

Julio Tomé

## **RAWLS E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFIL/UFSC) para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra.

Florianópolis  
2018

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

Tomé, Julio  
Rawls e a Desobediência Civil / Julio Tomé ;  
orientador, Delamar José Volpato Dutra, 2018.  
160 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de  
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Rawls. 3. Desobediência civil.  
4. Justiça como Equidade . 5. Liberalismo Político .  
I. Volpato Dutra, Delamar José. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia. III. Título.

Júlio Tomé

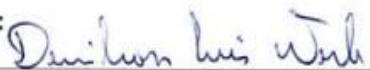
“RAWLS E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL”

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

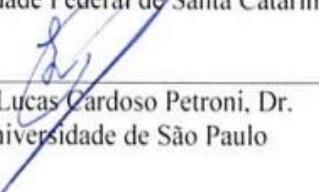
Florianópolis, 27 de fevereiro de 2018.

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Roberto W. Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Denilson Luis Werle, Dr.  
Presidente  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Alessandro Pinzani, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Lucas Cardoso Petroni, Dr.  
Universidade de São Paulo



## AGRADECIMENTOS

Apesar desta Dissertação ser fruto de um trabalho intelectual individual, ela só foi possível graças à ajuda e empenho de muitas pessoas e instituições. Desta maneira, desejo agradecer, em primeiro lugar, ao povo brasileiro – mesmo sem as pessoas saberem direito o que eu fiz durante esses dois anos de mestrado e muitas vezes sem entenderem a importância das pesquisas, principalmente quando elas dizem respeito às Ciências Humanas e à Filosofia – que financiou minha pesquisa, por meio do pagamento dos impostos. Apesar de a bolsa representar, hoje, um valor insuficiente para que as pesquisas sejam realizadas e que os bolsistas possam ter uma vida mais ou menos decente, principalmente em uma cidade absurdamente cara como Florianópolis, reconheço que sem a bolsa eu não teria conseguido realizar meu mestrado. Agradeço, assim, a CAPES, pelas 23 bolsas, no valor de R\$ 1.500,00 cada destinadas a mim e a minha pesquisa.

Devo agradecer também à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) que, apesar de todas as investidas contra as universidades públicas que ultimamente ocorrem no Brasil, continua a ser uma grande universidade, de excelente qualidade. Agradeço a todos os servidores dessa universidade, em especial aos servidores terceirizados da limpeza, segurança e R.U. que mesmo sofrendo ataques diariamente por parte de um governo corrupto que não foi eleito nas urnas, conseguem fazer com que a UFSC seja um lugar agradável e um excelente ambiente para a pesquisa e o aprendizado.

Agradeço enormemente ao Departamento de Filosofia da UFSC e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela excelente qualidade de ensino dispostas aos alunos, em especial aos queridos professores Alessandro Pinzani e Denilson Werle, tanto por terem participado de minha banca de qualificação, como por suas excelentes aulas. Agradeço à professora Janyne, que aceitou meu convite para ser avaliadora suplente, assim como aos professores Alexandre Meyer Luz e Roberto Wu, que como coordenadores do curso de Pós-Graduação em Filosofia, fez e faz, respectivamente, um excelente trabalho. Agradeço também a toda atenção dada pelas nossas secretárias de curso, Irma e Jacinta.

Agradeço ao professor Delamar pelos anos de orientação e aprendizado. Se hoje me torno mestre, um dos grandes motivos para isso ocorrer foi a bolsa PIBIC de 2013 a mim concedida pelo professor Delamar. De lá para cá, já se passaram 5 anos, e hoje encerro um ciclo, e só tenho o que agradecer. Também gostaria de agradecer aos professores Lucas Petroni

e André Oliveira por terem aceito os convites de serem os membros externos (e suplente externo) em minha banca de defesa.

Não poderia deixar de agradecer a todas aquelas pessoas que fizeram minha vida muito mais fácil e melhor, durante esses dois anos de mestrado. Agradeço, em primeiro lugar, à Samantta Lopes Portela, que chegou em minha vida praticamente junto com meu mestrado e hoje é a principal pessoa que há nela. Agradeço pela paciência, por ter suportado todos os meus surtos psicóticos, quando os problemas que pareciam insolúveis aconteciam. Samantta, agradeço por estares em minha vida e principalmente por me fazer cada dia uma pessoa mais e mais feliz! Não tenho palavras que expressem o que sinto por ti e o quanto tenho a te agradecer, então, o máximo que posso aqui escrever para ser eternizado é: muito obrigado por estares comigo neste momento.

Agradeço, obviamente, aos meus pais – Seu João e Dona Vininha – por tudo. Pela educação que recebi, por terem confiado em mim e, principalmente, por mesmo sem entenderem direito o que eu faço, sempre me apoiarem. Nem todo meu amor é capaz de expressar a gratidão que tenho por vocês! Obrigado! Se hoje um filho de analfabetos se tornará mestre é porque, junto das políticas públicas, como as cotas, vocês sempre me apoiaram e me ajudaram! Obrigado!

Por último, mas não menos importante, agradeço a todas pessoas que estão ao meu lado – e que sem medo eu posso chamar de amigos e amigas. Mesmo correndo o risco de esquecer alguém gostaria de citar Hugo Silveira e Diogo Silveira, assim como seus pais Dona Nair e seu Vilson, Helena Melo, Eduardo Eckert, Ronaldo Vasconcelos Filho e toda a família Vasconcelos, Deus (Marcelo Fistarol), Carol Decs, Izauria Zardo, Camila Añez, Moises Marçal, Thaise Dias, Joanne Flausino, Eduardo de Borba, Igor Tavares, (Fernando) Lima, Marina Pain, Ana Carolina de Melo Coan, Henrique Morita, Ivan Rodrigues, Edegar Fronza Junior, Jordan, Nunzio Ali, Diego Warmling, Raquel Xavier, Jean Herpich. A todos vocês, muito obrigado por terem feito do meu mestrado, também, uma grande fase da minha vida pessoal!

*E a única forma que pode ser norma  
é nenhuma regra ter  
é nunca fazer nada que o mestre mandar  
Sempre desobedecer  
Nunca reverenciar*

(BELCHIOR – Do jeito que o diabo gosta)



## RESUMO

Neste trabalho tem-se como objetivo apresentar, da maneira mais fidedigna e fiel possível, as ideias e pensamentos do filósofo estadunidense John Rawls. Deseja-se apresentar a teoria da justiça como equidade, de modo geral, adentrando os principais tópicos do liberalismo político rawlsiano, para que assim possa-se discutir, em específico, a questão de desobediência civil no pensamento de Rawls. Deste modo, este é um trabalho de cunho exegético, buscando-se entender qual o papel da desobediência civil no pensamento de Rawls, assim como sua diferenciação de outras formas de dissensão, em especial da objeção de consciência, questionando se a desobediência civil formulada pelo autor seria logicamente compatível com seu pensamento filosófico, assim como se não se trata de um conceito demasiado restrito (formalista ou legalista em uma linguagem mais próxima da Filosofia do Direito). Desta forma, defende-se a perspectiva de que a desobediência civil formulada por Rawls não é a afirmação da impossibilidade de um sistema político justo, ou qualquer coisa nesse sentido, mas sim que deve ser vista enquanto mecanismo de luta contra as possíveis opressões e injustiças, que até mesmo em uma sociedade bem-ordenada, no seu todo, pode ocorrer, i.e., defende-se que a desobediência civil representa, no pensamento de Rawls, um mecanismo de estabilização da sociedade quase-justa, que tem por objetivo uma sociedade cada vez mais justa.

**Palavras-chave:** Rawls. Liberalismo Político. Justiça como equidade. Desobediência civil. Objeção de consciência.



## ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to present, in the most reliable and faithful way possible, the ideas and thoughts of the American philosopher John Rawls. It is hoped to present the theory of justice as fairness, in general, entering the main topics of Rawlsian political liberalism, so that the question of civil disobedience in Rawls's thinking can be discussed in specific terms. In this way, this work is an exegetical work, about which, it is desired to understand what the function of civil disobedience in the thought of Rawls, as well as its differentiation from other forms of dissent, especially the conscientious Refusal, questioning whether civil disobedience formulated by the author would be logically consistent with his philosophical thinking, and if it is not too much restricted concept (formal or legalistic in a language closer to the philosophy of law). In this way, it is defended the perspective that the civil disobedience formulated by Rawls is not the affirmation of the impossibility of a fair political system, or anything in this sense, but that it must be seen as a mechanism of fight against the possible oppressions and injustices, that even in a Well-Ordered Society, as a whole, can occur, that is, it is argued that civil disobedience represents in Rawls's thinking a mechanism for stabilizing the near-just society which aims at an increasingly fair society.

**Keywords:** Rawls. Political liberalism. Justice as fairness. Civil disobedience. Conscientious refusal.



## LISTA DE ABREVIATURAS

### OBRAS

TJ – Uma teoria da justiça (*A theory of justice*) – In: RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisseta e Linita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PL – Liberalismo político (*Political liberalism*) – In: RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ártica, 2000.

JFR – Justiça como equidade: uma reformulação (*Justice as fairness: a restatement*) – In: RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KCMT – O construtivismo kantiano na teoria moral (*Kantian constructivism in moral theory*), In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. (Capítulo 2). Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RtH – Réplica a Habermas (*Reply to Habermas*). In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Tradução de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998. p. 41-74.

TBLTP – As liberdades básicas e sua prioridade (*The basic liberties and their priority*). In: RAWLS, John. **Justiça e democracia**. (Capítulo 3). Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TBSaS – A estrutura básica como objeto (*The basic structure as subject*). In: RAWLS, John. **Justiça e democracia**. (Capítulo 1). Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TIPRR – A ideia da razão pública revista (*The idea of public reason revisited*). In: RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TPRIG – A prioridade do justo e as concepções do bem (*The priority of right and ideas of the good*). In: RAWLS, John. **Justiça e democracia**. (Capítulo 6). Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

## CONCEITOS

PO – Posição original

*sse* – se e somente se

LGBT's – Movimento social que luta pelos direitos das Lésbicas, dos Gays, das pessoas Bissexuais, assim como dos Transgêneros, Transexuais e Travestis.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>17</b>
<b>2</b>	<b>AS IDEIAS FUNDAMENTAIS DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE</b> .....	<b>23</b>
2.1	A POSIÇÃO ORIGINAL E OS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA .....	23
2.2	O QUE ESTÁ EM JOGO E QUEM ESCOLHE? A QUESTÃO DOS BENS PRIMÁRIOS PARA AS PARTES NA POSIÇÃO ORIGINAL .....	30
2.3	A CONCEPÇÃO DE PESSOA DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE .....	36
2.4	A IDEIA DE SOCIEDADE BEM-ORDENADA.....	41
2.5	O SENSO DE JUSTIÇA E A ESTABILIDADE .....	49
<b>3</b>	<b>UMA TEORIA PARA A INJUSTIÇA(?)</b> .....	<b>59</b>
3.1	OS PRINCÍPIOS PARA OS INDIVÍDUOS: O PRINCÍPIO DA EQUIDADE E OS DEVERES NATURAIS .....	60
3.2	O DIREITO E A PUNIÇÃO EM RAWLS .....	70
3.3	A REGRA DE MAIORIA E A LEGITIMIDADE.....	81
3.4	A QUESTÃO DA OBEDIÊNCIA A UMA LEI INJUSTA .....	92
<b>4</b>	<b>A DESOBEDIÊNCIA CIVIL EM RAWLS</b> .....	<b>97</b>
4.1	A QUESTÃO DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL.....	97
4.2	A IDEIA DE OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA.....	108
4.3	DESOBEDIÊNCIA CIVIL <i>VERSUS</i> OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA .....	112
4.3.1	<b>Aborto: desobediência civil ou objeção de consciência?</b> .....	<b>117</b>
4.3.2	<b>Não pagamento de impostos: desobediência ou objeção?</b> .....	<b>125</b>
4.4	A IDEIA DE DESOBEDIÊNCIA CIVIL APRESENTADA POR RAWLS É COMPATÍVEL COM SEU PENSAMENTO FILOSÓFICO? .....	130
4.5	A DESOBEDIÊNCIA CIVIL FORMULADA POR RAWLS É EXCESSIVAMENTE NORMATIVA? .....	134
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>143</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>151</b>



## 1 INTRODUÇÃO

Na Atenas Antiga, por volta de 399 a.C., Sócrates, em sua cela da prisão, recebe a visita de seu amigo Críton. Sócrates havia sido condenado à morte, por, entre outras coisas, corromper os jovens, segundo os cidadãos de Atenas. Contudo, Críton e outros amigos de Sócrates não aceitavam a penalidade imposta ao mestre de Platão, e desejavam que o filósofo fugisse da prisão e fosse morar em outra cidade/estado. Porém Sócrates, contrário à sua própria fuga, diz a Críton:

– Vamos, examine deste modo. Se sobre nós, prestes a escapular (ou como quer que devamos chamar isso...), viessem se postar as Leis e o Interesse Comum da cidade, e perguntassem: “Me diga, Sócrates: o que você tem em mente fazer? Em alguma outra coisa você pensa, com esse ato que tenciona praticar, a não ser às Leis – a nós! – destruir e, da parte que lhe toca, à cidade toda? Ou tem condições – lhe parece – de continuar a existir e de não virar aquela cidade na qual as sentenças dadas não têm força alguma, mas antes se tornam, pela ação de homens simples, não soberanas e corrompidas?”; o que diremos nós, Críton, diante disso e de outras coisas do tipo? Pois muito se teria para dizer (especialmente um orador) em defesa dessa lei destruída, que estabelece como soberanas as sentenças julgadas... Ou diremos a elas – “O fato é que a cidade agia mal conosco e não determinou corretamente a sentença”? É isso que diremos, ou o quê? (PLATÃO, 2008, p. 73-74).

Sendo que a Resposta de Críton, à pergunta deferida por Sócrates é afirmativa. Mas o mestre de Platão prossegue:

– Mas e se então as Leis dissessem: “Sócrates, será que isso também tinha sido reconhecido de comum acordo por mim e por você, ou antes se conservar fiel às sentenças que a cidade julgasse?”. E se nos espantássemos com elas a falar assim, talvez dissessem – “Sócrates, não se espante com o que é dito, mas apenas responda, uma vez que você também está acostumado a fazer uso do perguntar e do responder... Muito bem. Você tenciona nos destruir nos intimidando,

a nós e à cidade, pelo quê? Em primeiro lugar, não fomos nós que o engendramos, e através de nós que seu pai conseguiu tomar por esposa sua mãe e o gerar? Fale então: a estas dentre nós – às leis sobre os casamentos – você de algum modo censura, por não se portarem belamente?” “Não censuro”, eu diria. “Mas e aquelas sobre a criação do nascido, e a sobre a educação com que inclusive você foi educado? Será que essas dentre nós para isso designadas não davam belos comandos, recomendando a seu pai que o educasse na arte das Musas e na da ginástica?” “Belos”, eu diria. (PLATÃO, 2008, p. 74).

Sócrates, afirma a seu amigo que as Leis continuariam a questioná-lo, de modo que perguntariam se era justo que ele duvidasse das leis da cidade de Atenas. Elas diriam:

‘Você é tão sábio que esqueceu que do que a mãe, do que o pai e todos os demais antepassados, a pátria é mais valiosa, e mais venerável, e mais sagrada, e mais respeitada junto a deuses e homens que têm bom-senso, e que à pátria – quando exasperada – se deve cultuar e adular e se sujeitar mais do que a um pai, e ou persuadi-la ou fazer o que ordena, e sofrer, se ela mandar sofrer algo (seja ser espancado, seja aprisionado), conduzindo-se sossegadamente, e que, se à guerra ela o conduzir para ser ferido ou morrer, que isso também deve ser feito, e é justo, e que não se deve se sujeitar nem se retirar nem se abandonar o posto, mas se fazer, tanto na guerra quanto no tribunal e em todo lugar, o que ordena a cidade e a pátria, ou então a persuadir segundo o que é justo, e que agir com violência com a mãe e o pai não é piedoso, e muito menos ainda com a pátria?’

O que afirmaremos nós diante disso, Críton? Que as Leis estão dizendo a verdade, ou não? (PLATÃO, 2008, p. 74-75).

Mais uma vez Críton responde de maneira afirmativa, segundo o diálogo de Platão. O que faz Sócrates continuar apresentando seu pensamento contrário à fuga para seu amigo. O mestre de Platão, então afirma que as leis perguntariam para ele, uma vez que seus concidadãos o julgaram culpado, no tribunal: “[...] tendo cometido essas transgressões e incorrendo em alguma

dessas faltas, o que você vai realizar de bom para si próprio e para seus colegas? [...]” (PLATÃO, 2008, p. 77), se optasse pela fuga. Desta forma, não haveria outra maneira, que não fosse aceitar a penalidade imposta, e conseqüentemente pagar com sua própria vida, no entendimento de Sócrates.

No diálogo de Críton, vê-se um importante discurso em favor da obediência às leis. Para Sócrates, independentemente das leis impostas, elas devem ser respeitadas. E, todas as leis são justas. Pois, foram as próprias leis que permitiram que os pais de Sócrates se casassem, o concebesse que ele fosse educado; e também foram elas que o permitiram morar em Atenas. Dessa maneira, para o filósofo, uma vez que as leis ordenam sua penalidade, nada mais correto do que cumprir com a ordenação imposta por elas, mesmo que isso signifique pagar com sua própria vida. Para Sócrates, ao fugir ele se tornaria um homem desonrado.

Com o passar dos tempos, algumas pessoas começaram a ver a posição de Sócrates com ressalvas. Alguns pensadores e pensadoras começaram considerar a possibilidade de desobedecer a lei, outros afirmaram que as decisões estatais não são tão justas quando pensava Sócrates. Étienne de La Boétie (1530 – 1563), por exemplo, em 1549, defendeu a ideia justamente contrária à de Sócrates. Segundo La Boétie, não haveria nenhuma justificativa para que as pessoas obedecessem às leis, ou que muitos se submetessem ao poder de um (ou de uma minoria de pessoas). Séculos mais tarde, David Henry Thoreau (1817 – 1862) negou-se a pagar seus impostos, cobrados pelos Estados Unidos da América, alegando que com o pagamento ele financiaria a guerra contra o México e a escravidão – atos injustos, segundo a perspectiva de Thoreau. Dessa maneira, para o filósofo estadunidense do século XIX, haveria leis injustas – e essas deveriam ser desobedecidas.

É salutar informar que, a partir da perspectiva de Thoreau, a desobediência civil acabou ganhando, erroneamente, julga-se, a fama de ser um ato anarquista – ou que visava a dissolução dos Estados e da Lei. Isso se deve ao fato de que alguns teóricos anarquistas, por meio da ideia de desobediência civil de Thoreau, apoiados na ideia de que governo era um entrave na vida das pessoas, formularam a ideia de ação direta – uma maneira de protesto que visa, por meio da violência e do choque, que algumas leis e políticas de governo sejam revogadas, sendo que para essas pessoas o Estado é sempre um mal a ser combatido e que, junto ao sistema capitalista, é o causador de toda opressão e injustiça a que as pessoas são submetidas e, por isso, deve ser extinto.

Contudo, essa ideia de que a desobediência civil é um ato restritamente anarquista não se segue, como será visto no decorrer deste estudo. Assim, apesar de se julgar que as questões anarquistas poderiam levar a boas discussões filosóficas sobre a organização social e sobre as leis e a obediência a elas (ou não), não será o foco deste trabalho discutir a perspectiva anarquista. Outrossim, tendo em vista tanto as ideias de Sócrates/Platão, quanto de Thoreau e Boétie, quer-se neste trabalho responder questões como: pode haver casos em que as leis podem ser desobedecidas? Ou toda lei, uma vez que seja legitimamente imposta, deve ser obedecida? Deseja-se trabalhar com essas questões, pois julga-se que são questões intrigantes e difíceis de serem respondidas pela filosofia política, principalmente quando trabalhadas em uma perspectiva liberal – como se pretende neste trabalho.

Assim, para tentar responder essas questões, faz-se uso de um autor que se aventurou na questão da possibilidade da desobediência à lei, já algum tempo depois de Thoreau, que foi John Rawls (1921 – 2002). Rawls, em 1971, publicou um dos mais importantes livros de filosofia política do século XX, chamado *Uma teoria da justiça* (doravante, TJ). Nessa obra, apesar de o autor ter como foco a questão de como se pode pensar qual a melhor maneira de organizar uma sociedade justa, o filósofo estadunidense acaba por abordar, também, as questões da desobediência civil. É digno de nota, o fato de que Rawls, anteriormente à publicação de TJ, já havia estudado as questões concernentes à desobediência civil, em seu artigo intitulado *The justification of civil disobedience*. Inclusive, para alguns comentadores, é deste artigo que o autor pega a essência daquilo que defenderá, referente ao ponto da desobediência civil, em seu livro de 1971. Sendo que, como se verá, diferentemente da perspectiva anarquista, para Rawls a desobediência civil é um mecanismo para estabilizar a sociedade (e corrigir algumas possíveis injustiças).

Deste modo, do fato de Rawls, apesar de estar preocupado em apresentar **uma** teoria da justiça (destacando-se o termo **uma**, pois o autor admite que sua teoria é mais uma entre outras tantas formas de ver a justiça), abordar as discussões sobre desobediência civil, pode-se depreender da leitura sociológica e histórica da época em que Rawls estava inserido na escrita de seu livro. Isso porque, uma vez que TJ foi publicado em 1971, pode-se falar, sem nenhum medo, que esta obra foi fruto do trabalho do autor durante alguns anos de sua vida. E nesses anos, alguns fatos notórios – de desobediência civil – aconteceram nos EUA e podem, de alguma maneira, ter influenciado o pensamento rawlsiano, assim como ter motivado o autor a

que não deixasse de lado as questões concernentes à desobediência civil em seu principal livro.

Destaca-se a questão de Rosa Parks que, segundo se tem relato, no dia 1º de dezembro de 1955, ao se negar em ceder seu lugar em um ônibus a um homem branco, desencadeou os protestos dos negros e negras estadunidenses contra a segregação racial daquele país. Posteriormente, em decorrência do ato de Parks, Martin Luther King Jr. acabou se tornando o principal símbolo da luta afrodescendente norte-americana e, além disso, ele ficou conhecido como um desobediente civil, pelo fato do boicote aos ônibus de Montgomery. Também deve-se destacar as muitas pessoas que, contra guerra do Vietnã, negaram-se a servir o exército, e promoveram, em novembro de 1969, uma marcha pelo fim da guerra e pela volta das tropas estadunidenses ao país.

Além dos fatos mencionados, pode-se, também, afirmar que a desobediência civil é uma consequência lógica do empreendimento realizado ao longo da obra rawlsiana. Assim, visto as questões apresentadas anteriormente, sobre a possibilidade de se desobedecer uma lei ou não, deseja-se, neste trabalho, apontar para uma leitura exegética de Rawls, especialmente de TJ, para se apresentar os pontos de vista dele. Em um primeiro momento, pretende-se apresentar o pensamento geral de Rawls – de TJ, de modo que quando for necessário serão apresentadas as considerações das obras posteriores do autor – para que se compreenda da melhor forma possível o empreendimento intelectual do autor (cap. 2), para que assim se abra caminho para chegar às discussões que fazem o “meio campo” entre a teoria da justiça como equidade – i.e., a teoria rawlsiana – e a discussão da desobediência civil, a saber, as questões da regra de maioria, da legitimidade, das obrigações e deveres naturais dos cidadãos e cidadãs, assim como da questão do direito e da punição, para que, então, possa-se verificar onde se abre espaço para as dissensões no pensamento do autor, em especial, acerca de quando se tem uma boa justificativa para se desobedecer às leis (cap. 3).

Desta forma, nesta dissertação, tem-se por objetivo, entre outros aspectos, estudar a definição de desobediência civil apresentada por Rawls, e as possibilidades para que se possa desobedecer às leis, segundo o autor. Pretende-se, também, estudar a diferenciação entre objeção de consciência e desobediência civil, formulada pelo autor em TJ. Isso porque, uma vez que Rawls define a desobediência civil como um ato não-violento, público, político e consciente, e a objeção de consciência como um ato privado, de uma pessoa ou grupo de pessoas, contra uma ordem administrativa ou injunção legal, quer-se saber se a diferenciação é realmente necessária, já que

tradicionalmente o caso de Thoreau é usado como objeção a esta ideia rawlsiana (cap. 4).

Outro fato que se depreende da definição de desobediência civil apresentada por Rawls é a questão de se o conceito apresentado pelo autor não seria muito normativo/estrito. Assim, pretende-se responder uma tradicional objeção que afirma que Rawls formulou uma teoria da desobediência civil impossível de ser cumprida e que, uma vez que se tem uma definição muito restrita de desobediência civil, as dissensões possíveis, em uma democracia constitucional, acabam por não serem enquadradas como atos de desobediência civil, quando se tem em mente a definição rawlsiana. Outra questão que se pretende responder é se a ideia de desobediência civil formulada por Rawls é logicamente compatível com o pensamento filosófico do autor estadunidense, ou se ela representa a maneira do autor admitir, ainda que nas entrelinhas, que não conseguiu ter êxito em seu empreendimento de apresentar uma teoria da justiça.

É salutar afirmar que a questão da desobediência civil para Rawls está diretamente ligada à discussão sobre a regra de maioria, assim como diz respeito a deveres e obrigações conflitantes. Cabe aqui salientar, desde já, que se pode afirmar que a teoria constitucional da desobediência civil de Rawls tem dois níveis distintos: em um primeiro há a questão de como os cidadãos e cidadãs justificam seus atos de desobediência à lei; e em outro ponto há a questão da justificativa filosófica (também jurídica e moral) da desobediência civil. Essas justificativas, apesar de serem próximas e aparentarem semelhança, têm importantes diferenças conceituais que implicam de maneira significativa na maneira em como a desobediência é vista por autores liberais, como Rawls. Isso porque a questão da desobediência civil diz respeito – quando tratada pela perspectiva dos cidadãos e cidadãs – de questões de deveres e obrigações conflitantes. Já sobre a perspectiva filosófica, tem-se que a desobediência civil coloca em cheque as ideias de legitimidade e da regra de maioria.

Assim, a desobediência civil é um importante aspecto a ser debatido no pensamento de Rawls, pois é uma questão diretamente ligada à democracia liberal, que permeia o pensamento rawlsiano, e acerca da qual se questiona o limite da regra de maioria, por meio do dever natural de justiça dos cidadãos e cidadãs em procurar agir sempre em conformidade com a justiça – sendo que muitas vezes a justiça está para além das leis e políticas de governo instituídas em uma sociedade bem-ordenada e quase-justa.

## 2 AS IDEIAS FUNDAMENTAIS DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Neste capítulo, tem-se por objetivo apresentar os pontos de partida da teoria da justiça como equidade. Para tal, mostra-se como, segundo Rawls, a partir da *Original Position* (posição original, doravante PO) se chegaria aos dois princípios da justiça formulados por ele. Discute-se o papel desses dois princípios da justiça e o modo como eles organizariam a estrutura básica de uma sociedade. Também se tem por objetivo, neste capítulo, apresentar o papel desempenhado pelas partes, na PO, uma vez que são elas as responsáveis por escolherem os princípios da justiça, mesmo sob as restrições do “véu de ignorância”, que organizarão a estrutura básica da sociedade. Deste modo, discute-se a racionalidade das partes e o fato delas serem livres e iguais, além de mutuamente desinteressadas; e o papel que os bens primários desempenham na PO, na escolha dos princípios de justiça.

Após se abordar as partes na PO, discute-se acerca do papel das pessoas na sociedade bem-ordenada, sendo que, para essa discussão, destaca-se o fato de que as pessoas são razoáveis e racionais e que, além disso, são plenamente autônomas, o que, como será visto, diferencia as partes dos cidadãos e cidadãs da sociedade bem-ordenada, uma vez que essas partes são apenas racionalmente autônomas, i.e., apenas escolhem por meio do cálculo meios/fins. Além disto, neste capítulo, discute-se a ideia de sociedade bem-ordenada e a questão da estabilidade (da sociedade bem-ordenada e da teoria da justiça como equidade) que está implicada.

### 2.1 A POSIÇÃO ORIGINAL E OS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA

Ao elaborar aquilo que ele denomina de “teoria da justiça como equidade”, John Rawls bebe da fonte da teoria do contrato social. Mais precisamente do contratualismo expresso em Locke, Rousseau e Kant. Sendo que o autor tinha como preocupação “[...] elevar a um nível maior de abstração a ideia do contrato social: formalizar um ponto de vista imparcial para escolha de princípios para a estrutura básica de uma democracia constitucional já consolidada” (WERLE, 2010, p. 39).

Uma maneira de expressar a importância do contrato social na teoria da justiça se dá pela afirmação de que a posição original simboliza, na justiça como equidade, aquilo que o Estado de Natureza representava para os contratualistas clássicos. Contudo, há algumas diferenças entre os contratualismos clássicos e o de Rawls, por exemplo, no autor de TJ não há

uma passagem do Estado de Natureza para o Estado Civil – que é comum aos contratualistas clássicos. Além disso:

[...] no contratualismo moderno (Hobbes, Locke, Rousseau) não há uma distinção entre o justo e o bem, nem uma prioridade do primeiro sobre o segundo. O contrato refere-se tanto ao justo quanto ao bem. Logo, são as leis civis que definem o bem e o mal; são elas as regras do justo e do injusto [...] O neocontratualismo rawlsiano abandona esta ideia. Não há leis naturais que fundamentem os princípios de justiça. Estes são objeto de construção. (WEBER, 2015, p. 73).

Desta maneira, a teoria da justiça como equidade é uma teoria contratualista, que formula seus princípios da justiça por meio do construtivismo político. Desta forma, tem-se que a PO é vista como o ponto de partida do contrato social de Rawls. A PO não é concebida como uma situação histórica real, nem condição primitiva de cultura. Ela é vista como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir uma certa concepção de justiça, sobre a qual a estrutura básica da sociedade é o objetivo.

Pode-se dizer que a PO seria a forma como Rawls faria para decidir qual a melhor distribuição de direitos e deveres básicos, assim como a divisão das vantagens da cooperação social. Nos textos posteriores à TJ, Rawls afirma a PO como um mecanismo de representação, adotando a ideia de que partes (pessoas representativas) decidiriam quais os princípios da justiça para a estrutura básica, contudo, durante o processo de escolha, as partes estariam sob o “véu de ignorância” para que, desta maneira, os princípios da justiça possam ser escolhidos sem que haja barganha de uma melhor posição social, ou mais vantagens do que teriam os demais concidadãos em uma sociedade bem-ordenada.

Desta forma, imaginando que as partes sejam como advogados no dia a dia, na PO sob o véu de ignorância, as partes não conheceriam o lugar que seus ‘clientes’<sup>1</sup> ocupariam na sociedade, a posição da classe ou do *status* social, não conheceriam a sorte da distribuição de dotes e habilidades naturais, inteligência, força etc. As partes também não conheceriam as concepções de bem, religiões e doutrinas filosóficas e morais, assim como as

---

<sup>1</sup> Esses ‘clientes’ são a própria parte, contudo acredita-se ser mais fácil entender o que Rawls quer dizer.

propensões psicológicas particulares, tidas por seus clientes. Sob o véu de ignorância, as partes na PO não saberiam como as várias alternativas afetariam seus clientes, de maneira particular. Isso para Rawls significa que as partes são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais, uma vez que elas têm informações sobre os fatos genéricos<sup>2</sup> da sociedade humana e entendem as relações políticas e os princípios da teoria econômica. As partes também conhecem a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana, porém, todas as outras informações lhes são negadas.

[...] ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ele foi capaz de atingir. As pessoas na posição original não têm informação sobre qual geração pertencem. [...] as partes não devem conhecer as contingências que as colocam em oposição. Elas devem escolher princípios cujas consequências estão preparadas para aceitar, não importando qual geração pertençam. (TJ, §24, p. 147).

Cabe ressaltar que o acordo em vista na PO é para a organização de uma estrutura básica. Desta forma, não é para definir o modo como os cidadãos e cidadãs devem agir, ou para relações interestatais (como faz Rawls em *The Law of People*)<sup>3</sup>. Além disso, o acordo na PO difere de acordos realizados no dia a dia pelos cidadãos e cidadãs de um Estado (qualquer que seja) que realmente existe. “[...] O que Rawls almeja em *Uma teoria da justiça* é, então, encontrar uma **concepção** liberal e igualitária de justiça social. Essa concepção diz respeito à estrutura básica da sociedade, não aos indivíduos particulares [...]” (PINZANI, 2011, p. 124 – grifos do autor). O acordo buscado na PO é hipotético e a-histórico<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Segundo Welter (2007), “[...] A idéia de que as partes têm acesso somente aos fatos gerais é fundamental para justificar a importância do véu de ignorância, na medida em que se pretende, através dele, pensar as partes como seres anônimos obrigados a pensar apenas a partir destes dados gerais, evitando particularidades que certamente seriam um empecilho para o raciocínio sobre os princípios” (p. 98).

<sup>3</sup> Para essas questões confira, além de *O direito dos povos* (tradução portuguesa), o excelente trabalho de Álvaro de Vita (2008) – em especial o Capítulo 7.

<sup>4</sup> A ideia de um contrato hipotético e a-histórico no pensamento de Rawls faz com que alguns autores critiquem a PO. Por exemplo, para Dworkin (2002), contratos hipotéticos não fornecem um argumento em favor da equidade do cumprimento dos

(I) é hipotético na medida em que nos perguntamos o que as partes (conforme foram descritas) poderiam acordar, ou acordariam, e não o que acordaram; (II) é a-histórico na medida em que não supomos que o acordo tenha sido concertado alguma vez ou venha a ser celebrado. E mesmo que o fosse, isso não faria nenhuma diferença. (JFR, §6, p. 23).

A PO é, portanto, o resultado do roteiro hipotético de reflexão e, desta forma, deve-se levar em conta que: i) as partes na PO supõem que suas participações são fixas na sociedade; ii) não se pensa sobre o que se seria se não estivesse em determinada sociedade; iii) não há fins sociais fora daqueles que os princípios da justiça estabelecem.

Assim, como afirmado nas obras posteriores à TJ, para Rawls a PO deve ser entendida como um procedimento de representação, que formaliza as convicções refletidas como situadas de uma forma equitativa e como devendo chegar a um acordo sujeito às restrições apropriadas às razões que podem apresentar para propor princípios de justiça política. Assim, os princípios da justiça seriam os princípios que as pessoas racionais, interessadas em promover seus interesses, aceitariam em uma posição de igualdade, para determinar os termos básicos de sua associação, uma vez que a PO convém para os propósitos de esclarecimento público, e serve de modelo: i) para considerar – aqui e agora – condições equitativas sob as quais os representantes dos cidadãos devem concordar com os termos equitativos de cooperação social que regem a estrutura básica da sociedade; ii) das restrições aceitáveis às razões com base nas quais as partes podem com propriedade propor certos princípios de justiça política e rejeitar outros.

Dito isto, tem-se que no §46 de TJ, o autor explicita, de modo definitivo (nesta obra), seus princípios da justiça como sendo:

---

seus termos, não sendo contrato algum, i.e., não possui validade. Pois, uma concordância hipotética não vale como uma razão para se aplicar as regras contra uma pessoa que de fato não acordou os termos que realmente valeria<sup>4</sup>. Rawls responde esta crítica afirmando que as dificuldades que a PO poderia sofrer são superadas por meio da ideia dela como um procedimento de representação. Sendo que, enquanto dispositivo de representação, a PO serve de meio para a reflexão pública e permite um autoesclarecimento. Ela serve para unificar as convicções mais ponderadas das partes e para aproximá-las umas das outras a fim de alcançar um acordo mútuo maior e uma melhor compreensão delas próprias.

*Primeiro princípio*

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos

*Segundo princípio*

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

- (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e
- (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (TJ, §46, p. 333).

Esses princípios se aplicam primeiramente à estrutura básica da sociedade, i.e., são princípios da justiça para instituições sociais e econômicas de uma sociedade bem-ordenada. Princípios que governam a atribuição de direitos e deveres e regulam as vantagens econômicas e sociais. São princípios morais, que “[...] devem conformar-se com nossa idéia intuitiva de uma sociedade democrática, entendida como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais [...]” (BORGES; DALL’AGNOL; VOLPATO DUTRA, 2002, p. 81). O primeiro diz respeito às liberdades básicas iguais e o segundo se aplica à distribuição de renda, riqueza e naquilo que tange às organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e responsabilidade.

Para Rawls, esses dois princípios da justiça devem obedecer uma ordenação serial/lexical em que o primeiro se sobrepõe (i.e., é prioritário) ao segundo, pois desse modo, violações das liberdades básicas iguais não podem ser justificadas em nome de maiores vantagens econômicas e sociais (seja para o indivíduo, seja para a sociedade). Desta maneira, as liberdades só podem ser restringidas se (a) uma redução da liberdade fortalecer o sistema total das liberdades partilhadas por todos; ou se (b) esta desigualdade das liberdades for aceita por aqueles que têm uma liberdade menor (tem-se assim a prioridade da liberdade). Os princípios da justiça asseguram a proteção para as liberdades iguais.

Outro ponto a se salientar é que o segundo princípio da justiça (P2) é lexicalmente anterior ao princípio da eficiência e ao princípio da maximização da soma de vantagens; e a igualdade equitativa de oportunidades é anterior ao princípio da diferença, assim, (a) uma desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que

têm uma oportunidade menor; (b) uma taxa excessiva de poupança deve mitigar as dificuldades dos que carregam esse fardo.

Esses princípios de justiça não garantem uma distribuição igual de todos os bens básicos. Porém, exige uma igualdade: *absoluta* quanto aos direitos e liberdades fundamentais da pessoa; a *maior possível* quanto às oportunidades; e *relativa* quanto aos recursos materiais, segundo a qual as desigualdades precisam ser justificadas [...]. (FORST, 2010, p. 174 – grifos do autor).

John Rawls vê seus dois princípios da justiça como manifestações do conteúdo de uma concepção política liberal de justiça. Esta concepção é definida por três características principais: i) especificação de certos direitos, liberdades e oportunidades; ii) atribuição de uma prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, em especial às exigências do bem geral e de valores perfeccionistas; iii) medidas que assegurem a todos os cidadãos os meios polivalentes adequados para que suas liberdades e oportunidades sejam efetivamente postas em prática.

Tem-se, assim, que os princípios expressam, na visão rawlsiana, uma forma igualitária em virtude de garantir: i) o valor equitativo das liberdades políticas, de modo que não sejam puramente formais; ii) a igualdade equitativa (não formal) de oportunidades; e iii) o princípio da diferença, i.e., as desigualdades sociais e econômicas associadas aos cargos e posições devem ser ajustadas de maneira independentemente do nível das desigualdades, de modo que elas representem o maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Segundo Pinzani (2011), o princípio da diferença de Rawls justifica-se pela ideia de que a “[...] distribuição estritamente igualitária (na qual todos recebem exatamente a mesma quantidade de bens primários sociais) resultaria num sistema ineficiente, já que os mais talentosos não teriam incentivos para empenhar suas energias em produzir mais riqueza e bem-estar para a sociedade” (PINZANI, 2011, p. 130). Ainda segundo o autor, tendo em vista as críticas de Cohen ao pensamento Rawlsiano, haveria implícita uma antropologia liberal (ou até mesmo neoliberal) no pensamento liberal da teoria da justiça como equidade sobre a qual se afirma que “[...] se os preguiçosos ou os indivíduos sem talento receberem a mesma quantidade de bens primários do que os indivíduos ativos e talentosos, estes últimos – sendo racionais – deveriam deixar de usar seus talentos e de engajar-se em suas atividades” (PINZANI, 2011, p. 130). Contudo, no pensamento de Rawls, as

Em vista disso, os dois princípios da justiça como equidade especificam uma forma ideal para a estrutura básica, sobre a qual, os processos institucionais e procedimentais são restringidos e ajustados. Sendo assim, segundo o pensamento de Rawls, a força da justiça como equidade parece derivar de duas coisas: (i) da exigência de que as desigualdades devem ser justificadas para os menos favorecidos; e (ii) por meio da prioridade da liberdade.

Os dois princípios da justiça são adotados e aplicados em uma sequência de quatro estágios:

- 1) Na própria PO;
- 2) No estágio constituinte: em que as pessoas, sabendo de seus lugares na sociedade, procuram, por meio de uma assembleia constituinte, expressar os princípios da justiça;
- 3) Estágio legislativo: é o espaço em que se proclamam as leis com base na Constituição, levando em conta os princípios da justiça;
- 4) Estágio final: quando as leis já estão em vigor e há um judiciário, assim como governantes, para que se cumpram as normas estabelecidas.

Desta maneira, levando em conta os quatro estágios, as partes adotam os princípios de justiça por trás do véu de ignorância e, após escolherem os princípios, conforme vão avançando de estágio, as partes têm as limitações de conhecimento relaxadas; e ao final já estão completamente fora do véu<sup>6</sup>.

---

desigualdades sociais não podem ser oriundas da loteria social ou de arbitrariedades naturais.

<sup>6</sup> Segundo Volpato Dutra e Rohling (2011, p. 70), “Uma vez desenvolvida a *sequência de quatro estágios*, que servirá de avaliação acerca das práticas e aplicação dos princípios de justiça, bem como da justiça de uma Constituição e de uma legislatura, dentro da concepção da justiça como equidade, Rawls passa a discutir a concepção de liberdade, a qual abarca um grau extenso de liberdade igual compatível para o maior número de pessoas, que ficara, até então, muito abstrata. Noutros termos, Rawls especifica, através do conceito de liberdade, o que, através da sequência de quatro estágios, estabelecera-se como as liberdades básicas”, como se verá no desenvolvimento deste trabalho.

