998. *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FEREJOHN, John. & Frances Rosenbluth. 2009. "Electoral representation and the aristocratic thesis". In: Ian Shapiro et al. (eds.), *Political Representation*. Cambridge: Cambridge University Press: 271-303.
- GUTMANN, Amy & Dennis Thompson. 2004. *Why Deliberative Democracy?* Princeton University Press.
- HANSON, Russell. 1999. "Democracy". In: Ball, T., Farr, J. e Hanson, R. (ed.), *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ISAAC, J. et alii. 2001. "American democracy and the new Christian right: a critique of apolitical liberalism". In: Shapiro & Hacker-Cordón, op. cit., p. 222-264.
- KYMLICKA, Will. 2006. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes.
- KRATOCHWIL, Friedrich. 1991. *Rules, norms and decisions: on the conditions of practical and legal reasoning in international relations and domestic affairs*. Cambridge: CUP.
- MACINTYRE, Alasdair. 2010. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola.
- PETTIT, Phillipe. 2003. "Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory". In: J. Fishkin e P. Laslett (ed.), *Debating Deliberative Democracy*. Blackwell Publishing Professional.
- PLATÃO. 2004. *A República*. São Paulo: Martins Claret.

- _____. 2008. *Laws*. Disponível na internet em: <http://www.gutenberg.org/files/1750/1750-h/1750-h.htm>. Acesso em 04.05.2012.
- PRZEWORSKI, Adam. 2010. *Qué esperar de la democracia – límites y posibilidades del autogobierno*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- _____. 1995. “Political Liberalism: Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, vol. 92, issue 3, março de 1995.
- _____. 2000. *Liberalismo Político*. São Paulo: Ática.
- _____. 2001. *The Law of Peoples*. Harvard University Press.
- _____. 2005. *História da Filosofia Moral*. Compilado e organizado por Barbara Herman. São Paulo: Martins Fontes.
- RUSSELL, Bertrand. 1972. *A History of Western Philosophy*. Simon and Schuster.
- SHAPIRO, Ian & Casiano Hacker-Cordón (eds.). 2001. *Democracy’s Edges*. Cambridge University Press.
- SANDEL, Michael J. 2009. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- VAN PARIJS, Phillipe. 1997. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo, Ática.
- VITA, Álvaro de. 2004. “Democracia Deliberativa ou Igualdade de Oportunidades Políticas?”. In: Vera Schattan Coelho e Marcos Nobre (org.), *Participação e Deliberação*. São Paulo, Editora 34, p. 107-130.
- WALZER, Michael. 1999. “Citizenship”. In: Ball, T. et al. (ed.), *op. cit.*, p. 211-219.
- WOLIN, Sheldon. 1960. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston, Little, Brown and Company.

ABSTRACT

It will be placed under investigation in this article the claim of incompatibility between John Rawls's political thought and contemporary perspectives on direct democracy. I attempt to demonstrate how some of these arguable sources of incompatibility are merely apparent or just meaningless. For that, I review some of Rawls's main contributions to contemporary poli-

tical theory – namely the following works: “A Theory of Justice” (1971), “Political Liberalism” (1993) and “The Law of Peoples” (1999). In the end, I come up with a Rawlsian conception of democracy which, as I argue, is based on a precept of ethico-moral pluralism that is reconcilable with current-day direct democracy practices.

KEYWORDS

John Rawls, participation, deliberation, direct democracy, political philosophy.

SUBMETIDO EM

Julho de 2010

APROVADO EM

Maior de 2012

DAWISSON BELÉM LOPES

Doutor em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ) e Professor Adjunto do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais (DCP-UFMG).

Contato: dawisson@gmail.com.