## 2.2 O QUE ESTÁ EM JOGO E QUEM ESCOLHE? A QUESTÃO DOS BENS PRIMÁRIOS PARA AS PARTES NA POSIÇÃO ORIGINAL

Para Rawls as partes na PO são representantes racionalmente autônomos, limitados pelas condições razoáveis incorporadas à PO (véu de ignorância) e sua tarefa é adotar os princípios de justiça para a estrutura básica. Cabe salientar que as partes na PO são vistas pelo autor como sendo racionais, no sentido de serem autointeressadas. Além disso, as partes são tidas como livres e iguais, e mutuamente desinteressadas umas das outras.

No que tange à racionalidade das partes, Rawls acredita que elas conseguem classificar de maneira coerente seus próprios fins últimos (i.e., seus interesses) e deliberam, por meio de princípios, sobre como adotar os meios mais eficazes para atingir o próprio fim, visando escolher a melhor alternativa para a promoção dos fins e organizar as atividades de modo que a maioria desses fins seja satisfeita.

É importante informar que Rawls difere autonomia plena da autonomia racional. A diferenciação ocorre da seguinte maneira: a autonomia racional consiste em agir exclusivamente em função da capacidade de ser racional e da concepção específica do bem próprio (aquilo que uma pessoa julga ser bom para si). Já a autonomia plena inclui não apenas a capacidade de ser racional, como a capacidade de promover as concepções de bem de forma compatível com o respeito aos termos equitativos de cooperação social. Como afirma Forst (2010), a autonomia plena é um ideal político e a parcela do ideal mais completo de uma sociedade bem-ordenada<sup>7</sup>, enquanto a autonomia racional não expressa qualquer ideal, ela é uma forma de expressar a ideia do racional, da busca em efetivar seu bem, na PO.

Desta maneira, as partes são autônomas apenas de forma racional, o que para Rawls configura em uma autonomia racional de agentes artificiais que habitam uma construção destinada a modelar a concepção plena de pessoa, como razoável e racional. As partes na PO possuem uma autonomia racional em dois aspectos: i) não se requer que sejam guiadas por quaisquer princípios prévios ou antecedentes de direito e justiça, em suas deliberações; ii) ao se chegar a um acordo sobre quais princípios da justiça adotar, a partir das alternativas disponíveis, as partes devem ser guiadas apenas por aquilo que julgam ser o bem específico das pessoas que representam.

---

<sup>7</sup> Na próxima seção será tratado acerca da ideia de pessoa pressuposta pela teoria da justiça como equidade.

Já afirmar que as partes são livres e iguais é enxergá-las situadas simetricamente como representantes de cidadãos e cidadãs que devem chegar a um acordo em condições equitativas, sob o qual deve-se poder justificar uma concepção de justiça sem que as contingências sejam utilizadas para formular uma teoria da justiça que favoreça uma determinada classe ou conjunto de pessoas. Pois assim, todas as pessoas (enquanto partes) têm os mesmos direitos no processo de escolha dos princípios; cada uma parte pode fazer propostas e apresentar razões para a sua aceitação etc. Para Forst (2010, p. 33) “[...] a especificação da posição original tem a tarefa de conceitualizar o ponto de vista moral imparcial de pessoas autônomas, isto é, pessoas livres e iguais [...]”.

No que concerne ao desinteresse mútuo das partes, Rawls afirma que elas não possuem interesses nos objetivos e desejos das outras pessoas<sup>8</sup>, portanto, as partes não sentem inveja e não estão dispostas a ter uma perda maior para si mesmas, desde que isso implique em uma perda ao outro. As partes não ficam desanimadas por saber ou perceber que outras partes têm uma quantidade maior de bens sociais primários que as suas, ao menos na medida em que as diferenças entre indivíduos não sejam exorbitantes e que as desigualdades não sejam frutos das injustiças, ou da aceitação do acaso. “[...] aceitar menos do que o igual para prejudicar os outros seria irracionalidade [...]” (VOLPATO DUTRA, p. 2014, p. 127).

Desta forma, desde que seja respeitado o justo processo, não é um problema para as partes que algumas ‘pessoas’ tenham ou consigam mais bens primários do que os outros. Este ponto é importante para entender o pensamento de Rawls, pois com a introdução da ideia de “bens sociais primários” (ou simplesmente “bens primários”) se tem a explicação do porquê as partes escolheriam a teoria da justiça como equidade e não outra. Isto ocorre, pois Rawls supõe que os bens primários são coisas de que as pessoas, enquanto cidadãos e cidadãs, e não como seres humanos alheios a qualquer concepção normativa, precisam. Assim, o autor julga ser racional

---

<sup>8</sup> Do fato de que as partes são mutuamente desinteressadas na PO, não se segue que as pessoas, na vida comum ou em uma sociedade bem-ordenada não tenham interesses umas pelas outras. Sendo que, “[...] para lidar com as críticas de que sua concepção de justiça se afasta muito da realidade, o lugar que Rawls reserva para a análise dos sentimentos e da psicologia moral é segunda etapa do argumento a partir da posição original. [...]” (XAVIER, 2017, p. 102).

que as partes, mesmo sem saberem de detalhes específicos, irão preferir uma maior fatia a uma menor de benefícios<sup>9</sup>.

Os bens primários, para Rawls, são uma característica fundamental de uma sociedade política bem-ordenada. Eles representam que há um entendimento público, não somente sobre os tipos de exigências que os cidadãos podem apropriadamente fazer, como também sobre a forma pela qual essas exigências devem ser defendidas. É importante salientar que:

[...] trata-se de bens primários sociais, isto é, distribuídos pelas instituições da estrutura básica, e não de bens primários naturais, como talentos, inteligência, beleza etc. Estes últimos não podem ser objetos diretos duma teoria da justiça que se ocupa da estrutura básica da sociedade, ainda que seja possível – uma vez organizada tal estrutura com base nos princípios de justiça rawlsianos – tentar corrigir as desigualdades na distribuição natural desses bens, já que se trata de desigualdades arbitrárias pelas quais os indivíduos não são responsáveis. (PINZANI, 2011, p. 130).

---

<sup>9</sup> Neste ponto, faz-se digna de menção a crítica de Habermas à Rawls. Para Habermas (1998), Rawls introduz os bens básicos como meios para que as pessoas possam realizar seus planos de vida – e é por isso que as partes preferem uma maior fatia de bens do que uma menor. Contudo, para o filósofo alemão, “[...] *para los ciudadanos de una sociedad bien ordenada algunos de estos bienes básicos tienen el carácter de derechos [...]*” (p. 47-48), sendo que na PO os direitos podem ser vistos como uma categoria de bens primários entre outras. Desta forma, como afirmado por Araujo (2010), para o autor alemão, Rawls teria se aproximado de uma ética da vida boa, com a noção de bens, aproximado-se também, portanto, de uma concepção teleológica. Contudo, segundo Werle (2014a; 2014b), “[...] A questão central de uma teoria crítica da justiça não é promover a autorrealização ética ou a autonomia individual negativa dos indivíduos, mas sim fazer com que a estrutura básica da sociedade não determine arbitrariamente a vida das pessoas. Parece-nos ser esta também a preocupação que está na base do liberalismo político de Rawls: a justiça não tem a ver com a promoção da vida boa, mas com a primazia das liberdades básicas na organização da estrutura básica da sociedade que salvaguarda as pessoas das vulnerabilidades internas e externas relacionadas à autonomia, ao proporcionar, entre outras coisas, as bases sociais do autorrespeito”. (WERLE, 2014a, p. 82; WERLE, 2014b, p. 86). Sobre este ponto, conf.: Habermas; Rawls (1998); Araujo (2010); Werle (2014a; 2014b).

Os bens sociais primários são divididos em cinco, para Rawls, como especificado na lista a seguir:

- 1) As liberdades fundamentais (liberdade de pensamento, consciência e congêneres): essas liberdades são condições institucionais essenciais e necessárias para o desenvolvimento e exercício pleno e bem-informado das duas capacidades morais [...] essas liberdades também são indispensáveis para a proteção de um amplo leque de concepções específicas do bem (dentro dos limites de justiça).
- 2) A liberdade de movimento e a livre escolha de ocupação em um contexto de oportunidades variadas: essas oportunidades permitem a realização de diversos fins últimos e a possibilidade de levar a cabo uma decisão de revisá-los e mudá-los, se o desejarmos.
- 3) Os poderes e prerrogativas de posições e cargos de responsabilidade: eles abrem espaço para várias capacidades sociais e de autonomia do eu (*self*).
- 4) Renda e riqueza, entendidos em sentido amplo, como meios polivalentes (que têm um valor de troca): renda e riqueza são necessários para realizar direta ou indiretamente uma grande variedade de fins, quaisquer que sejam.
- 5) As bases sociais do autorrespeito: essas bases são aqueles aspectos das instituições básicas, em geral essenciais para que os cidadãos tenham um vigoroso sentimento de seu próprio valor como pessoas, e para que sejam capazes de desenvolver e exercer suas capacidades morais e de promover seus objetivos e fins com autoconfiança. (PL, VIII, §4, p. 363).

[...] Essa lista de bens básicos preenche uma função central: eles representam aqueles definidos de modo suficientemente formal que servem como ‘meios para todos os propósitos’, necessários para a realização de concepções individuais e próprias do bem e que são definidos de modo suficientemente substantivo para fornecer um critério de igualdade de oportunidades sociais. A lista de bens básicos forma o fundamento para a decisão das partes na ‘posição original’ em encontrar princípios que distribuam esses bens da melhor forma possível sem sacrificar a liberdade individual em nome da igualdade e vice-versa. (FORST, 2010, p. 174).

Segundo Vita (2008), os bens primários tidos em ‘1’ e ‘2’ devem ser distribuídos de maneira igual aos cidadãos e cidadãs, enquanto os itens ‘3’ e ‘4’ podem ser distribuídos de forma desigual, desde que situações compensatórias sejam criadas em benefício daqueles que se encontrarão em pior situação. Desta forma, a desigualdade só se torna injusta se ela não beneficia a todos os cidadãos e cidadãs do Estado, em especial aqueles que estão em pior situação. Já, naquilo que tange ao bem primário ‘5’, i.e., as bases sociais do autorrespeito, tem-se que eles “[...] existem quando as instituições da estrutura básica da sociedade fornecem um apoio substancial à capacidade de cada um de seus membros desenvolver um sentido de respeito por si próprio [...]” (VITA, 2008, p. 106).

Rainer Forst (2010) afirma que Rawls aplica o conceito de autorrespeito em lugares diferentes, i.e., por um lado ele é assegurado por meio do *status* mantido pelo “reconhecimento público da cidadania igual para todos” e está vinculado ao “sentimento de maioria política” dos cidadãos e cidadãs que exercem direitos políticos; e por outro, o autorrespeito, está mais próximo dos planos de vida individuais. Destarte, o “[...] autorrespeito tem dois lados: primeiro, o ‘sentimento do próprio valor’ de ter uma concepção do bem que é reconhecida como valiosa pelos outros [...] e pela própria pessoa, e, segundo, a autoconfiança na própria capacidade de poder também realizar essa representação do bem [...]” (FORST, 2010, p. 175). E, assim, a dimensão política do conceito de autorrespeito consiste no reconhecimento como concidadão pleno e a ética implica na pessoa que é estimada como uma pessoa que tem um plano de vida digno de reconhecimento.

Para Rawls, por detrás da ideia da introdução dos bens primários está a ideia de encontrar uma base pública praticável de comparações interpessoais baseadas nas características objetivas das circunstâncias sociais dos cidadãos que são passíveis de exame, levando em conta o pluralismo razoável<sup>10</sup>. Sendo que, se necessário a lista pode ser ampliada.

---

<sup>10</sup> A ideia do pluralismo razoável afirma que a multiplicidade de doutrinas abrangentes, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais, das sociedades democráticas modernas, não são mera condição histórica dos tempos atuais ou modernos, mas sim que é um aspecto permanente da cultura pública de uma democracia, i.e., sociedade democrática implica em pluralismo de formas de vida. Assim, nas condições políticas e sociais garantidas pelos direitos e liberdades básicos de instituições livres, pode surgir e perdurar, se ainda não houver, uma grande diversidade de doutrinas abrangentes conflitantes e irreconciliáveis entre si, sendo que é esse o fato do pluralismo razoável em sociedades livres. Somado a este

A justiça como equidade rejeita a ideia de comparar e maximizar o bem-estar total em questões de justiça política, pois quando os bens primários são vistos como direitos, liberdades e oportunidades, eles não são a ideia de um indivíduo específico acerca dos valores básicos da vida humana e não devem ser entendidos como tais<sup>11</sup>. Desta forma, quando se dá a concepção política dos cidadãos, os bens primários especificam suas necessidades quando surgem questões de justiça política, sob a qual é a concepção política que permite Rawls definir que bens primários são necessários.

Nesse ponto, julga-se importante apresentar uma outra maneira, que segundo Rawls, poderia ser utilizada para argumentar em favor dos princípios da justiça como equidade. Esta forma serve apenas para quando se está em situações de incerteza, em que, para o pensamento rawlsiano, deve-se optar por aquela condição em que se consegue alcançar o melhor dos piores resultados possíveis. Esta argumentação se dá naquilo que Rawls denomina de critério *maximin* - “máximo do mínimo” (WEBER, 2015)<sup>12</sup>. Em vista disso, deve-se “[...] adotar a alternativa cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras [...]” (TJ, §26, p. 165). Para exemplificar, tomam-se três casos, sobre os quais os bens primários são representados por números naturais positivos e os indivíduos pelas três primeiras letras do alfabeto<sup>13</sup>: tem-se então uma situação onde ‘A’ possui 5 bens primários, ‘B’ 15 e ‘C’ 10; em uma segunda situação ‘A’ possui 10; ‘B’ 15 e ‘C’ 30; e na última ‘A’ tem 20, enquanto ‘B’ possui 100 e ‘C’ 25. Segundo Rawls, pela regra do *maximin*, dever-se-ia optar pelo terceiro caso, mesmo que nessa situação a desigualdade esteja acentuada, pois “A regra do *maximin* impõe a escolha da opção, na qual o menos favorecido [...] obtém um êxito melhor do que nas outras opções; independentemente dos resultados dos outros [...]” (PINZANI, 2011, p. 128).

---

ponto, tem-se que a adesão coletiva continuada a apenas uma doutrina abrangente só se mantém pelo uso opressivo do poder do Estado.

<sup>11</sup> “[...] Os bens primários não são concepções de vida boa no sentido de valores pessoais, mas são ideias políticas, visto serem condições de pertença social e do exercício pleno de cidadania. Constituem o “mínimo essencial” para os cidadãos serem membros cooperativos de uma comunidade política [...]” (WEBER, 2016, p. 413).

<sup>12</sup> Neste ponto, julga-se importante salientar que a ideia *maximin* enquanto “o meio termo entre o máximo e o mínimo” (LOIS; PINHEIRO, 2012) é uma maneira incorreta de entender o termo.

<sup>13</sup> Estes exemplos foram adaptados de Pinzani (2011, p. 128).

É importante salientar que o “critério *maximin*” diz respeito apenas à regra de escolha em situações de incerteza. Sendo que no §26 de TJ, segundo Rawls, há três características que moldam a PO, enquanto há apenas uma situação de incerteza. A primeira seria a impossibilidade de estimativa de probabilidades.

A segunda característica diz respeito à pequena preocupação com uma remuneração acima da média, ou acima da estrita igualdade na distribuição dos bens sociais primários. A justiça como equidade garante um mínimo satisfatório no sentido de que todos dispõem dos meios polivalentes necessários à busca e consecução dos próprios planos racionais de vida. É um mínimo que as partes não sacrificam em prol da possível realização de um ideal moral superior. Neste mesmo sentido, há uma terceira característica, qual seja, a difícil aceitação das concepções de justiça alternativas à justiça como equidade. (CARETTA, 2017, p. 42).

Com base no exposto, para Rawls, os dois princípios da justiça seriam escolhidos se as partes na PO fossem forçadas a se imaginarem em uma situação de incerteza, pois se pode sustentar que os princípios da justiça como equidade fornecem uma teoria aplicável da justiça social e são compatíveis com exigências razoáveis de eficiência. Desta forma, essa concepção garante um mínimo satisfatório. Mínimo que as partes conseguem assegurar na PO, por meio dos dois princípios da justiça, vistos em ordem lexical, e não desejam colocar em risco em nome de maiores vantagens econômicas e sociais.

### 2.3 A CONCEPÇÃO DE PESSOA DA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Afirmou-se, na seção anterior, que há uma diferença entre a pessoa da sociedade bem-ordenada pelos princípios da justiça e as partes na PO. Esta diferença se dá, por exemplo, na autonomia, pois enquanto as partes são racionalmente autônomas, há na teoria da justiça a pressuposição de que as pessoas sejam plenamente autônomas, sendo que a ideia de autonomia plena assumida por Rawls é um ideal de cidadania. Além disso, as partes são apenas racionais (i.e., têm uma concepção de bem), já as pessoas – vistas enquanto cidadãos e cidadãos da sociedade democrática – são racionais e razoáveis (i.e.,

além de possuírem uma concepção de bem, possuem uma concepção de justiça). Deste modo, as pessoas são livres e iguais, plenamente autônomas, além de racionais e razoáveis. Cabe ressaltar que, para Rawls, a concepção de pessoa é uma concepção política e não metafísica, como fica claro nas obras posteriores a 1971. Cabe a esta seção, portanto, uma vez que as partes já foram apresentadas, explicitar a ideia de pessoa da teoria da justiça como equidade. Para tanto, inicialmente apresenta-se a pergunta: o que é ser uma pessoa racional e/ou razoável?

A distinção entre o razoável e o racional, segundo o autor, retorna a Kant e à diferença entre imperativo categórico e hipotético, na concepção do filósofo alemão: o primeiro representa a razão prática pura e o segundo representa a razão prática empírica. Desta forma, para os propósitos de uma concepção política de justiça, atribui-se ao razoável um sentido mais restrito, associando-se a ele a disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação, além da disposição de reconhecer os limites do juízo e de aceitar suas consequências.

Salienta-se que a disposição de ser razoável não deriva do racional, nem se opõe a ele, mas é incompatível com o egoísmo, pois está relacionada com a disposição de agir moralmente. Na justiça como equidade, o racional e o razoável são considerados duas ideias básicas distintas e independentes. Distintas pois não há a menor intenção de derivar uma da outra, muito menos derivar o razoável do racional, isto porque neste tipo de tentativa estar-se-ia indicando que o razoável não é uma ideia fundamental e necessita de uma base da qual o racional não necessitaria, na mesma medida. Contudo, as duas noções trabalham juntas para especificar a ideia de termos equitativos de cooperação.

Em vista disso, elas são ideias complementares e, portanto, não podem ficar uma sem a outra, “[...] reasonable can be not only separated from the rational but also that the rational must be subordinated to the reasonable [...]” (RASMUSSEN, 2004, p. 525), sendo que as pessoas razoáveis não são movidas pelo bem comum como tal, mas desejam, como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, como livres e iguais, possam cooperar com as outras pessoas em termos equitativos que todas podem aceitar. As pessoas razoáveis insistem que a reciprocidade<sup>14</sup> vigore nesse mundo, de

---

<sup>14</sup> Salienta-se que a ideia de reciprocidade se encontra entre a ideia de imparcialidade, que é altruísta, e a ideia do benefício mútuo enquanto benefício geral com respeito à situação presente ou futura, sendo as coisas como são. A ideia de razoável, mesmo significando reciprocidade, de certo modo, não é altruísmo, i.e., ser razoável não

modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as outras. Isto ocorre pois “[...] o razoável é um elemento da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa, e, que seus termos equitativos sejam razoáveis à aceitação de todos, faz parte da ideia de reciprocidade [...]” (PL, II, §1 p. 93).

Já a ideia de racional aplica-se a um agente único e unificado, dotado das capacidades de julgamento e deliberação ao buscar realizar fins e interesses peculiarmente seus. Esta ideia aplica-se à forma pela qual esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como à forma segundo a qual são priorizados. São guiados por princípios conhecidos, para escolherem os meios mais eficientes para os fins em questão ou selecionam a alternativa mais provável. Segundo Maffettone (2004, p. 599):

Rawls’s notion of rationality is no different from that normally utilized in the social sciences, and it corresponds with a willing and effective promotion of one’s own personal self-interest. The rational applies, therefore, to individuals or associations in the pursuit of their own objectives and interests. These are not necessarily egotistical (one can rationally seek the good of others; for example, one’s family or nation), and the rationality is not limited to reasoning regarding ends and means [...].

Pode-se afirmar, portanto, que os agentes racionais podem selecionar e ordenar seus fins de várias formas, apenas não possuem a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de engajar-se na cooperação equitativa e nos termos que seria razoável esperar que outros, como iguais, aceitassem. Segundo Rawls, pode-se resumir isto, em termos kantianos, como: os agentes racionais não têm “a predisposição à personalidade moral”, i.e., apenas têm as predisposições à humanidade e à animalidade, compreendem o significado de lei moral, o conteúdo conceitual da lei, mas não são motivados por ela. Segundo Rawls, isto não quer dizer que o razoável seja a totalidade da sensibilidade moral, mas sim que um agente razoável inclui, em si, a parte que faz a conexão com a ideia de cooperação social equitativa.

Em vista disso, cada um desses conceitos conecta-se com uma faculdade moral distinta, i.e., o razoável conecta-se com a capacidade de ter

---

implica que um agente sempre aja em favor dos interesses dos outros, assim como também não significa preocupação consigo mesmo.

um senso de justiça, enquanto o racional conecta-se com a capacidade de se ter uma concepção de bem. Estes termos, apresentados como princípios, especificam as razões que as pessoas devem compartilhar e reconhecer publicamente umas perante as outras como base das relações sociais. Considerando que o razoável é público e o racional não<sup>15</sup>.

É necessário, portanto, afirmar que a ideia de pessoa da teoria pertence a uma concepção política, significando que a concepção de pessoa não foi tirada da metafísica, da filosofia do espírito ou da psicologia, mas a concepção de pessoa é, em si, normativa e política. Segundo Werle (2014b, p. 79) “[...] O que justifica o conceito de pessoa adotado por Rawls é o próprio propósito da justiça como equidade [...]”. A concepção de pessoa é elaborada a partir da forma como os cidadãos e cidadãs são vistos na cultura política pública de uma sociedade democrática, nos textos básicos e na tradição histórica que interpreta esses textos, i.e.:

[...] los ciudadanos son por hipótesis personas morales que poseen un sentido de la justicia y están capacitadas para tener una concepción propia del bien, así como tienen igualmente interés en cultivar estas disposiciones de modo racional [...]. (HABERMAS, 1998, p. 45).

As pessoas, enquanto cidadãos e cidadãs, são vistas como livres e iguais. São livres em dois sentidos: i) “[...] ser livre significa que podem ‘rever e mudar’ sua concepção do bem, sem que isso signifique a perda da identidade política. Perante as normas jurídicas não haverá nenhuma alteração caso ocorra uma mudança na profissão religiosa ou mesmo a opção por não ter nenhuma religião [...]” (WEBER, 2016, p. 402); e ii) os cidadãos e cidadãs consideram a si mesmos como livres na condição de fontes de reivindicações legítimas que se autenticam por si mesmas, i.e., consideram-se aptos a fazer reivindicações às suas instituições para promoverem suas concepções de bem.

De maneira complementar, as pessoas são vistas como iguais quando se considera que todas têm, em um grau mínimo essencial, as faculdades morais necessárias para envolverem-se na cooperação social a vida toda e participarem da sociedade como cidadãos e cidadãs iguais. Assim, “[...] de

---

<sup>15</sup> Segundo Rasmussen (2004), as ideias de racional e razoável, e a subordinação do racional pelo razoável, estão na base dos problemas ligados à questão do pluralismo tratado por Rawls em suas obras após TJ.

acordo com uma concepção política de justiça que vê a sociedade como um sistema equitativo de cooperação, um cidadão é alguém que pode ser um participante livre e igual a vida toda [...]” (JFR, §7, p. 34).

A concepção de pessoa é parte de uma concepção de justiça política e social, sendo que o papel desempenhado pela concepção de pessoa em uma concepção de justiça política é diferente de seu papel em um ideal pessoal ou associativo, ou em um estilo de vida religioso ou moral. Para Forst (2010), com a ajuda da “geometria moral”, na qual a PO está inserida, Rawls busca uma teoria ideal da justiça, que se apoia no ideal de pessoa – com as duas faculdades morais – e corresponde a um ideal de cooperação social entre essas pessoas que possuem concepções de bem incompatíveis e um senso de justiça comum. E, o uso dos bens primários pressupõe que os cidadãos têm um certo papel na formação e no cultivo de seus fins últimos e de suas preferências<sup>16</sup>.

Deve-se supor que os cidadãos podem regular e revisar seus objetivos e preferências à luz de suas expectativas de bens primários. Sendo necessário, também, encontrar critérios viáveis para as comparações interpessoais que possam ser públicas e facilmente aplicáveis. E, ainda, o uso efetivo de bens primários supõe que a concepção de pessoa que está na base dessas duas suposições é, pelo menos, implicitamente aceita como um ideal subjacente à concepção pública de justiça. Caso contrário, os cidadãos estariam menos dispostos a aceitarem a responsabilidade no sentido que se requer. Segundo Weber (2016, p. 413):

---

<sup>16</sup> É importante afirmar que na TJ as demandas são tratadas por meio dos bens primários, enquanto demandas por necessidades especiais definidas para os objetivos de uma concepção política de justiça e alguns bens primários, como renda e riqueza, são entendidos como meios materiais polivalentes para os cidadãos e cidadãs, para que possam promover seus fins dentro do quadro de liberdades iguais e igualdade equitativa de oportunidades. Já nas obras posteriores à TJ, como, por exemplo em KCMT, Rawls afirma que os bens primários não podem ser entendidos como meios gerais essenciais para que se execute qualquer fim último, pois a lista dos bens primários não se apoia em fatos gerais e, desta forma, o autor baseia sua análise na cultura política pública, por meio da ideia de política de pessoa. Desta forma, “os bens primários não são mais considerados sob a perspectiva da satisfação das necessidades vitais, como em TJ, mas elementos indispensáveis à realização da personalidade moral, no sentido kantiano” (GONDIM; RODRIGUES, 2008, p. 141).

A teoria da justiça rawlsiana inova com a concepção normativa de pessoa, que, por sua vez, envolve condições para o desenvolvimento das qualidades morais. Isto impõe a efetivação de condições que vão muito além da satisfação das necessidades básicas dos cidadãos para uma vida digna [...].

Tem-se que a personalidade ética potencial é uma condição suficiente para que se tenha direito à justiça igual, em que nada além do mínimo essencial é exigido. John Rawls supõe que a capacidade para um senso de justiça é possuída pela esmagadora maioria da humanidade e, assim, não há nenhum problema prático. A personalidade moral é condição suficiente para garantir direitos aos sujeitos e não deve ser interpretada de maneira rigorosa, portanto, quando uma pessoa carece da potencialidade exigida, seja por acidente ou nascimento, tal fato é considerado um defeito ou uma privação. Em vista disso, as vantagens especiais são governadas pelo princípio da diferença, e a aplicação do princípio da igual liberdade não é afetada por essas diferenças.

Assim, em uma sociedade bem-ordenada, os cidadãos e cidadãs sabem que podem contar com o senso de justiça de seus concidadãos, e pode-se supor que uma pessoa, em geral, queira agir de forma justa e seja reconhecida pelos outros como uma pessoa digna de confiança, enquanto membro plenamente cooperativo da sociedade ao longo de toda a sua vida. Portanto, as pessoas plenamente autônomas se reconhecem de maneira pública e agem em função de termos equitativos de cooperação social.

## 2.4 A IDEIA DE SOCIEDADE BEM-ORDENADA

Verificou-se, nas duas primeiras seções deste capítulo, que a PO tem como seu primeiro objetivo conduzir o leitor e a leitora de Rawls a uma certa concepção política de justiça – a concepção liberal política apresentada pelos dois princípios da justiça como equidade. Contudo, como se verá mais a frente, a PO é dividida em duas partes: na primeira é onde se escolhem os princípios e na segunda verifica-se se esses princípios conseguiriam ser estáveis ao ponto de ‘representarem’ uma sociedade bem-ordenada<sup>17</sup>. Nesta segunda etapa:

---

<sup>17</sup> É importante afirmar que, apesar de ser um fato textual, a maioria dos comentadores de Rawls não expõe este ponto. Xavier (2017), em sua dissertação de mestrado defendida neste mesmo programa, explica que se tratam de duas etapas

As partes devem verificar se, aplicados em uma sociedade bem-ordenada, tais princípios são mais capazes de garantir por si sua estabilidade do que outra concepção de justiça, isto é, se as exigências dos princípios de justiça ensejam seu cumprimento espontâneo ou se há necessidade de coação. (XAVIER, 2017, p. 45).

Sendo assim, é importante salientar que o experimento da PO só é finalizado após esta segunda etapa, i.e., acreditar que a PO serve apenas para escolher os princípios da justiça, sem verificar se eles são estáveis, não é todo o argumento rawlsiano. Segundo o autor, sim, os princípios da justiça conseguiriam garantir a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada<sup>18</sup>.

Pode-se afirmar, portanto, que Rawls utiliza-se da PO para convencer seus leitores e suas leitoras a pensarem que se as pessoas estivessem na situação inicial imaginada por ele, os dois princípios da justiça como equidade seriam escolhidos. Além disso, que esses princípios conseguiriam garantir uma sociedade justa, em seu todo, e bem-ordenada. Isto ocorre, pois para Rawls a função dos princípios políticos de justiça é definir os termos equitativos de cooperação social. Estes princípios especificariam os direitos e deveres básicos (que devem ser garantidos pelas principais instituições políticas e sociais); regulariam a divisão dos benefícios oriundos da cooperação social; e distribuiriam os encargos necessários para mantê-la. Pois, pelo ponto de vista da concepção política, os cidadãos de uma sociedade democrática são considerados pessoas livres e iguais e os princípios de uma concepção democrática de justiça têm de especificar os termos equitativos de cooperação entre cidadãos assim concebido.

Sendo que, no pensamento de Rawls há ao menos três aspectos essenciais na ideia organizadora central da cooperação social, a saber: i) a cooperação social é algo distinto da mera atividade socialmente coordenada e guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos que os cidadãos e cidadãs cooperativos aceitam como apropriados para reger suas condutas; ii) a concepção de cooperação contém a ideia de termos equitativos de cooperação: termos que cada participante pode aceitar razoavelmente,

---

argumentativas na PO, onde “[...] O primeiro trata da escolha provisória dos princípios e o segundo da confirmação da escolha, e somente depois de analisar ambos é que a justificação a partir da PO está concluída [...]” (XAVIER, 2017, p. 97).

<sup>18</sup> Esta questão virá na primeira seção do próximo capítulo deste estudo. Antes disso, algumas considerações acerca da sociedade bem-ordenada são necessárias.

desde que todos os outros também aceitem, sendo que estes termos equitativos de cooperação incluem a ideia de reciprocidade<sup>19</sup> ou mutualidade, i.e., todo aquele que cumprir sua parte deve beneficiar-se da cooperação, conforme um critério público consensual especificado; iii) a ideia de cooperação social também contém a ideia de vantagem ou bem racional de cada participante, e a ideia de vantagem racional especifica o que os que cooperam procuram promover do ponto de vista de seu próprio bem.

Dito isto, no que tange ao conceito central desta seção, a ideia de sociedade bem-ordenada, parte-se da afirmação de que, no pensamento de Rawls, a questão de uma sociedade bem-ordenada está intimamente ligada à estrutura básica da sociedade. Esta estrutura seria formada pelas principais instituições sociais, i.e., aquelas instituições que dizem respeito à constituição política e aos principais acordos econômicos e sociais; seria a maneira pela qual essas instituições se combinariam em um sistema unificado de cooperação social de uma geração até a seguinte, com proteção legal da liberdade de pensamento e de consciência. Desta forma, Rawls afirma que os mercados competitivos, a propriedade privada dos meios de produção e a família monogâmica, por exemplo, constituem arquétipos das instituições sociais mais importantes. Segundo Werle (2014a), a estrutura básica da sociedade seria, enfim, “[...] o contexto intersubjetivo das relações interpessoais de cooperação social e de socialização dos indivíduos, que é determinante na vida concreta das pessoas e principalmente para a realização igual de suas liberdades [...]” (WERLE, 2014a, p. 68).

No pensamento rawlsiano, existem dois tipos de razões para que a justiça como equidade, enquanto concepção política, veja a estrutura básica da sociedade como seu objeto primário. O primeiro diz respeito ao funcionamento das instituições sociais e à natureza dos princípios necessários para regulá-las ao longo do tempo com objetivo de preservar a justiça de fundo [*background justice*]. O segundo deriva de sua profunda e penetrante influência sobre as pessoas que vivem sob sua instituição, pois as

---

<sup>19</sup> A ideia de reciprocidade situa-se entre a ideia de imparcialidade e a ideia de benefício mútuo. A reciprocidade é uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social em que todos se beneficiam, julgando-se por um padrão apropriado de igualdade definido com respeito a esse mundo. A reciprocidade é uma relação entre os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, expressa por sua concepção política e pública de justiça. Sendo que, segundo Rawls, os dois princípios da justiça, somados ao princípio da diferença, expressam uma ideia de reciprocidade entre os cidadãos.

peças entram nesse mundo social pelo nascimento e só saem com a morte, havendo desigualdades.

Cabe salientar que, para o autor, a distribuição natural (de inteligência, força etc.) não é justa nem injusta, nem é injusto que se nasça em determinada posição social, são apenas fatos naturais, tem-se que justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos<sup>20</sup>. Para Rawls, a estrutura básica da sociedade pode ser ordenada de modo que as contingências trabalhem para o bem dos menos favorecidos, por meio da ideia de princípio da diferença, assim se monta a ideia de um sistema social em que ninguém ganha ou perde devido ao lugar arbitrário na distribuição de dotes naturais e posição inicial na sociedade, sem dar ou receber benefícios compensatórios em troca. Desta maneira, exclui-se a objeção, contra a ordenação justa das instituições, que afirma que sempre a ordenação social será defeituosa, porque a distribuição de talentos naturais e contingências das circunstâncias sociais são injustas e, conseqüentemente, servem (essas injustiças) para as organizações humanas.

Para Rawls, o sistema social não é uma ordem imutável acima do controle humano, mas um padrão de ação humana, acerca do qual, na justiça como equidade, as pessoas concordam em se valerem dos acidentes da natureza ou das circunstâncias sociais *sse* quando isto implicar em benefício comum aos membros da sociedade, pois “[...] os dois princípios são um modo equitativo de se enfrentar a arbitrariedade da fortuna [...]” (TJ, §17, p. 109). Tem-se, assim, a ideia de que o sistema social deve ser estruturado de maneira que a distribuição resultante seja justa, tornando necessário situar o processo econômico e social dentro de um contexto de instituições políticas e jurídicas adequadas. Deste modo, deve-se sair da ideia “[...] **de** cada um de acordo com sua habilidade, **para** cada um de acordo com suas necessidades [...]” (TJ, § 47, p. 336, grifo do autor). Para Rawls, sem uma organização social apropriada das instituições básicas, o resultado do processo distributivo não será justo.

Levando em conta as ideias de cooperação social e estrutura básica, Rawls define, em TJ, uma sociedade bem-ordenada como:

---

<sup>20</sup> Sociedades aristocráticas e de castas, por exemplo, são injustas porque fazem das contingências a base de referência para o confinamento em classes sociais mais ou menos fechadas ou de certos privilégios. Nestas sociedades, a estrutura básica incorpora a arbitrariedade encontrada na natureza.

[...] aquela estruturada para promover o bem de seus membros e efetivamente regulada por uma concepção comum da justiça. Assim, trata-se de uma sociedade em que todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios da justiça, e cujas instituições sociais básicas satisfazem esses princípios, sendo esse fato publicamente reconhecido [...]. (TJ, §69, p. 504).

Para o autor, a teoria da justiça como equidade é estruturada para estar de acordo com essa ideia de sociedade. Além disso, uma sociedade bem-ordenada é regulada por sua concepção pública de justiça, implicando que os seus membros têm um desejo forte e normalmente efetivo de agir de acordo com os princípios de justiça. Chega-se, então, a uma concepção de justiça que é (provavelmente) estável (uma vez que deve perdurar ao longo do tempo) e, desta forma, tem-se que quando as instituições são justas os indivíduos que participam dessas organizações adquirem o senso correspondente de justiça e o desejo de fazer sua parte para que essa estrutura seja mantida.

Neste ponto cabe salientar que, entre TJ e as obras do Rawls tardio, o autor modifica sua ideia de sociedade bem-ordenada, chegando a afirmar que a ideia imaginada em TJ era irrealista, uma vez que a ideia de estabilidade implicaria em uma sociedade em que todas as pessoas (ou a maioria delas) precisariam aceitar uma mesma concepção de bem – de uma doutrina abrangente e razoável<sup>21</sup>. O autor afirma que, dadas as instituições livres que essa própria concepção recomenda, não se pode supor que os cidadãos e cidadãs, em geral, aceitem a mesma doutrina abrangente particular. Assim, para o Rawls tardio a concepção política pode simplesmente ser uma parte ou adendo da doutrina parcialmente abrangente, ou pode ser adotada por ser dedutível de uma doutrina perfeitamente abrangente e estruturada. Mas as pessoas não precisam aceitar uma mesma concepção de bem.

Em vista disso, caberá aos cidadãos e cidadãs, individualmente, decidirem por si próprios como a sua concepção política comum se liga às suas crenças mais amplas e mais abrangentes. Donde, então, uma sociedade será bem-ordenada pela teoria da justiça como equidade se (i) os cidadãos e cidadãs que defendem as doutrinas abrangentes razoáveis aceitarem que a teoria da justiça como equidade forneça o conteúdo para seus julgamentos

---

<sup>21</sup> Conf.: PL (introdução).

políticos<sup>22</sup> e que (ii) doutrinas abrangentes não razoáveis não possam obter suficiente autoridade para comprometer a justiça essencial das instituições de base<sup>23</sup>. Deste modo, o autor corrige as opiniões emitidas em TJ, que, segundo ele próprio, não tinham conseguido levar em consideração a concepção do pluralismo a que seus próprios princípios conduzem, sendo consideradas, agora, uma concepção política independente que articula valores políticos e constitucionais fundamentais, e aceitá-la implica muito menos do que aquilo que está contido em uma doutrina abrangente.

Em outras palavras, Rawls afirma que a teoria da justiça como equidade não depende de uma filosofia moral aplicada e seu conteúdo não se apresenta como a aplicação de uma doutrina moral já elaborada, abrangente em seu alcance e geral na gama das questões de que trata. O conteúdo, enuncia mais uma família de valores (morais) extremamente importantes, que se aplicam por excelência às instituições políticas básicas, dando uma descrição precisa desses valores e levando em conta o que é específico da relação política e o que a distingue de outras relações. Pois para Rawls, a

---

<sup>22</sup> Havendo assim uma separação entre o campo do político do campo pessoal (ou associativo).

<sup>23</sup> Neste ponto, cabe salientar o pensamento rawlsiano acerca da tolerância para com os intolerantes. No §35 da TJ, o autor afirma que determinados grupos, por exemplo de partidos políticos que, em estados democráticos, defendem doutrinas que têm por objetivo dirimir as liberdades constitucionais em nome de uma determinada concepção de bem, doutrina religiosa, filosófica ou moral, podem ser enquadrados como intolerantes (ou não-razoáveis). Cabendo a questão: como ser tolerante com quem não é tolerante? (Alternativamente: como ser razoável com aqueles que são irrazoáveis?). Desta maneira, segundo o autor, deve-se verificar se: i) uma doutrina intolerante tem algum direito se queixar por não ser tolerada; ii) em que condições as doutrinas (facções, na linguagem rawlsiana) tolerantes têm direito de não mais tolerar as intolerantes; e iii) quando as doutrinas tolerantes têm o direito de não mais tolerar doutrinas intolerantes e como esse direito pode ser exercido. Sendo que para Rawls, para se defender uma constituição justa, as pessoas podem forçar os intolerantes a respeitarem a liberdade dos outros, já que seriam esses os princípios escolhidos na posição original. Segundo o pensamento de Rawls, a questão de tolerar os intolerantes está relacionada diretamente com a estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, que é regulada pelos dois princípios de justiça, i.e., “[...] é a partir da posição original de cidadania igual que as pessoas aderem às várias associações religiosas, e é a partir dessa posição que elas devem conduzir as discussões entre si. [...]” (TJ 238). E quando surgem tendências a injustiças, outras forças serão chamadas para atuar em prol da preservação da justiça. Desta forma, poder-se-ia limitar a liberdade dos intolerantes para salvaguarda a liberdade das demais pessoas.

relação política apresenta, pelo menos, duas características importantes: i) é uma sociedade política fechada, sobre a qual não se entra ou se sai de modo voluntário; e ii) o poder político que se exerce no âmbito da relação política é sempre coercitivo e tem o apoio da máquina estatal para a aplicação das suas leis, porém, em um regime constitucional, o poder político é igualmente o poder de cidadãos e cidadãs iguais constituídos em um corpo coletivo, que se exerce regularmente sobre eles enquanto indivíduos. E, assim, o liberalismo político sustenta que existe um campo específico da política reconhecível graças, pelo menos, a essas duas características.

This revision is carried out through an attempt at a partial separation of the political acceptability of an institutional framework from the specific ethical or religious doctrine on which it is normally based. This attempt, in turn, revolves around the key distinction, first drawn by Rawls in PL, between the ‘comprehensive view’ and the ‘political conception’. (MAFFETTONE, 2004, p. 542).

Sendo assim, o autor afirma que ideia de uma sociedade bem-ordenada têm dois significados: i) um significado geral, sobre o qual uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade efetivamente regulada por alguma concepção pública (política) de justiça; e ii) um sentido particular, quando se afirma que cada membro da sociedade aceita e sabe que os outros também aceitam a mesma concepção política de justiça, pois não há como, em uma sociedade bem-ordenada, fazer com que todos aceitem a mesma doutrina abrangente, porém, os cidadãos democráticos que defendem diferentes doutrinas abrangentes podem se colocar em acordo sobre concepções políticas de justiça.

Tem-se, assim, que uma sociedade bem-ordenada, da justiça como equidade, não é uma sociedade privada, pois os cidadãos têm fins últimos em comum. Em vista disso, a questão de que há na base da teoria da justiça como equidade uma pessoa individualizada, sozinha e solitária<sup>24</sup> não pode ser lavada a sério, pois mesmo que não endossem a mesma doutrina abrangente,

---

<sup>24</sup> Sobre este ponto, confira: Forst (2010) capítulo 1; e Vita (2007), a partir da página 263.

cidadãs e cidadãos afirmam a mesma concepção política de justiça, i.e., compartilham um fim político muito fundamental e de grande prioridade<sup>25</sup>.

Segundo o autor, as cidadãs e cidadãos têm, assim, o objetivo de manter instituições justas e, de acordo com isso, distribuir justiça entre si. O objetivo da justiça política pode estar entre os bens mais básicos dos cidadãos e cidadãs, com referência ao qual expressam o tipo de pessoa que anseiam ser. “[...] Rawls chama de sociedade bem ordenada, aquela sociedade efetivamente governada por uma *concepção pública de justiça*, na qual os homens teriam prazer em viver e conviver uns com os outros [...]” (LOIS; PINHEIRO, 2012, p. 7 – grifos do autor).

Antes de finalizar esta seção, é importante afirmar que enquanto em TJ Rawls apresentava a ideia de sociedade como uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que agem, na maior parte do tempo, de acordo com essas regras – que especificam um sistema de cooperação concebido para promover o bem dos que fazem parte da sociedade –, nas obras posteriores essa ideia é substituída pela ideia de sociedade enquanto união de uniões sociais.

Desta maneira, tem-se que uma concepção política de justiça, como afirmado em TPRIG, tem como característica: i) que ela é uma concepção moral, concebida para um campo específico, a saber, a estrutura básica da sociedade de um regime democrático constitucional; ii) o fato de se aceitar essa concepção política não pressupõe a aceitação de uma doutrina abrangente particular qualquer, mas sim a concepção política pretende valer unicamente para a estrutura básica; e (iii) ela é formulada nos termos de certas ideias intuitivas fundamentais, consideradas como latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática.

---

<sup>25</sup> Contra a crítica de que a teoria da justiça como equidade tem um sujeito dividido entre sua concepção de vida boa (suas doutrinas abrangentes) e que enquanto cidadão e cidadã que deve expressar os ideais da sociedade em questão (Habermas, fala em um fardo pesado demais para os cidadãos religiosos, por exemplo, nas discussões na esfera pública, quando, segundo o filósofo estadunidense, eles precisariam assumir a ideia de proviso), Rawls acredita que essa divisão ocorre apenas em fatos, sobre os quais há a discussão pública sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica – acerca do que, segundo o autor, os cidadãos devem utilizar uma linguagem neutra e ‘razoável’ para expressar seus posicionamentos, e as controvérsias de concepções de bem devem ser excluídas dos elementos constitucionais básicos e das questões de justiça, i.e., das questões políticas.

Em vista disso, os princípios de justiça estão relacionados com a sociabilidade humana, em que a ideia principal é simplesmente a de que uma sociedade bem-ordenada é em si mesma uma forma de união social. É uma união social de uniões sociais, onde se tem a implementação bem-sucedida de instituições justas (enquanto objetivo final partilhado por todos os membros da sociedade) como forma institucional valorizada por si própria. Assim, os membros da sociedade bem-ordenada têm o objetivo comum de cooperarem juntos para realizarem a sua natureza e a dos outros, de modos permitidos pelos princípios da justiça, i.e., uma intenção coletiva da consequência do fato de todos terem um senso de justiça efetivo (como será visto). O autor também afirma que a noção de sociedade como união social de uniões sociais acaba por mostrar como é possível que uma pluralidade de concepções seja acomodada em um sistema democrático e, além disso, que é possível coordenar as várias atividades possibilitadas pela diversidade humana em um bem mais amplo, para o qual todos podem contribuir e do qual todos podem participar. Este bem mais amplo pressupõe essa concepção de justiça, e pode ser alcançado, desde que as concepções determinadas do bem satisfaçam as condições gerais apresentadas anteriormente.

## 2.5 O SENSO DE JUSTIÇA E A ESTABILIDADE

Em uma sociedade bem-ordenada, o conhecimento público de que os cidadãos e cidadãs geralmente têm um senso de justiça efetivo constitui um valor social muito grande, que tende a estabilizar as ordenações sociais justas. Dito isto, na TJ Rawls afirmou que uma concepção de justiça é mais estável que outra se o senso de justiça tiver maior probabilidade de sobrepujar inclinações perturbadoras, assim como se as instituições permitidas não fomentarem impulsos e tentações tão fortes no sentido de agir de forma injusta. Isto quer dizer que a estabilidade de uma concepção de justiça é dependente de um equilíbrio de motivos: o senso de justiça cultivado e os objetivos encorajados devem ser, normalmente, mais fortes do que as propensões para a injustiça.

Rawls reconhece que viver em uma sociedade bem-ordenada não é garantia de que tudo ocorra sempre da maneira esperada, sendo que, para o autor, há dois tipos de tendências que conduzem à instabilidade, a saber, o egoísmo, i.e., “[...] quando a pessoa se beneficia dos bens públicos (frutos da cooperação social), mas se sente tentada a não dar a sua contrapartida devida (por exemplo, pagar corretamente os impostos) quando houver ocasião em que julgue que seu interesse particular seria melhor atendido [...]” (XAVIER,

2017, p. 54); e quando os cidadãos são tentados a deixar de dar sua contribuição à sociedade, pois acreditam ou suspeitam que as outras pessoas não estão contribuindo, gerando, assim, o problema da garantia, isto pois “[...] Rawls parte do raciocínio de que as pessoas só contribuiriam com a sua cota, mesmo que tivessem a disposição de pagar sua parte, se houvessem garantias de que os outros façam o mesmo [...]” (WELTER, 2013, p. 107).

Neste ponto cabe afirmar que Rawls recorre, na TJ, a uma teoria do desenvolvimento do senso de justiça (ou teoria do desenvolvimento da moralidade; ou leis psicológicas) para afirmar que a teoria da justiça como equidade é uma teoria estável. A teoria do senso de justiça apresentada por Rawls ocorre em três estágios: moralidade de autoridade, moralidade de grupo e moralidade de princípios. Antes de apresentar os estágios do senso de justiça, julga-se de suma importância que se recorde que (como visto na seção 2.3 deste estudo) os cidadãos e cidadãs da sociedade bem-ordenada possuem duas capacidades morais – de serem razoáveis e de serem racionais, i.e., de possuírem um senso de justiça e uma concepção particular de bem. Dito isto, tem-se que, para Rawls:

[...] O primeiro estágio desse desenvolvimento recebe o nome de moralidade de autoridade. Basicamente, ele consiste em tornar a criança apta a aceitar e a seguir as regras impostas pelos pais, ainda que elas lhe pareçam, muitas vezes, arbitrárias e contrárias às suas inclinações naturais. (RAWLS, 2008, p.575) A ideia norteadora é que a criança constrói laços de confiança e de afeição na medida em que reconhece o amor e a preocupação de seus pais com o seu bem-estar e desenvolvimento. Presentes estes laços, ela passa a manifestar sentimentos de culpa toda vez que transgredir as normas ditadas por eles. Naturalmente, há uma assimetria moral na relação entre pais e filhos [...]. (CARETTA, 2017, p. 55).

O segundo estágio do desenvolvimento moral é o da moralidade do grupo. O conteúdo da moralidade de grupo é ditado pelos padrões morais adequados ao papel do indivíduo nas várias associações às quais pertence. A moralidade do grupo inclui um grande número de ideais, cada um definido de modo adequado para a respectiva função ou papel, sendo que alguns ideais são mais abrangentes que outros e impõem exigências diferentes aos indivíduos. Assim, seguir certos ideais acaba por implicar em uma moralidade de princípios, portanto, deve-se reconhecer que existem

diferentes pontos de vista e que as perspectivas de uns não são iguais às de outros; precisa-se identificar as características que definem essa perspectiva, para que se possa avaliar e entender as ações, as intenções e os motivos.

Para Rawls, na medida que os indivíduos, um a um, ou em grupos, entram em um grupo (maior, se for o caso), eles adquirem laços de confiança, o que corresponde ao ideal de sua posição. Desta maneira, se os indivíduos se associam a um sistema de cooperação social, eles agem regularmente com a evidente intenção de apoiarem suas regras justas, vinculando-se ao sistema de forma ainda mais forte. Sendo que, ao estabelecer esses laços, uma pessoa tende a adquirir sentimentos de culpa (ao grupo), quando não cumpre sua parte. As pessoas supõem que existe uma moralidade de grupo na qual os membros da sociedade se concebem como pessoas iguais, como amigos, como concidadãos, reunidos em um sistema de cooperação que tem como objetivo o reconhecimento do bem de todos e que é governado por uma concepção comum de justiça. O conteúdo dessa moralidade é caracterizado pelas virtudes voltadas para a cooperação, a saber: o da justiça e da equidade; da fidelidade e da confiança; e da integridade e parcialidade. Os vícios típicos são: a avidez e a falta de equidade; a desonestidade e a falsidade; e o preconceito e a parcialidade; sendo que, agir de tal modo, gera sentimentos de culpa, por um lado, e de ressentimento e indignação, por outro.

A moralidade de grupo conduz, naturalmente, a um conhecimento de padrões de justiça, e em uma sociedade bem-ordenada esses padrões não apenas definem a concepção pública de justiça, como fazem com que os cidadãos e cidadãs adquiram um interesse nas relações políticas; e os funcionários estatais são constantemente chamados a aplicá-los e interpretá-los. Às vezes, torna-se necessário que as pessoas assumam o ponto de vista dos outros para que possam atingir um equilíbrio razoável entre reivindicações conflitantes e o ajuste dos vários ideais secundários da moralidade de grupo.

O terceiro estágio (ou lei psicológica) afirma que, quando atitudes de amor, confiança, de sentimentos de amizade e de confiança mútua foram elaboradas de acordo com as duas primeiras leis psicológicas, há o reconhecimento em busca de uma instituição justa estabelecida e duradoura, que tende a criar nas pessoas o senso de justiça correspondente.

[...] desenvolvemos um desejo de aplicar os princípios da justiça e de agir em conformidade com eles no momento em que percebemos como as organizações sociais que os representam promoveram o nosso bem e o bem daqueles com os quais nos associamos. No

devido tempo, passamos a apreciar o ideal da cooperação humana justa. (TJ, §72, p. 525).

Quando se aceita a moralidade de princípios, as atitudes morais deixam de estar unicamente ligadas ao bem-estar e à aprovação de indivíduos ou grupos específicos, sendo moldadas por uma concepção do justo escolhida independentemente dessas contingências. Contudo, apesar de os sentimentos morais serem independentes das contingências, o apego natural das pessoas umas às outras e a grupos específicos ainda tem um lugar apropriado.

É importante salientar que Rawls afirma que “[...] o desejo de agir de maneira justa não é, portanto, uma forma de obediência cega a princípios arbitrários sem relação com objetivos racionais” (TJ, §72 p. 529). Uma sociedade perfeitamente justa, então, seria parte de um ideal que os seres humanos racionais poderiam desejar acima de qualquer outra coisa. E o conteúdo dos princípios da justiça, o modo como eles são deduzidos e os estágios do desenvolvimento moral mostram como essa interpretação é possível na justiça como equidade.

Para o autor, para uma pessoa que entende e aceita a doutrina contratualista, o sentimento de justiça não difere do desejo de agir segundo os princípios que os indivíduos racionais aceitariam em uma situação inicial que concede a todos uma representação igual como pessoas morais. Assim como não é diferente do fato de querer agir de acordo com os princípios que expressam a natureza das pessoas como seres racionais livres e iguais. Segundo Rawls, a moralidade de princípios assume duas formas, uma correspondente ao senso do justo e da justiça, e a outra ao amor pela humanidade. Onde, na primeira forma, a moralidade de princípios inclui as virtudes das moralidades de autoridade e de grupo.

Na TJ, o autor também afirma que, para justificar uma concepção da justiça, não é necessário argumentar que todos, independentemente de suas capacidades e desejos, têm um motivo suficiente para preservar seu senso de justiça, pois pode ocorrer que muitas pessoas não encontrem um senso de justiça que realize o seu bem. E assim, quanto maior a falta de congruência entre o justo e o bem<sup>26</sup>, maior será a probabilidade da instabilidade. Mas isso

---

<sup>26</sup> Neste ponto é importante salientar que, segundo o Rawls tardio, o justo e o bem são complementares, sendo que qualquer concepção de justiça precisa dos dois e, assim, a prioridade do justo não nega o bem. Segundo Freeman: “[...] Congruence does not require that moral principles be compatible with given preferences and conceptions of the good. Rather it requires that principles of justice, derived on grounds independent of given preferences, be within the reach of human capacities

não anula a racionalidade coletiva dos princípios da justiça, e ainda é para o bem de cada um que todos devem respeitá-la.

Dito isto, tem-se que, na quarta conferência do PL, Rawls afirma que a estabilidade envolve duas questões: i) saber se as pessoas que crescem em meio a instituições justas adquirem um senso de justiça suficiente para que ajam de acordo com essas instituições; e ii) saber se a concepção política pode ser o foco de um consenso sobreposto. Para responder a primeira questão, o autor afirma que é necessário a exposição da psicologia moral, “[...] Para explicar porque os princípios de justiça são aceitos pelas pessoas. Não é suficiente que os princípios sejam racionais e que tenham sido escolhidos em um procedimento imparcial e equitativo, é necessário que sejam tais que as pessoas possam concordar em agir a partir deles [...]” (XAVIER, 2017, p. 64), enquanto a segunda é respondida pela ideia de um consenso sobreposto e pelo enfrentamento das várias dificuldades geradas por ele.

Assim, uma vez que há duas etapas argumentativas na PO, primeiro procura-se os princípios da justiça e, posteriormente, verifica-se a estabilidade de uma sociedade ordenada por meio deles, sendo que o problema da estabilidade se dá apenas no segundo estágio. Desse modo, para esclarecer a ideia de estabilidade, deve-se distinguir duas formas pelas quais uma concepção política pode se ocupar dela: i) vendo a estabilidade como uma questão inteiramente prática, em que, se uma concepção não chegar a ser estável, é fútil tentar realizá-la, portanto, pensa-se que há duas tarefas distintas: a) elaborar uma concepção política que pareça válida ou razoável; b) encontrar formas de levar as pessoas que a rejeitam a aceitá-las (ou forçá-las a aceitar, por meio de penalidades impostas pelo poder estatal); ii) vendo a estabilidade enquanto um fato de uma visão política liberal que pretende ser aceitável para cidadãs e cidadãos, considerados estes razoáveis e racionais, livres e iguais, e voltados para a razão pública (este é o tipo de estabilidade requerido pela justiça como equidade).

---

and be compatible with a human good that affirms our nature [...]” (FREEMAN, 2003, p. 288). Em TPRIG, Rawls afirma que a ideia da prioridade do justo é um elemento essencial do liberalismo político, e ela tem um papel central na teoria da justiça como equidade, que é uma forma desse liberalismo. Contudo, não se deve pensar que essa prioridade implica, por exemplo, que uma concepção liberal da justiça não possa recorrer a uma ideia do bem que não seja puramente instrumental ou que as ideias do bem não instrumentais utilizadas devem ser concebidas como provenientes de uma escolha individual.

A tarefa da primeira forma de estabilidade é rejeitada por Rawls, pois sendo uma concepção liberal, a justiça como equidade tem como preocupação outro tipo de estabilidade. Em vista disso, a maneira como a estabilidade é tida pela justiça como equidade (questão ii), implica que (a) “the problem of stability emanates from living in a society in which there is a plurality of comprehensive doctrines, with the result that the exclusive enforcement of any one of those doctrines would lead to political oppression” (RASMUSSEN, 2004, p. 527); e (b) tem-se que a justiça como equidade não pretende expressamente conquistar o apoio irrefletido de cidadãos que endossam doutrinas abrangentes e razoáveis. Desta maneira, a questão da estabilidade não é levar os que rejeitam uma concepção a aceitá-la, ou agirem de acordo com ela por meio de sanções efetivas, pois, para ser razoável, a justiça como equidade precisa encontrar uma forma adequada de conquistar o apoio das pessoas por meio da razão de cada um.

A justificativa fundamental dos princípios não é que eles foram escolhidos em uma situação contratual equitativa hipotética, mas sim que esses princípios (e também o procedimento) estão em equilíbrio reflexivo com os nossos juízos mais refletidos sobre a justiça. (XAVIER, 2017, p. 93).

Segundo Maffettone (2004), a estabilidade, quando se baseia nas justas razões, assume uma convergência entre os sentimentos morais mais elevados dos indivíduos e da teoria da justiça. E esta coerência fornece as bases para a estabilidade, porque os sujeitos, em uma sociedade relativamente justa, encontram uma correspondência entre suas próprias visões de bem e o justo, profundamente enraizada, por um lado, e a sociedade em que eles trabalham e vivem, por outro. Contudo, o autor afirma que, na TJ, a PO formulada por Rawls não parece ser capaz de fazer a divisão desejada entre a visão moral, como parte da teoria do bem, e a teoria da justiça.

Nas obras posteriores à TJ, Rawls torna-se ciente do problema e tenta encontrar uma adequada separação entre o domínio do bem e da justiça. Este trabalho é realizado no PL, pela percepção do pluralismo razoável, que afirma a sobreposição do justo sobre o bem e que exige a ideia de um consenso sobreposto. O consenso sobreposto é introduzido, na segunda etapa, para explicar como, apesar do pluralismo de doutrinas abrangentes morais, filosóficas e/ou religiosas, opostas e irreconciliáveis entre si, as instituições livres podem encontrar o apoio necessário para durarem. Além

disso, a estabilidade relaciona-se com o bem de uma sociedade política bem-ordenada pelos dois princípios da justiça. O consenso sobreposto, desta maneira, relaciona-se com a questão da estabilidade.

Para explicar essa prioridade do justo sobre o bem, Rawls considera que as cinco ideias do bem encontradas na teoria satisfaçam duas condições, a saber: (a) as ideias usadas são, ou poderiam ser, compartilhadas por cidadãos e cidadãs considerados como livres e iguais; e (b) elas não pressupõem nenhuma doutrina, plena ou parcialmente, abrangente. Sendo que as cinco ideias do bem são: i) a ideia do bem como racionalidade; ii) a ideia dos bens primários; iii) a ideia das concepções do bem abrangentes e permissíveis; iv) a ideia de virtudes políticas; e v) a ideia do bem em uma sociedade bem-ordenada. Desta maneira, uma questão pertinente é “[...] como é possível que a justiça como equidade faça uso de ideias do bem sem fazer afirmações a respeito da verdade desta ou daquela doutrina abrangente de modo incompatível com o liberalismo político?” (PL, V, p. 220).

A resposta rawlsiana é que o justo estabelece os limites, enquanto o bem indica a finalidade, assim, na justiça como equidade, o sentido geral da prioridade do justo, como bem salienta Maffettone (2004), é afirmar que os princípios da justiça são capazes de colocar limites na natureza moral sobre as formas permitidas de vida, e que as ideias de bem utilizados na política devem ser ideias políticas. E, assim, quando as reivindicações dos cidadãos e cidadãs apresentarem fins que transgridam esses limites, elas não terão peso algum, pois as duas restrições são aceitas para que a justiça como equidade possa satisfazer o princípio liberal da legitimidade, i.e., que quando elementos constitucionais essenciais e questões básicas de justiça estão em jogo, o exercício do poder coercitivo – o poder dos cidadãos como pessoas livres e iguais, em um corpo coletivo – tem de ser justificável para todos em termos de sua razão pública livre.

Rawls afirma que a justiça como equidade é vista como um bem, em dois sentidos: i) no sentido de ser um bem para as pessoas individualmente; e ii) e no sentido de que sempre que houver um fim último compartilhado, o bem obtido é social. Referente ao primeiro ponto, há duas razões que, segundo o autor, explicam o porquê a sociedade bem-ordenada é um bem para as pessoas individualmente. A primeira diz que o exercício das duas capacidades morais é percebido como um bem, e que seu exercício pode ser um bem importante, sendo algo que fica claro em vista do papel central dessas capacidades na concepção política de cidadãos enquanto pessoas. A segunda razão para dizer que a sociedade política é um bem para os cidadãos,

é o fato de que lhes garante o bem da justiça e das bases sociais do autorrespeito e do respeito mútuo.

Desse modo, tem-se que o bem (social) é obtido por meio de atividades conjuntas dos cidadãos e cidadãs, dependendo da cooperação dos demais, a fim de que os outros empreendam as ações apropriadas. Pois, assim, a criação e a condução bem-sucedida das instituições democráticas no decorrer de um longo período é um grande bem social, e é valorizado como tal. Salienta-se que o bem de uma sociedade bem-ordenada é um bem significativo para uma concepção política de justiça. Para o autor, após utilizar a ideia de bem, a justiça como equidade está completa, pois ela gera, a partir de si mesma, as ideias necessárias, de modo que todas desempenham seus papéis complementares com essa estrutura.

Segundo Rawls, conforme os cidadãos e cidadãs consideram a sua sociedade política como um bem para eles mesmos, e quanto maior o apreço pela concepção política pelo fato de ela garantir as três exigências essenciais de um regime estável, menos eles serão incitados pelas atitudes especiais de inveja, rancor, desejo de dominar e a tentação de privar os outros de justiça.

Uma sociedade bem-ordenada é estável, portanto, porque os cidadãos estão satisfeitos, no fim das contas, com a estrutura básica de sua sociedade. [...] Pois na sociedade bem-ordenada da justiça como equidade, o justo e o bem (definidos por aquela concepção política) articulam-se de tal maneira que os cidadãos que incluem como parte de seu bem serem razoáveis e racionais e serem vistos pelos outros como tais, são movidos, por razões relativas a seu bem, a fazer o que a justiça exige. Entre outras razões está o bem da própria sociedade política nas linhas que aqui foram discutidas. (JFR, §60, p. 288).

Antes de se finalizar esta seção, julga-se importante apresentar (de modo superficial, no entanto) os três argumentos relacionados com a capacidade de se ter um senso de justiça que Rawls expõe na conferência VIII do PL: i) o primeiro argumento se baseia em dois pontos: (a) na grande vantagem para a concepção do bem de qualquer pessoa que é um sistema estável de cooperação; e (b) na tese de que a mais estável das concepções de justiça é aquela especificada pelos dois princípios de justiça, em grande medida, em virtude da prioridade e das liberdades fundamentais atribuídas a elas por esses princípios; ii) o segundo argumento parte da importância do autorrespeito: sustenta-se que o autorrespeito é mais efetivamente estimulado

e apoiado pelos dois princípios da justiça, em razão da insistência nas liberdades fundamentais iguais e na prioridade atribuída a elas, mesmo que ele seja fornecido pelo princípio da diferença, e isso significa apenas que nenhuma característica funciona sozinha na obra de Rawls; e iii) o terceiro argumento baseia-se naquela concepção de uma sociedade bem-ordenada chamada por Rawls de “união social de uniões sociais”, sobre a qual a ideia é que uma sociedade democrática bem-ordenada pelos princípios da justiça pode ser, para cada cidadã e cidadão, um bem de um alcance muito maior do que o bem específico dos indivíduos, sendo que o bem da união social realiza-se mais completamente quando todos participam dele.



### 3 UMA TEORIA PARA A INJUSTIÇA(?)

Como se verificou no capítulo anterior desta dissertação, parece ser um pensamento rawlsiano a ideia de que os dois princípios da justiça conseguiriam dar conta de organizar socialmente, de maneira estável, sem a necessidade da coação (ou coerção) a sociedade bem-ordenada. Contudo, o próprio Rawls reconhece que aceitar os princípios da justiça não implica, necessariamente, em uma sociedade justa, pois “[...] social institutions are not independent of the actions and attitudes of individuals and groups [...]” (MANDLE, 2009, p. 99). Desta forma, uma vez que a sociedade bem-ordenada é uma sociedade democrática, e uma sociedade democrática está sujeita às decisões dos sujeitos políticos, é necessário que se foque também no papel desses indivíduos para a justiça das instituições sociais, sendo que:

[...] it is important to recognize that the goal is not to provide a complete account of the justice of individual conduct, much less a complete account of right or morality [...] the focus is on the requirements on individual behavior that system from the demands of social justice. (MANDLE, 2009, p. 100).

Neste ponto, cabe lembrar que o argumento da PO e, conseqüentemente, a teoria da justiça como equidade, é dividido em dois momentos. Assim, primeiro se procura os princípios da justiça (empreendimento realizando no primeiro capítulo dessa dissertação) e, posteriormente, tem-se por objetivo verificar se esses princípios acordados seriam suficientemente estáveis na tarefa de organizar a estrutura básica de uma sociedade. Tendo isto em mente, salienta-se que é com os princípios para os indivíduos que se chega à segunda parte do argumento da PO. Isso porque, segundo Rawls, para formular uma concepção completa do justo, as partes na PO devem escolher, em uma ordem definida, não apenas uma concepção da justiça, mas também os princípios que acompanham cada um dos conceitos principais subordinados ao conceito de justo<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Desta forma, na primeira parte, pressupõe-se a obediência estrita e elaborada dos princípios que caracterizam uma sociedade bem-ordenada em situações favoráveis, sobre a qual se consegue desenvolver a concepção de uma estrutura básica perfeitamente justa, assim como os correspondentes de deveres e obrigações das pessoas. Já em relação a segunda parte, a obediência é parcial, pois discute-se a teoria não-ideal, que é elaborada após a escolha da concepção ideal de justiça, e

Deste modo, neste capítulo, tem-se por objetivo trabalhar em cima das questões que fazem o “meio campo” entre a teoria da justiça como equidade e questão da dissensão no pensamento de Rawls. Inicia-se o capítulo com as questões sobre os princípios para os indivíduos (seção 1). Posteriormente discute-se a questão do direito e da punição (seção 2), assim como a regra de maioria e a legitimidade (3). Finaliza-se o capítulo na tentativa de se responder a seguinte questão: deve-se obedecer uma lei injusta? (4).

### 3.1 OS PRINCÍPIOS PARA OS INDIVÍDUOS: O PRINCÍPIO DA EQUIDADE E OS DEVERES NATURAIS

Rawls afirma que uma teoria completa do justo não está pronta apenas com a escolha dos princípios da justiça que organizarão a estrutura básica da sociedade. Segundo o autor, uma teoria completa do justo também precisa levar em conta os princípios para os indivíduos, de modo que deve haver, primeiramente, um consenso sobre os princípios para a estrutura básica da sociedade, em seguida, sobre os princípios para os indivíduos (e, posteriormente, sobre os princípios para o direito internacional e, por último, adota-se as regras de prioridade).

O autor acredita que, além dos princípios para instituições, deve haver um consenso sobre certas noções, como as de equidade e fidelidade, respeito mútuo e beneficência, conforme se aplicam aos indivíduos e à conduta das nações<sup>28</sup>. A ideia intuitiva de Rawls é, portanto, de que o conceito de que

---

pergunta-se, às partes, quais princípios devem ser escolhidos em situações menos felizes, i.e., quais os princípios para enfrentar a injustiça.

<sup>28</sup> Rawls define o dever de respeito mútuo como o dever de manifestar a uma pessoa o respeito que lhe é devido, como ser moral que tem um senso de justiça e uma concepção de bem (ou que potencialmente teriam um senso de justiça e uma concepção de bem, em casos de deficiências). “[...] Assim, respeitar um outro como uma pessoa moral é tentar entender, do seu ponto de vista, seus objetivos e interesses e apresentar-lhe ponderações que capacitem a aceitar os limites impostos à sua conduta [...]” (TJ, §51, p. 374). Segundo Rawls, a razão do dever de respeito mútuo ser reconhecido pelas partes na posição original, mesmo as partes sendo desinteressadas umas nas outras, diz respeito à pressuposição de que no convívio social precisa-se da garantia da estima dos concidadãos. A indiferença e o desprezo não são suportados. E, o fato de que o respeito mútuo beneficia a todos, torna o preço a ser pago pelo interesse próprio comparativamente menor do que o apoio recebido ao senso de valor pessoal, sendo que, assim como os dois princípios da justiça, os princípios da obrigação e do dever natural fazem com que as pessoas considerem os direitos e reivindicações de seus concidadãos, e o senso de justiça é

uma determinada coisa é justa é o mesmo que pode ser substituído pelo conceito de que essa coisa está de acordo com os princípios que, na PO, seriam reconhecidos como aplicáveis a coisas do mesmo tipo.

Assim, segundo o autor, tem-se um justo diferente do “justo moral”. Desta maneira, em princípio, reconhece Rawls, há um conceito cuja expressão correspondente é, até certo ponto, problemática, mas que, contudo, serve a certos fins, dos quais não se pode abdicar e, assim, se a justiça como equidade, ou, em um sentido mais geral, da retidão como equidade, correspondem aos juízos ponderados, que são frutos de um equilíbrio refletido, e possibilita dizer tudo o que se quer após um exame cuidadoso, fornecendo um modo de eliminar clichês em favor de outras expressões, pode-se considerar que a justiça como equidade e a retidão como equidade fornecem uma definição ou explicação dos conceitos de justiça e do justo.

Dito isto, tem-se que, para Rawls, quando se leva em conta o princípio da equidade, uma pessoa deve fazer a sua parte conforme definem as regras de uma instituição, desde que (i) a instituição seja justa (ou equitativa), i.e., que ela satisfaça os princípios da justiça; e que (ii) a pessoa tenha voluntariamente aceitado os benefícios da organização ou tenha aproveitado a vantagem das oportunidades que ela oferece para promover os seus interesses próprios. Assim, a ideia principal é a de que quando algumas pessoas se comprometem em uma empreitada de cooperação mutuamente vantajosa, de acordo com certas regras, e assim restringem sua liberdade do modo necessário, para produzir vantagens para todos os concernidos, os que se submeteram a essas restrições têm o direito a uma atitude semelhante da parte dos que se beneficiam da sua submissão.

---

visto como “restrições inclusivas”, onde se inclui o outro. Rawls também acredita que valeria um dever de ajuda mútua, em sentido kantiano, que consiste na possibilidade de surgir uma situação em que se precise de ajuda, e não aceitar esse dever implicaria na própria privação do recebimento de ajuda. Portanto, escolhe-se o dever de ajuda mútua (e de respeito mútuo), pois o ganho da beneficência é maior que a perda daqueles que prestaram ajuda, sendo, portanto, um princípio de interesse universal. Outro argumento favorável ao dever de ajuda mútua vem por meio do apelo à qualidade de vida, pois o saber de que se vive em uma sociedade em que se pode contar com a ajuda de outros em momentos difíceis é por si só um grande valor, segundo Rawls. O valor básico do princípio é medido pelo senso de segurança e confiança nas boas intenções das outras pessoas e pelo fato de que se sabe que se pode contar com os concidadãos em caso de necessidade. Sendo que, imaginar uma sociedade em que as pessoas não têm o desejo de agir segundo esses deveres, é imaginar uma sociedade que expressaria indiferença, um desdém pelos seres humanos, o que tornaria impossível o senso do valor humano.

No pensamento de Rawls, tem-se a ideia de que uma pessoa não deve lucrar com os trabalhos cooperativos dos outros sem que tenha contribuído com a sua cota justa. Cabe aqui salientar que são os dois princípios da justiça que definem o que é uma cota justa, no caso de instituições pertencentes à estrutura básica. Desta forma, se essas organizações são justas, caberá a cada pessoa receber uma cota justa, quando todos, incluindo ela, cumprirem suas partes.

Rawls reconhece que, por definição, as exigências especificadas pelo princípio de equidade são obrigações – e que todas as obrigações surgem dessa forma. Contudo, nota-se que o princípio de equidade tem duas partes, a saber: i) afirma que as instituições ou práticas em questão devem ser justas; e ii) que caracterizem os atos voluntários exigidos. Assim, a primeira parte formula as condições necessárias para a segunda, para a qual, pelo princípio da equidade, não é possível o vínculo com instituições injustas, ou, pelo menos, com instituições que excedam os limites toleráveis da injustiça. Desta forma, não é possível, por exemplo, dever obrigações a formas autocráticas e arbitrárias de governo, pois não existe a base necessária para que as obrigações se originem de atos consensuais ou de outro tipo, independentemente de como eles se expressem. Segundo Rawls, “[...] aceitar instituições explicitamente injustas, ou mesmo consentir com sua existência, não gera nenhum tipo de obrigação [...]” (TJ, §52, p. 380), pois organizações sociais injustas são em si mesmas uma espécie de extorsão e de violência, e aceitá-las não implica em obrigações com elas.

Desta maneira, julga-se correto afirmar que, para Rawls, os vínculos obrigacionais pressupõem instituições justas, ou razoavelmente justas segundo as circunstâncias, sendo um erro argumentar contra a justiça como equidade, e as teorias contratualistas, de forma geral, alegando que elas têm como consequência o fato de os cidadãos e cidadãs deverem obrigações a regimes injustos que conquistam seu consentimento sob coerção, ou conseguem a sua aceitação tácita de modos mais refinados<sup>29</sup>. Segundo Rawls,

---

<sup>29</sup> Neste ponto, cabe salientar que afirmar que não se pode aceitar obrigações advindas de um sistema injusto é diferente de afirmar que não pode haver injustiças em uma sociedade bem-ordenada. Sendo que, para o autor, um sistema social pode ser injusto mesmo que nenhuma de suas instituições, tomadas de modo separado, o seja, pois a injustiça é uma consequência do modo como elas se combinam em um único sistema. E ainda, uma instituição pode encorajar e, aparentemente, justificar expectativas que são negadas ou ignoradas por outra, sendo que essas distinções, portanto, apenas refletem o fato de que, na avaliação de instituições, pode-se enxergá-las de forma mais ampla ou mais restrita. Desta forma, mesmo em uma

a doutrina contratualista afirma que nenhuma exigência moral decorre da simples existência de instituições.

Dito isto, tem-se que, diferentemente de outras exigências morais, as obrigações se originam como resultados de atos voluntários, seu teor é sempre definido por uma instituição ou por um costume, cujas regras especificam o que se exige de cada pessoa, e são, em geral, devidas a indivíduos definidos – aqueles que cooperam juntos para manter a ordenação em questão, i.e., os concidadãos e concidadãs. Salienta-se que, neste ponto, Rawls pensa os deveres não enquanto deveres morais, mas sim como tarefas e responsabilidades atribuídas a certos cargos nas instituições, contudo, pode ocorrer que uma pessoa tenha um motivo moral para desobrigar-se de tais deveres, podendo ser motivos políticos (desobediência civil) e/ou morais (objeção de consciência), por exemplo<sup>30</sup>.

Desta maneira, as obrigações são baseadas na confiança e, desse modo, é necessário ter-se como premissa o princípio de equidade. A justiça como equidade afirma que os deveres e as obrigações naturais surgem a partir da virtude de princípios éticos. E, junto com os fatos relevantes de circunstâncias imediatas, são esses os critérios que determinam os deveres e as obrigações. Sendo a decisão moral correta aquela que mais se alinha com os ditames desse sistema de princípios, quando aplicado a todos os fatos considerados pertinentes.

Segundo Rawls, contraem-se obrigações por meio de promessas e compromissos tácitos. Para o autor até mesmo quando se entra em um jogo, por exemplo, tem-se a obrigação de jogar seguindo as regras do jogo e com esportividade. Sendo que todas as obrigações são abrangidas pelo princípio da equidade. Contudo, há dois casos problemáticos, a saber, a obrigação política que se aplica aos cidadãos e cidadãs do Estado e a obrigação de cumprir promessas e, segundo o autor, no primeiro caso não está claro qual

---

sociedade bem-ordenada, ajustes são sempre necessários na estrutura básica, portanto deve-se estabelecer uma divisão institucional do trabalho entre a estrutura básica e as regras que se aplicam diretamente às transações particulares. Mesmo em casos de obediência estrita a todas as regras razoáveis e realistas, ajustes são continuamente necessários, e o fato de existirem muitas injustiças na vida política e social real só reforça essa necessidade. Desta maneira, abre-se caminho para a discussão sobre as questões envolvendo dissensões (como desobediência civil e objeção de consciência), o que faz com que uma discussão acerca da obediência ou não a uma lei injusta seja necessária. Na derradeira seção deste capítulo, portanto, discute-se essa questão.

<sup>30</sup> Como se verá no Capítulo 4, desta dissertação.

é a ação vinculatória exigida e nem quem a desempenhou. Segundo Rawls, não existe, de modo estrito, obrigação política para os cidadãos e cidadãs em geral.

[...] Rawls argues that the principle cannot account for the obligations of most citizens. In order for people to incur obligations to some cooperative scheme under the principle of fairness, they must accept benefits it provides. Because central benefits of government are public goods and so not "accepted" by recipients, the principle cannot account for their political obligations [...]. (KLOSKO, 1994, p. 252).

Já no que tange ao segundo caso, faz-se necessária uma explicação sobre como surgem as obrigações baseadas na confiança, nascidas para tirar vantagens em uma prática justa. Neste ponto, destaca-se o princípio de fidelidade, pois este é um caso especial do princípio de equidade aplicado à prática social do prometer<sup>31</sup>, princípio (e sua importância) defendido pelo

---

<sup>31</sup> Cabe recordar aqui o famoso exemplo de Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, referente ao ato de prometer, mais especificamente ao porquê não se deve prometer algo quando se sabe que não se irá cumprir a promessa. No exemplo, Kant se questiona: “[...] Não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir? [...]” (KANT, 2007, p. 34). Sendo que tal questão para Kant é resumida no seguinte questionamento: “[...] se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma falsa promessa [...]”. A resposta kantiana, afirma que, no primeiro caso, que leva em conta a prudência (i.e., que é conforme o dever), o indivíduo que se encontra em tal situação deve ponderar se desta mentira não poderá surgir incômodos ainda maiores do que a situação da qual se quer escapar. E, além disso, deve-se levar em conta que “[...] a confiança uma vez perdida me pode vir a ser mais prejudicial do que todo o mal que agora quero evitar [...]” (p. 34), o que faz o autor questionar se não seria mais prudente agir em conformidade com uma máxima universal e “[...] adquirir o costume de não prometer nada senão com a intenção de cumprir a promessa [...]” (p. 34). Claro que esta resposta, para Kant, não é suficiente, pois é baseada no medo das consequências. Desta maneira, no que tange ao segundo caso (por dever), de acordo com o autor, deve-se olhar à volta, para descobrir que efeitos estarão ligados à ação. “[...] Porque, se me afasto do princípio do dever, isso é de certeza mau; mas se for infiel à minha máxima de esperteza, isso poderá trazer-me por vezes grandes vantagens, embora seja em verdade mais seguro continuar-lhe fiel. Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo: — Ficaria

fato de o ato de promessa ser uma ação definida por um sistema público de regras. As regras são um conjunto de convenções constitutivas que especificam certas atividades e definem certas ações. Portanto, no que diz respeito ao ato de prometer, tem-se que:

[...] Consider a typical obligation established by a promise. If A promises B to do C, the moral requirement is generated by A's performance, typically by his uttering a familiar formula such as 'I promise' or 'I swear.' More important for our purposes, the moral requirement to do C is owed only by A and only to B. Other people who have not made similar promises, incur no such requirements to do C, while people to whom such promises have not been made are not owed performances of C. (KLOSKO, 2005, p. 78).

Para Rawls, a promessa não é por si só um princípio moral, mas uma convenção normativa. Ao especificar as circunstâncias apropriadas e as condições excludentes, a regra do prometer determina se a prática é justa ou não. Os princípios de justiça se aplicam à prática do prometer, como também se aplicam a outras instituições, e, como consequência, as restrições em relação às condições apropriadas são necessárias para garantir uma igual liberdade. Assim, cabe aos princípios de justiça determinar se uma prática deve ser entendida como justa ou não, para uma pessoa ou grupo de pessoas.

Salienta-se que, para Rawls, a regra é uma convenção constitutiva, enquanto o princípio da fidelidade é um princípio moral e uma consequência do princípio de equidade. Partindo do pressuposto de que não há uma

---

eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: — Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, por que seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras acções as pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte, a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente.” (KANT, 2007, p. 34-35). Desta forma, pode-se afirmar que tanto Kant, quanto Rawls, mesmo com suas diferenças, de objetivos e teóricas, estão preocupados com a questão da reciprocidade – que implica na questão da estabilidade – em relação à questão do prometer.

obrigação de fazer promessas, e ao se supor que uma prática justa do prometer existe, então, ao fazer uma promessa, em circunstâncias apropriadas, o indivíduo conscientemente invoca a regra e aceita os benefícios de um sistema justo. Sendo que, pela suposição de que a prática é justa, o princípio de equidade se aplica e deve-se fazer o que a regra determina, pois manter a promessa é uma consequência do princípio de equidade.

Para responder a questão de “o que são esses benefícios e como funciona essa prática?”, Rawls supõe que a razão típica para se fazer promessas é a de criar e estabilizar sistemas cooperativos menores, ou um padrão particular de transações. O autor faz analogia com o Soberano de Hobbes, que estabiliza o sistema de cooperação social por meio de um conjunto efetivo de penalidades reconhecido publicamente, sobre o qual, sem a necessidade da coerção, os homens estabelecem e estabilizam seus empreendimentos particulares por meio de suas palavras. Assim, por vezes a ação do prometer se faz necessária para garantir o sistema de forma que ambas as partes possam ter os benefícios da cooperação. Prometer é, portanto, um ato praticado com a intenção pública de incorrer deliberadamente em uma obrigação que promoverá os objetivos dos cooperados. Como consequência, deve-se agir conforme aquilo que se promete em virtude do princípio de equidade.

Tem-se como pressuposto, como o próprio Rawls admite, a noção de que cada pessoa sabe, ou ao menos tem boas razões para acreditar, que o outro tem um senso de justiça e um desejo de levar a bom termo as suas obrigações de boa vontade. E, em uma sociedade bem-ordenada, quando seus membros fazem promessas há um reconhecimento recíproco da intenção de se obrigar e uma convicção racional de que a obrigação será honrada. Desta forma, é possível que a ordenação aconteça e continue a vigorar. Segundo Rawls, quando se acredita e confia-se nos outros, amplia-se de forma significativa o alcance e o valor de sistemas de cooperação mutuamente vantajosos. Como consequência, do ponto de vista da PO, é racional que as partes concordem com o princípio da equidade. E, dado o princípio de equidade, vê-se o porquê deve existir a prática da promessa como uma forma de estabelecer livremente uma obrigação que irá proporcionar vantagens mútuas.

Segundo o autor, a tendência de fundir a regra do prometer com o princípio de fidelidade é forte. Isto ocorre, pois, por um primeiro olhar, eles podem parecer a mesma coisa, mas uma se define pelas convenções constitutivas concretas (a regra do prometer), enquanto o outro se aplica

pelos princípios que seriam escolhidos na PO (o princípio de fidelidade). Portanto, há a distinção entre duas espécies de normas, e os termos ‘dever’ e ‘obrigação’ são usados nos contextos dessas duas espécies. E, assim, as ambiguidades deveriam ser fáceis de resolver, pois para Rawls a existência de uma prática justa do prometer como um sistema de regras públicas constitutivas e do princípio de equidade são suficientes para uma teoria das obrigações fiduciárias, e não se garante um acordo real antes de cumprir o acordo. Cabe ressaltar que a adoção do princípio da equidade é puramente hipotética, precisa-se, apenas, supor que esse princípio seja reconhecido. Sendo que, naquilo que tange às outras questões, ao pressupor a existência de uma prática justa do prometer, o princípio de equidade é suficiente para vincular os beneficiários da cooperação social.

Rawls argumenta contra a objeção de que se deve seguir obrigações pelos deveres naturais, não sendo necessário o princípio de equidade, pois primeiramente é necessário fazer a distinção entre instituições (ou aspectos institucionais) que devem ser, inevitavelmente, aplicadas a todos – por terem nascido dentro do território dessas instituições – e instituições que se aplicam às pessoas pela prática de ações livres – enquanto um ato racional de promover os próprios bens/objetivos. Desta maneira, no primeiro caso, por exemplo, tem-se o dever natural de acatar a constituição (se for justa); e no segundo tem-se a obrigação de cumprir os deveres, por exemplo, de regras de associação ou de atividades filiadas (de igrejas, clubes etc.). Cabe salientar que o termo ‘obrigação’, na linguagem rawlsiana, diz respeito às exigências morais que derivam do princípio de equidade, já outras exigências são denominadas de “deveres naturais”.

Segundo Rawls, enquanto todas as obrigações são explicadas pelo princípio da equidade, há muitos deveres naturais, positivos e negativos, que não estão reunidos em um único princípio, o que implica, de certo modo, no risco de se exigir muito das regras de prioridade. Segundo o autor, o dever de ajudar o próximo, quando este está necessitado ou correndo perigo, desde que tal ato não cause perda ou risco excessivo para o agente; o dever de não lesar ou agredir o próximo; e o dever de não causar sofrimentos desnecessários, são exemplo de deveres naturais, sendo que o primeiro é um dever positivo, i.e., é um dever de ação, que segue a máxima “dado o caso y, deve-se agir de forma x”; enquanto os dois últimos são negativos, i.e., de inação ou omissão, no sentido de que não se deve agir de forma x.

Segundo Rawls, os deveres naturais existem independentemente da voluntariedade e não têm nenhuma ligação necessária com instituições ou práticas sociais; e seu teor não é definido pelas regras dessas organizações.

Desse modo, as pessoas têm o dever natural de não serem cruéis, ou de ajudar aos outros, independentemente de terem, ou não, comprometido-se com tais atos. Outro fato, é que os deveres naturais são válidos para todas as pessoas consideradas morais, livres e iguais, e não apenas para as pessoas de uma mesma associação, por exemplo.

Para o filósofo estadunidense, do ponto de vista da justiça como equidade, o dever natural mais importante é o de apoiar e promover instituições justas, i.e., há um dever natural da justiça, que é mais importante do que qualquer um outro dos deveres naturais, sendo que, então, quando há instituições justas, deve-se obedecê-las, e quando elas não existem, deve-se, portanto, cooperar para a criação de organizações justas, desde que isso não represente um grande ônus pessoal. Para Rawls, tem-se o dever natural de eliminar as injustiças, de forma que, se a estrutura básica da sociedade é justa, ou justa como é razoável esperar que seja em determinadas circunstâncias, todas as pessoas têm um dever natural de fazer a sua parte no esquema existente.

Segundo Jon Meadle (2009, p. 100), considerando o pensamento de Rawls, parece claro que as partes na PO endossariam um dever de justiça, sabendo que isso era necessário para apoiar e sustentar uma estrutura básica justa. Desta forma, salienta-se que, segundo Rawls, assim como para as instituições, os princípios que valerão para os indivíduos também são escolhidos na PO (pois, assim, tem-se o segundo ponto [ou passo] do argumento). Desta forma, eles (os princípios para os indivíduos) também são entendidos como o resultado de um acordo hipotético e:

[...] uma vez que temos em mãos o conjunto completo de princípios, uma concepção do justo plenamente formulada, podemos simplesmente esquecer a concepção da posição original e aplicar esses princípios como faríamos com quaisquer outros. (TJ, §19, p. 124).

Desta maneira, pode-se afirmar – seguindo Klosko – que, apesar dos vários deveres naturais de justiça serem princípios morais familiares, intuitivamente claros, o *status* dos deveres naturais na teoria de Rawls não reside em ser familiar ou intuitivamente claro, mas no fato de que eles seriam adotados pelos indivíduos representativos na PO e, portanto, devem ser mostrados em seu interesse. Sendo que:

[...] For many this is easily demonstrated. For instance, the overall benefits of a general rule of mutual aid clearly outweigh its costs. The gains to the person in need far outweigh the costs to those who help him, while it is almost as likely that one will be a beneficiary some time as a benefactor (TJ, p. 338). Similarly, the benefits of living in a society in which individuals treat each other with mutual respect outweigh the costs of having to show others respect (TJ, pp. 337–8). Important to Rawls in these cases are the intangible effects on one's sense of self-worth of living by rules that affirm one's value as a moral person (TJ, pp. 337–9). (KLOSKO, 2005, p. 79).

Segundo Rawls, uma pessoa pode ter, ao mesmo tempo, um dever natural e uma obrigação de sujeitar-se a uma instituição e de realizar aquilo que lhe compete. E ambos são princípios para os indivíduos. Sendo que, enquanto, na maioria dos casos, o dever natural da justiça é mais fundamental, já que vincula os cidadãos e cidadãs de uma forma geral e sua aplicação não exige atos voluntários, o princípio da equidade, de outra forma, vincula apenas aquelas pessoas que ocupam cargos públicos ou aquelas que, estando em melhor situação, promoveram seus objetivos dentro do sistema<sup>32</sup>. “[...] The natural duty of justice entails complying with institutions that apply to us, while the principle of fairness requires accepting the burdens imposed by just institutions when we accept their benefits [...]” (MEADLE, 2009, p. 101). Desta maneira, para Rawls, há outro sentido de *noblesse oblige*, i.e., que os mais privilegiados provavelmente terão obrigações que os vinculam de um modo mais forte a um esquema do justo, do que aquelas pessoas que estão em pior situação.

A dificuldade a ser encarada, diz Rawls, é a especificação mais detalhada, assim como da questão de prioridade, sendo a grande questão a maneira como devem ser ponderados esses deveres quando entram em conflito entre si, ou com as obrigações e com o bem que se pode conseguir

---

<sup>32</sup> Segundo Klosko, o dever político viável não é natural, mas forte, enquanto o dever de ajudar a criar instituições justas é natural, contudo, é fraco. E este fato indica que esses dois deveres políticos diferem em aspectos importantes e também devem ser justificados de maneira diferente. O que faz o autor afirmar que “[...] Rawls does not seem to be aware of these differences, though the fact that he explicitly attaches a cost qualifier to the second duty but not to the first might suggest some discomfort with lumping them together [...]” (KLOSKO, 1994, p. 262).

por meio de ações supererrogatórias. O autor afirma que a forma de resolver não é por meio de regras óbvias, mas pode-se dizer que os deveres antecedem lexicalmente as ações supererrogatórias, ou as obrigações. Dessa maneira, para Rawls, parece que a teoria para estrutura básica é mais simples para resolver o problema, pois trata-se de um sistema abrangente de regras gerais, sobre as quais pode-se confiar que certos procedimentos de agregação suprimam a importância das dificuldades criadas por situações particulares.

Dito isto, o filósofo estadunidense apresenta a distinção entre deveres *prima facie* (i.e., um dever existente quando permanecem determinadas condições) e um dever que é válido em todas as circunstâncias. Sendo que, levantando a hipótese de que se conhece o sistema completo de princípios que foram escolhidos na PO, ele deverá conter princípios aplicáveis a instituições e indivíduos, assim como regras de prioridade para a ponderação desses princípios, quando eles favorecerem lados opostos.

A concepção plena do justo é finita, i.e., há um número finito de princípios e regras de prioridade; e associado a essa concepção plena está o princípio que afirma sua completude, e também o princípio que determina que o agente deve praticar aquela ação que, dentre todas as possíveis, é julgada, com razão, como justa. Dentro desta hipótese, Rawls afirma que as regras de prioridade são suficientes para resolver conflitos entre os princípios, ou ao menos indica um caminho para uma atribuição correta de pesos. Portanto, o sistema completo leva a se agir à luz de todas as razões relevantes disponíveis, na medida em que se pode ou deve-se identificá-las. Rawls reconhece que o juízo correto depende de todas as características pertinentes, que são identificadas e calculadas pela concepção completa do justo.

### 3.2 O DIREITO E A PUNIÇÃO EM RAWLS

Pode-se afirmar que com a concepção completa do justo, i.e., quando se escolhe os princípios da justiça para a estrutura básica e também os princípios para os indivíduos, estar-se-á mais próximo da retidão. Mesmo assim, para Rawls, as instituições sociais podem, com o tempo, se desviar do caminho da justiça. Por exemplo, o autor afirma em TBSaS, que a justiça do contexto social tende a erodir-se, sobretudo quando os indivíduos agem equitativamente, pois o resultado global de transações independentes e separadas se afasta da justiça do contexto social, sendo que a mão invisível (Smith) guia as coisas na direção errada e favorece uma forma oligopolística

de acumulação que consegue manter as desigualdades injustificadas e restrições à justa igualdade de oportunidades.

Assim, segundo Rawls, é necessário que haja instituições (governo) e leis para que se garanta a justiça do contexto social e de uma concepção especial da justiça, para definir como essas instituições devem ser estabelecidas<sup>33</sup>. Desta maneira, o autor pressupõe um sistema jurídico que envolve penalidades e sanções, visando a estabilidade e a retidão da justiça como equidade. De fato a teoria rawlsiana não pressupõe a estabilidade por meio das sanções e penalidades, como é o caso na teoria hobessiana, por exemplo. Porém, Rawls vê o direito como um auxiliar, na sociedade bem-ordenada, para que os frutos da cooperação social sejam divididos de maneira justa e respeitando os dois princípios da justiça. Assim, nesta seção, tem-se por objetivo explicitar e debater as questões do direito e da punição na TJ e a importância desses pontos para a teoria da justiça como equidade.

Dito isto, no que tange à questão do direito, tem-se que, para Rawls, a justiça como equidade possui uma concepção formal da justiça, que realiza a administração regular e imparcial das normas comuns e transforma-se em Estado de direito quando se aplica ao sistema jurídico. Para o autor, um sistema jurídico é uma ordem coercitiva das normas públicas destinadas a pessoas racionais, com o propósito de regular sua conduta e prover a estrutura da cooperação social, sobre as quais, quando essas regras são justas, elas estabelecem uma base para expectativas legítimas e constituem as bases que possibilitam que as pessoas confiem umas nas outras e reclamem, com razão, quando não veem suas expectativas satisfeitas.

A distinção entre um sistema jurídico e outros conjuntos de normas públicas endereçadas a pessoas racionais, por exemplo, por regras de jogos e associações, é a extensão abrangente e os poderes reguladores, em relação a outras associações que o sistema jurídico possui. Isso pois:

---

<sup>33</sup> Beccaria (2012), seguindo uma linha argumentativa próxima a Hobbes, afirma que as leis são condições para que as pessoas se unam em sociedade e, desta forma, sacrifiquem uma parte da liberdade para viverem em paz e segurança. Extrapolando o pensamento rawlsiano, pode-se dizer que o filósofo estadunidense tem um pensamento semelhante ao de Beccaria e Hobbes, de que as leis (o sistema jurídico e político) têm por objetivo a união dos cidadãos e cidadãs, contudo, pode-se dizer que para Rawls a estabilidade não é coercitiva, como parece ser nesses autores. Assim, o que parece ligar esses autores é a questão da importância do ordenamento jurídico, que Rawls reconhece como indispensável para a sociedade bem-ordenada.

[...] organismos constitucionais definidos por esse sistema geralmente têm o monopólio do direito legal de exercer pelo menos as formas mais extremas de coerção. Os tipos de coação que as associações privadas podem empregar são rigorosamente limitados. Além disso, a ordem jurídica exerce uma autoridade final sobre certos territórios bem definidos. Ela é também marcada pela extensa gama de atividades que regula e pela natureza fundamental dos interesses que se destina a assegurar. Essas características simplesmente refletem o fato de que a lei define a estrutura básica no âmbito da qual se dá o exercício de todas as outras atividades. (TJ, §38, p. 258).

Assim, dado que a ordem jurídica é um sistema de normas públicas dirigidas a pessoas racionais, segundo Rawls, é possível que se possa explicar os princípios da justiça associados com o Estado de direito, pois esses princípios derivam de uma noção ideal, da qual se espera que as leis se aproximem, pelo menos, na maioria das vezes.

O sistema jurídico – como uma instituição vinculada ao Estado, organizado de um modo tal que mantenha a ordem pública – é derivado da função que tem o Estado de zelar pela equidade através da manutenção das condições indispensáveis para que os indivíduos possam perseguir seus interesses e cumprir com suas obrigações, tal como as entenda por si mesmo. (VOLPATO DUTRA; ROHLING, 2011, p. 72).

Segundo Rawls, o Estado de direito implica, sobretudo, o papel determinante de algumas instituições, assim como as práticas judiciárias e legais que lhes estão associadas. Ele pode implicar, por exemplo, que todos os empregados do governo sejam submetidos à lei, que seus atos estejam sujeitos à investigação judicial; que o poder judicial seja suficientemente independente; e que a autoridade civil prevaleça sobre a militar. Isso pode significar, também, que as decisões dos juízes repousam sobre a interpretação das leis existentes e sobre os precedentes pertinentes, e que os juízes devem justificar seus vereditos com referência a essas interpretações e adotar uma interpretação coerente de um caso a outro ou, então, justificar com base razoável as diferenças entre eles etc.

Segundo Volpato Dutra e Rohling (2011), o Estado de direito, no pensamento de Rawls, é o resultado da aplicação ao sistema jurídico da concepção formal da justiça, ou melhor, da justiça como regularidade<sup>34</sup>. O Estado de direito, portanto, estaria intimamente ligado à liberdade. Assim, assume-se uma relação entre o Estado de direito e a liberdade, sobre a qual, esta é um complexo de direitos e deveres definidos por instituições. Tem-se, assim, que o objetivo de Rawls “[...] é apontar para a perspectiva de que os direitos individuais, especialmente a prioridade da liberdade, são o objeto primário de proteção do *estado de direito*” (VOLPATO DUTRA, ROHLING, 2011, p. 79 – grifo dos autores).

Salienta-se que o sistema jurídico, no pensamento de Rawls, é organizado sob a base de alguns preceitos. Um deles é o preceito de que dever implica poder. Este preceito identifica várias características do sistema jurídico. A primeira destas características é que as ações exigidas ou proibidas pelo Estado de direito devem ser do tipo que seja razoável supor que as pessoas possam fazer ou evitar, dependendo do caso, pois um sistema de regras dirigidas a pessoas racionais para organizar sua conduta se preocupa com o que elas podem e não podem fazer, não devendo impor um dever de fazer o que não é possível que se faça. Além disso, a noção de que dever implica poder transmite a ideia de que aqueles que estabelecem as leis e dão as ordens o fazem de boa-fé. Assim, legisladores e legisladoras e juízes e juízas devem acreditar que as leis podem ser obedecidas e devem supor que todas as ordens dadas podem ser executadas, sendo que a boa-fé desses agentes públicos deve ser reconhecida por aqueles que estão sujeitos aos seus ditames<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Salienta-se que “[...] Rawls sugere a utilização da terminologia *justiça como regularidade* ao invés de *justiça formal*. Trata-se, pois, de uma identificação evidente com a finalidade desta, tendo em vista que justiça como regularidade traduz melhor a ideia de que é uma administração imparcial, guiada senão por regras. Regularidade, portanto, traduz mais adequadamente essa ideia.” (VOLPATO DUTRA; ROHLING, 2011, p. 76-77 – grifo dos autores). Desta maneira, tem-se que justiça formal ou justiça como regularidade, no pensamento de Rawls, quer dizer a mesma coisa, contudo, o autor adota a segunda terminologia.

<sup>35</sup> Segundo o autor, leis e ordens são aceitas como leis e ordens, apenas se, em geral, acredita-se que elas podem ser obedecidas e executadas, sendo que, se houver dúvida quanto a isso, pode-se presumir que as ações das autoridades têm algum outro propósito que não o de organizar a conduta dos cidadãos. Deste modo, esse preceito expressa a exigência de que um sistema jurídico reconheça a impossibilidade de execução como uma defesa, ou ao menos como circunstância atenuante.

Além do princípio de que dever implica poder, no Estado de direito, há também o preceito segundo o qual casos semelhantes devem receber tratamento semelhante. Sem este preceito, Rawls afirma que as pessoas não poderiam regular suas ações por meio de regras, sendo que é por meio dele que se limita, de modo significativo, a discricção (discricionariedade) dos juízes e de outros que ocupam cargos de autoridade, pois esses agentes públicos são forçados a fundamentar as distinções que fazem entre pessoas, mediante uma referência aos princípios e regras legais pertinentes. Desta maneira, em qualquer caso particular, se as regras forem complicadas e pedirem interpretação, pode ficar fácil justificar a arbitrariedade de uma decisão e, conforme o número de casos aumenta, torna-se mais difícil construir justificações plausíveis para se apontar julgamentos tendenciosos. Assim, tem-se a exigência de que a coerência vale para todas as regras e para justificativas em todos os níveis<sup>36</sup>. Rawls afirma que esse princípio vale também em casos de equidade.

Cabe afirmar, neste ponto, que na TJ, Rawls faz a diferenciação entre justiça formal e justiça substantiva. Desta maneira, na justiça substantiva tem-se o desejo de seguir as leis de forma imparcial e consistente; e de tratar casos similares de modo semelhante, assim como de aceitar as consequências da aplicação de normas públicas, o que está intimamente ligado ao desejo de reconhecer os direitos e liberdades dos outros e de compartilhar de forma justa os benefícios e os encargos da cooperação social<sup>37</sup>. Por outro lado, “[...] No caso das instituições legais, a justiça formal é um aspecto do *estado de direito* que tem por corolário apoiar e assegurar expectativas legítimas, e como tal, deve evitar a injustiça [...]” (VOLPATO DUTRA; ROHLING, 2011, p. 77 – grifo dos autores). Assim o é, pois Rawls admite que leis e

---

<sup>36</sup> Beccaria afirma que “os juízes, em casos de crimes, não têm o direito de interpretar as leis penais, pois não são legisladores [...]” (2012, p. 17). Segundo o autor, não há nada mais perigoso do que a ideia de que é necessário consultar o espírito da lei, pois, segundo Beccaria, cada pessoa tem seu ponto de vista e, em diferentes momentos, vê os mesmos temas sob diferentes perspectivas. Assim, aquilo que se chama espírito da lei será, na verdade, para o autor, resultado da boa ou da má lógica do juiz, e isso dependerá de coisas que estão além do processo jurídico, como, por exemplo, da relação do juiz com os réus. Desta forma, para o autor “[...] quando os códigos de lei são fixados, devem ser observados no sentido literal, para que nada mais seja deixado ao juiz que determinar se uma ação está ou não em conformidade com a lei [...]” (BECCARIA, 2012, p. 19).

<sup>37</sup> Na seção 3.3 deste estudo, será abordada, com mais ênfase, a questão da justiça substantiva (e sua diferenciação com a justiça procedimental).

instituições podem ser injustas e reconhece que tratar casos similares de modo similar não basta para garantir uma justiça substantiva. Deste modo, o autor afirma que há uma dependência dos princípios de acordo com o modo como a estrutura básica é montada. Sendo que a justiça como regularidade deve excluir tipos significativos de injusta, pois ao se supor que as instituições são razoavelmente justas, é de grande importância que as autoridades sejam imparciais e não se submetam à influência de considerações pessoais, monetárias ou de qualquer outra natureza.

Rawls também afirma que o princípio de que não há ofensa sem lei (*Nullum crimen sine lege*), e as exigências nele implícitas, também derivam da ideia de um sistema jurídico<sup>38</sup>. E, por meio deste preceito, exige-se que as leis sejam conhecidas e expressamente promulgadas; que seu significado seja claramente definido; que os estatutos sejam genéricos, tanto na forma quanto na intenção, e que não sejam usados como um meio de prejudicar determinados indivíduos que podem ser expressamente nomeados; que, pelo menos, infrações mais graves sejam interpretadas estritamente e que as leis penais não sejam retroativas em detrimento daqueles aos quais se aplicam. Essas exigências estão implícitas na noção de regulamentação do comportamento por normas públicas, uma vez que se elas não forem claras, os cidadãos e cidadãs, não saberão como se comportar.

Desta forma, tem-se que, no pensamento de Rawls, só se pode impor sanções penais, aos cidadãos e cidadãs, se eles estiverem em condições de conhecer o teor da lei e tenham a oportunidade de levar em conta suas respectivas diretrizes, pois se trata de um princípio que é consequência de se ver o sistema jurídico como uma categoria de normas públicas dirigidas a pessoas racionais, a fim de regular sua cooperação, atribuindo à liberdade seu peso adequado<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Este parece ser um preceito comumente aceito entre os mais diferentes teóricos, por exemplo, sem se discutir, aqui, as divergências teóricas, entre Rawls e Hobbes, tem-se que ao se ler o *Leviatã* percebe-se que já havia a ideia de que “Nenhuma lei feita depois de praticado um ato pode transformar este num crime [...] uma lei positiva não pode ser conhecida antes de ser feita, portanto não pode ser obrigatória [...]” (HOBBES, 1974, Cap. XXVII, p. 99).

<sup>39</sup> Sem se entrar no mérito da discussão sobre Estado de Natureza e Estado Civil, pode-se afirmar que o próprio Hobbes, no *Leviatã*, tende a concordar com o critério da publicidade da lei, pois o autor afirma que: “Com exceção da lei de natureza, faz parte da essência de todas as outras leis serem dadas a conhecer a todos os que são obrigados a obedecer-lhes, quer oralmente quer por escrito, ou mediante qualquer outro ato que se saiba proceder da autoridade soberana [...]” (HOBBES, 1974, CAP.

Assim, além dos preceitos, no que se refere aos princípios que definem a noção de justiça natural, Rawls afirma que eles são princípios concebidos para preservar a integridade do processo jurídico, sobre os quais, se as leis são diretrizes endereçadas às pessoas racionais, para orientações, os tribunais devem preocupar-se com a aplicação e imposição dessas regras da maneira apropriada. Desta forma, deve haver um esforço escrupuloso para determinar se houve uma infração e para impor a pena correta, pois, desse modo, um sistema jurídico deve estabelecer disposições para a condução ordenada de julgamentos e audiências, devendo conter normas quanto às provas, garantido procedimentos racionais de informação. O Estado de direito, portanto, exige alguma forma de processo devido, i.e., um processo razoavelmente concebido para verificar a verdade, de modo coerente com outros objetivos do sistema jurídico, para saber se ocorreu uma violação e em quais circunstâncias. “[...] os princípios da justiça natural devem assegurar que a ordem jurídica seja imparcial e regularmente mantida [...]” (TJ, §38, p. 262).

Para Rawls, a razão de se pensar em uma ordem jurídica como um sistema de normas públicas está no fato de que isso permite que as pessoas possam deduzir os preceitos associados com o princípio de legalidade, sobre o qual pode-se dizer que, em circunstâncias iguais, uma ordem jurídica é administrada de forma mais justa que outra, se ela satisfizer mais perfeitamente os preceitos do Estado de direito, pois fornecerá uma base mais segura para a liberdade – e um meio mais eficaz de organizar esquemas de cooperação. Contudo, o próprio autor reconhece que, pelo fato de garantirem apenas a administração imparcial e regular das regras, esses preceitos são compatíveis com a injustiça, uma vez que impõem limites, que não são desprezíveis, mas que são um tanto quanto vagos à estrutura básica<sup>40</sup>.

---

XXVI, p. 93). Beccaria também é um autor que defende a publicidade das leis, chegando a afirmar que é papel da mídia divulgá-las. Segundo o autor, assim como o poder discricionário dos juízes é um mal, a obscuridade das leis também é, sendo a discricionariedade consequência da obscuridade. Para o autor, o mal é ainda maior se as leis forem escritas em uma linguagem desconhecida pelo povo, deixando-o dependente dos interpretes das leis. Assim, para o autor – tendo a ideia de que os crimes serão menos frequentes conforme os códigos da lei forem mais universalmente lidos e compreendidos – “[...] sem leis escritas, nenhuma sociedade jamais terá uma forma fixa de governo[...]” (BECCARIA, 2012, p. 21).

<sup>40</sup> Na próxima seção será melhor discutida a questão do porquê a injustiça é possível, mesmo em uma sociedade bem-ordenada. Por ora, basta que se afirme que a justiça difere da legitimidade, e que se pode afirmar, como faz Volpato Dutra (2008, p. 55), que “[...] a necessidade de legitimidade é o que liga o direito à democracia

Antes de se passar para a próxima seção, julga-se importante afirmar que, no pensamento de Rawls, a pressuposição de um sistema público de penalidade se dá, pois para o autor é por meio da instituição do sistema público de normas e regras legais que o governo afasta os motivos para se pensar que os outros não estão observando as regras e, assim, presume-se que um poder soberano coercitivo seja sempre necessário, mesmo em uma sociedade bem-ordenada<sup>41</sup>. Sendo que “[...] o poder coercitivo só pode ser

---

[...]”, pois, como afirma o autor, é o princípio da democracia que estatui a condição de possibilidade da legitimidade do direito. Sendo que assim, “como mostrou Rawls, o problema da desobediência é conexo com o problema da democracia majoritária e a distinção entre justiça e legitimidade [...]” (VOLPATO DUTRA, 2008, p. 53).

<sup>41</sup> Beccaria justifica as sanções penais, afirmando que é desta forma que se consegue garantir as liberdades dos indivíduos, de forma que nenhum outro consiga usurpar para si as liberdades dos demais concidadãos. Assim, segundo o autor, “[...] alguns motivos que agridam os sentidos necessitam ser criados para impedir que o despotismo individual mergulhasse a sociedade, novamente, em seu antigo caos. Esses motivos são as penas estabelecidas contra os infratores da lei [...]” (BECCARIA, 2012, p. 12). Dessa maneira, para Beccaria, o direito à punição está fundamentado na defesa da liberdade pública. Cabe salientar que o próprio Beccaria reconhece que recorrer a um sistema de penalidades agride os sentidos dos cidadãos, pois parece *nonsense* acreditar que os cidadãos e cidadãs concordem que seus atos possam ser penalizados – que não haja liberdade efetiva. Assim, adentra-se um importante problema, para qualquer teoria que pressupõe um sistema jurídico, a saber, a justificação da punição (e das sanções). Dito isto, tem-se que, segundo Silveira, o problema da justificação da punição legal, deve ser visto por meio de três perspectivas, a saber: da justificação da instituição da punição (J1); da justificação dos atos particulares punitivos (j2); e da justificação da penalidade propriamente dita (J3). Desta maneira, há duas grandes correntes teóricas tentando justificar as penalidades, e uma terceira que mescla essas duas. A primeira dessas correntes é o retributivismo. Esta corrente afirma, segundo Silveira, que “a pessoa que age erroneamente mereceria sofrer de forma proporcional ao seu erro, tendo por foco a culpa do agente, isto é, um ato do passado” (SILVEIRA, 2016, p. 13). O problema desta teoria é o objetivo de querer retribuir o mau causado pelo agente que agiu erroneamente. Desta maneira, sempre segundo Silveira, o retributivismo falha em J1, contudo, tem-se seu mérito em J2 e J3, pois “[...] uma vez que a culpa pelo ato errado justificaria corretamente o ato particular de punição e a proporcionalidade parece ser uma resposta adequada em relação a quantidade correta [...] pois nenhuma pessoa pode ser punida a menos que seja culpada de um crime. Também, ela não pode sofrer uma punição maior do que o crime cometido [...]” (SILVEIRA, 2016, p. 14). Mesmo assim, pode-se acusar esta teoria de moralismo jurídico, uma vez que o crime é visto como um erro moral convertido

exercido quando estão em jogo os elementos constitucionais essenciais e os principais arranjos das instituições básicas da justiça, ou seja, os dois princípios da justiça” (LOIS; MARCHIORI, 2008, p. 216).

---

em erro público. Desta forma, contrapondo-se ao retributivismo, tem-se o utilitarismo. Para esta teoria, “[...] A justificação da instituição punição se daria pela eficácia social, isto é, pela prevenção. Ela quer prevenir futuros atos errados e alcançar estabilidade social. A punição se justificaria por seus resultados sociais de prevenir futuros crimes, uma vez que ela teria um papel inibidor, além de querer propiciar uma sensação de segurança aos cidadãos. Assim, as boas consequências sociais é que seriam uma condição necessária e suficiente para a instituição da punição [...]” (SILVEIRA, 2016, p. 14). Desta forma, a corrente utilitarista consegue dar uma boa resposta a J1, contudo, segundo Silveira, nesta corrente, tem-se o problema que ela poderia punir o inocente, e mesmo punindo o culpado, trataria o agente como um mero meio e não como um fim nele mesmo. Além disso, o consequencialismo pressuposto é necessário à corrente utilitarista: “[...] pode punir demasiadamente o culpado ou mesmo não puni-lo se isso implicar em maior eficácia social [...]” (SILVEIRA, 2016, p. 15). Em contrapartida a esses dois modelos, as teorias mistas, onde Rawls está incluso, “procuram congregar os aspectos positivos das concepções anteriormente referidas, a saber, apelando para J1 pelos melhores resultados sociais, isto é, pela prevenção de futuros erros cometidos, com a cláusula de só punir o culpado (J2). A ideia geral seria integrar consequencialismo com retributivismo, como uma forma de olhar tanto o futuro quanto o passado” (SILVEIRA, 2016, p. 15). No que tange a Rawls, Silveira afirma que o filósofo estadunidense usa um argumento coerentista afirmando que a regra que aprovaria a punição do inocente visando o bem social (*telishment*) não seria aprovada em um exame de juízos ponderados. “A forma de ver isso é através de um procedimento em que (i) um legislador ideal não criaria uma regra que permitisse o *telishment* porque haveria um grande risco de abuso do poder discricionário dos juízes, bem como invalidaria a legitimidade da punição aos olhos dos cidadãos e (ii) um juiz ideal seguiria a regra da punição ideal mesmo quando, em um caso particular, se esperaria melhores consequências com a sua violação” (SILVEIRA, 2016, p. 15). Antes de finalizar essas considerações, julga-se importante informar que Silveira (2016) acredita que nem mesmo o sistema misto conseguiria dar uma boa justificativa para a punição, pois, segundo o autor, “[...] Mesmo considerando os avanços dessas concepções mistas ao resolverem algumas das importantes questões que estamos investigando, especialmente a moralidade parcial de J1, creio que elas não conseguem oferecer um fundamento adequado para J2 e J3, especialmente se olharmos para certos problemas como o da dissimilaridade entre moralidade e legalidade e para os elementos arbitrários da punição e da pena” (SILVEIRA, 2016, p. 16). Silveira, portanto, defende uma “concepção normativa híbrida entre contratualismo e ética das virtudes para a justificação da punição”. Não se adentrará mais a fundo acerca dessa questão.

Salienta-se que os poderes coercitivos do governo estão ligados à questão da estabilidade da cooperação social, pois, pode ser que as pessoas não tenham plena confiança umas nas outras, mesmo sabendo que partilham um senso comum de justiça e que cada pessoa quer aderir às ordenações existentes. Elas podem, por exemplo, suspeitar que alguns não estejam fazendo a parte que lhes cabe e, assim, são tentados a não fazer as suas, em um sistema equitativo de cooperação. Como consequência, pode-se chegar a um colapso da cooperação, e o papel de uma interpretação pública das leis legítima, apoiada em sanções coletivas, é precisamente o de superar a instabilidade que poderia ocorrer.

Para Rawls, a teoria ideal exige uma explicação das sanções penais, vistas como um recurso estabilizador, e indica o modo como se deveria elaborar esta parte da teoria da obediência parcial, em particular. Além disso, o autor afirma que o princípio da responsabilidade não se funda na ideia de que o objetivo primeiro da punição é a retribuição ou a denúncia, mas, na verdade, o princípio é reconhecido em nome da própria liberdade. Desta maneira, o princípio da liberdade conduz ao princípio da responsabilidade. Tendo em vista que os dilemas éticos que se originam na teoria da obediência parcial, também devem ser vistos tendo em mente a prioridade da liberdade, pois, desse modo, pode-se imaginar situações infelizes em que seja permissível insistir com menos veemência na observância dos preceitos do Estado de direito<sup>42</sup>.

Desta maneira, no que tange à questão da penalidade, segundo Silveira (2016), “O contratualismo parece nos oferecer uma resposta bastante consistente para a questão do por que devemos punir [...]” (p. 26). Segundo o autor, na teoria contratualista tem-se a ideia de que os agentes racionais (na PO) e cidadãos e cidadãs razoáveis (na sociedade bem-ordenada) concordariam com a punição para aquelas pessoas que, por algum motivo,

---

<sup>42</sup> Salienta-se que, “Com efeito, no tocante à redução do alcance dos direitos fundamentais, Rawls constata que o direito pode limitar o direito desde que seja para garantir a liberdade. Todas as outras limitações são incompatíveis com a *justiça como equidade*. Assim, se o autor só admite restrições à *liberdade para o bem da liberdade*, o único motivo para circunscrever as liberdades básicas e torná-las menos abrangentes é que, caso contrário, elas interfeririam umas nas outras. Por isso mesmo, a garantia da liberdade e da justiça exige que o sistema de direitos fundamentais se organize a partir do pressuposto de que, com aquele determinado arranjo, será obtida a maior liberdade possível, dentro do quadro constitucional; assim, a melhor ordenação das várias liberdades depende da totalidade das limitações a que elas estão sujeitas” (LOIS; MARCHIORI NETO, 2008, p. 209).

acabaram cometendo um crime (agiram de maneira contrária à regra pública estabelecida; ou não cumpriram suas partes no sistema equitativo de cooperação social). Ainda segundo Silveira, nessa teoria, os próprios ‘criminosos’ teriam consentido com um sistema de direito que possibilitasse punição. No que tange à teoria da justiça como equidade, Silveira (2016, p. 27) afirma que:

[...] Rawls aborda a questão, dizendo que as partes, em tendo acordado sobre os princípios de justiça numa situação hipotética, veriam como racional autorizar medidas punitivas para manter as instituições justas, dada a possibilidade de alguns não agirem com senso de justiça.

Nesta perspectiva, o ‘criminoso’ é visto como uma pessoa que deve ser punida, porque ele próprio, de forma livre, aceitaria essa consequência normativa por seu erro. Desta maneira, o contratualismo (e, como consequência, a justiça como equidade) respeitaria a autonomia moral, e não veria o ‘criminoso’ como uma mera ‘coisa’ a ser manipulada, afirma Silveira. Além disso, para o autor, nesta visão:

[...] a instituição da punição deve servir para uma melhoria social através da prevenção de futuros crimes garantindo a segurança dos cidadãos. A restrição é que a estabilidade social desejada não pode ferir os direitos individuais dos ofensores. (SILVEIRA, 2016, p. 26-27).

É verdade que, de acordo com Rawls, em um sistema de sanções há duas espécies de desvantagens, a saber: i) necessidade de cobrir os custos de manutenção do organismo estatal para a aplicação das leis; e ii) o perigo para a liberdade do cidadão (e da cidadã) representativo, medido pela probabilidade de que essas sanções venham a interferir erroneamente em sua liberdade. Assim, para o autor, só é racional criar um órgão coercitivo, se essas duas desvantagens forem menores do que a perda da liberdade causada pela instabilidade. Sendo que, se este for o caso, a melhor ordenação será aquela que minimiza esses riscos, dado que a concepção ideal mostra como deve ser montado o sistema não-ideal.

### 3.3 A REGRA DE MAIORIA E A LEGITIMIDADE

Visto que a teoria da justiça só está completa após a escolha dos princípios para os indivíduos – o princípio da equidade e o dever natural de justiça – e que o direito cumpre o papel de ser o ajudante da teoria da justiça, na tentativa de estabilizar o comportamento dos indivíduos na sociedade bem-ordenada, uma vez que a justiça como equidade é uma sociedade democrática e toda sociedade democrática está sujeita a falhas, imperfeições e injustiças, tanto por parte dos indivíduos quanto do próprio sistema, isto, como ficará claro nesta seção, precisa fazer uso da regra de maioria, e a maioria pode se enganar e cometer erros.

Nesta seção, deseja-se abrir a discussão sobre a regra de maioria, assim como sobre a legitimidade e sua diferenciação com a justiça – o que implica também em discutir a constituição e os procedimentos legislativos. Isso porque a discussão traçada por Rawls, sobre a regra de maioria, está ligada à questão sobre qual a maneira de se afirmar que uma lei ou forma de governo pode ser considerada justa (e justificável) para os cidadãos e cidadãs livres e iguais de uma sociedade democrática, i.e., a discussão sobre a regra de maioria implica na discussão sobre a legitimidade. Sendo que, no pensamento de Rawls, uma lei ou política seria justa (ou não seria injusta) se a maioria das pessoas, dentro de um procedimento ideal, concluíssem assim<sup>43</sup>.

Bem, para melhor entender-se a discussão sobre a regra de maioria, julga-se importante recorrer à discussão acerca da constituição e dos processos legislativos. Assim, é necessário afirmar que, para Rawls, dentro do quadro ideal da teoria, uma constituição justa define-se como uma constituição que seria consensualmente aceita, em um processo constituinte, pelos representantes racionais orientados pelos dois princípios de justiça. Isto é, na convenção constituinte as partes desejam encontrar a constituição justa que tenha a maior probabilidade de conduzir a uma legislação justa e eficaz, dado os fatos genéricos e a sociedade em questão. Além disso, pode-se afirmar que:

---

<sup>43</sup> “Em Rawls, o justo é especificado por princípios que seriam escolhidos pelas partes em uma situação de simetria. Dessa forma, tem-se a autonomia individual respeitada. Além disso, é fundamental as condições equitativas da escolha, bem como a necessidade das instituições serem justas, e isso nos remete para uma perspectiva coletiva de responsabilidade” (SILVEIRA, 2016, p. 28).

Para Rawls, uma constituição justa faz respeitar o primeiro princípio de justiça, mediante o *princípio da participação*, o que significa que ela deve conceber o Estado como uma associação de cidadãos em pé de igualdade [...] Por isso, uma constituição justa é a que limita os poderes do governo, embora lhe conceda a autoridade para elaborar e fazer cumprir a lei. O princípio da liberdade exige que haja controle dessa autoridade. Contudo, é desse mesmo princípio que fazemos decorrer a autoridade do governo para impor sanções aos que infringem a lei, já que um governo ineficaz não é capaz de agir de modo a defender liberdades importantes. (VOLPATO DUTRA; ROHLING, 2011, p. 71).

Desta forma, a constituição é vista como um procedimento justo, entretanto, imperfeito, estruturado para garantir um resultado justo, na medida do possível. É um procedimento imperfeito, pois: “[...] não há nenhum processo político factível que garanta que as leis estabelecidas segundo seus paramentos serão justas [...]” (TJ, §53, p. 392). Do mesmo modo, em um procedimento dentro do estágio legislativo, os legisladores escolheriam as leis e políticas de governo. Assim, uma vez que nas atividades políticas (também) não é possível atingir uma justiça procedimental perfeita<sup>44</sup>, e que o processo constitucional deve ser, em grande parte, de

---

<sup>44</sup> No pensamento de Rawls, justiça procedimental perfeita implica que: i) há um critério independente para uma divisão justa, um critério definido em separado e antes de o processo acontecer; e que ii) é possível criar um procedimento que, com certeza, trará o resultado desejado. Assim, o essencial é que haja um padrão independente para decidir qual resultado é justo e um procedimento que, com certeza, conduzirá a ele. Rawls, contudo, reconhece que a justiça procedimental perfeita é rara, quando possível, em casos de interesse muito mais concretos. Desta forma, a democracia é proceduralmente imperfeita, pois ela não consegue criar um procedimento que sempre implicará nos resultados desejados. A justiça procedimental imperfeita é exemplificada pelo processo criminal, no pensamento de Rawls, pois parece ser impossível determinar as regras legais de modo que elas sempre levem ao resultado correto. Desta forma, mesmo que a lei seja cuidadosamente obedecida, e os processos conduzidos de forma justa e adequada, pode-se chegar ao resultado errado, i.e., segundo Rawls, pode-se, no que tange ao processo criminal, por exemplo, culpabilizar uma pessoa inocente e inocentar uma pessoa culpada. Rawls afirma que a marca característica da justiça procedimental imperfeita é que não há processo factível que, com certeza, leve a ele, mesmo

---

havendo um critério independente para produzir o resultado correto. Contrastando com a justiça procedimental perfeita e imperfeita, há a justiça procedimental pura. Ela pode ser vista quando não há critério independente para o resultado correto, e, desta maneira, existe um procedimento correto ou justo, de modo que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, desde que o procedimento tenha sido corretamente aplicado. Para Rawls a justiça procedimental pura pode ser explicada por meio do jogo. Segundo o autor, se um certo número de pessoas se engaja em uma série de apostas justas, a distribuição do dinheiro após a última aposta é justa, ou ao menos que não é injusta, independente de qual seja essa distribuição. Rawls supõe que apostas justas são aquelas que têm uma expectativa zero de ganho, e são feitas de maneira voluntária, sem trapaça etc. Assim, tem-se que o processo de aposta é justo e aceito de maneira livre em condições que são justas, sendo que, as circunstâncias contextuais definem um procedimento justo. Desse modo, o que torna o resultado final das apostas justo, ou não injusto, é que ele tenha sido ocasionado por uma série de apostas justas, e um procedimento equitativo que traduza a sua equidade no resultado apenas quando é efetivamente levado a cabo. Assim, é necessário constituir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições. Segundo o autor, o papel do princípio da igualdade equitativa de oportunidades é assegurar que o sistema de cooperação seja um sistema de justiça procedimental pura, sobre o qual, a não ser que esse princípio seja satisfeito, não se aplica a justiça distributiva, nem mesmo dentro de uma dimensão restrita. Para Rawls, a vantagem prática da justiça procedimental pura é que não é mais necessário controlar a infindável variedade de circunstância nem as posições relativamente mutáveis de pessoas particulares, pois, segundo o autor, é a organização da estrutura básica que deve ser julgada, e julgada a partir de um ponto de vista geral. Desse modo, a aceitação dos dois princípios constituiu um consenso para descartar como irrelevantes, em relação à justiça social, grande parte da informação e muitas complicações do dia-a-dia. Salienta-se apenas que, “Nesse sentido, a posição original é um caso de justiça procedimental pura, porquanto o artifício que ela significa garante que os princípios de justiça sejam justos [...]” (GONDIN, E.; GONDIN, O., 2011, p. 172). Na justiça procedimental pura, a alocação dos itens produzidos ocorre de acordo com o sistema público de regras, e esse sistema determina o que é produzido, quanto é produzido, e por que meios. Também determina reivindicações legítimas que, quando respeitadas, criam distribuição resultante. Assim, a correção da distribuição está fundada na justiça do esquema de cooperação do qual ela surge da e na satisfação das reivindicações de indivíduos engajados, sendo que uma distribuição não pode ser julgada separadamente do sistema do qual ela é o resultado ou sem levar em conta o que os indivíduos fizeram, de boa-fé, à luz de expectativas estabelecidas. Sendo que a concepção dos dois princípios da justiça não interpreta o problema primário da justiça distributiva como um problema de justiça alocativa. Esta última, a justiça

alguma forma, um processo de votação, a regra de maioria acaba por se tornar uma necessidade prática.

No entanto, é reconhecido que maiorias podem cometer erros, principalmente no que diz respeito ao autointeresse. Desta maneira, com a constituição e a adoção da regra de maioria<sup>45</sup>, cada parte assume os riscos de sofrer as consequências dos defeitos do conhecimento e do senso de justiça dos outros, com o objetivo de ganhar as vantagens de um procedimento legislativo eficaz. O procedimento da regra de maioria é um procedimento imperfeito, no sentido de que nem sempre o objeto em disputa mais votado será efetivamente o mais justo. Porém, esta é a (melhor) forma de gerenciar um regime democrático, para Rawls.

O autor reconhece que há o problema de se tentar formular uma constituição ideal de deliberações públicas, em questões de justiça, na qual, o procedimento idealizado é parte da teoria da justiça. Para exemplificar tal ponto, Rawls recorre às observações em que se constata as diferenças entre o processo democrático e o processo de mercado ideal (que conseguiria, por maioria simples, sempre resultar em mais benefícios aos que acordam)<sup>46</sup>, isso porque esses mecanismos têm objetivos diferentes: o mercado é concebido para a eficiência e o político para a justiça (se possível); o mercado é um processo perfeito, no que se refere ao seu objetivo (lucro, maior soma de benefícios); já o legislativo, até mesmo ideal, é um procedimento imperfeito. No mercado, o resultado final é visto como eficiente, já na política foca-se

---

alocativa, aplica-se quando um dado conjunto de bens deve ser dividido entre indivíduos concretos com necessidades e desejos conhecidos.

<sup>45</sup> Segundo Rawls, até mesmo na teoria ideal faz-se uso da regra de maioria, e acredita-se que não há maiores problemas nesse fato. Todavia, salienta-se que a decisão não seria um acordo definitivo, mas sim o resultado de uma negociação feita entre diferentes partes que tentam promover seus próprios objetivos (*finis*). Contudo, mesmo não sendo uma resposta definitiva, Rawls afirma que se tem neste procedimento uma tentativa de encontrar a melhor maneira política guiada pelos princípios de justiça. Uma vez que se consegue convencer as partes a aceitarem os resultados dali advindos.

<sup>46</sup> Para Rawls, o mercado ideal é um procedimento perfeito no que se refere à eficiência, e que alcança um resultado eficiente mesmo que todos busquem seu próprio benefício, sendo que, ao se fazer compras e vendas, com o objetivo de maximizar a satisfação ou os lucros, não se emite um julgamento acerca do que constitui a configuração econômica mais eficiente, dada a distribuição inicial de bens. No pensamento de Rawls, por mais que haja semelhanças entre mercados e eleições, o processo de mercado ideal e o procedimento legislativo ideal são diferentes em aspectos cruciais.

sempre alguém do que é justo, por mais que se tenha uma constituição concebida para estabelecer os procedimentos legislativos ideais.

Desta forma, para Rawls, aplicar a teoria econômica ao processo constitucional concreto apresenta graves limitações, na medida em que a conduta política é afetada pelo senso de justiça das pessoas. Desta maneira, apesar da regra de maioria ser uma boa resposta, nem sempre o desejo da maioria implicará em mais benefícios para a sociedade. Assim, uma constituição justa deve poder confiar que os cidadãos e os legisladores vão adotar uma visão mais ampla e julgar corretamente na aplicação dos princípios de justiça<sup>47</sup>. Eles não podem assumir uma posição que beneficie apenas um grupo. Cada legislador(a) racional deve apresentar a opinião indicando quais leis e políticas melhor se encaixam com os princípios de justiça. Isso porque para Rawls, os princípios da justiça “[...] devem guiar a legislação e as práticas decisórias que devem representar as convicções sobre o que é justo ou injusto em um determinado momento político” (LOIS; MARCHIORI NETO; 2008, p. 215). Sendo que, ao se definir o critério para uma legislação justa, deve-se enfatizar o peso do juízo coletivo ponderado em condições ideais.

Assim, a melhor maneira para se obter uma legislação justa, parece ser garantindo a equidade na representação e o recurso aos outros procedimentos constitucionais. Além disso, as liberdades básicas, associadas à capacidade

---

<sup>47</sup> Além disso, como colocam Lois e Marchiori Neto (2008), deve-se atentar ao fato de que os princípios da justiça são apenas limites éticos ao poder de se elaborar uma constituição de caráter extrajurídico e, deste modo, não é compreendida a ideia de um poder ilimitado. Assim como, também, não se trata de um poder constituinte nos termos tradicionais, pois “[...] não pressupõe a constitucionalização dos direitos naturais, mas sim os princípios de justiça. Pode-se dizer, entretanto, que é, de fato, um poder de fazer uma Constituição, que inclui, ainda, algumas vantagens. Com efeito, ao sujeitar a Constituição aos princípios da justiça, Rawls propõe ao mesmo tempo um sistema ético de formulação e avaliação da Lei Fundamental, pois os princípios da justiça definiriam um critério de avaliação independente para o processo constitucional que assegura sua legitimidade em termos bem mais amplos que as teorias tradicionais.” (LOIS; MARCHIORI NETO, 2008, p. 206). Para os autores, a teoria constitucional de Rawls é bem mais avançada do que as teorias tradicionais do poder constituinte, pois ela alcança um grau mais efetivo de legitimidade e de estabilidade. “[...] a Constituição será estável e duradoura, pois vem sustentada por uma concepção de justiça, amplamente aceita, o que permite afirmar, ser a Lei Fundamental, na concepção rawlsiana, quem cria seu próprio apoio, gerando sua base de legitimidade e garantindo sua permanência” (LOIS, MARCHIORI NETO, 2008, p. 207).

de se ter uma concepção de bem, também devem ser respeitadas, fazendo com que sejam necessárias restrições constitucionais adicionais contra a transgressão da liberdade de consciência e da liberdade de associação iguais para todos. Desta maneira, no pensamento de Rawls, a constituição define um justo procedimento político e abrange restrições que, ao mesmo tempo, protegem as liberdades básicas e garantem a sua prioridade. O resto fica para a etapa legislativa<sup>48</sup>. Essa concepção da constituição não se baseia sobre os princípios de justiça ou sobre os direitos fundamentais. A base dessa constituição é formada (i) pela concepção política de pessoa e (ii) pela concepção de cooperação social.

Assim, apesar de saber que existem e reconhecer as limitações, Rawls conclui que a regra de maioria pode servir para alcançar o acordo político, cujo princípio é:

[...] se a lei que está em votação, na medida do que se pode verificar, dentro do âmbito das leis que poderiam ser razoavelmente preferidas por legisladores que conscientemente procuram seguir princípios da justiça, então a decisão da maioria é virtualmente impositiva, embora não seja definitiva. [...]. (TJ, §54, p. 402).

Tem-se, assim, uma situação de justiça procedimental quase pura, sobre a qual precisa-se confiar no desenrolar concreto da discussão no estágio legislativo para escolher uma política dentro dos limites permitidos. Sendo que o objetivo do projeto constitucional é o de garantir, dentro do limite do possível, que os interesses específicos de classes sociais não distorçam os acordos políticos ao ponto que eles sejam feitos fora dos limites permitidos.

Para Rawls, portanto, a regra de maioria é um recurso procedimental que pode servir para alcançar acordos políticos, pois é a melhor maneira de garantir uma legislação justa, eficaz e compatível com a igual liberdade, uma vez que todos terão direito ao voto e cada voto valerá e contará igual. Com a regra de maioria, nenhuma pessoa (ou grupo de pessoas) tem em suas mãos o poder de decidir e violar a igualdade. Assim, tem-se como pressuposição da regra de maioria que o princípio de maioria deve satisfazer as condições de justiça básica, i.e., deve garantir a liberdade política – de expressão e

---

<sup>48</sup> Cabe lembrar que a aplicação dos princípios se dá em quatro estágios (PO, Constitucional, Legislativo e Final), como se verificou na seção 2.1 desta dissertação.

reunião; a liberdade de participar das atividades públicas de influenciar o curso da legislação; além de garantir o valor equitativo dessas liberdades.

Para o autor, a regra de maioria está dentro do plano ideal da teoria da justiça como equidade, é um mecanismo procedimental para atingir um certo consenso. Visto que, dado o pluralismo de opiniões, a regra de maioria é vista como um procedimento equitativo concreto das instituições políticas públicas para resolver conflitos sociais e políticos. É verdade que isso não é garantia de elaboração 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 uma votação está sujeita a princípios políticos. Assim, um importante aspecto da teoria democrática aparece, a saber, a questão de legitimidade – e sua relação com a regra de maioria<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Walzer afirma que a questão mais difícil da teoria democrática é explicitar a razão do por que se permite, se for o caso, que apenas 51% do povo governe. Sendo que, para o autor, o que legitima tal poder aos 51% da população é a ideia de que em uma comunidade política deve haver um sistema único representado pela maioria, caso contrário, o Estado se esfacelaria em muitos grupos. Contudo, Walzer acredita que a esta ideia deve-se acrescentar a necessidade de uma teoria da igualdade que declara que cada pessoa deve ter a mesma força política que todas as demais. Segundo o autor há, portanto, duas razões de cunho moral que fazem as minorias aceitarem o governo de maioria: i) porque a minoria também faz parte da comunidade política e reconhece a unidade do Estado; ii) porque seus votos também foram computados. Somada a essas duas razões morais, há também uma razão, que segundo Walzer é forte e prática: de que tem de haver alguma decisão, pois o Estado precisa agir, e não há outra opção. Dado o fato das eleições computarem todos os votos dos cidadãos e cidadãs, sendo que puderam expor de maneira livre e igual seus argumentos, há mais duas razões (uma de razão moral, a outra prática) a serem acrescentadas ao dever da minoria de respeitar o resultado<sup>49</sup>: “[...] participando do processo e conhecendo de antemão seu curso normal e a possibilidade de um resultado desfavorável, os membros da minoria concordam quanto a legalidade [...] da decisão final. Se perdem, cedem à maioria. E têm a esperança de que um dia não irão perder e os outros cederão a eles. [...] comprometeram-se com a política. E a política permanece como sendo a opção mais segura para sua posição como minoria [...]” (WALZER, 1977, p. 47). Segundo o autor, o que está colocado na citação anterior diz respeito a um caso ideal. Assim, deve-se questionar qual é o *status* do governo da maioria se: i) nem todos os cidadãos e cidadãs reconhecerem a unidade do Estado; ii) não houver, de fato, a igualdade política entre todos os cidadãos e cidadãs; e iii) o processo político não for absolutamente aberto e livre. Isto é, deve-se questionar se existe um grupo minoritário que seja (ou se considere) separado da comunidade política, cujos membros sejam (ou se sintam) oprimidos.

A questão da legitimidade da teoria da justiça como equidade é melhor entendida sob a ótica da crítica habermasiana ao pensamento de Rawls, que afirma que a teoria da justiça como equidade, ao contrário do que deseja Rawls, é uma teoria substantiva da justiça, e não procedimental<sup>50</sup>. Nesta crítica, realizada por Habermas em seu texto *Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism*<sup>51</sup>, está inclusa a ideia de que a PO serviria com o propósito de apresentar de antemão uma teoria da justiça ‘certa’ para as partes, assim como haveria uma concepção de bem assumida pela justiça como equidade. Na tentativa de responder a esta objeção, Rawls, em seu texto *Reply to Habermas*<sup>52</sup> (doravante RtH), primeiro apresenta a distinção entre justiça procedimental e justiça substantiva para, posteriormente, defender que não há uma diferenciação tão grande assim entre os termos – e que a crítica de Habermas não afeta substancialmente sua teoria.

Dito isso, tem-se que, para Rawls, a distinção entre justiça substantiva e procedimental diz respeito à distinção entre, respectivamente, a justiça (ou equidade) de um procedimento e a justiça (ou equidade) do seu resultado<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Apesar da discussão sobre a legitimidade aparecer de maneira indireta na TJ, julgou-se salutar trazer este debate para esta dissertação, a partir dos escritos tardios de Rawls, pois, com a questão da legitimidade – e sua diferenciação da justiça – acredita-se ficar mais claro o pensamento do autor acerca da possibilidade de uma lei ou ordenação injusta, que deve ser cumprida pelos cidadãos e cidadãs da sociedade bem-ordenada, assim como o caminho para se chegar à desobediência civil, quando essas injustiças ultrapassam os limites razoáveis.

<sup>51</sup> Cabe salientar que, nesta dissertação, utilizou-se da versão em espanhol deste texto, intitulado *Reconciliación mediante el uso público de la razón*, encontrado no livro *Debate sobre el liberalismo político*. Conf.: referências.

<sup>52</sup> Idem. Utilizou-se o texto *Réplica a Habermas*.

<sup>53</sup> Para Rawls, a conexão entre justiça procedimental e a substantiva pode ilustrar-se recorrendo-se a exemplos de casos claros em que a justiça procedimental é aplicada. Por exemplo, a divisão igualitária de um bolo exemplifica caso da justiça procedimental perfeita, pois a justiça procedimental perfeita é tida como um procedimento em que sempre se chega a um resultado equitativo, i.e., da igual divisão dos pedaços de bolo. Já um juízo criminal é visto como um caso de justiça procedimental imperfeita, pois nenhum procedimento judicial, por mais justo e eficaz que seja, em seguir o que a lei ordena, poderá garantir que se condene o acusado, se, e somente se, o acusado realmente tenha cometido um crime, i.e., assume que o sistema pode, mesmo seguindo as regras, julgar de modo errado, condenando inocentes e não aplicando penas a culpados. Assim, e igual antes, o procedimento de um juízo criminal só é justo se ele consegue ser preparado o suficiente para que o procedimento da decisão seja correto, ao menos, na maioria

Para Rawls, ambos os tipos de justiça exemplificam certos valores, de procedimento e de consequência, e ambos os valores afirmam que a justiça de um procedimento sempre depende ou da justiça do resultado provável ou da justiça substantiva. Assim, para o autor, a justiça substantiva e a justiça procedimental estão conectadas e não separadas. Elas permitem que os procedimentos equitativos tenham valores intrínsecos a eles, como, por exemplo, um procedimento que tem valor da imparcialidade porque dá a todos uma oportunidade igual para apresentar seu caso.

Rawls reconhece que se pode gerar um debate entre os ‘majoritaristas’ e os ‘constitucionalistas’ (RtH) sobre direitos e liberdades que não são parte do procedimento reconhecido do governo. Isto ocorre porque estes grupos diferem sobre a interpretação acerca da definição da regra de maioria. O problema entre eles é se a regra proporciona um procedimento equitativo e protege os outros direitos e liberdades, pois para os majoritaristas a regra de maioria é justa e inclui todos os direitos necessários para que se tenha uma legislação justa e resultados razoáveis. Já os constitucionalistas defendem que a regra de maioria não é aceitável, a menos que se reconheçam restrições constitucionais à legislação da maioria e outros elementos, pois as liberdades básicas e outras liberdades não estariam adequadamente protegidas. Pode-se dizer, então, que os majoritaristas acreditam que não é necessário que se faça restrições constitucionais à legislação da maioria, enquanto os constitucionalistas acreditam que sem essas restrições as liberdades e os direitos não serão garantidos e a democracia não está segura – e não conseguirá alcançar os consensos necessários.

Salienta-se aqui que Rawls afirma que certas restrições são necessárias para que se possa garantir as liberdades iguais, o que parece fazer jus às críticas de Habermas, contudo, o filósofo estadunidense afirma que as liberdades são iguais a todos os cidadãos e cidadãs, sendo que o que pode alterar de pessoa para pessoa é o peso que essas liberdades terão em suas vidas. Isto é, o Rawls tardio se dá conta da procedência da crítica que afirmava que a lista das liberdades, apresentadas na TJ, eram meramente formais. Desta maneira, o autor em seus escritos posteriores a 1971, afirma que é necessário distinguir entre as liberdades fundamentais e o valor dessas liberdades, porque dessa maneira as liberdades são as mesmas para todos os cidadãos e cidadãs, i.e., são especificadas da mesma maneira, e a questão de

---

das vezes, e também que os erros de julgamento não sejam demasiado frequentes, pois assim o procedimento judicial deixa de ser justo.

como compensar uma menor liberdade não se coloca. Enquanto, por outro lado, o valor ou a utilidade dessas liberdades não é o mesmo para todos<sup>54</sup>.

Rawls, desta maneira, reconhece que coisas como a ignorância, a pobreza e a falta de meios materiais, em geral, impedem que as pessoas possam exercer seus direitos e tirar proveito das possibilidades asseguradas pelas liberdades fundamentais. Contudo, esses problemas não são vistos pelo autor como restrições às liberdades das pessoas, mas como fatores que afetam o valor da liberdade. Sendo que a liberdade e o valor da liberdade, no pensamento do autor, diferenciam-se da seguinte maneira: a liberdade é representada por um sistema completo de liberdades de igual cidadania, e o valor da liberdade depende da capacidade dos agentes de promoverem seus fins dentro da estrutura definida pelo sistema.

O autor admite que com sua diferenciação entre as liberdades fundamentais e o valor delas ele não resolve a questão substantiva. Sendo preciso, então, tratar as liberdades políticas de forma especial, e isso é feito incluindo no primeiro princípio da justiça (a igual liberdade) a garantia de que seja assegurado o valor equitativo das liberdades políticas. Com esta garantia, tem-se que o valor das liberdades políticas para todos os cidadãos tem de ser suficientemente igual, no sentido de que todos tenham uma oportunidade equitativa de ocupar cargos públicos, de afetar o resultado das eleições etc. E esta ideia de oportunidade política equitativa é comparável com a igualdade equitativa de oportunidades do segundo princípio.

Em R<sub>1</sub>H, Rawls afirma que tanto os majoritaristas quanto os constitucionalistas podem estar de acordo que o debate se move para a questão de se a democracia da maioria é justa em seus resultados, ou substancialmente justa e, assim, os primeiros não dizem que a democracia é

---

<sup>54</sup> Neste ponto, faz-se digna de menção, a ideia apresentada por Rawls, em seus trabalhos após TJ (JFR e PL, em especial), aqui chamada de “princípio zero” (P0). Este princípio, segundo o autor, antecederia ao P1, de maneira lexical, e diz respeito à satisfação das necessidades básicas dos cidadãos. O P0 é utilizado quando precisa-se satisfazer necessidades básicas para que os cidadãos entendam e tenham condições de exercer de forma fecunda seus direitos e liberdades. Rawls salienta que, ao se postular a prioridade dos direitos e liberdades básicas, pressupõe-se a existência de condições razoavelmente favoráveis (i.e., que o P0 está aplicado). Segundo Vita (2007), a prioridade de P1 só pode ter lugar a partir do momento em que as necessidades básicas dos indivíduos tenham sido satisfeitas, entendendo-se por “necessidades básicas” “[...] a garantia da integridade física, de nutrição adequada, do acesso à água, ao saneamento básico, ao atendimento médico e à educação” (p. 206).

puramente procedimental, desta forma, a disputa gira em torno de questões fundamentais acerca de como funcionam os efeitos das instituições políticas – e não sobre a ideia de se uma democracia procedimentalista consegue realmente garantir a todos e a todas, de igual modo, as mesmas liberdades e direitos.

Desta forma, segundo Rawls, ao se procurar estabelecer instituições políticas procura-se estabelecê-las de maneira legítima, sendo que, tanto as decisões políticas tomadas, como as leis aprovadas, por meio dessas instituições, são de igual modo também afirmadas como legítimas. Assim, coloca-se no centro da discussão democrática a ideia de legitimidade e não de justiça, pois, para o filósofo estadunidense, pensar que o legítimo e o justo são a mesma coisa faz com que pessoas incorram em erros, no entanto, uma pequena reflexão é capaz de mostrar as diferenças entre justo e legítimo. Assim, segundo o autor, por exemplo, leis legítimas podem ser aprovadas por sólidas maiorias, contudo, muitos podem protestar e julgá-las, de modo correto, como injustas – ou de algum modo errôneas.

Desta maneira, a legitimidade é vista, no pensamento rawlsiano, como uma ideia mais fraca do que a justiça. Assim, ela também impõe restrições mais fracas que a ideia de justiça. Isto ocorre, segundo Rawls, porque a legitimidade é uma ideia constitucional, contudo, desde logo há uma conexão essencial com a justiça, pois as decisões e as leis democráticas são legítimas, não porque são justas, mas sim porque foram legitimamente aprovadas, de acordo com um procedimento democrático legitimamente aceito. Desta maneira, é importante que a constituição, que especifica o procedimento, seja suficientemente justa, dentro dos limites possíveis<sup>55</sup>.

Segundo Rawls, a ideia de legitimidade está relacionada com a ideia de justiça. Sendo notável o papel especial da legitimidade nas instituições democráticas, pois cabe a legitimidade autorizar um procedimento

---

<sup>55</sup> Recordar-se nesse ponto o diálogo *Crítion* de Platão, pois, como narrado pelo discípulo de Sócrates, Crítion adentra cedo à cela de Sócrates com o objetivo de convencer o mestre a fugir a prisão. Contudo, Sócrates contraria o desejo de seu discípulo e prefere a morte à fuga, pois acredita que foi submetido a um julgamento justo – que respeitou as regras da cidade de Atenas, e que fugir seria desrespeitar a Cidade e suas leis. Por mais que Sócrates acreditasse que sua sentença fosse injusta, para ele fugir seria cometer também uma injustiça. Sócrates reconhece a legitimidade de sua sentença à morte. Apesar de acreditar que essa era injusta. Na questão apresentada por Sócrates, também pode-se discutir outro importante tema, a saber, sobre se deve-se obedecer ou não uma lei injusta (tal aspecto será trabalhado na seção 3.5).

apropriado para que se tome decisões quando os conflitos e os desacordos na vida política se convertem e são impossíveis de levarem a uma unanimidade – por exemplo, o uso da regra de maioria. Desta forma, segundo o autor, existem muitas formas diferentes de procedimentos, com diferentes pluralidades, que geram decisões legítimas, dependendo do caso. Sendo que um procedimento legítimo é um procedimento que todos os envolvidos podem aceitar razoavelmente, como pessoas livres e iguais, quando têm que tomar decisões coletivas e falta consenso (por esse viés justifica-se, por exemplo, a regra de maioria, no estágio legislativo).

Dessa forma, um procedimento legítimo dá lugar a leis legítimas e políticas de governo feitas de acordo com ela, pois os resultados de um procedimento legítimo são sempre legítimos, independentemente do resultado encontrado. Porém, nem os procedimentos nem as leis precisam ser justos segundo um *standard* estrito de justiça, contudo, também não podem ser excessivamente injustos. A ideia central é que a legitimidade permite um certo grau de injustiça – que a justiça não permite, no entanto, as injustiças – mesmo advindas de um processo democrático legítimo – não podem extrapolar um certo grau.

Para Rawls, as promulgações e as legislações de todos os procedimentos institucionais deveriam ser consideradas sempre pelos cidadãos e cidadãs como abertas ao questionamento, porque é uma parte da cidadania reconhecer que a autoridade política deriva dela própria e que os cidadãos e cidadãs são os responsáveis por aquilo que se faz em seus nomes. A autoridade política não é misteriosa, não tem que estar santificada por símbolos ou rituais que os cidadãos e cidadãs não possam entender em seus fins objetivos comuns. Desta maneira, Rawls diz que a objeção que afirma que a teoria da justiça como equidade é uma teoria substantiva e não procedimental (crítica realizada por Habermas) não o afeta, pois não há como uma teoria política de justiça ser de outro modo. Segundo Rawls, como doutrina política, a justiça como equidade não quer formar parte alguma de uma teoria abrangente com pressupostos estruturais de pensamento e ação.

### 3.4 A QUESTÃO DA OBEDIÊNCIA A UMA LEI INJUSTA

Ao se levar em conta o pensamento rawlsiano, não se tem nenhuma dificuldade em se afirmar que as pessoas devam obedecer às leis justas, pois, uma vez que os cidadãos e cidadãs vivem em uma sociedade bem-ordenada, estas pessoas devem cumprir com suas partes no sistema equitativo de cooperação social. Além disso, os princípios para os indivíduos estabelecem

os deveres e as obrigações necessárias, implicando, desta maneira, que os cidadãos e cidadãs têm um compromisso com o dever da justiça. Inclusive, viu-se a necessidade da instituição do Direito, enquanto um mecanismo de estabilidade da cooperação social, em que se penaliza aqueles que se distanciam do senso de justiça. Contudo, verificou-se que nem mesmo em uma sociedade bem-ordenada, que respeita os procedimentos adotados, consegue-se garantir, em todos os casos, a justiça das leis e políticas de governo. Desta forma, Rawls acredita que pode haver uma sociedade que é bem-ordenada, no seu contexto geral, i.e., que aceita os princípios da justiça, mas que, no entanto, possui algumas injustiças em seu interior, que são proeminentes de decisões democráticas – que cumpriram a legalidade dos processos<sup>56</sup>.

Isto ocorre, pois, mesmo que os cidadãos e cidadãs aceitem os princípios de justiça e que os processos sejam respeitados, não é possível que se preveja como as pessoas irão agir ao longo da vida política, assim como não é possível e desejável que, em uma democracia, de pessoas livres e iguais, os cidadãos e cidadãs ajam de maneira igual ou sempre da mesma forma. Desse modo, fica nítido um importante aspecto do pensamento de Rawls, a saber, que, em relação aos procedimentos políticos, não é possível que sempre se atinja uma justiça procedimental perfeita, de maneira simplificada. O que faz com que a legitimidade tenha um papel importante, na teoria da justiça como equidade, como se viu na seção anterior.

Cabe agora questionar se em uma sociedade bem-ordenada há um dever, por parte dos cidadãos e cidadãs, de obedecer a uma lei e/ou ordenação injusta. Isto é, as pessoas deveriam se calar diante de uma injustiça, apenas porque esta foi elaborada por meio de um procedimento ‘legítimo’? As pessoas não podem desobedecer uma lei, se esta foi aprovada pela maioria dos seus concidadãos? Isto é:

Uma teoria da obediência às leis torna necessário o tratamento da questão da desobediência, pois o problemático não parece ser, diante de uma teoria

---

<sup>56</sup> Não são injustiças advindas, por exemplo, de desigualdades moralmente arbitrárias, como um sistema de castas, ou da imposição de um sistema social que, baseado na falsa métrica entre desigualdades naturais e sociais, organiza as instituições sociais de modo em que as desigualdades sociais – de renda e riqueza, por exemplo – são vistas como aspectos naturais dos indivíduos (e de suas capacidades intelectuais, de aptidão etc.) e não como resultados das organizações sociais, i.e., onde há uma ‘naturalização’ das desigualdades sociais.

jurídica ou moral, a obediência à lei, visto que é isso que é demandado pelo próprio sentido da norma. Dessa forma, o problemático, principalmente sob o ponto de vista normativo, reside na questão da desobediência. (VOLPATO DUTRA, 2008, p. 52).

Bem, para que se possa iniciar a discussão, julga-se importante salientar que, para Rawls, uma ação injusta (do estado para com os cidadãos e cidadãs) é vista como a incapacidade, por parte dos juízes e das outras autoridades, de aplicar a regra apropriada ou de interpretá-la de forma correta. Ainda segundo o autor, as injustiças podem surgir de duas formas, a saber: i) as ordenações podem se distanciar, em graus diferentes, dos padrões que são publicamente aceitos e que são mais ou menos justos; ou ii) as ordenações podem se conformar com uma concepção de justiça da sociedade ou com a visão da classe dominante, entretanto, essa concepção, para Rawls, em si mesma pode não ser razoável, podendo ser injusta, em muitos casos.

Assim, para se responder à questão do dever (ou desobediência) a uma lei/ordenação injusta, julga-se importante informar que no pensamento de Rawls a ideia de que nunca se deve obedecer a leis injustas ou de que a partir de um desvio da justiça, por menor que seja, tem-se, automaticamente, a anulação do dever de obediência às leis existentes, não se segue. Isso porque, para o autor, a injustiça de uma lei não é razão suficiente para que se possa desobedecê-la<sup>57</sup>; assim como, do mesmo modo, a validade jurídica da legislação não é razão suficiente para a manutenção de uma lei. Vê-se que, ao mesmo tempo que Rawls afirma que se deve obedecer uma lei injusta, ele autoriza, por assim dizer, atos de desobediência.

Desta maneira, o pensamento de Rawls parece ambíguo, pois dada a estrutura básica de uma sociedade que é razoavelmente justa, segundo Rawls, deve-se reconhecer as leis injustas como obrigatórias e, portanto, deve-se obedecê-las, desde que elas não excedam certos limites de injustiça (os limites razoáveis). Assim, no pensamento rawlsiano, o dever natural de apoiar instituições justas (aquelas instituições guiadas pelos princípios da justiça) obriga os cidadãos e cidadãs a acatarem leis e políticas injustas, desde que as injustiças não excedam um dado limite. Contudo, pode-se fazer o seguinte questionamento ao pensamento de Rawls: qual seria o critério para medir se uma injustiça excedeu, ou não, os limites aceitáveis da injustiça?

Segundo o autor, tendo em vista este questionamento, acaba-se por adentrar em uma questão mais profunda, a saber, da obrigação e do dever

---

<sup>57</sup> Conf.: a seção sobre a desobediência civil (seção 4.1).

político. Nessas circunstâncias, seria constatado, portanto, que haveria conflito entre os princípios – um indicaria a obediência, o outro o caminho contrário, i.e., o princípio da equidade afirmaria que se deveria obediência às leis injustas, pois há o benefício de um sistema de cooperação, enquanto o princípio de dever natural diz que não se deve acatar a injustiça – implicando que as obrigações e deveres políticos devem ser ponderadas por uma concepção das prioridades apropriadas<sup>58</sup>.

Desta maneira, pode-se afirmar que Rawls acaba por não afirmar quais seriam, realmente, os limites aceitáveis da injustiça, contudo, para o autor, as injustiças não poderiam ser exclusivamente aplicadas a um grupo político (uma minoria), de modo que, os ônus advindos das injustiças devem ser distribuídos entre todos os grupos políticos de uma sociedade, de maneira mais ou menos uniforme. Em vista disso, salienta-se que, segundo o pensamento de Rawls, pode-se aceitar um regime constitucional que pode incorrer em algumas injustiças, desde que esteja de acordo com os dois princípios da justiça, de um modo geral.

Desta maneira, surge o seguinte questionamento: como ocorreu o consentimento a uma constituição que acaba por obrigar os cidadãos e cidadãs a obedecerem a leis consideradas injustas? Rawls, então, afirma que se aceita uma constituição com algumas injustiças, pois é preferível um acordo que permita (poucas) injustiças à ausência total de acordos<sup>59</sup>. Sendo que, na constituinte, as partes estão comprometidas com os princípios de

---

<sup>58</sup> É importante salientar que, desta maneira, surge também a questão da teoria não-ideal, e da obediência parcial (que em outrora foram pinceladas), que implicam nas questões da desobediência civil e da objeção de consciência, assim como de outros tipos de dissensão, sobre os quais este trabalho não irá se deter. Destaca-se que Rawls, mesmo sendo um contratualista, de forma geral, admite que o dever de obediência ou obrigação de aceitar ordenações concretas pode ser avaliado pelo princípio do justo, implicando na possibilidade da justificativa da não-obediência, tendo em vista que a justificativa dessa atitude depende do grau de injustiça das leis e instituições.

<sup>59</sup> O autor também afirma que, nos casos em que as leis e instituições são injustas, muitas vezes é melhor que elas sejam consistentemente aplicadas, pois, deste modo, os cidadãos e cidadãs submetidos a elas podem saber o que lhes é exigido e podem se proteger de maneira adequada, ao passo que existe uma injustiça ainda maior se os que já estão em desvantagem forem tratados de forma arbitrária em casos particulares em que as regras lhes dariam alguma segurança.

justiça e precisam fazer algumas concessões mútuas para fazer com que o regime constitucional funcione<sup>60</sup>.

A resposta rawlsiana de que se deve obedecer às leis injustas, desde que elas sejam legitimamente instituídas, está ligada à questão da obrigação advinda do princípio de equidade. Contudo, julga-se que, mesmo assim, não se tem um bom motivo para que se aceite injustiças. O próprio autor reconhece que o fato de que se deve obedecer às leis e ordenações injustas não implica que não haja casos em que se possa desobedecer às leis. Desta maneira, está pressuposto, no pensamento do filósofo estadunidense, a ideia de desobediência civil. Será este o ponto central do próximo capítulo.

---

<sup>60</sup> Rawls afirma que a falta de unanimidade faz parte das circunstâncias da justiça, uma vez que fatalmente existe discordância mesmo entre pessoas honestas que desejam seguir os mesmos princípios políticos, de modo geral. Desta forma, segundo o autor, aceitar que não há uma unanimidade no estabelecimento, seja de políticas públicas, seja da constituição, não significa a impossibilidade do sistema democrático, mas sim que se faz necessário a concepção de uma oposição leal, pois sem ela, sem um apelo às regras constitucionais que a expressem e a protejam, a política da democracia não poderia ser conduzida adequadamente, nem durar muito tempo. Desta maneira, fica exposta a ideia de que a democracia para Rawls não é propriamente o consenso (uma vez que este é o objetivo), mas sim o conflito, sobre o qual deseja-se encontrar uma maneira justa de regular as múltiplas formas de vida, e que os conflitos naturais, de opiniões e formas de vida, não se tornem empecilhos na construção de uma sociedade bem-ordenada e o mais justa possível.

## 4 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL EM RAWLS

Neste capítulo, primeiro apresenta-se a teoria constitucional da desobediência civil formulada por Rawls, partindo-se da definição formulada pelo autor, seguindo para a apresentação da maneira como os atos de desobediência civil podem ser realizados na sociedade bem-ordenada e quase-justa. Posteriormente, diferencia-se a desobediência civil da objeção de consciência – que é um ato de dissensão particular e privado, que não diz respeito ao público e não apela ao senso de justiça da maioria. E para que diferenciação entre objeção de consciência e desobediência civil seja ainda mais clara, abre-se duas subseções, nas quais tenta-se evidenciar as diferenças, no pensamento de Rawls, por meio das questões referentes ao aborto e ao não pagamento de impostos.

Além da diferenciação entre objeção de consciência e desobediência civil, neste capítulo, nas duas seções finais, tem-se por objetivo responder as seguintes questões: i) a desobediência civil é logicamente compatível com o pensamento filosófico de Rawls?; ii) a desobediência civil rawlsiana é um conceito demasiadamente restrito? Para tanto, parte-se primeiro de uma recapitulação do pensamento rawlsiano, como um todo e analisa-se como a desobediência se dá no pensamento do autor e, posteriormente, verifica-se se as principais críticas ao pensamento da desobediência civil elaborado por Rawls, se seguem.

### 4.1 A QUESTÃO DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL

Como se verificou nos primeiros capítulos desta dissertação, Rawls é um filósofo político, de cunho político liberal, portanto, não pode ser enquadrado enquanto um filósofo de viés anarquista ou antigovernista, como Étienne de La Boétie e Thoreau, por exemplo. Desta forma, quando Rawls trabalha com a possibilidade de se desobedecer uma lei (ou política de governo), pode-se afirmar que o filósofo estadunidense não faz uma teoria da desobediência enquanto tática de transformar ou derrubar um sistema corrupto e/ou injusto<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> A ideia de desobediência civil apresentada por Rawls diverge daquelas ideias tidas como ‘clássicas’ da desobediência civil, apresentadas por Étienne de La Boétie e Thoreau. Pois a desobediência civil no pensamento de Étienne de La Boétie, além de ser uma desobediência a um sistema que não democrático, advém da ideia de que as pessoas não deveriam se submeter ao poder praticado por uma única pessoa que fosse, ou de um chefe ou soberano, pois por mais forte e persuasivo que um soberano

Para Rawls, a desobediência civil não é contra a autoridade democrática ou contra a regra de maioria, ou ainda, contraria a ideia de regras constitucionais e morais para a organização da vida em sociedade. Pelo contrário, todas essas ideias são pontos essenciais no pensamento rawlsiano. Desta maneira, uma vez que é comum se associar atos de desobediência civil com o(s) anarquismo(s) (vide o caso dos *black bloc*'s no Brasil, a partir de junho de 2013), pode-se questionar: que tipo de desobediência civil interessa a Rawls?

Para se responder ao questionamento, deve-se salientar que o autor trabalhará com a desobediência apenas no âmbito de um Estado democrático, mais ou menos justo, no qual os cidadãos reconhecem e aceitam a legitimidade da Constituição. Assim, Rawls verá a desobediência civil como um mecanismo legítimo de defesa de minorias e, também, como um teste crucial para qualquer teoria da base moral da democracia. Isso porque a desobediência civil, segundo Rawls, lida diretamente com a questão da natureza e os limites da regra de maioria, assim como com a distinção entre justiça e legitimidade (VOLPATO DUTRA, 2008).

É importante salientar que no pensamento de Rawls há três justificativas para a desobediência civil. A primeira condição é quando o princípio da igual liberdade está sendo desrespeitado; a segunda condição é quando o uso público da razão, a justificação pública e a razoabilidade foram abandonadas, e não há o que se possa fazer nos meios legais e políticos contra

---

(ou chefe) fosse, ele sempre seria apenas uma só pessoa, ou uma reunião de poucas pessoas, sendo o povo sempre maior que o soberano. E, segundo La Boétie, a sujeição é sempre um mal, e a liberdade algo desejável. E, a liberdade só é possível sem os grilhões do poder estatal. Da mesma maneira que Étienne de La Boétie, Thoreau acredita que as pessoas que não desejassem viver sob a tutela do Estado, não deveriam ser submetidas 'obrigatoriamente' ao poderio do Estado. Por meio da ideia de que "o melhor governo é aquele que não governa", Thoreau afirma que o governo não passa de uma mera conveniência, na melhor das hipóteses, sendo quase sempre, na verdade, uma inconveniência. O governo seria apenas a maneira que o povo escolheu para executar sua vontade, contudo, o governo está sujeito a abusos e perversões, antes mesmo que o povo possa agir por meio dele, pois poucos poderiam usar do governo permanente enquanto instrumento para os seus interesses. No pensamento de Thoreau, o governo nada mais é que a tradição, não possui vitalidade e a força de um único homem vivo, sendo uma arma de brinquedo para o povo e, portanto, não sendo necessário. O governo não mantém o país livre, não educa, e tudo que o povo fez ou fará sobre a tutela do governo, faria ou fará sem ele.

uma lei (ou ordenação) injusta<sup>62</sup>; já a terceira maneira de justificar a desobediência civil consiste em delimitar as injustiças que se deram mais ou menos deliberadas durante um largo período de tempo, o que satisfaz as restrições geradas pela questão da equidade.

No pensamento de Rawls, a violação contínua e deliberada dos princípios básicos por um largo período de tempo, em especial a infração das liberdades básicas iguais, incita a submissão ou resistência. Dessa maneira, tende-se a restringir a desobediência civil a sérias infrações do primeiro princípio da justiça, da liberdade igual e das gritantes violações da igualdade equitativa de oportunidades<sup>63</sup>. Portanto, deve-se pensar esses princípios como sendo os garantidores das liberdades básicas, pois se eles não estiverem sendo respeitados, muito provavelmente as liberdades dos cidadãos e cidadãs não estão sendo respeitadas dentro de um Estado democrático. Por exemplo, quando se nega a determinadas minorias o direito de votar ou de ocupar cargos públicos, ou o direito de ter propriedade e o de ir e vir, ou então, quando certos grupos religiosos são reprimidos e lhes são negadas várias oportunidades, tem-se que os direitos das cidadãs e cidadãos (pertencentes a

---

<sup>62</sup> Raz discorda da ideia de Rawls neste ponto. Isto pois, segundo Raz, a ideia de que a desobediência civil “[...] Debe de ser usada como medida de último recurso; después de que los otros medios no hayan logrado obtener el objetivo deseado; tiene que ser no violenta; debe ser emprendida abiertamente; sus perpetradores tienen que someterse al proceso y al castigo; tales actos tienen que limitarse a hacer públicos ciertos errores y convencer al público y a las autoridades de la justicia de las exigencias; no debe ser hecho para intimidar o coaccionar. [...]” (RAZ, 1985, p. 330-331), e se encontra aberta a objeções. Ainda segundo o autor, mesmo a desobediência civil sendo um ato ilegal por definição, para se representar a efetivação das mudanças que se deseja, ela é preferível, dada certas condições, a atos lícitos. O autor vai além, e afirma que “La afirmación de que la desobediencia civil se justifique únicamente cuando todo lo demás ha fallado o es seguro que falle, así como las afirmaciones de que debe ser abierta y no violenta, etcétera, reflejan una mala concepción de su verdadera naturaleza (RAZ, 185, p. 338).

<sup>63</sup> Neste ponto, traz-se a ideia de Celikates (2016, p. 5), que afirma que “Following Rawls, liberal theorists generally tend to restrict the grounds for justifying civil disobedience to the basic principles of justice and individual rights [...]”, sendo que, para o autor, deste modo, acaba-se por excluir de certas formas de desigualdade socioeconômica, bem como deficiências processuais e institucionais em sistemas políticos democráticos que impedem os cidadãos de se envolverem efetivamente em legislação própria e que também se considerem motivos potenciais de justificação.

uma minoria política) não estão sendo respeitados e há, portanto, fatores para o ato de desobediência civil.

Na justificativa da desobediência civil, invoca-se a concepção comumente compartilhada da justiça que subjaz à ordem política e, portanto, respeita-se a ideia de que o justo se sobrepõe ao bem, implicando que os cidadãos não apelam para princípios de moral pessoal ou doutrinas religiosas, não podendo a justificativa ser fundamentada unicamente no interesse pessoal ou de grupo, “[...] a desobediência deve ser baseada em um ideal de justiça que seja argumentavelmente válido e minimamente generalizável, na medida em que outros cidadãos possam também concordar com a validade da desobediência [...]” (SCHIRMER, 2016, p. 94). É um ato que visa suprimir as injustiças da sociedade democrática e que, como consequência, deve ser um ato ponderado, sendo que a constatação de uma injustiça é o motivador para o ato de desobediência à lei.

A desobediência civil, para Rawls, “[...] opera como un recurso ilegal estabilizador de un sistema de cooperación (la sociedad) cuando éste se ha visto sometido a fuertes desequilibrios expresados en injusticias graves [...]” (PRESSACCO, 2010, p. 13). Assim, ao lado de certos fatos, como eleições livres e regulares e um sistema jurídico independente com poderes para interpretar a constituição, a desobediência, quando usada de maneira moderada e com critério justo, ajuda a manter e reforçar as instituições justas. Ela serve para prevenir desvios da rota da justiça e para corrigi-los quando ocorrerem. “[...] Ela é, portanto, uma salvaguarda da legitimidade das expectativas legítimas dos indivíduos frente à legalidade latente ao estado de direito, num contexto de cooperação social entre pessoas livres e iguais” (ROHLING, 2014, p. 14). Para Habermas, por exemplo:

A justificação da desobediência civil apoia-se [...] numa compreensão dinâmica da constituição, que é vista como um projeto inacabado. Nesta ótica de longo alcance, o Estado democrático de direito não se apresenta como uma configuração pronta, e sim, como um empreendimento arriscado, delicado e, especialmente, falível e carente de revisão, o qual tende a reatualizar, em circunstâncias precárias, o sistema de direitos, o que equivale a interpretá-los melhor e a institucionalizá-los de modo mais apropriado e a esgotar de modo mais radical o seu conteúdo. Esta é a perspectiva de pessoas privadas que participam ativamente na realização dos sistemas de direitos e as quais, invocando as condições contextuais

modificadas, gostariam de sobrepujar na prática a tensão que existe entre facticidade social e validade [...]. (HABERMAS, 1997, p. 118).

No pensamento rawlsiano, quando examinada pelo instrumento da PO, a desobediência desencadeia dois problemas: i) após escolher os princípios para os indivíduos, as partes precisam estabelecer critérios que avaliam a força do dever de obedecer uma constituição justa e a regra de maioria; e ii) como encontrar princípios razoáveis para lidar com situações injustas, ou situações em que a obediência a princípios justos é apenas parcial. Devido aos pressupostos que caracterizam uma sociedade quase-justa, haveria uma implicação de que as partes aceitariam os pressupostos que determinam quando a desobediência civil se justifica. Como afirma Haksar (2002 [1991], p. 157), “[...] according to Rawls, in his near-just society one of the chief safeguards against degeneration is the devotion to the principles of justice that the citizens have, their natural duty to justice and just institutions. [...]”. E ao se negar ao outro a justiça, tem-se a recusa de reconhecê-lo como um igual (ou manifestar uma disposição a explorar as contingências da fortuna e das casualidades naturais usadas em benefício próprio).

Sendo assim, nesse caso, a injustiça deliberada implica submissão ou resistência. E, após um tempo razoável, para permitir os apelos políticos cabíveis, os cidadãos que constatarem infrações contra as liberdades básicas e expressarem suas dissensões por meio da desobediência civil, terão como resultado que as liberdades, que outrora estavam sendo desrespeitadas, estariam, agora, garantidas. Portanto, as partes adotariam, segundo o pensamento de Rawls, as condições que definem a desobediência civil justificada como uma forma de criar um último recurso para manter a estabilidade de uma constituição justa – dentro dos limites da fidelidade da lei, é verdade.

Para Rawls, a desobediência civil é um método de dissensão; é um mecanismo próprio e concernente apenas aos sistemas democráticos. O autor reconhece a desobediência civil enquanto um mecanismo estabilizador da democracia liberal, um mecanismo de luta contra as opressões. Na mesma linha, Habermas (2015 [1985]) afirma que toda democracia ligada ao Estado de direito, segura de si mesma, vê a desobediência civil como componente normalizador e necessário de sua cultura política.

[...] E isto não é um contrassenso ou a negação do próprio ordenamento jurídico, antes é a demonstração de que o constitucionalismo democrático maduro se mostra preparado para lidar com questões de justiça sem se iludir em um legalismo cego. (SCHIRMER, 2016, p. 107-108).

Para Rawls, a desobediência civil se dá quando se tem uma sociedade que é quase-justa, mas que, entretanto, há casos sérios de violações de justiça. O foco do autor, na questão da desobediência civil, é responder a seguinte questão:

[...] em que ponto o dever de obedecer a leis estabelecidas por uma maioria do legislativo (ou por iniciativa do executivo com apoio dessa maioria) deixa de ser obrigatório, em vista do direito de defender as liberdades pessoais e do dever de se opor à injustiça? [...]. (TJ, §55, p. 403).

Com este intuito, Rawls formula uma teoria constitucional da desobediência civil, que ele divide em três partes. A primeira diz respeito à definição da espécie de dissensão adotada, assim como à diferenciação das outras formas de oposição. Na segunda parte, ele apresenta as razões da desobediência civil, no seio de uma sociedade democrática quase-justa e bem-ordenada, e, também, apresenta as condições em que a ação da desobediência se justifica. Por último, o autor justifica que se deve explicar o papel da desobediência civil dentro de um sistema constitucional e a adequação do ato de desobedecer em uma sociedade livre.

Para o autor, a desobediência é diferente da ação armada e da prática da obstrução; não é uma resistência que faz uso da força<sup>64</sup>. A desobediência

---

<sup>64</sup> Como afirmado por Walzer, diferentemente dos grupos revolucionários que desafiam o sistema legal estabelecido, que tentam derrubar e substituir um governo por outro e/ou tentam atacar a própria existência do estado, os grupos com ideais de desobediências têm reivindicações parciais e não têm por objetivo a supressão do Estado, apenas exigem que seus membros desobedeçam em determinados momentos, mas não sempre, e que se recusem a obedecer determinadas ordens legais, mas não toda ordem geral. Isto é, os grupos de desobedientes civis aceitam a organização social em seu contexto geral, contudo, desejam mudanças em determinados pontos. Deste modo, a desobediência civil: “[...] Não tenta substituir um poder independente por outro, mas apenas questiona o limite preciso da

civil rawlsiana se apoia em princípios da justiça ditados pelo senso comum, cuja obediência pode ser mutuamente exigida entre os homens e as mulheres. A desobediência, para Rawls, decorre da concepção pública da justiça que caracteriza a sociedade democrática, pois faz parte da teoria do governo livre, e é um mecanismo de dissensão que está diretamente ligado à teoria da soberania popular, pois, “Rawls [...] thinks the justification of civil disobedience requires that the protesters appeal to moral or constitutional principles shared with the general public [...]” (DEBAU, 2002 [1991], p. 11).

Rawls define a desobediência civil como “[...] um ato público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas do governo [...]” (TJ, §55, p. 404). A desobediência civil apresentada por Rawls é, portanto, como afirma Hannah Arendt, uma violação aberta da lei<sup>65</sup>, sobre a qual, em prol de um grupo, desafia-se as leis e as autoridades estabelecidas, por meio de minorias organizadas, que de alguma maneira importam quantitativa e qualitativamente, na questão da opinião.

Para Rawls, a desobediência civil é uma forma política que pode ser entendida como um modo de recorrer ao senso de justiça da comunidade, uma invocação dos princípios reconhecidos da cooperação entre iguais, sendo um apelo à base moral da vida cívica e, portanto, um ato político. É um ato político em dois sentidos: i) no sentido em que se dirige à maioria que detém o poder político; e ii) porque é um ato que orienta e justifica-se pelos

---

autoridade. Isso não é revolução, mas sim desobediência civil, uma expressão por meio da ação de uma reivindicação parcial contra o Estado” (WALZER, 1977, p. 17). Michael Walzer afirma que a desobediência civil justifica-se por meio dos valores e compromissos compartilhados, sendo um processo social, geralmente de grupos pequenos, minorias, que acreditam ter o dever de desobedecer às leis. E, quando se trata de grupos com ideais de desobediência civil, o autor afirma que essas pessoas justificam-se por meio de frases como “estamos obrigados enquanto ‘membros da comunidade humana’”; ou então, por seus laços com os oprimidos. As obrigações desse grupo são universais, sendo que, no pensamento do autor, o real objetivo dos desobedientes ao não respeitarem as leis de seu Estado é a ideia de criarem a obrigação de que as pessoas respeitem umas às outras enquanto membros da comunidade humana. Tem-se a ideia de que a moral (inclusiva) deva se sobrepor a uma legislação (exclusiva).

<sup>65</sup> É importante salientar que a desobediência de Rawls não implica que o ato de desobedecer seja a violação contra a lei a que se protesta, podendo ser um ato tanto indireto, quanto direto (quando se pratica a desobediência contra a lei em que se protesta).

princípios políticos, i.e., pelos princípios da justiça que regulam a constituição e as instituições sociais.

No pensamento rawlsiano, assim como a desobediência é um ato político de duas maneiras, é também um ato público de duas formas: i) da maneira que se dirige a princípios públicos; e ii) é um ato realizado em público, com comunicação franca, não sendo encoberto, nem secreto, é um apelo público, uma expressão de convicção política profunda e consciente, que ocorre no fórum público. E, para Rawls, é por este motivo que sua desobediência não é um ato violento.

A não-violência é uma característica fundamental da desobediência civil rawlsiana. O autor justifica a importância da desobediência ser um ato não-violento, pois assim os desobedientes devem apelar de forma sincera ao senso de justiça da maioria<sup>66</sup>. Um exemplo deste tipo de desobediência civil, que apela ao senso de justiça da comunidade política, são as passeatas em favor dos direitos LGBTQ's, hoje, e as passeatas contra a segregação racial nos Estados Unidos da América, com a figura central de Luther King, na década de 50/60 do século passado. Segundo Rawls, atos violentos são incompatíveis com a desobediência civil enquanto uma forma de apelo público, pois ela (a desobediência civil rawlsiana) é a expressão de uma desobediência dentro dos limites da fidelidade à lei, mesmo estando na margem externa da legalidade, pois desse modo “[...] permite probar a las mayorías que el acto del desobediente es político, sincero y legítimo. Lo que apoya el llamado que se hace a la concepción de justicia de la comunidad [...]” (QUINTANA, 2003, p. 78).

Além disso, quando se viola a lei, tem-se a disposição de aceitar as consequências jurídicas da própria conduta. É verdade que para o autor os tribunais deveriam levar em conta a natureza do ato de protesto, quem recorre à desobediência civil e o fato de que isso se justifica à luz dos princípios políticos que fundamentam a constituição; e, com base nesses argumentos, deveria ser reduzida e até mesmo suspensa a sanção legal, em determinados casos<sup>67</sup>. Segundo Rawls, deve-se “[...] reconhecer que a desobediência civil

---

<sup>66</sup> Apesar de a não violência fazer parte do imaginário liberal acerca da desobediência civil, este é um tópico tradicionalmente contestado. Na seção 4.4.2 deste estudo este tópico será melhor debatido.

<sup>67</sup> Avançando mais na ideia de não penalização aos desobedientes, Dworkin afirma que a ideia de que “lei é lei” e deve ser sempre aplicada, não distingue entre o homem que age obedecendo seu próprio julgamento sobre uma lei com validade passível de dúvida, de um criminoso comum. Onde, segundo Dworkin, deve-se diferenciar, legalmente, esses dois tipos de casos. Sendo que, para o autor, deve-se

é normalmente uma forma razoável e eficaz de dissensão apenas em uma sociedade regulada, num grau significativo, pelo senso de justiça. [...]” (TJ, §59, p. 429).

Dito isso, tem-se que até o momento, verificou-se as considerações rawlsianas sobre os fundamentos filosóficos e teóricos da desobediência civil. Contudo, esta não é a única forma de se olhar para a desobediência. Ela também deve ser vista como uma questão das democracias – uma questão que diz respeito aos problemas de direitos e deveres conflitantes, quando vista sob a ótica dos cidadãos e das cidadãs. Isso porque, segundo Rawls, como visto anteriormente, as pessoas possuem um dever natural de justiça, que é independente da voluntariedade, assim como das instituições ou práticas sociais. Para o autor, uma vez que o dever natural de justiça independe das sociedades em que as pessoas estão inseridas, deve-se, do ponto de vista da justiça como equidade, apoiar instituições justas, quando se está sob um regime democrático e justo, deve-se cooperar para a criação de

---

desenvolver e testar a lei por meio de experimentações praticadas pelos cidadãos e cidadãs por meio do contraditório. Para Dworkin, “[...] o governo tem uma responsabilidade especial para com os que agem com base em uma apreciação razoável que determinada lei é inválida. Ele deve ser, tanto quanto possível, conciliatório, quando isso for compatível com outras políticas. Pode ser difícil decidir o que, em nome dessa responsabilidade, o governo deve fazer em casos particulares. A decisão será uma questão de equilíbrio; regras inflexíveis em nada ajudarão. Ainda assim alguns princípios podem ser estabelecidos”. (DWORKIN, 2002, p. 332). O autor afirma que a penalização de comportamento dissidente, quando se trata de leis que estão postas em dúvidas, não deve ocorrer, pois a penalidade por meio de uma lei vaga fere os ideais morais e políticos da cláusula do processo legal regular de duas maneiras: i) pois coloca-se um cidadão ou cidadã na posição nada equânime de ou agir por sua conta em risco ou de aceitar uma restrição sobre sua vida; ii) pois a condenação confere ao promotor público e aos tribunais o poder de legislar na esfera do direito penal. Já a condenação com base em uma lei penal, cuja validade constitucional é duvidosa, fere a cláusula de processo legal regular, da primeira forma, pois força a presumir o pior ou agir por sua conta em risco. Fere também a cláusula do justo processo legal regular, da segunda maneira, pois a maioria dos cidadãos e cidadãs seria dissuadida por uma lei duvidosa, se violá-la implicasse em serem penalizados juridicamente. Portanto, os tribunais poderiam sentenciar e impor penas mínimas ou suspender o efeito das sentenças, como forma de respeito pela posição dos dissidentes, uma vez que, no pensamento de Dworkin, “[...] *los juristas tienen una responsabilidad hacia quienes desobedecen las leyes por motivos de conciencia y que puede exigirse que no se los enjuicie, sino más bien que se cambien las leyes o se adapten los procedimientos judiciales para darles cabida [...]*” (QUINTANA, 2003, p. 81).

organizações justas, desde que isso não represente uma grande carga pessoal, que prejudique o indivíduo em seus outros afazeres, quando este for o caso.

Por outro lado, como se viu, por meio do princípio da equidade, apenas as pessoas em melhores condições na sociedade é que têm obrigações políticas de forma clara, em oposição a um dever político, pois as obrigações advêm dos vínculos existentes. Assim, os membros das minorias subjugadas, em geral, não têm nenhuma obrigação política dessa natureza, quando se deparam com instituições que os oprimem. Porém, uma vez que eles possuem o dever natural da justiça e, em vista desse dever, tem-se que são aquelas pessoas em piores situações, os mais aptos a exercerem o direito à desobediência civil<sup>68</sup>. Desta maneira, para Rawls, por mais que não haja uma obrigação política clara daquelas pessoas que estão em pior situação em uma sociedade, resolve-se o problema por meio de outro princípio aplicado aos indivíduos, a saber, o dever natural – de justiça, nesse caso. Pode-se explicar

---

<sup>68</sup> Dessa maneira, pode-se dizer que, dado um sistema que privilegia determinadas pessoas em relação a(s) outra(s), por exemplo, um sistema que permite que as desigualdades de nascimento e loteria social do nascimento sejam perpetuados, sem que nenhum mecanismo de redistribuição seja criado, no pensamento de Rawls, aquelas pessoas em melhores condições teriam obrigações políticas para com essas sociedades, uma vez que se beneficiam dos termos não-equitativos da cooperação. Já as pessoas deixadas à margem, que se encontram em pior situação, não teriam a mesma obrigação política, pois a própria organização social lhes coloca em uma pior situação, do ponto de partida. Mas isso não significa, para John Rawls, que o princípio da equidade não gerará obrigações importantes para com os cidadãos e cidadãs da minoria. Sendo, então, que cada cidadão e cidadã contrai para si obrigações para com aqueles que a quem se unem em associações diversas (por exemplo de uma minoria reivindicadora de direitos) e também obrigações entre os pares, cria-se, assim, o vínculo de lealdade e fidelidade, sendo que essas obrigações têm uma importância enorme e restringem de muitas maneiras o que os indivíduos podem fazer. Não são obrigações de obedecer a uma constituição justa, mas, no caso da desobediência civil, Rawls está pensando em termos do dever de justiça, sendo o objeto de uma teoria da desobediência civil explicar seu papel no âmbito de um sistema constitucional e mostrar sua ligação com o governo democrático. Da mesma maneira, encontra-se o pensamento de Walzer, que defende a ideia de que a obrigação para com alguma coisa, ou pessoa, dá-se de maneira que primeiro a pessoa se sente membro de um grupo e o senso de obrigação é adquirido pela aprendizagem de regras e esperanças da sociedade em particular que o indivíduo se encontra. Contudo, a obrigação não se inicia a partir do nascimento em uma sociedade, mas sim quando a pessoa participa de maneira intencional como membro. Configura-se, assim, o *status* de membro e com ele vêm as obrigações. Sendo que aquelas pessoas que não cumprirem suas obrigações podem ser punidas.

esse posicionamento de Rawls, como afirmado por Habermas, pois são os fatigados e os aflitos os primeiros a experimentarem, na própria carne, a injustiça, sendo que eles não são dotados, via de regra, de autoridade ou qualquer chance privilegiada de influenciar os processos decisórios. Sendo este mais um motivo em favor da pressão plebiscitária da desobediência civil, que representa a última possibilidade de corrigir os erros no processo de realização do direito ou de colocar em marcha algumas mudanças<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup>O que está em jogo em casos assim, sobre os quais as minorias estão espalhadas pelo território, é a justiça do governo de maioria. Sendo que, para Walzer, quando os membros de minorias não contam politicamente, eles não têm nenhuma obrigação política com o Estado. E não é somente em casos de escravatura que essa máxima se aplica, para o autor, mesmo sendo mais difícil de perceber, nos casos em que as desigualdades sociais e econômicas implicam na limitação da igual influência política, o dia-a-dia lhes dá pouca esperança, e se está num isolamento moral e político, dentro de um país que se afirma livre e democrático, as minorias sob essas condições não têm nenhuma obrigação dentro do sistema político, segundo a visão liberal apresentada por Walzer. “[...] As vítimas de injustiça ficam livres de qualquer obrigação social; são livres em sociedade (ou fora da sociedade) porque jamais poderão ser oprimidas com justiça” (WALZER, 1977, p. 49). Pode-se, por meio desta premissa, afirmar que: em uma sociedade que não é justa e onde não há justiça para as minorias, não há força legal ou obrigação de obediência, ao menos moralmente. Para Walzer, a justiça imperfeita dos governos pode ser igualada à obediência imperfeita dos cidadãos. Sendo que, quando os oprimidos utilizam-se de sua liberdade para expressarem sua ira, por meio de atos, acabam por envolver dois grupos sociais, o que implica em: i) os oprimidos agirem com e/ou em nome de seu próprio grupo e podendo levar o grupo à autoconscientização por meio da ação, e justificarem suas ações enquanto massa de oprimidos; e ii) agirem dentro da comunidade maior contra seus opressores. No pensamento do autor, quando há uma sociedade cuja conexão é incerta com o Estado democrático e a cidadania só vale a alguns, esta sociedade deve ser posta em xeque, em seus argumentos e justificativas. Sendo que, de uma maneira mais radical, a opressão significa maior liberdade, pois, se há escravidão, os escravos têm direito de matar seus amos, povos oprimidos têm o direito de matar seus tiranos. Para o autor, nas democracias a opressão se torna mais sutil e confusa, uma vez que os oprimidos vivem sob um sistema democrático com benefícios aparentes (e algumas vezes reais) oriundas do sistema democrático, mas que, contudo, há nos seios dessas sociedades o sofrimento de determinados cidadãos e cidadãs por estarem na posição de ‘inferiores’, ‘secundarizados’, por serem considerados cidadãos (e cidadãs) de “segunda classe” etc. Nesses casos, assim como no caso da escravidão, Walzer afirma que não haveria motivos de obediência por parte dos oprimidos, porque o Estado democrático existe para proteger a todos os seus cidadãos e suas cidadãs, e quando pessoas não são protegidas por ele (ou colocadas como subalternas pelo

Para Rawls a desobediência civil é uma modalidade de ação contrária às leis e, no entanto, um modo moralmente correto de manter um regime constitucional. O autor pressupõe, é verdade, que no sistema de um governo democrático as pessoas podem conseguir um entendimento e honrar esses limites quando as liberdades políticas são mantidas.

[...] embora o judiciário possa ter a última palavra na solução de qualquer caso particular, ele não está imune a poderosas influências políticas que podem forçar a revisão de sua interpretação da constituição. [...] O tribunal de última instância não é o judiciário, nem o executivo, nem o legislativo, mas sim o eleitorado como um todo. [...]. (TJ, §59, p. 432-433).

## 4.2 A IDEIA DE OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA

Enquanto a desobediência civil no pensamento de Rawls é vista como um ato político e público, que precisa ser publicamente justificado, e diz respeito às questões de justiça, os atos de objeção de consciência dizem respeito à ideia de vida boa e valores morais, filosóficos e/ou religiosos de um cidadão ou de uma cidadã (ou grupo de cidadãos). Desta forma, Rawls acompanha a literatura liberal que faz a diferenciação entre atos de desobediência civil e a objeção de consciência<sup>70</sup>. Sendo que, ambas as

---

próprio Estado), elas têm o direito a protegerem-se por si mesmas. Contudo, segundo o pensador a autodefesa, assim como a defesa mútua, aplica-se apenas em situação imediata de violência.

<sup>70</sup> Essa diferenciação entre objeção de consciência e desobediência civil não ocorre no pensamento clássico da desobediência civil. Pois, por exemplo, enquanto em Thoreau o não pagamento de impostos é um ato de desobediência civil, no pensamento rawlsiano é um ato de objeção de consciência, pois no pensamento de Thoreau o ato de desobediência civil é mais amplo e genérico do que no pensamento de Rawls. (Este tópico será melhor abordado na seção 4.3.2 do presente estudo). Por outro lado, autores como Joseph Raz, por exemplo, afirmam que, além da desobediência civil e da objeção de consciência, há a prática da desobediência revolucionária. Para o autor, a desobediência revolucionária é vista como sendo uma violação do direito politicamente motivada para mudar ou tentar mudar o governo e as disposições constitucionais (o sistema de governo). Já a desobediência civil é uma violação do direito politicamente motivada, seja para contribuir diretamente com a mudança de uma lei ou de uma política, ou então para expressar o protesto de um contra uma disposição política ou jurídica. Enquanto a objeção de consciência “[...] es una violación del derecho en virtud de que al agente le está

práticas, em última instância, podem ser consideradas como a afirmação do ‘não’ a uma ordem (moral ou jurídica).

A objeção de consciência é o dizer não da cidadã (ou do cidadão); é a negação da pessoa quando a sua consciência (sua ideia de vida boa, sua concepção de bem) está sendo ferida ao acatar a uma determinada ordem. É um ato realizado de modo particular e privado, é a afirmação das crenças e o grito por respeito a elas, em uma sociedade democrática que respeita as múltiplas concepções de bem e de vida, i.e., a objeção de consciência é, de certa maneira, a afirmação (de modo individual e privado) da neutralidade estatal nas questões de fé e de crença.

Rawls define a objeção de consciência como uma desobediência a uma injunção legal ou a uma ordem administrativa mais ou menos direta, “[...] conscientious refusal may be grounded on an appeal to a shared conception of justice but need not be [...]” (SMART, 2002 [1991], p. 201). A objeção de consciência é uma recusa, pois ela é uma resposta a uma ordem que foi endereçada. Um exemplo de objeção de consciência, citado por Rawls, é realizado por pessoas pertencentes à religião Testemunhas de Jeová, expressa no ato de não saudarem a bandeira.

A objeção não é um apelo ao senso de justiça da maioria, pois um ato de objeção de consciência não invoca as convicções da comunidade política e sua maioria, sendo, portanto, um ato particular, de pessoas ou de grupos, contra determinada ordem. A objeção de consciência pode ser fundamentada em princípios religiosos ou de outra natureza que não da ordem constitucional, pois não precisa ser baseada em princípios políticos. Para Rawls, objeção de consciência e evasão de consciência são sinônimos e, referente à justificativa da objeção de consciência, o autor faz uma análise do conceito e sua justificativa a partir da objeção de consciência em casos de guerra ou serviço militar. Esta análise rawlsiana será reconstruída nos parágrafos seguintes.

Rawls parte do ponto de vista de que os povos são iguais uns aos outros na questão de direitos, estando garantido a esses povos a

---

moralmente prohibido obedecerlo, ya sea en razón de su carácter general (e.g. como con los pacifistas absolutos y la conscripción) o porque se extiende a ciertos casos los cuales no debieran ser cubiertos por él (e.g. conscripción y objetantes selectivos y homicidio y eutanasia)”. (RAZ, 1985, p. 325). A desobediência civil será o foco deste trabalho, contudo, acredita-se ser prudente fazer algumas colocações referentes ao conceito de objeção de consciência (no pensamento rawlsiano, principalmente). Sendo que, dado o objetivo deste trabalho, o conceito de desobediência revolucionária pode ser deixado de lado.

autodeterminação, o direito de um povo de resolver seus próprios assuntos sem a intervenção de forças exteriores, assim como o direito à autodefesa. Têm-se o princípio de que se deve cumprir os tratados firmados, sendo que os tratados para a autodefesa gerariam obrigações, desde que interpretados corretamente, e acordos para cooperar em agressões injustificadas seriam nulos desde o início. Por meio desses princípios, consegue-se dizer quando as nações têm uma causa justa em uma guerra.

Rawls afirma que, mesmo em uma guerra justa, certas formas de violência são inadmissíveis, e quando o direito de um país em relação à guerra é questionável e incerto, as restrições dos meios que podem ser utilizados, podem ser muito mais severas. Pois o objetivo da guerra é uma paz justa, e a condução da guerra deve ser moderada, ajustando-se a esse objetivo. Não pode ser uma guerra que visa vantagem econômica ou expansão territorial. Desse modo, se a recusa de consciência em tempo de guerra apela para esses princípios, ela se funda em uma concepção política e não em ideias religiosas, afirma Rawls<sup>71</sup>. Entretanto, por não ser feita em fórum público, essa recusa não precisa ser um ato político.

Imaginando-se em uma situação de guerra justa, em que os tratados internacionais são reconhecidos como válidos e, também, alguns dos princípios do direito internacional, quando um soldado recebe a ordem de praticar certos atos de guerra, que são ilícitos, como, por exemplo, ao receber uma ordem de torturar até a morte um de seus inimigos, ele (o soldado) pode desobedecer essa ordem a partir de motivos racionais e de consciência. Ele poderia sustentar que, consideradas todas as circunstâncias, é seu dever natural não se transformar em um agente do mal ou que tal ato é uma grave injustiça contra um outro ser humano. Visto que não fazer mal ao próximo,

---

<sup>71</sup> Thoreau acredita que, em casos de guerra injusta, as pessoas deveriam se opor ao Estado, por meio do não pagamento de impostos, por exemplo, e assim agiriam conforme seu conceito de desobediência civil. Já em Rawls, tratar-se-ia de um caso de desobediência civil. Tal diferenciação conceitual pode ser explicada por meio da diferenciação conceitual (de desobediência civil) utilizada por cada um dos autores. Pode-se afirmar (como visto anteriormente) que em Thoreau não há diferenciação entre desobediência civil e objeção de consciência, e o conceito representa a ideia do indivíduo e sua relação pessoal com o público e o Estado, assim como a própria noção de Estado. Enquanto em Rawls, apesar de congruência com o pensamento de Thoreau naquilo que tange à desobediência civil como luta contra injustiças, a desobediência civil é diferenciada da objeção de consciência, e diz respeito à ideia de uma sociedade justa que perpassa a todos os cidadãos de um Estado liberal democrático e constitucional.

ou cumprir a legalidade dos tratados internacionais, pesa mais que o seu dever de obedecer uma regra dada por um superior.

A ação de não cumprir a ordem do superior pode ser dada (ao menos) de duas maneiras: i) de maneira política – por meio da afirmação de que a ordem recebida era ilegal e não condizia com os tratados internacionais de tempos de guerra; e ii) como uma justificativa religiosa – por meio da afirmação do sacrilégio da vida humana<sup>72</sup>. E ambas são válidas no caso da objeção de consciência, uma vez que:

---

<sup>72</sup> Segundo Walzer, é estranho que um Estado não-religioso, i.e., neutro nas questões de fé, permita apenas objeção de consciência em casos religiosos, uma vez que a democracia implica em um compromisso de compartilhar dos benefícios e dos ônus da vida política, que de alguma forma é justa e igual a todos os cidadãos e cidadãs. Walzer explica que a origem da palavra ‘consciência’ vem da ideia de um tribunal interior de julgamento moral dado às pessoas por Deus. É um conhecimento compartilhado por Deus e pela humanidade. Assim, no início, antes da Reforma, a Igreja, por meio dos sacerdotes, era a autoridade do bom e do mal nas questões públicas. E somente a partir da reforma é que acontece uma mudança no sentido da necessidade de intervenção entre o *Self* e Deus, o que implica em uma grande mudança de significado da palavra consciência – que passou a significar o conhecimento compartilhado por uma pessoa e seu deus, a partir da mudança. Não haveria, nesse novo entendimento de consciência, um conhecimento social ou público, mas um conhecimento pessoal, individual, interno. Era, portanto, agora um recurso privado. Essa consciência individualizada colocou em dúvida os costumes comuns. O liberalismo apoiou-se nessa ideia de nova consciência, pois o individualismo moderno exigia o apoio a essa ideia de que em cada pessoa havia algo divino. Assim, cada pessoa, de maneira individual e única, merecia respeito, pois estava expressando seu pensamento ou sentimento interior. Ela não é a única característica do individualismo, mas ela foi importante para o desenvolvimento da ideia do indivíduo, para justificar a escolha individual de cada pessoa, afirma o autor. Reconhece-se, assim, a aprovação divina ao individualismo, e surge com ele duas ideias, da objeção de consciência e da tolerância religiosa. O Estado moderno aceita a tolerância religiosa, e a reconhece como um de seus pilares. Sendo que a consciência privada ganhou um *status* religioso especial (enquanto crença). Contudo, objeção de consciência e tolerância religiosa são coisas diferentes, pois, enquanto a tolerância enfraqueceu todas as religiões oficiais, apoiadas pelo Estado, a objeção de consciência, de não participar do alistamento militar, por exemplo, não faz com que não exista cada vez mais bases militares. Segundo Walzer, isso se dá porque o Estado descobriu que sem religião oficial consegue se manter, mas não conseguiria sem exército. Para o autor, as discussões contemporâneas sobre a objeção de consciência esforçam-se para liberar a consciência de sua origem religiosa de questionar os limites impostos ao longo da história, e descrição de consciência é feita atualmente como sendo um código moral meramente pessoal ou

Rawls considera en una categoría aparte a la objeción de conciencia, la que define como el no consentimiento de un mandato legislativo más o menos directo, o de una orden administrativa; no apela al sentimiento de justicia de la sociedad, no se basa únicamente en principios políticos (pueden ser religiosos). [...]. (PRESSACCO, 2010, p. 16, nota 3).

Assim, portanto, tem-se que a objeção de consciência é definida enquanto um conceito sobre o qual o cidadão ou a cidadã não precisa explicar seu ato de dissensão a uma ordem por meio de uma justificativa política, podendo ser um ato meramente de cunho pessoal. É um ato que diz respeito apenas à concepção de justiça e/ou vida boa de um cidadão, e não representa a concepção publicamente compartilhada de justiça pelos indivíduos de uma sociedade democrática liberal e constitucional.

#### 4.3 DESOBEDIÊNCIA CIVIL *VERSUS* OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA

Conforme apresentado nas duas primeiras seções deste capítulo, no pensamento liberal configurou-se a ideia de que desobediência civil e objeção de consciência, enquanto coisas diferentes, possuem objetos e práticas que diferem entre si. Hannah Arendt afirma que se deve diferenciar os objetores de consciência dos desobedientes civis, pois estes últimos são, na verdade, minorias (políticas) organizadas, e a ação do desobediente civil surge do compromisso mútuo.

É bem verdade que a distinção entre desobediência civil e objeção de consciência não é aceita por todos os teóricos. Alguns acreditam que o conceito formulado por Thoreau, que é mais amplo que o rawlsiano, confunde-se e pode ser visto como igual ao da objeção de consciência. Para estes teóricos, a formulação de Thoreau é preferível ao conceito contemporâneo que divide os dois tipos de dissensão, pois a diferenciação entre os conceitos nada mais é que uma tentativa de “separar iguais”. Tem-se, como exemplo, a seguinte afirmação de Schirmer:

---

então uma crença sincera em seja lá o que for (que preenche o mesmo lugar que outrora era preenchido por Deus). Tem-se, então, que uma visão moral pode ser sustentada com a mesma importância que uma visão de mundo religiosa, sendo que uma pessoa pode construir suas crenças com bases morais e/ou religiosas da mesma maneira e sem discriminação. Cada pessoa pode e deve agir de acordo com seus princípios pessoais.

[...] não parece, entretanto, que a distinção imaginada por Rawls tenha significativa implicação prática, uma vez que em diversas oportunidades atitudes que *a priori* parecem identificar-se com o conceito rawlsiano de objeção de consciência terão, mormente perante as cortes, tratamento análogo à desobediência civil. (SCHIRMER, 2016, p. 85 – nota 17).

Apesar da colocação presente na citação anterior, que é contrária à diferenciação entre os conceitos, no presente estudo julgou-se ser preferível continuar trabalhando com os conceitos separadamente e significando coisas diferentes, pois se trata de um estudo com fundo exegético e, além disso, acredita-se que tal crítica, apesar de forte, não se segue.

Pensa-se assim, pois quando se interpreta a desobediência civil, enquanto um ato político e público, tem-se que toda a sociedade é levada em conta, e que a concepção comumente compartilhada de justiça é invocada para que se possa agir de modo dissidente, enquanto que a objeção de consciência é um ato individual, que diz respeito apenas à visão de mundo de um cidadão (ou uma cidadã) do Estado liberal democrático e constitucional. Deste modo, acredita-se que a diferenciação entre os conceitos e seus objetivos se faz clara (como se verá no decorrer desta seção). Explica-se tal ponto (exagerando um pouco na ligação conceitual, é verdade) por meio da leitura do conceito de desobediência civil enquanto um ato de cunho razoável, i.e., onde os demais cidadãos estariam envolvidos, não apenas o(s) praticante(s); e da objeção de consciência enquanto um ato racional – não pode ser uma ação que diz respeito apenas à concepção abrangente do indivíduo (ou do grupo de indivíduos que professam uma mesma crença). Tem-se, assim, uma importante diferença entre a ideia de desobediência civil rawlsiana e a ideia apresentada pelos clássicos.

Esse aspecto é relevante para compreender a diferença da teoria da desobediência civil estruturada por Rawls daquela forjada pelos clássicos: o projeto teórico dos autores clássicos atribui ao indivíduo o direito de desobedecer a uma lei que se considera injusta. Nesses termos ela se assemelha à definição rawlsiana de objeção de consciência. A desobediência civil não pode ser determinada com base apenas na concepção de bem individual. A desobediência civil requisita um critério objetivo, em razão do que aparece germinalmente, a ideia de razão pública. Desse modo,

ao argumentar publicamente em prol do que sustenta ser uma violação contínua e deliberada de uma liberdade especificada pelo primeiro princípio, o indivíduo reconhece e valoriza a sociedade democrática, e assume que o tribunal de última instância, verdadeiramente, é o eleitorado como um todo. (ROHLING, 2011, p. 173-174, n. 351).

Sabe-se que não há, em situações concretas, como o próprio Rawls admite, uma distinção clara, de modo prático, entre os dois conceitos. Sendo que ações podem ter fortes elementos das duas atitudes<sup>73</sup>. Apesar disso, a contraposição estabelecida entre elas visa esclarecer a interpretação da desobediência civil e seu papel em uma sociedade democrática, uma vez que em uma sociedade livre ninguém pode ser forçado a agir de uma maneira com a qual não concorda, em sentido amplo.

Sabe-se, também, que a desobediência civil é um ato público que visa uma mudança de lei, enquanto a objeção de consciência é um ato de protesto interno contra uma ordem recebida. Conforme a ideia de Rawls, um ato de desobediência civil só pode ocorrer em uma sociedade democrática, que é justa em seu contexto geral, mas com injustiças contra determinadas pessoas ou grupo de pessoas, i.e., contra alguma minoria. Em contraposição, acredita-se não ser o caso da objeção de consciência, pois é um ato de desobediência contra uma injunção legal ou uma ordem administrativa, sendo que se pode chegar a ideia de que não importa a forma de governo, uma pessoa ou grupo de pessoas sempre pode ter objeção de consciência. Salienta-se que, em uma sociedade não democrática, os cidadãos e cidadãs têm direito à oposição, entretanto, esta não será classificada como desobediência civil, mas pode ser, por exemplo, um movimento de insurgência, de objeção de consciência, ou de desobediência revolucionária (Raz). Isso ocorre devido ao caráter público (que apela ao senso de justiça) da desobediência civil – que pressupõe as liberdades políticas e civis – e privado da objeção de consciência.

Segundo Rawls, ambas as ações de dissensão representam algum tipo de protesto, e são também problemas de deveres conflitantes, pois conforme visto, a desobediência civil é um ato de protesto contra uma lei ou política de governo injusta, e a objeção de consciência é um protesto contra uma ordem ou injunção legal que fere a ideia de visão de mundo de um cidadão ou cidadã

---

<sup>73</sup> Joseph Raz (1985) cita, por exemplo, o caso dos anos 70 nos EUA, onde as pessoas, ao mesmo tempo, realizavam atos de desobediência civil e objeção de consciência contra a guerra no Vietnã.

(ou de um grupo). São atos que representam a afirmação do ‘não’ diante de uma ordem<sup>74</sup>. Porém, os objetivos da desobediência e da objeção são diferentes. A objeção de consciência diz respeito ao pensamento de um indivíduo (ou um grupo particular e fechado de indivíduos, por exemplo de uma religião ou clube filosófico), sua concepção de bem, sua visão de mundo.

Como afirmado por Joseph Raz (1985), a objeção de consciência é uma ação privada por parte de uma pessoa que quer evitar a realização de uma ação moralmente má ao obedecer uma lei moralmente má - segundo seu julgamento. Já a desobediência civil diz respeito à diminuição da disparidade entre as convicções de consciência dos cidadãos de um Estado democrático que aceitam os princípios da justiça.

No pensamento rawlsiano, a justificativa da desobediência civil não pode ser fundamentada unicamente no interesse de uma pessoa ou de um grupo de pessoas, sendo que os cidadãos que querem agir por meio da desobediência civil não podem agir apelando ao princípio moral pessoal ou conforme uma doutrina religiosa, pois “[...] la desobediencia civil se hace de la capacidad de los ciudadanos para cuestionar la legalidad vigente apelando a un sentido de la justicia que debe ser validado en el espacio público [...]” (PRESSACCO, 2010, p. 14). Quando se trata da objeção de consciência, tais pontos estão ‘liberados’, pois se trata de um protesto individual que diz respeito unicamente à visão de mundo daquela pessoa ou grupo de pessoas.

Recorda-se que um ato de objeção de consciência não é um ato de apelo ao senso de justiça, como é o ato de desobediência civil, pois a objeção de consciência não invoca as convicções de comunidade política. Portanto, quando se quer ir contra uma ordem administrativa ou injunção legal pode-se apelar ao princípio moral de pessoa, assim como justificar a objeção de consciência conforme uma objeção religiosa, por exemplo, de não torturar e matar um prisioneiro de guerra pela crença na sacralidade da vida humana. É verdade também que uma ação de objeção de consciência pode ser justificada

---

<sup>74</sup> Na mesma linha de pensamento de John Rawls, Michael Walzer afirma que as pessoas com objeção de consciência podem recusar-se a obedecer o Estado ou então podem se recusar a tornarem-se instrumento do Estado, e isto se confunde com a ideia de desobediência civil. Porém, mesmo assim, para o autor a objeção de consciência por razões políticas pode ser tolerada pelo Estado, uma vez que o Estado não pode, por exemplo, exigir dos seus cidadãos e cidadãs que eles ajam contra as suas crenças mais profundas. Sendo que a base moral do pluralismo é solapada se os membros de um grupo não têm suas objeções de consciência respeitadas e são obrigados, por meio do poder coercitivo do Estado, a agirem de maneira contrária às suas consciências.

por princípios políticos (dado o exemplo já trabalhado, o soldado poderia não torturar nem matar o prisioneiro pela justificativa de que se cumprisse a ordem, pois as leis de guerra não estariam sendo respeitadas), entretanto, um ato de desobediência civil não pode ser justificado por princípios religiosos.

Um exemplo do que foi afirmado, saindo do exemplo da guerra justa explicitado por Rawls, é referente à não realização da prática do procedimento de transfusão de sangue por parte dos médicos Testemunhas de Jeová em seus pacientes, no Brasil. Em tal ato, um profissional de saúde que tem uma crença (considerada) razoável, objeta contra uma ordem administrativa (de aplicar o procedimento de transfusão de sangue em um paciente) por meio de uma justificativa religiosa, sendo necessário que outro profissional realize o procedimento<sup>75</sup>.

Acerca de tal exemplo, pode-se fazer a leitura, segundo o pensamento de Rawls, de que a mesma justificativa não valeria para amparar uma desobediência civil contra a transfusão de sangue, pois os profissionais de medicina, que são Testemunhas de Jeová, precisariam argumentar, segundo princípios políticos, que a transfusão de sangue seria uma injustiça, o que parece não se seguir, uma vez que o procedimento é realizado de maneira voluntária, livre e esclarecida, e serve, muitas vezes, para salvar vidas.

Como se viu, a justificativa da objeção de consciência diz respeito, em última instância, ao direito de dizer não a uma determinada ordem recebida, sendo que não se pretende que tal ordem seja proibida, apenas não se concorda com a ação, ou com suas consequências, e não se deseja realizá-la. Deste modo, pode-se afirmar que a justificativa da objeção de consciência diz respeito à subjetividade individual, assim como às concepções abrangentes de uma pessoa e à sua visão de mundo.

A objeção de consciência pode ser tanto legal quanto ilegal, como, por exemplo, no caso das Testemunhas de Jeová, que não realizam o juramento à bandeira, tem-se um ato de objeção de consciência considerado juridicamente legal, pois eles estão assegurados por lei. No entanto, quando, por exemplo, um soldado não cumpre uma ordem de um superior, por motivos de objeção de consciência, ele está realizando um ato ilegal (de não cumprir uma ordem) e pode sofrer uma sanção. A desobediência civil, diferentemente, é *per se* um ato ilegal. Contudo, as pessoas que forem agir por meio do princípio de desobediência civil agirão com a esperança de mudar a lei, sendo que eles podem tanto infringir a própria lei contra a qual

---

<sup>75</sup> Acredita-se que, em casos de plantão médico, os profissionais de saúde não estão cobertos pelo princípio da objeção de consciência.

protestam, i.e., realizam um ato de ação direta, quanto um ato indireto contra a lei, mas em ambos os casos eles sabem que podem sofrer sanções.

Tanto em atos de objeção de consciência, quanto de desobediência civil, cabe aos cidadãos e cidadãs decidirem qual a melhor forma de ação. Porém, para Rawls, esta decisão, quando se trata da desobediência civil, não pode ser um ato conforme se deseja, sem levar em conta os concidadãos do Estado. Deve ser um ato responsável que visa um sistema político ordeiro, observando os princípios políticos, sobre os quais se age de maneira desobediente apenas quando se está convencido de que esta é a última e a melhor forma de ir contra uma lei injusta<sup>76</sup>. Já a ação de objeção de consciência, por não ser um ato público em sentido amplo, que pode ser de conhecimento público, mas sem esta obrigatoriedade, acaba por ser um ato que pode ser aplicado sempre conforme for o desejo dos cidadãos de uma sociedade, i.e., será um ato interno que diz respeito à consciência de uma pessoa consigo mesma para realizar ou não uma tarefa, ou uma ordem legal.

#### **4.3.1 Aborto: desobediência civil ou objeção de consciência?**

Verificou-se que a desobediência civil, segundo a visão rawlsiana, difere de oposições contra a autoridade democrática legitimamente estabelecida, como a luta armada, a resistência organizada e a obstrução, assim como da objeção de consciência. Viu-se que o ato de desobediência civil só é possível em uma democracia, com uma sociedade bem-ordenada, mas que, contudo, vive uma situação de injustiça dentro de um sistema de quase-justiça; e que ocorre quando se percebe que a cooperação social não está sendo respeitada, portanto, alguma injustiça contra uma minoria está sendo cometida, assim, apela-se ao senso público de justiça da maioria política e da comunidade, tentando reverter o quadro de injustiça. Salientou-

---

<sup>76</sup> Esta é uma ideia comum sobre a desobediência civil, por exemplo, Hannah Arendt (2010, p. 69) afirma que a desobediência civil se dá quando os cidadãos e cidadãs do Estado não acreditam mais nos canais normais para realizar mudanças necessárias e que as queixas já não são mais ouvidas, nem implicarão em qualquer ação, ou então, quando o governo está pretendendo realizar mudanças e acaba por se envolver e agir de maneira cuja legalidade e constitucionalidade são colocadas em dúvida. Contudo, como se viu anteriormente, Joseph Raz acredita que, em determinados casos, deve-se agir por meio da desobediência civil em primeira instância, sem a necessidade de ser a última cartada, pois a injustiça que está sendo cometida (e que a desobediência civil tem como objetivo concertar) justifica a ação por meio de atos ilegais.

se que a desobediência civil é um ato político e público, que não só apela ao senso de justiça da maioria, mas que também é praticado em público contra injustiças contínuas e significativas.

Por outro lado, constatou-se que, no pensamento rawlsiano, baseado nas ideias liberais, a objeção de consciência é um ato de desobediência a uma ordem administrativa ou injunção legal, é um ato particular, individual, que não apela ao senso de justiça e nem pretende uma mudança de lei ou de políticas de governo. É uma razão de consciência, não é um ato público, nem sua justificativa é necessariamente baseada em princípios políticos, podendo ser justificada por meio da concepção moral de pessoa ou por meio de uma doutrina abrangente religiosa, moral ou filosófica.

Dito isso, neste excurso, continua-se com o objetivo de esclarecer de maneira mais concisa a diferenciação entre os conceitos de desobediência civil e objeção de consciência no pensamento de John Rawls. Como já foi afirmado, reconhece-se que tal diferenciação não é uma tarefa fácil, desse modo, trabalhar-se-á em cima de duas hipóteses – para que a diferenciação possa ser melhor percebida. Na primeira, questiona-se se numa sociedade em que o aborto (até a 12ª semana) é proibido, os médicos poderiam realizar em suas pacientes (as que assim desejarem) o ato de aborto enquanto prática de desobediência civil. Na segunda hipótese, trata-se da questão inversa, i.e., se em uma sociedade que permite o aborto, as pessoas e grupos contrários à prática poderiam realizar um protesto, em forma de desobediência civil, para reverter a permissibilidade<sup>77</sup>.

Referente à primeira hipótese, é importante salientar, antes do prosseguimento desta exposição, que a defesa da permissibilidade do aborto, aqui estudada, diz respeito à gestação em primeiro trimestre (até a 12ª semana), denominada como posição “pró-escolha moderada” (GALVÃO, 2015), que leva em conta apenas mulheres maiores de 18 anos, sem qualquer deficiência intelectual; e não diz respeito ao caso de gestações oriundas de estupros, i.e., apenas se trabalha com a hipótese de mulheres livres e autônomas que desejam abortar.

Salienta-se que, apesar de Rawls não se aprofundar no assunto do aborto, ele tem uma famosa nota de roda pé no PL em que defende uma posição favorável à prática. Na nota número 32, da conferência VI, o autor afirma que o respeito à igualdade da mulher, enquanto um valor político,

---

<sup>77</sup> Salienta-se que neste excurso se analisada apenas a questão da desobediência direta à lei – sem adentrar na questão de possíveis atos de desobediência civil indireta, para que assim a discussão fique mais simples, uma vez que a questão central diz respeito à diferenciação entre objeção de consciência e desobediência civil.

deve se sobrepor a outros valores políticos, como, por exemplo, o respeito à vida e à reprodução bem ordenada da sociedade política<sup>78</sup>.

Deste modo, levando em conta essa ideia rawlsiana e a ideia de que o primeiro princípio da justiça, que expressa a igual liberdade, garante a todas as pessoas, de um Estado democrático de direito, que elas possam viver suas vidas como bem desejarem, desde que respeitem as liberdades de seus concidadãos, tem-se, assim, uma ideia de igual liberdade ponderada; acredita-se que em uma sociedade democrática liberal e constitucional não é democrático e justo que uma pessoa seja obrigada a viver uma vida que não seja de sua escolha, portanto, não é democrático e justo que uma gestação indesejada seja levada em frente, se não for esse o desejo da gestante.

---

<sup>78</sup> A nota é a seguinte: “[...] à guisa de ilustração, considere a controvertida questão do aborto. Suponha, primeiro, que a sociedade em questão seja bem-ordenada e que estamos lidando com o caso normal de mulheres adultas e maduras. É bem melhor, primeiro, ter clareza sobre esse caso idealizado: porque depois que tivermos clareza sobre ele, teremos um guia para nos ajudar a pensar em outros casos, o que nos obriga a considerar circunstâncias especiais. Suponha ainda que consideramos a questão em termos desses três importantes valores políticos: o devido respeito pela vida humana, a reprodução ordenada da sociedade política ao longo do tempo, incluindo algum tipo de família e, finalmente, a igualdade das mulheres enquanto cidadãs iguais (há, evidentemente, outros valores políticos importantes além desses). Acredito que qualquer equilíbrio razoável desses três valores dará à mulher o direito devidamente qualificado de decidir se deve ou não interromper a gravidez durante seu primeiro trimestre. A razão disso é que, nesse estágio inicial da gravidez, o valor político da igualdade das mulheres é supremo e esse direito é necessário para lhe dar substância e força. Outros valores políticos, se forem condizentes, não afetariam, a meu ver, essa conclusão. Um equilíbrio razoável pode dar à mulher um direito que vá além do que foi considerado acima, ao menos em certas circunstâncias. No entanto, não discuto a questão em geral aqui, pois quero simplesmente ilustrar que o texto quer dizer ao afirmar que toda doutrina abrangente que leva a um equilíbrio de valores políticos que exclua aquele direito devidamente qualificado de interromper a gravidez no primeiro trimestre não é, nessa medida, razoável, e dependendo dos detalhes de sua formulação, tal equilíbrio pode ser até mesmo cruel e opressivo como, por exemplo, se negar esse direito por completo, exceto em caso de estupro e incesto. Assim, supondo-se que essa questão seja um elemento constitucional essencial ou uma questão de justiça básica, estaríamos indo contra o ideal de razão pública se votássemos de acordo com uma doutrina abrangente que negue esse direito. Mas uma doutrina abrangente não deixa de ser razoável por levar a uma conclusão não-razoável em um caso, ou em vários. Ainda pode ser razoável com respeito à maior parte dos casos.” (PL, 294-295, nota de rodapé).

Acredita-se que, assim como seria injusto (e antidemocrático), por exemplo, forçar uma mulher que deseja ter um filho a abortar, é injusto (e antidemocrático) forçar uma mulher a ter um filho não desejado. Portanto, por meio do conceito de igual liberdade, defende-se a permissibilidade moral e política do aborto, argumentando, com base em Rawls, que em uma sociedade democrática constitucional liberal as pessoas são vistas como livres e iguais e suas crenças e visões de mundo devem ser respeitadas de maneira igual pelo Estado, este que, por sua vez, assume uma concepção de neutralidade em relação às discussões morais, filosóficas e religiosas abrangentes e razoáveis.

Tem-se então, por meio da premissa que apela ao conceito de igual liberdade rawlsiano, que uma sociedade liberal que proíbe a prática do aborto não é uma sociedade justa em seu todo, i.e., é uma sociedade quase-justa, pois em seu contexto maior é justa, e os cidadãos aceitam e sabem que os outros aceitam princípios básicos de justiça, como, por exemplo, as leis do código civil, do código de trânsito, da previdência etc., que regulam o convívio da sociedade, mas que, entretanto, há ainda injustiças perenes contra pessoas ou grupos minoritários no interior desta sociedade. No caso em voga, em Estados que proíbem o aborto, comete-se uma injustiça para com grupos de mulheres que não desejam ter (mais) filhos e que, muitas vezes, devido à proibição da prática do aborto, acabam tendo que viver uma vida que não lhes é de desejo. Isto implica na seguinte questão: em uma sociedade quase-justa, democrática, liberal e constitucional, mas que proíbe a prática do aborto, os profissionais de saúde poderiam realizar abortos enquanto um ato de desobediência civil?<sup>79</sup>

Responde-se à questão de maneira afirmativa, pois acredita-se que seria uma prática coerente e compatível com a ideia de desobediência civil, apresentada por John Rawls na TJ. Portanto, o ato do aborto enquanto desobediência civil teria como objetivo enxortar da sociedade democrática liberal e constitucional uma prática injusta, encaixando-se na ideia de desobediência apresentada pelo autor, pois, como se recorda, a prática da

---

<sup>79</sup> Pensa-se aqui um ato de desobediência civil direta (i.e., que infringe a lei contra a qual se protesta). Poder-se-ia pensar outras ações de desobediência civil para o caso do aborto, de maneira indireta, é verdade, como, por exemplo, uma paralisação de atendimentos por parte dos profissionais de saúde favoráveis ao aborto etc., contudo, deseja-se nesta seção fazer a análise por meio de um ato de desobediência civil direta, sem levar em conta os possíveis atos indiretos de desobediência civil, mesmo reconhecendo a importância destes.

desobediência civil, em Rawls, está ligada à supressão de opressões e injustiça.

Com a prática da desobediência civil na questão do aborto, tem-se um protesto contra uma lei considerada injusta, com o objetivo final de modificar tal lei para outra em que se permita política e juridicamente a prática do aborto, pois assim aumentar-se-ia o grau no igual tratamento às cidadãs e cidadãos de uma sociedade democrática constitucional liberal. Desse modo, cada pessoa, cada mulher, poderia viver sua vida da maneira que considera melhor. Elas não seriam obrigadas a viver uma vida que não fosse de sua escolha, não precisariam levar em frente uma gestação indesejada e, assim, suas liberdades individuais seriam respeitadas.

Por outro lado, poder-se-ia argumentar que a visão de mundo daquelas pessoas que acreditam que desde o momento da concepção (fecundação) já há uma vida estaria sendo desrespeitada, assim como a desobediência civil para casos de aborto poderia implicar em sérios protestos de objeção consciência. Dito isso, acredita-se ser necessário, inicialmente, fazer duas distinções, a primeira no que tange ao questionamento de se a permissibilidade do aborto realmente desrespeita as visões de mundo das pessoas que acreditam que desde a fecundação já há uma vida e, posteriormente, foca-se na ideia de que a permissibilidade do aborto implicaria em objeções de consciência.

Quando se questiona se a permissibilidade do aborto, em uma sociedade liberal, implicaria em desrespeito às visões de mundo – contrárias a essa prática – ou que assim se estaria maximizando uma visão de mundo em relação a outras (liberal ou secular diante das visões de mundo religiosas ou que acreditam na sacralidade da vida), acredita-se que tal ponto não passa de uma falsa interpretação do que é respeito a visões de mundo, que são diferentes e irreconciliáveis entre si, assim como, do que é maximizar uma visão de mundo em relação à outra.

Como já argumentado em outro estudo do mesmo autor desta dissertação<sup>80</sup>, acredita-se que não há desrespeito às pessoas com visões de mundo divergentes em uma sociedade em que há a permissibilidade do aborto, pois espera-se que nesse tipo de sociedade nenhuma mulher com visão de mundo de sacralidade da vida, ou religiosa, por exemplo, seja obrigada a abortar ou realizar qualquer prática que não seja de seu desejo, ou até mesmo viver uma vida que não condiz com suas vontades. Assim, acredita-se, na verdade, que é em sociedades em que não se permite o aborto

---

<sup>80</sup> Tomé (2016).

seguro e legal que visões de mundo são desrespeitadas, pois mulheres que escolheram não ter (outros) filhos (ou que acreditam que ainda não seja o momento para terem), são obrigadas a carregar em seus corpos um feto indesejado, e isto faz com que elas sejam obrigadas a serem mães, mesmo contra suas vontades. Como afirma o ministro Luís Roberto Barroso, do STF, em seu voto sobre a questão do aborto nas primeiras semanas de gestação, a permissibilidade do aborto implica na igualdade e equiparação plena dos gêneros, já que homens não podem engravidar, sendo a criminalização da prática incompatível com os direitos fundamentais<sup>81</sup>.

Assim, com a permissibilidade do aborto, tem-se que o respeito à autonomia da mulher, enquanto um agente autônomo, é levada a sério e respeitada de maneira mais efetiva, pois se reconhece o direito de se agir conforme valores e crenças pessoais e se respeita, também, a igual liberdade das cidadãs e cidadãos de uma sociedade democrática. A proibição do aborto, além de não respeitar a escolha autônoma de um indivíduo e reproduzir uma visão machista da sociedade, que nega a igualdade mínima entre as pessoas de diferentes sexos, acaba por maximizar uma visão de mundo em relação à outra, uma vez que se estaria desrespeitando a visão de mundo (da permissibilidade do aborto) em relação à visão ‘religiosa’ (proibicionista).

Considera-se, neste ponto, que a questão do aborto é diferente da questão do *burkini* na França, por exemplo. Explica-se: no ano de 2016, na França, após atentados terroristas, algumas cidades francesas proibiram o uso do *burkini*, que seria uma espécie de ‘biquíni’ para mulheres muçulmanas. A proibição era defendida como uma forma de garantir a segurança das mulheres muçulmanas, contudo, o que de fato ocorreu, com a proibição do uso deste tipo de vestimenta, foi a maximização de uma visão de mundo ‘laicista’<sup>82</sup>, em relação a uma visão igualitária de doutrinas abrangentes. O mesmo pode ser argumentado para a proibição de ostentação de símbolos religiosos por parte dos cidadãos e cidadãs em locais públicos na França, pois este tipo de proibição não implica em igual liberdade, mas sim, além de acarretar ainda mais diferenças entre os cidadãos, cria-se um Estado que maximiza uma visão de mundo laicista e que impõe valores aos cidadãos e cidadãs que estão sob suas leis.

---

<sup>81</sup> Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2016/12/01/politica/1480609655\\_165840.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/12/01/politica/1480609655_165840.html)>. Acesso em: 4 jul. 2017.

<sup>82</sup> Reconhece-se e defende-se, é verdade, uma diferenciação entre os termos ‘laico’ (ou ‘laicista’) e ‘laicista’, sendo laico aquele Estado que é neutro nas questões de fé e laicista aquele que impõe uma visão de mundo não-religiosa.

Argumenta-se, assim, que a proibição de símbolos religiosos e do *burkini* na França é diferente da questão do aborto, pois a permissibilidade do aborto implica em uma maior igualdade de gênero, enquanto as imposições sobre as vestimentas e símbolos religiosos, além de não implicarem em algum tipo de aumento da igualdade de liberdade, são atos que acentuam ainda mais as diferenças entre pessoas com credos diferentes e suas doutrinas abrangentes. Pode-se afirmar que, com a proibição dos símbolos religiosos e do aborto, tem-se um mesmo tipo de injustiça sendo cometida: a maximização de uma visão de mundo em relação a outras. No primeiro caso, há uma sociedade que maximiza uma visão laicista; e no segundo é maximizada uma visão de sacrilégio da vida desde a fecundação, i.e., uma visão tradicionalmente tida como ‘cristã’.

O outro ponto a ser trabalhado é o fato de que se com a permissibilidade do aborto não haveria um grande número de pessoas e associações da sociedade civil, contrárias à prática, apelando ao conceito de objeção de consciência. Reconhece-se como plenamente plausível, em uma sociedade democrática, que pessoas contrárias ao aborto possam ter objeções de consciência, contudo, julga-se que tal fato não pode ser visto como um argumento para a proibição da prática, pois uma pessoa (ou grupo de pessoas) não pode impor sua visão de mundo para outras pessoas e, como se mostrou, a permissibilidade do aborto não implica em impor uma visão de mundo secular em relação a uma religiosa, por exemplo. Reconhece-se, é verdade, que objeções de médicos e/ou profissionais de saúde devem ser levadas em conta, o que implica que um(a) médico(a), enfermeiro(a) etc., que tem objeção de consciência à prática do aborto, não deva ser obrigado(a) a realizar tal procedimento em suas pacientes, respeitando, assim, a visão de mundo do profissional de saúde, e da paciente que, então, fará tal procedimento com outro profissional, de maneira segura.

Antes de avançar, julga-se pertinente fazer menção à objeção (se é que esta colocação pode levar este termo) de que há outros métodos de evitar uma gravidez indesejada, como, por exemplo, pelo procedimento de laqueadura (ou vasectomia no companheiro da mulher); o uso de anticoncepcional, de camisinha etc., pois com esses métodos contraceptivos o feto nem chegaria a existir. Já quando há fecundação e a consequente formação do feto, haveria, então, uma vida, e abortá-la seria o mesmo que cometer um homicídio. Contra a objeção descabida de homicídio, pode-se contra-argumentar que todos os procedimentos contraceptivos são falíveis, assim como, não se deve considerar moralmente correto, em uma sociedade livre e democrática, impor a uma pessoa qualquer coisa que seja, i.e., não se deve impor a uma mulher,

que não deseja ter filhos, que ela seja obrigada a realizar determinados procedimentos contraceptivos. E obrigar a isto seria um claro desrespeito à igual liberdade e ao *status* de igualdade entre os cidadãos de uma sociedade democrática<sup>83</sup>.

Passando ao segundo questionamento desta seção, i.e., se em uma sociedade em que o aborto é permissível poder-se-ia protestar por meio da desobediência civil contra a prática do aborto, responde-se a tal questão de maneira negativa, pois como fora colocado, a desobediência civil é um ato de protesto contra opressões e injustiças em sociedade liberais, que são quase-justas. Sendo que a prática do aborto legal não pode ser vista como uma lei injusta, uma vez que pode servir enquanto mecanismo de equiparação de gênero e, portanto, proibir o aborto, em uma sociedade em que a prática é permitida, é sair de um estado de maior justiça para um estado de maior opressão, além de que, conseqüentemente, um ato de desobediência civil que tem como objetivo a proibição do aborto, não pode ser encarado enquanto um ato coerente com a desobediência rawlsiana e liberal.

Acredita-se que aquelas pessoas que são contrárias ao aborto, em uma sociedade que permite a prática, podem apelar sempre ao seu senso de justiça particular, objetarem contra a prática e não a realizarem, seja como pacientes, nos casos de mulheres grávidas, seja como profissionais de saúde; contudo, elas não podem impor seus valores morais, filosóficos e religiosos aos demais cidadãos. Portanto, tem-se que, em sociedades nas quais o aborto é permissível, apenas protestos enquanto atos de objeção de consciência é que condizem com o pensamento de Rawls. O que esclarece, acredita-se, de maneira mais profunda, a diferenciação entre objeção de consciência e desobediência civil no pensamento liberal, uma vez que, então, o ato de desobediência civil é um ato político e público, como se viu, mas que também é um ato que vai além das próprias pessoas que o praticam; é um ato que implica em toda a sociedade, assim como na própria ideia política de justiça da sociedade.

A desobediência civil precisa ser um ato razoável. Já a objeção de consciência levanta apenas os pontos referentes aos pensamentos de uma pessoa ou grupo de pessoas – e suas visões de mundo – e não diz respeito à justiça, i.e., é um ato racional. Tem-se que a desobediência civil está na gramática da justiça, enquanto a objeção de consciência está na gramática das concepções de valores, do bem. Recorda-se que o justo deve sobrepor o

---

<sup>83</sup> Claro que se reconhece a importância de todos esses (e de outros) métodos contraceptivos. O que se quer levantar aqui é que em uma sociedade liberal não pode haver a imposição de ação, de crença, de pensamento etc.

bem e que justiça não pode ser pensada conforme deseja um indivíduo (ou grupo de indivíduos privados), mas sim deve dizer respeito ao conjunto de pessoas de um Estado (ou indo mais longe, de uma mesma espécie).

Conclui-se que, em uma sociedade liberal na qual o aborto é proibido, o ato de desobediência civil estaria legitimado contra a proibição de tal prática. Isto é, as pessoas poderiam, por meio do conceito de desobediência civil rawlsiano, apelar ao senso de justiça da maioria para modificar tal lei. Já em uma sociedade em que o aborto é permissível, as pessoas contrárias à prática não poderiam apelar ao senso da justiça da maioria, por meio da desobediência civil, para tentar reprimir tal prática, uma vez que tal ato implicaria no desrespeito ao conceito da igual liberdade ponderada. Restando às pessoas contrárias ao aborto o apelo ao conceito de objeção de consciência e, por meio deste conceito, essas pessoas, de maneira livre e racional, colocam-se contra a prática do aborto e não realizam esta prática em suas pacientes (se forem profissionais de saúde) ou levam a frente uma gestação independentemente de outros fatores (se for uma mulher grávida que acredita na sacralidade da vida). Desse modo, deve-se respeitar a objeção de consciência das pessoas contrárias às práticas do aborto, contudo, não se pode ir mais além.

#### **4.3.2 Não pagamento de impostos: desobediência ou objeção?**

Para que a diferenciação entre os conceitos de objeção de consciência e desobediência civil em Rawls fique ainda mais explícita, analisa-se, agora, a questão do não pagamento de impostos enquanto um ato de desobediência civil.

Isaac Rodrigues Cunha, em seu artigo intitulado *Desobediência tributária e oposição social aos tributos: apontamentos históricos na defesa de um modelo político legítimo de resistência fiscal coletiva*, defende a ideia de que se deve criar uma espécie de dissensão tributária. O autor afirma que deve haver “direito de não pagar tributo injusto” (CUNHA, 2014, p. 21). No artigo, o autor tenta formular um direito coletivo de oposição a um tributo abusivo. Um direito coletivo à desobediência tributária.

Segundo Cunha, haveria um direito de não pagamento de tributos que fossem considerados injustos. A desobediência tributária, encarada enquanto um argumento de caráter político-jurídico, seria um meio legítimo de oposição a uma legislação ou política fiscal injusta, e seria discernida dos crimes tributários ‘comuns’, como, por exemplo, a sonegação. Cunha cita,

além do caráter político-jurídico, o aspecto coletivo da desobediência tributária, que se dá:

[...] uma vez que a pauta política de resistência a um tributo injusto se socializa e solidariza no fato de serem afetados vários cidadãos ao mesmo tempo, os quais, por meio de uma organização e mobilização social, opõem-se enquanto coletividade, distanciando-se da perspectiva da individual da elisão fiscal. (CUNHA, 2014, p. 21).

Portanto, tem-se que a desobediência tributária tem dois elementos essenciais, o seu caráter político-jurídico e o aspecto coletivo, sobre os quais, os meios para exercer o direito à desobediência tributária consistiriam na provocação do Estado por uma amenização da carga tributária em todas as instâncias do poder. A desobediência tributária é vista enquanto um exercício da cidadania fiscal, “[...] permeada completamente pelo princípio democrático e pela dignidade da pessoa humana [...]” (CUNHA, 2014, p. 26). Sendo que o direito de não pagar impostos deve ser reconhecido na mobilização de uma coletividade que influenciará a postura dos legisladores, dos governantes e dos órgãos julgadores.

A dignidade humana encerra a cada homem e mulher o direito insofismável de uma vida digna, a qual é inconcebível sem que se lhe respeitem um *primo vivere*, seus meios de existência, não numa perspectiva minimalista, mas pautada no liame vital que tem com seu patrimônio o cidadão, notadamente aquele mais pauperizado, o qual geralmente não possui muitos conhecimentos técnicos jurídicos que o permitam proteger-se da tributação estatal ao nível de como o fazem as grandes empresas e consórcios econômicos. (CUNHA, 2014, p. 27).

O autor conclui que o Estado de direito deve, portanto, retornar a sua proposta social, observando o impacto da tributação na sociedade e, de maneira concomitantemente, seus objetivos de bem-estar, desenvolvimento, redução das desigualdades e erradicação da pobreza. E, para tanto, a desobediência tributária seria um mecanismo.

Thoreau, conhecido como o pai do conceito de desobediência civil<sup>84</sup>, além de defender, teoricamente, a prática da desobediência civil na questão de impostos, foi preso pelo não pagamento de tributos, alegando que o pagamento de impostos financiava a escravatura nos Estados Unidos da América, assim como a guerra com o México – isso no século XIX.

Thoreau entende que uma forma de resistir ao Estado seria o não pagamento do imposto, como uma forma de não alimentar o derramamento de sangue dos inocentes, onde uma forma de insurgência da população acaba sendo o correto, mesmo que contrário à lei, já que esta leva consigo um estigma de injustiça [...]. (FREITAS JUNIOR, 2007, p. 71).

Thoreau afirma, por exemplo, que é injusto que o Estado confisque os bens daqueles que negam a autoridade estatal e não pagam os impostos, pois com o ato, o Estado pega para si o patrimônio de uma pessoa honesta e dissipa-o, tornando, assim, impossível que uma pessoa íntegra possa viver de maneira confortável. Sendo que o Estado não enfrenta a consciência intelectual ou moral de uma pessoa, mas seu corpo, seus sentidos. O Estado é mais forte, contudo, não é mais inteligente ou honesto que o restante das pessoas da sociedade, segundo o autor do século XIX.

Tem-se que, em um primeiro olhar, há conformidade de pensamento entre Thoreau e Cunha, sendo que o autor brasileiro estaria correto, ao se levar em conta o pensamento de Thoreau, em sua tentativa de formular um conceito de desobediência civil tributária, que não seria mera sonegação de imposto, mas seria um ato de não pagamento de impostos enquanto forma de denúncia de atos injustos por parte do Estado – cobranças tributárias injustas.

Diferentemente de Thoreau, John Rawls afirma que o não pagamento de impostos é um exemplo de objeção de consciência<sup>85</sup>. Rawls justifica seu

---

<sup>84</sup> Apesar de ele não ser o primeiro teórico a pensar sobre a dissidência (citou-se anteriormente, por exemplo, Étienne de La Boétie),

<sup>85</sup> Recordar-se que os conceitos de desobediência civil formulados por Thoreau e Rawls são diferentes, sendo que no primeiro tem-se um conceito mais extenso (em que a objeção de consciência faz parte do conceito de desobediência civil), e em Rawls há um conceito de desobediência mais enxuto (havendo assim a diferenciação entre desobediência e objeção). Sendo que “[...] partiendo del concepto actual de la desobediencia civil la actuación del propio Thoreau quizá no formaría parte de los actos de desobediencia civil, sino de la categoría de la objeción de conciencia fiscal o de la ‘resistencia civil’ [...]” (MARSAL, 2010, p. 154).

posicionamento por meio do princípio da diferença. Para o autor, naquilo que se refere às infrações do princípio da diferença é mais difícil de fazer a verificação se há ou não uma injustiça, pois geralmente há uma ampla gama de opiniões racionais e razoáveis que são conflitantes acerca da satisfação ou não deste princípio. Para o autor, isso se dá devido ao fato de que o P2 se aplica, primeiramente, às práticas e instituições sociais e econômicas. Portanto, depende de convicções especulativas e teóricas, assim como informações estatísticas e outros fatores, sendo difícil controlar a influência do preconceito e do interesse pessoal, assim como de convencimento das outras pessoas.

[...] Assim, a menos que leis tributárias, por exemplo, sejam claramente concebidas para atacar ou reduzir a liberdade igual básica, elas não deveriam normalmente ser objeto de protesto da desobediência civil. O apelo à concepção pública de justiça não fica suficientemente claro [...]. (TJ, §57, p. 413).

Para Rawls, cabe, então, ao processo político resolver tal questão, preservando o princípio da igual liberdade, o que segundo Rawls parece ser o caso que se possa alcançar um entendimento razoável. E, no pensamento de Rawls, como se viu na apresentação de seu sistema filosófico, sabe-se que as desigualdades sociais são aceitas, desde que o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença sejam respeitados. Nesta ideia, pode-se dizer que os impostos têm, como função social, a realização das devidas correções em relação à loteria social do nascimento, assim como para a aplicação do princípio da diferença naquilo que tange às diferentes rendas e poder monetário; e para que as instituições possam funcionar sem que sejam pressionadas por sistemas econômicos e políticos com desejos próprios e diferentes dos cidadãos e cidadãs do Estado democrático de direito.

Com isso, dado o pensamento rawlsiano acerca da desobediência civil, afirma-se que o não pagamento de imposto, em condições normais, não pode ser visto como um ato de desobediência civil. Assim, ao se analisar as ideias de Isaac Cunha, chega-se a uma conclusão completamente diferente da análise dos escritos de Thoreau. Desta maneira, acredita-se ser necessário que algumas objeções sejam levantadas às ideias expostas pelo membro do Núcleo de Estudos Tributários da Faculdade de Direito da UFC (Universidade Federal do Ceará).

Uma primeira objeção que pode ser levantada, e salta aos olhos na leitura do artigo de Cunha, é referente ao termo tributo abusivo/imposto injusto – que pertence à ideia mais ampla da existência de uma lei tributária injusta. Levanta-se a objeção, não necessariamente pela ideia do autor de que possa haver tributos tidos como abusivos em si, mas sim pela inexistência da definição do termo ‘injusto’. O máximo que o autor formula é a ideia de que imposto injusto é aquele que “[...] ofenda direito ou garantia do cidadão contribuinte [...]” (CUNHA, 2014, p. 21). O que pode gerar os seguintes questionamentos: como se pode defender a desobediência civil a um tributo (imposto) – tido como injusto –, se não se define a categoria de injustiça tributária? O que seria um tributo injusto? A cobrança de IOF? O IPTU? ICMS? O imposto de renda? Segundo Cunha, um tributo de redistribuição de renda pode ser visto como injusto?

Ao falhar na definição terminológica, o que infelizmente compromete todo o seu trabalho, o autor deixa um espaço em branco para especulação, que faz com que as ideias de caráter político-jurídico e coletivo da desobediência tributária tornem-se ideias vagas e vazias, uma vez que cada cidadã e cidadão, pode, à sua maneira, afirmar que um determinado imposto é justo ou injusto, como foi afirmado por Rawls. E, assim, acredita-se que Cunha falhou na tentativa de formular um conceito de desobediência civil para assuntos tributários, pois, por um olhar rawlsiano, sem a definição do que seria um imposto injusto ou uma lei tributária injusta, se é que é possível tal definição, não se poderia sair do caráter meramente individual (ou de pequeno grupo social fechado) para um caráter coletivo.

Sabe-se que, até mesmo em Thoreau, o não pagamento de impostos se dava como forma de não financiamento de injustiça. A injustiça era caracterizada como o desrespeito às liberdades básicas iguais dos cidadãos negros e cidadãs negras do Estado Unidos da América – por meio do sistema escravagista – e dos cidadãos e cidadãs mexicanos que estavam sendo massacrados pelo governo estadunidense (i.e., a injustiça se caracterizava no desrespeito às liberdades básicas iguais – e no não reconhecimento do outro enquanto um igual).

Outro ponto a ser destacado do trabalho do bacharel em direito é a utilização do conceito de “dignidade humana”, enquanto elemento justificador da desobediência tributária. De acordo com este conceito, segundo a ideia do autor, por meio da ideia de dignidade humana os cidadãos e cidadãs do Estado de direito poderiam desobedecer, civilmente, o pagamento de imposto, pois assim estariam se protegendo da tributação estatal.

Apesar de ser um argumento que, em um primeiro olhar, pode causar certo impacto positivo, acredita-se que, na verdade, desde que os tributos não sejam utilizados para o financiamento de injustiças claras – como a escravidão ou uma guerra injusta, para usar os exemplos de Thoreau –, o não pagamento de impostos é, por si mesmo, (em condições normais) algo justo, uma vez que os impostos e tributos são um importante instrumento para a diminuição da desigualdade social e para o funcionamento das instituições. Sendo, na verdade, a dignidade humana um dos elementos fundantes do argumento em favor da tributação. Neste trabalho defende-se, portanto, diferentemente da ideia de Cunha, e do conceito mais amplo de desobediência civil de Thoreau, que não é possível que se justifique, à luz do pensamento rawlsiano, a desobediência civil para o não-pagamento de impostos.

Assim, dado o fato de que a definição de um critério do que seria um tributo injusto estaria em constante discussão e seria sempre visto de uma maneira em que as convicções, especulativas e teóricas, dos cidadãos e cidadãs do Estado estariam em campo, o máximo que se conseguiria defender, ainda que com muito custo e esforço, seria um ato de objeção de consciência para o não pagamento de imposto, isso porque nesta conceitualização de dissensão não é necessário que se apele ao senso de justiça da maioria.

#### 4.4 A IDEIA DE DESOBEDEIÊNCIA CIVIL APRESENTADA POR RAWLS É COMPATÍVEL COM SEU PENSAMENTO FILOSÓFICO?

Verificou-se, no primeiro capítulo dessa dissertação, que a teoria da justiça como equidade é uma teoria contratualista que, segundo Rawls, utiliza-se do método construtivista para que, a partir da PO, chegue-se aos dois princípios da justiça. Esses dois princípios da justiça seriam como espelhos para uma sociedade bem-ordenada – sendo que esta, com uma constituição baseada nos princípios da justiça, deveria ser a mais justa possível, até onde as circunstâncias normais permitissem. Relembra-se que os princípios da justiça seriam princípios (i) da igual liberdade; e (ii) (a) da diferença e (b) da igualdade equitativa de oportunidades, que são princípios para as instituições sociais e econômicas de uma sociedade, i.e., são princípios para a estrutura básica da sociedade, sendo que o primeiro se sobrepõe ao segundo.

No capítulo dois dessa dissertação, afirmou-se que, para Rawls, os cidadãos e cidadãs da sociedade bem-ordenada são diferentes das partes na PO. As partes são representantes racionalmente autônomos, porém não possuem autonomia plena, pois a autonomia plena não pressupõe apenas a racionalidade (i.e., que se busque seus objetivos/fins próprios), mas também a capacidade de promover as concepções de bem de forma compatível com o respeito aos termos equitativos de cooperação social, i.e., a razoabilidade.

Assim, enquanto as partes conseguem decidir qual a melhor forma de se conseguir os bens primários, na PO, as pessoas, na sociedade bem-ordenada, buscam, por um lado, que seus objetivos sejam realizados, e por outro, que a sociedade consiga ser estável ao ponto de garantir que cada cidadã e cidadão consiga viver sua vida, respeitando os demais concidadãos. Verificou-se, assim, a importância das pessoas na organização e estabilidade da sociedade bem-ordenada e viu-se que mesmo não pressupondo uma cidadania ideal, uma vez que os cidadãos e cidadãs da sociedade bem-ordenada são vistos como livres e iguais, Rawls deposita uma grande cota de esperança no senso de justiça das pessoas da sociedade bem-ordenada. Para o autor, conforme se vive em uma sociedade justa é uma consequência natural que se adquira o senso de justiça correspondente, e isso constitui um valor social muito grande. É verdade que o autor pressupõe uma concepção de pessoa normativa e política, contudo, julga-se que isso é diferente de dizer que haja uma cidadania ideal a ser seguida.

Recorda-se que, ao mesmo tempo que Rawls pressupõe uma ideia política e normativa de pessoa, o filósofo estadunidense também afirma uma concepção ideal de sociedade, esta concepção estaria imbricada na ideia de sociedade bem-ordenada, que está ligada à questão da estrutura básica da sociedade, i.e., às principais instituições sociais. Assim, a estrutura básica seria o objetivo primário da justiça como equidade, pois, segundo Rawls, o sistema social não é um sistema imutável, mas, na verdade, é um sistema que depende das instituições, sendo que onde há instituições justas haverá um sistema social também justo – e o inverso também parece ser verdadeiro.

Rawls afirma que não é necessário que todas as pessoas tenham um motivo suficiente para preservar seu senso de justiça, pois pode ocorrer que muitas pessoas não encontrem um senso de justiça que realize o seu bem. Assim, uma das principais preocupações da teoria da justiça como equidade, diz respeito à estabilidade da teoria – e da sociedade bem-ordenada. A questão da estabilidade está ligada ao segundo argumento da PO, que tem como objetivo a separação entre o bem e o justo, de maneira que mesmo as pessoas tendo visões de mundo divergentes, elas possam conviver de maneira

harmoniosa e consiga-se garantir a cooperação social. Isto é, a questão da estabilidade é fundamental no pensamento de Rawls, uma vez que para o autor essa questão está diretamente ligada ao senso de justiça dos cidadãos e cidadãs da sociedade bem-ordenada. Assim, para o autor, uma sociedade será estável quando os cidadãos e cidadãs ficarem satisfeitos com a estrutura básica da sociedade.

É importante afirmar que a divisão em dois momentos, no argumento da PO, pressupõe, segundo Rawls, que além dos princípios de justiça, também sejam escolhidos os princípios para os indivíduos. Os princípios para os indivíduos serão o princípio da equidade e o de dever natural. Para o autor, somente após a escolha desses princípios é que se alcança a concepção completa do justo. Contudo, o autor reconhece que mesmo assim é possível que haja injustiças. Em vista disso, Rawls pressupõe a necessidade de um sistema jurídico como forma de garantir a estabilidade da sociedade bem-ordenada, sobre a qual, mesmo não pressupondo uma estabilidade, como em Hobbes, pela coação, Rawls afirma que o sistema jurídico é uma ordem coercitiva das normas públicas destinadas a pessoas racionais.

Para Rawls, o sistema jurídico deve respeitar os preceitos de que dever implica poder; de que casos semelhantes devem ser tratados de igual modo; de que não há ofensa sem lei. Assim, segundo o filósofo estadunidense, ao se respeitar esses preceitos, pode-se falar em um sistema de penalidades e sanções, porque até mesmo em sociedades guiadas pelos dois princípios da justiça, as injustiças são possíveis. Isso porque pressupõe-se que a sociedade bem-ordenada, da justiça como equidade, é uma sociedade democrática, que precisa da regra de maioria para decidir sobre as questões constitucionais e legislativas, por exemplo. Assim, no pensamento de Rawls, dado a legitimidade de uma lei, i.e., se ela foi formulada segundo os mecanismos e procedimentos estipulados e aceitos pelos cidadãos e cidadãs, pode ser que alguns ordenamentos e leis saiam do padrão publicamente aceito como justo.

Surge, desse modo, a questão da desobediência civil, no pensamento de Rawls, sendo que mesmo o autor afirmando que a injustiça de uma lei não é motivo suficiente para se justificar a desobediência a ela, o filósofo estadunidense também afirma a possibilidade de se desobedecer uma lei, ou política de governo, considerada injusta. Dessa maneira, duas questões podem surgir: i) o porque é necessário Rawls falar em desobediência civil?; e ii) ao aceitar que injustiças são possíveis, o filósofo estadunidense não estaria reconhecendo que sua teoria da justiça não dá conta de organizar e estabilizar uma sociedade? Em vista disso, quer-se saber se é possível Rawls

falar em desobediência civil sem dar razão aos críticos que afirmam que o autor não foi bem-sucedido em sua empreitada.

Na tentativa de responder o primeiro questionamento, recorda-se, como se verificou anteriormente, que a desobediência civil está ligada às discussões sobre a regra de maioria; da justiça (e injustiça); e da legitimidade. No que tange à regra de maioria, viu-se que ela é um mecanismo decisório, que serve para casos em que os cidadãos e cidadãs estão divididos e não é possível que cheguem a um consenso. Desta maneira, qualquer decisão tomada ali pode ser vista como o reflexo de uma sociedade, ou melhor, o reflexo de, pelo menos, 51% da sociedade, em um determinado momento. Contudo, mesmo ao se adotar a regra de maioria, não se tem a garantia de que se conseguirá, sempre, a decisão mais justa possível, nem que a decisão tomada não signifique o interesse de um grupo sendo imposto aos demais cidadãos e cidadãs – o que é um grande problema para Rawls, uma vez que o autor rejeita a ideia de democracia enquanto “ditadura da maioria”.

Para tentar solucionar este problema, o autor afirma que as decisões tomadas, por exemplo, no legislativo, podem ser revistas, sendo a própria desobediência civil um mecanismo de verificação das leis e políticas de governo, tendo em vista os princípios da justiça. Recorda-se que, segundo Rawls, não será o legislativo ou o judiciário que dará a palavra final sobre o que é justo ou não, em uma sociedade bem-ordenada, mas sim o eleitorado, como um todo, i.e., o ‘povo’. Assim, uma vez que será do povo a palavra final da justiça na sociedade bem-ordenada, e mesmo que as pessoas adquiram o senso de justiça com o passar dos tempos, acredita-se ser plenamente plausível que, em algum momento, o povo se engane – ou que a maioria seja injusta com a minoria. Tendo isto em mente, julga-se que Rawls introduz a discussão sobre a desobediência civil, de maneira acertada, pois se necessário, a minoria pode apelar ao senso de justiça da maioria política e pode fazer com que a maioria reveja sua posição. Salienta-se que essa discussão encontra-se na parte não-ideal da teoria da justiça como equidade, que diz respeito à obrigação parcial.

Para se responder à questão sobre se Rawls, ao pressupor a necessidade de um mecanismo de reparação como a desobediência civil, não se estaria reconhecendo que sua teoria da justiça não conseguiria organizar e estabilizar uma sociedade. Pode-se, então, afirmar que a desobediência não deve ser vista como a maneira do autor “jogar a toalha” e admitir que não consegue organizar uma sociedade bem-ordenada por meio dos princípios de justiça. Isso porque Rawls está trabalhando sob a perspectiva da democracia

– liberal e constitucional – sobre a qual, as injustiças podem ser frutos de decisões legítimas.

Recorda-se aqui que, para Rawls, uma lei ou política de governo ser implementada por meio de um procedimento legítimo não garante a justiça dela, pois a ideia de legitimidade é mais fraca do que a de justiça. Assim, por mais que, em um primeiro olhar, possa ser estranho que se fale em desobediência civil, leis e políticas de governo injustas, em uma sociedade bem-ordenada e espelhada pelos princípios da justiça, julga-se que seria estranho se Rawls não houvesse pressuposto uma forma de analisar a justeza das decisões, assim como a estabilidade da sociedade, i.e., se o autor não pensasse um mecanismo estabilizador, para além do sistema jurídico, uma vez que esse também pode legitimar as injustiças e tomar decisões injustas, pois deve respeitar os procedimentos legais (e legitimamente estabelecidos). Dessa maneira, com o mecanismo da desobediência civil, vê-se dois importantes aspectos do pensamento de Rawls, a saber: i) a confiança do autor no senso de justiça dos cidadãos e cidadãs; e ii) o papel da razoabilidade, que será a faculdade responsável para que as pessoas analisem suas decisões passadas diante das reivindicações de grupos minoritários

De maneira afirmativa, portanto, responde-se à questão que intitula essa seção. Dessa forma, julga-se que a desobediência civil rawlsiana é logicamente compatível com o pensamento filosófico do autor estadunidense. Sendo que, por mais justas que sejam as instituições sociais que estruturam a sociedade bem-ordenada não é possível que se alcance, sempre, decisões justas. E isto não é uma falha da teoria rawlsiana; seria uma falha, na verdade, se o autor houvesse pressuposto que sua teoria daria conta de todos os problemas de uma sociedade democrática – e da teoria democrática. Julga-se, então, que Rawls acertadamente pensou na necessidade de haver um mecanismo estabilizador, como a desobediência civil, sendo que qualquer argumentação tentando afirmar que ao aceitar a desobediência civil o autor teria aceitado que sua teoria da justiça é incompleta, não se segue.

#### 4.5 A DESOBEDEIÊNCIA CIVIL FORMULADA POR RAWLS É EXCESSIVAMENTE NORMATIVA?

Claro que outras questões poderiam ser levantadas ao autor de *Uma teoria da justiça*. Questões como: a ideia apresentada por Rawls, de desobediência civil, efetivamente dá conta de abarcar o que é a desobediência civil? Ou o pensamento do autor estaria preso ao legalismo de modo que não

consegue pensar em uma desobediência civil realmente efetiva? Desse modo, tendo em vistas essas questões, nesta seção pretende-se investigar se as críticas que afirmam que a ideia de desobediência civil apresentada por Rawls é formalista demais, se seguem. Cabe salientar que serão utilizados os termos ‘formalista’, ‘legalista’, ‘normativa’ ou ‘normativista’ e ‘restrita’ como sinônimos.

Para se iniciar a discussão, recorda-se que para Rawls a definição de desobediência civil, como visto anteriormente, é: “[...] um ato público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas do governo [...]” (TJ, §55, p. 404). Além disso, os desobedientes civis apelariam ao senso de justiça da maioria, e estariam dispostos a sofrer sanções penais, uma vez que seus objetivos são convencer seus concidadãos que uma lei (ou política de governo) é injusta.

Dada esta definição, tem-se que nem todos a aceitam. Por exemplo, Candice Delmas (2016), usando os exemplos históricos de Thoreau, Gandhi e Luther King, afirma que se pode questionar a ideia de desobediência civil apresentada pelo filósofo estadunidense, pois, ao se pegar esses exemplos históricos, eles saem do padrão definido pelo autor na TJ, por exemplo, “[...] King’s bus boycott was not unlawful; at least Gandhi had revolutionary goals<sup>86</sup> [...] King described his willingness to accept punishment in tactical terms only<sup>87</sup> [...]” (DELMAS, 2016, p. 682).

---

<sup>86</sup> Bem, é verdade que neste ponto Rawls poderia contra-objetar que, apesar de comumente o ato de Gandhi ser apresentado como um ato de desobediência civil, Gandhi não vivia em uma democracia e, por mais que sua dissensão tenha bastante dos elementos da desobediência civil, é um fato que o objetivo da denúncia de Gandhi era denunciar o sistema colonial imposto pelo Reino Unido à Índia. Assim, ao se levar em conta o pensamento de Rawls – que afirma que a desobediência civil seria um ato de dissensão próprio aos sistemas democráticos – e, também, a ideia de Raz – que defende a ideia de desobediência revolucionária (que é diferente da desobediência civil e da objeção de consciência) enquanto uma dissensão que visa mudanças de governo ou disposição constitucional, uma vez que “desobediencia revolucionaria es una violación del derecho políticamente motivada, hecha para cambiar o para contribuir directamente al cambio del gobierno o de las disposiciones constitucionales (el sistema de gobierno)” (RAZ, 1985, p. 324) – julga-se que se pode afirmar que o ato de Gandhi é uma desobediência revolucionária.

<sup>87</sup> Neste ponto, cabe lembrar que, no que tange à questão das penalidades impostas, apesar de ser um pressuposto para Rawls que os desobedientes civis aceitem as sanções legais e jurídica, o autor afirma, como visto anteriormente, que os tribunais

Também é fato notável, segundo Delmas, que o ato desobediente de Thoreau não foi público – tornou-se conhecido apenas anos mais tarde, quando Thoreau escreveu e lecionou sobre o assunto. A autora reconhece que a resposta rawlsiana a este ponto é afirmar que o ato de Thoreau se tratava, na verdade, de um ato de objeção de consciência. Verifica-se isso, principalmente, quando se recorda que Thoreau defendia o não pagamento de imposto, como ato de desobediência civil, acerca do que deve-se relembrar, (como visto no excurso 4.3.2) ser este um ato problemático, quando se tem a ideia de desobediência civil rawlsiana. Tendo em mente este ponto, Celikates (2014) afirma que, apesar de em um primeiro olhar a saída rawlsiana estar correta, contudo, o problema se dá quando em um segundo olhar, retira-se o foco da questão do não pagamento de impostos e verifica-se que se deve entender a ideia de ‘público’, incluída na definição da desobediência civil rawlsiana, como um público que diz respeito a não ser um ato secreto, que precisa ser avisado com antecedência às autoridades e aos demais concidadãos. É problemático, tal ponto, para Celikates, pois, segundo o autor, com esta exigência:

The exercise of some well-established forms of civil disobedience – blocking an intersection, occupying a port or obstructing the deportation of so-called illegal immigrants, to give just a few examples – depends on not giving the authorities fair notice in advance. It would be strange to exclude these forms of protest by definition, whatever else one may think of them. (CELIKATES, 2014, p. 213).

Dessa maneira, Delmas afirma que o fato de a teoria da desobediência civil rawlsiana não se encaixar nos exemplos históricos, surpreende, pois, os casos de Thoreau, Gandhi e King são vistos como pilares da desobediência civil. Além disso, segundo Delmas:

---

deveriam levar em conta a natureza do ato de protesto e de quem recorre à desobediência civil, e o fato de que isso se justifica à luz dos princípios políticos que fundamentam a constituição e, com base nesses argumentos, deveria ser reduzida e até mesmo suspensa a sanção legal, em determinados casos. Contudo, os desobedientes deveriam aceitar, não apenas de maneira tácita, se for essa a decisão dos tribunais, as penalidades impostas.

[...] it is objectionable, insofar as Rawls and other theorists misrepresented (not deliberately but perhaps as a result of a “moral blindness” bred by privilege) both their exemplars’ beliefs about their own activities and the socio-political realities they were trying to change. (DELMAS, 2016, p. 682).

Outro ponto apresentado contra a teoria constitucional da desobediência civil, apresentada por Rawls, diz respeito à questão da não-violência. Nesta questão, Delmas (2016) afirma que muitos teóricos questionam a condição da não-violência para atos de desobediência civil. Um dos fatos que faz com que se tenha o debate sobre a não-violência é o problema para se afirmar o que é um ato violento ou não. Um desses teóricos que questiona a não-violência é Robin Celikates. Segundo o autor, a contestação se dá pela dificuldade (conceitual, política e jurídica) de se definir o que é a própria violência. Para o autor:

[...] It is unclear whether the nonviolent character of civil disobedience is incompatible only with serious violations of the physical integrity of others or also with violence against property, violence against oneself, or minimal violence in self-defense [...]. (CELIKATES, 2015, p. 2).

O autor, em um artigo publicado em 2014, afirma que na ausência de uma maior elaboração, fazer da não-violência parte da definição da desobediência civil suscita preocupações teóricas e políticas. Isso ocorre pois a ideia da não-violência pode excluir questões normativas e estratégicas importantes sobre a pesagem dos custos de diferentes formas de desobediência, especialmente diante da injustiça severa. Tendo esta preocupação, Joseph Raz (1985) afirma que, mesmo sendo preferível um ato de não-violência, não deve haver uma proibição total à violência em atos de desobediência civil, porque o mal que a desobediência civil está procurando corrigir pode ser tão grande que a violência contra pessoas inocentes pode ser justificada, desde que a violência sofrida e aplicada acabe ali. Raz afirma que o uso da violência tem que ser feito muito raramente e com grande precaução. Contudo, seu ponto é defender que toda violência, em absoluto, não é por si mesma má, em casos de desobediência civil.

Além deste ponto, Celikates (2015) argumenta que, por meio de uma perspectiva liberal, como a de Rawls, a desobediência civil aparece principalmente como uma forma de protesto de portadores de direitos

individuais contra governos e maiorias políticas que transgridem os limites estabelecidos por princípios e valores morais constitucionalmente garantidos. Contudo, segundo Celikates, há uma desobediência civil que representa uma perspectiva de democracia radical. Esta perspectiva vê a desobediência civil como “[...] the expression of democratic citizenship and as a dynamizing counterweight to the rigidifying tendencies of state institutions” (CELIKATES, 2015, p. 3). Nessa perspectiva, a desobediência civil é descrita, em termos mais gerais, como algo que aponta para uma tensão que há dentro da própria noção de democracia – “[...] the tension between democracy as a system of institutions and democracy as a practice of citizenship that can also take an insurrectional form” (CELIKATES, 2015, p. 3). Segundo Celikates, o poder democrático radical da desobediência civil não pode ser adequadamente entendido se a desobediência civil for reduzida a um protesto meramente simbólico e enquadrada como essencialmente um ato não-violento.

[...] Against this background, it seems that civil disobedience can only function as symbolic protest if it involves moments of real confrontation, such as practices of blockade and occupation that sometimes contain elements of violence [...] And at the same time it can only function as a confrontational practice if its protagonists are aware of its irreducible symbolic dimension. (CELIKATES, 2015, p. 3-4).

Delmas (2013) também rejeitou a ideia de que a desobediência civil é um ato não-violento de resistência. Para a autora, a desobediência civil deve ser vista como um ato de resistência, contudo, resistência significa uma abreviação para:

[...] designate a multi-dimensional continuum of dissenting acts and practices, which all express, very broadly, a refusal to conform to the dominant system's norms. 'Resistance' thus applies to a broad range of activities, from petitions, demonstrations, and strikes, to slowdowns, boycotts, direct action, and strategic sabotage. (DELMAS, 2013, p. 18-19).

A autora, afirma que atos de resistência podem ser legais ou ilegais, públicos ou secretos, violentos ou não-violentos, prejudiciais ou inofensivos, dirigidos ao público ou a um agente privado. No artigo de 2016, por exemplo,

a autora afirma que a ideia rawlsiana de desobediência civil, enquanto um ato não-violento excluiria de antemão muitas formas de protesto não convencionais. Segundo a autora:

[...] some forms of theatrical and possibly offensive, albeit harmless, protests, such as Pussy Riot’s “Punk Prayer” in Moscow’s Cathedral of Christ the Savior and Femen’s topless, heckling protests. Both accounts rule out demonstrations in which protestors shout down their opponents [...]. (DELMAS, 2016, p. 684).

Para Delmas, isto ocorre, pois, a partir do final do século XX e início do século XXI, testemunha-se o surgimento de muitas formas de protestos ilegais:

[...] including ecosabotage, animal rescue, antiglobalization and transnational protests, illegal immigrants’ squatting, street art, digital disobedience, leaks, and government whistleblowing, which, like the two feminist movements just mentioned, fit poorly the classic framework of civil disobedience. (DELMAS, 2016, p. 684).

Sendo que, em um primeiro momento, todos esses protestos e movimentos são vistos enquanto atos de desobediência civil. Contudo, haja vista o pensamento de Delmas (e Celikates<sup>88</sup>), pode-se questionar se todos esses atos, protestos e movimentos podem, realmente, ser considerados como desobediência civil ou se é necessário pensar esses novos movimentos como atos de dissensões que se diferem da desobediência civil e das outras formas de dissensões mais tradicionais e que, portanto, precisa-se de novas maneiras para se identificar e classificar essas formas de dissensão.

A resposta a essa questão, segundo Delmas, pode ser dada de duas maneiras: i) ao se propor definições mais amplas de desobediência civil – caso de Celikates; e ii) ao se propor a utilização de conceitos diferentes para identificar e avaliar os atos, que em um primeiro momento, foram vistos

---

<sup>88</sup> Celikates (2015) critica a teoria rawlsiana da desobediência civil, afirmando que justificativa exigida para atos de desobediência civil – que exigiria a oposição a violações graves dos princípios básicos da justiça ou das liberdades individuais – implicaria em um foco muito estreito, o que faria com que muitas formas além de desobediência civil fossem descartadas de antemão.

como desobediência civil. É importante salientar que, para os teóricos do primeiro grupo, Rawls formula uma teoria da desobediência civil com muitas exigências e presa ao sistema jurídico, i.e., a teoria constitucional da desobediência civil seria legalista demais. Já o segundo grupo de teóricos, parecem estar casados, como afirma Delmas, com a estreita concepção rawlsiana.

Dito isso, com tudo o que se viu até agora, julga-se que as críticas que afirmam que a desobediência civil rawlsiana é restrita demais, ou coisas nesse sentido, estão corretas, ao menos em alguns de seus pontos. Não em todos. Isto é, neste trabalho, pretende-se defender uma posição que afirma, sim, que Rawls formulou uma concepção muito normativista de desobediência civil, mas que, contudo, por outro lado também afirma que o filósofo estadunidense parece estar correto em formular uma teoria da desobediência civil mais restrita, mas que se diferencia das outras maneiras de dissensão.

Assim, levando em conta a definição apresentada por Rawls de desobediência civil, e as críticas apresentadas a ela, julga-se que a desobediência não precisa ser sempre um ato ilegal – como se viu na questão de King – nem público em seu planejamento, se com a necessidade de comunicar as autoridades públicas implicar perdas significativas para os desobedientes civis, por exemplo, quando a publicidade implicar em uma maneira da polícia conseguir impedir que o ato desobediente possa, realmente, acontecer. Contudo, acredita-se que a desobediência civil precisa ser pública no sentido de se dirigir a princípios públicos (aos princípios que regem a sociedade – aos princípios da justiça como equidade).

Além disso, tende-se a concordar com Raz (assim como Celikates e Delmas), que por mais que a não-violência seja preferível, muitas vezes a violência estatal, de uma lei ou política injusta, é muito mais prejudicial do que algumas vidraças e prédios danificados – ou atrasos sofridos pelos cidadãos e cidadãs em um fechamento de avenida. Sendo que, quando se aborda a questão do embate entre polícia e manifestantes, julga-se uma falsa simetria comparar o braço armado do Estado com poder de fogo para tirar muitas das vidas presentes em um protesto, com coquetéis *molotov*, paus e pedras carregados por manifestantes civis. Porém, julga-se, diferentemente de Delmas, que os atos de desobediência civil não podem ser prejudiciais, ao menos não prejudiciais aos demais cidadãos e cidadãs de uma sociedade democrática, assim como não pode ser motivo para fazer ruir toda a estrutura social. Dessa maneira, também se defende como problemática a ideia de Raz

de que a desobediência civil poderia ser um ato violento para com pessoas inocentes que nada tem a ver, ao menos diretamente, com os atos de protesto.

Já no que tange à ideia de atos de desobediência civil contra agentes privados, pensa-se que é um mecanismo de duas faces, em uma primeira, positiva, uma vez que muitas empresas, universidades etc. podem cometer injustiças com seus alunos e funcionários, por exemplo. Contudo, pensa-se ser problemática a maneira como irá se fazer para diferenciar essas formas de apelo – enquanto atos de desobediência civil – da objeção de consciência, ao se levar em conta, por exemplo, a questão das igrejas ou associações civis, que são, ao menos por definição, entes privados.

Desta forma, Rawls parece acertar ao afirmar que a desobediência civil precisa ser um ato político, que apela ao senso de justiça da maioria política, e que se orienta e justifica-se por meio dos princípios da justiça como equidade. Além disso, o autor parece estar correto em sua definição mais restrita de desobediência civil, quando se verifica que ele escapa de um outro problema, que é colocar muitas coisas diferentes e, muitas vezes, até mesmo antagônicas, como alguns teóricos atuais estão fazendo, como sendo desobediência civil. Como consequência, afirma-se que Rawls pode ser criticado por ser muito exigente sobre o que pode ser visto como desobediência civil, e pode-se até mesmo afirmar que para o autor (quase) nada é desobediência civil, sendo difícil verificar um ato que o autor consideraria digno de receber essa classificação. Por outro lado, Rawls acerta em diferenciar a desobediência civil de outras formas de dissensão.

Antes de se finalizar, mais uma vez deve-se levar em conta o pensamento de Robin Celikates (2014), pois, segundo o autor, a ideia de que o ato de desobediência civil precisa ser um ato consciente, uma vez que a desobediência e objeção de consciência precisam ser diferenciadas, pode gerar questionamentos do tipo: não se pode desobedecer por todos os tipos de razões legítimas legais, por exemplo, razões de autorrespeito ou responsabilidade política, que não são ações conscientes, pelo menos em sentido estrito? Segundo Celikates, existe a defesa da desobediência civil que não é necessariamente baseada na consciência e que pode realmente ser empreendida com uma atitude mais ou menos estratégica. Assim, para Celikates, “[...] again Rawls’s focus turns out to be too narrow in excluding these forms of civil disobedience – however difficult their justification might turn out to be – from the very definition” (CELIKATES, 2014, p. 215).

Contudo, ao se ler esta última questão apresentada por Celikates, de que o ato de desobediência civil, ao exigir que seja consciente, excluiria formas de protesto, surgidas, por exemplo, no calor do momento, o que

implicaria o conceito de desobediência civil rawlsiano ser estreito demais, afirma-se que esta crítica, em específico, não parece proceder, uma vez que se julga correta a ideia de Rawls de que é necessário que sejam atos ponderados, para que, assim, as pessoas possam realmente avaliar se se trata de uma injustiça, no seio da sociedade democrática, ou se não é apenas o caso de opiniões divergentes – e questões ligadas às concepções do bem.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Geralmente, no senso comum, associa-se a desobediência civil a um ato anarquista, à luta pela ausência de poderes e ordem, que visa o rompimento com as instituições sociais e governamentais. Essa leitura pode, por exemplo, ser defendida ao se verificar o escrito de Thoreau acerca dessa questão. Contudo, como se verificou neste trabalho, esta não é a única leitura possível para a desobediência civil, além disso, julga-se que também não é a preferível, uma vez que quando vista pela ótica do liberalismo político, a questão da desobediência civil diz respeito às discussões sobre a legitimidade (do governo, das leis e políticas adotadas), assim como sobre a regra de maioria e o senso de justiça dos cidadãos e cidadãs.

Assim, sobre esta ótica, nesta dissertação desejou-se apresentar as considerações apresentadas por John Rawls acerca da desobediência civil. Para tanto, primeiro se apresentou o pensamento geral de Rawls, sobre o qual, entre outras coisas, pode-se constatar que não se tratava de um autor anarquista – ou contra a instituição do Estado – pelo contrário, verificou-se que Rawls é contratualista, e que por meio do construtivismo político defende dois princípios da justiça para organizar a estrutura básica da sociedade, i.e., as principais instituições sociais e econômicas.

Os princípios da justiça, segundo Rawls, seriam escolhidos por meio do experimento da PO, e seriam os princípios (i) da igual liberdade; e (ii) (a) da diferença e (b) da igualdade equitativa de oportunidades, sendo que o primeiro se sobrepõe ao segundo. Para o autor eles expressariam uma forma igualitária de se organizar as instituições sociais, pois garantiriam, ao mesmo tempo, que todas as pessoas perseguissem seus objetivos de vida e que as diferenças sociais e de riqueza não fossem motivos para que as pessoas pudessem desenvolver seus objetivos, assim como organizariam uma sociedade justa até onde é possível que consiga tal proeza.

Os princípios da justiça como equidade seriam escolhidos, pois na PO as partes que seriam representantes racionalmente autônomos – sob o véu de ignorância – e classificariam seus próprios fins, bem como escolheriam os meios mais eficazes para atingir esses objetivos. As partes seriam representantes simetricamente situados dos cidadãos e das cidadãs, na PO, com o objetivo de escolher a melhor maneira de organizar uma sociedade – i.e., de escolher uma concepção de justiça para as instituições sociais, sem que essa favoreça uma determina classe social ou um determinado grupo de pessoas.

A maneira, com que Rawls afirma que as partes escolheriam a teoria da justiça como equidade para as instituições básicas da sociedade, é analisando os bens sociais primários. Os bens primários seriam, como visto, uma característica fundamental de uma sociedade política bem-ordenada. Eles representam que há um entendimento público sobre as exigências de justiça – e como elas devem ser defendidas. Por meio deles, vê-se as liberdades fundamentais, a liberdade de movimento e de ocupação, os cargos de responsabilidades, renda e riqueza, assim como as bases sociais do autorrespeito. Os bens primários são, portanto, a maneira de se encontrar uma base pública praticável de comparações interpessoais, que são baseadas nas características objetivas das circunstâncias sociais das pessoas, levando em conta o fato do pluralismo razoável.

Desta maneira, segundo Rawls, os princípios da justiça como equidade seriam escolhidos, e com eles a ideia de uma sociedade bem-ordenada, assim como a concepção de pessoa pressuposta pela teoria da justiça. Como se verificou, a pessoa da sociedade bem-ordenada é uma pessoa com duas faculdades morais, a faculdade da razoabilidade e da racionalidade. Sendo que essas ideias são complementares, e por meio delas tem-se as razões que as pessoas devem compartilhar e reconhecer publicamente, umas perante as outras, como base das relações sociais. A ideia de pessoa da justiça como equidade não pressupõe nenhuma cidadania ideal, assim como também não é uma pessoa retirada da filosofia do espírito, da metafísica, ou qualquer coisa nesse sentido. É uma concepção normativa e política. As pessoas são livres e iguais e estão inseridas em um ideal de cooperação social entre pessoas que pensam diferente, mas possuem um senso de justiça comum – devido às faculdades morais.

Para Rawls, a ideia de cooperação social é diferente da atividade socialmente coordenada, pois guia-se por meio de regras e procedimentos publicamente reconhecidos que as pessoas cooperativas, umas com as outras, aceitam como apropriados para reger suas condutas. Além disso, a cooperação social possui a ideia de termos equitativos de cooperação e de vantagem ou bem racional, para cada participante. Sendo que nas obras posteriores à TJ verificou-se que, a ideia de sociedade bem-ordenada está ligada à estrutura básica da sociedade. Sendo que cada cidadão e cidadã é que decidirá sobre como sua concepção comum de justiça se liga às suas crenças mais amplas e abrangentes, pois na sociedade bem-ordenada a teoria da justiça como equidade é que fornece o conteúdo para os julgamentos políticos; fazendo com que as doutrinas não razoáveis não possam obter apoio para corromper a justiça essencial das instituições de base. Assim, para

Rawls, a teoria da justiça não necessita de uma filosofia moral aplicada, nem seu conteúdo se apresenta como a aplicação de uma doutrina moral já elaborada, abrangente em seu alcance e geral na gama das questões de que trata.

Assim, a sociedade bem-ordenada, segundo Rawls é uma sociedade que efetivamente é regulada por uma concepção pública e política de justiça, sobre a qual cada participante da sociedade aceita e sabe que os outros aceitam a mesma concepção política de justiça. Sendo que, em uma sociedade bem-ordenada, as pessoas possuem um senso de justiça que está ligado às instituições sociais e à justeza dessas. A questão do senso de justiça está diretamente ligada à questão da estabilidade da teoria da justiça como equidade, pois mesmo com a escolha dos princípios da justiça como equidade, não se tem a garantia de se conseguir sempre o resultado mais justo, nas decisões políticas. Sendo que há dois casos que conduzem à instabilidade, segundo Rawls: o egoísmo e quando as pessoas são tentadas a não contribuírem equitativamente para a sociedade, pois acreditam que os demais cidadãos e cidadãs também não estão contribuindo. Para resolver essas questões, Rawls, em TJ, desenvolve uma teoria do desenvolvimento do senso de justiça (ou teoria do desenvolvimento da moralidade; ou leis psicológicas) na tentativa de afirmar que a teoria da justiça como equidade é uma teoria estável. Verificou-se que essa teoria tem três estágios: o estágio da moralidade de autoridade, assim como os estágios da moralidade de grupo e da moralidade de princípio.

O problema da estabilidade, segundo Rawls, dá-se no segundo ponto do argumento da PO, e a maneira de resolvê-la, diz respeito à separação adequada entre o domínio do bem e da justiça, i.e., à maneira de se resolver o problema é por meio do pluralismo razoável, desse modo, apesar de Rawls ter trabalhado com a questão da instabilidade/estabilidade em TJ, somente nas obras tardias é que o autor consegue dar uma resposta satisfatória à questão. Cabe recordar que, para tal feito, o autor também se utilizou do consenso sobreposto, e afirmou que a prioridade do justo sobre o bem significa que o justo estabelece os limites, enquanto o bem indica a finalidade.

Contudo, deve-se ter claro que, como reconhece o autor, a teoria completa do justo não está pronta apenas com a escolha dos princípios da justiça, é necessário que se escolha também os princípios para os indivíduos. E é por meio da escolha dos princípios para os indivíduos que o terceiro capítulo (efetivamente o segundo) desta dissertação se inicia. Na primeira seção (seção 3.1), verifica-se que os princípios para os indivíduos seriam o

princípio da equidade e o princípio do dever natural, sendo que as obrigações estão ligadas ao primeiro princípio, enquanto é uma pressuposição do segundo o dever natural de justiça – que é independente da voluntariedade.

Segundo Rawls, por meio do princípio de equidade, tem-se que não é possível que os cidadãos e cidadãs acabem por dever vínculos com instituições injustas, por exemplo, o que implica na impossibilidade de se dever obrigações a formas autocráticas e arbitrárias de governo. Assim, segundo o pensamento de Rawls, os vínculos de obrigação pressupõem instituições justas (ou razoavelmente justas). Sendo que a obrigação política, segundo Rawls, não existe em sentido estrito. Contudo, enquanto as obrigações são explicadas pelo princípio da equidade, os deveres naturais não estão reunidos em um único princípio. Sendo que o principal dever natural, segundo a justiça como equidade, é o dever natural de justiça, deve-se, portanto, apoiar (quando se está em uma sociedade bem-ordenada) e promover (quando for o caso) instituições justas. E deve-se sempre eliminar as injustiças.

Esses princípios para os indivíduos seriam escolhidos também na PO e, por consequência, seriam frutos de um acordo hipotético. Sendo que em alguns casos as pessoas podem ter tanto obrigações como deveres naturais e eles podem conflitar entre si; e a grande dificuldade é especificar como eles devem ser ponderados, desse modo, segundo Rawls, os deveres antecedem lexicalmente as ações superrogatórias e as obrigações.

Claro que Rawls reconhece que as pessoas, mesmo tendo obrigações e deveres, podem agir de maneira completamente indiferente à justiça como equidade. Assim como as próprias instituições, mesmo não sendo injustas por si só, combinadas em uma organização social podem implicar em uma sociedade com injustiças passíveis de serem corrigidas pelas instituições sociais. Dessa forma, segundo Rawls, a justiça como equidade faz uso do direito, assim como da regra de punição – penalidades e sanções jurídicas.

Naquilo que concebe ao direito, viu-se que Rawls afirma que a justiça como equidade possui uma concepção formal de justiça que, segundo o autor, realiza a administração regular e imparcial das normas comuns e transforma-se em Estado de direito quando se aplica ao sistema jurídico. Para o filósofo estadunidense, a ordem jurídica é um sistema de normas públicas dirigidas a pessoas racionais e o Estado de direito implica, sobretudo, no papel determinante de algumas instituições, assim como nas práticas judiciais e legais que lhes estão associadas. O direito está sob a égide de alguns preceitos, i.e., o preceito de que dever implica poder; de que casos semelhantes devem ser tratados da mesma maneira; e de que não há ofensa

sem lei. Sendo que, para o autor, o motivo de se pensar, portanto, em uma ordem jurídica diz respeito ao fato de que assim as pessoas podem deduzir os preceitos associados com o princípio da legalidade.

Já naquilo que diz respeito à questão da penalidade em Rawls, tem-se que isso se dá, segundo o autor, pois um poder soberano coercitivo é sempre necessário, mesmo em uma sociedade bem-ordenada. Os poderes coercitivos na justiça como equidade estão ligados à questão da estabilidade e dizem respeito à confiança dos cidadãos e cidadãs em seus concidadãos. Sendo que as sanções penais são vistas como um recurso estabilizador.

As questões do direito e da penalidade podem ser explicadas na justiça como equidade, pois é um reconhecimento de Rawls de que mesmo em uma sociedade bem-ordenada as coisas podem sair diferentes do planejado e esperado. E, isso se dá, principalmente, porque se está se referindo a uma sociedade democrática e constitucional, que precisa, dado o fato do pluralismo razoável de visões de mundo e doutrinas abrangentes, fazer uso da regra de maioria. A questão da regra de maioria está intimamente ligada à legitimidade das leis e políticas de governo. Sendo que, segundo Rawls, a legitimidade é mais fraca do que a ideia de justiça e, por isso, pode-se falar em uma sociedade democrática, bem-ordenada e quase-justa, pois nem sempre se consegue atingir a justiça em todas as decisões tomadas. Assim, leis e políticas de governo, apesar de legítimas, podem ser injustas. E é aqui, que se aborda a discussão sobre a desobediência civil.

Ainda no terceiro capítulo, questionou-se sobre o dever de obedecer uma lei injusta. Verificou-se que, para Rawls, a injustiça de uma lei não é motivo suficiente para a desobediência civil, contudo, o autor reconhece que é possível que se desobedeça às leis. E este é o tema central desta dissertação. Assim, iniciou-se o quarto capítulo por meio da apresentação da justificativa da desobediência civil, sobre o qual verificou-se que principalmente infrações ao PI são motivos para atos de desobediência civil. Viu-se, também, que a desobediência civil é um ato político e público, que apela ao senso de justiça e é consciente, bem como é um ato não-violento. Verificou-se que para Rawls a desobediência civil é um mecanismo de dissensão próprio aos sistemas democráticos, quase-justo, sobre o qual as pessoas reconhecem a legitimidade da constituição. A desobediência é para Rawls um mecanismo legítimo de defesa de minorias e um teste – crucial – para as teorias democráticas. A desobediência civil é um recurso ilegal que, no entanto, é visto como um mecanismo de reparação de injustiça, é um mecanismo de estabilização – é o último suspiro dos oprimidos.

Viu-se que para o filósofo estadunidense a violação contínua e deliberada dos princípios básicos de justiça por um largo período de tempo incitava a submissão ou a resistência. Invoca-se a concepção de justiça comum e compartilhada pelos membros da sociedade bem-ordenada e quase-justa, sendo que na ideia de desobediência civil respeita-se a ideia de que o justo se sobrepõe ao bem. Desse modo, não se apela para princípios morais ou doutrinas abrangentes unicamente, mas quer-se demonstrar que uma injustiça está sendo cometida, i.e., que os princípios da justiça, de algum modo, estão sendo violados parcialmente. A desobediência civil é uma maneira de se prevenir desvios da rota da justiça e corrigí-los quando ocorrerem.

É importante recordar que Rawls formula uma teoria constitucional da desobediência civil que é dividida em três aspectos: definição da espécie de dissensão adotada; razões para os atos de desobediência civil; e o papel que a desobediência civil desempenha dentro do sistema constitucional, assim como a adequação da desobediência a uma sociedade livre. Além disso, tem-se que a desobediência civil é vista por meio de duas perspectivas distintas, por um lado, por meio dos fundamentos filosóficos e teóricos do ato de desobedecer, por outro, enquanto uma questão que diz respeito aos problemas de direitos e deveres conflitantes.

Também no quarto capítulo abordou-se a diferenciação entre desobediência civil e objeção de consciência, isso porque, diferentemente da desobediência, a objeção é vista como um tipo de dissensão particular. Deste modo, verificou-se que enquanto a desobediência civil é um ato de dissensão concernente às democracias, a objeção não tem ligação com os sistemas governamentais, ao menos, não *prima facie*. Viu-se também que, enquanto um ato de desobediência civil precisava apelar ao senso de justiça, ao ser consciente, político e público, a objeção de consciência é uma negativa a uma ordem ou injunção legal, é um ato de dissensão particular, muitas vezes ligado às concepções de bem e às doutrinas abrangentes dos cidadãos e cidadãs.

Assim, tendo sido analisada a diferenciação entre os atos de desobediência civil e a objeção de consciência, defendeu-se, no quarto capítulo, nas duas subseções, que em sociedades em que o aborto é proibido poder-se-ia falar em atos de desobediência civil visando a mudança da lei proibicionista, pois com a proibição do aborto o P1 estaria sendo desrespeitado. Viu-se, também, que o mesmo argumento não pode ser levantado em defesa da sonegação de impostos (ou de um tipo de desobediência civil tributária) ao menos em sociedades em que os impostos

servem para tentar minimizar as injustiças sociais cada vez mais manifestos no sistema capitalista. E que dissensões ao pagamento de impostos, podem, no máximo, serem vistas como objeções de consciência.

Além da diferenciação entre desobediência e objeção de consciência, no quarto capítulo, abordou-se algumas das objeções contra a ideia de desobediência civil rawlsiana, de modo que primeiro verificou-se se a desobediência civil rawlsiana era logicamente compatível com o pensamento da justiça como equidade – o que se constatou ser verdadeiro, pois, uma vez que Rawls sai da teoria ideal para adentrar à teoria não ideal da justiça, passa-se a verificar a questão da obrigação parcial, mas ainda mais significativo é o fato de que a desobediência é um mecanismo estabilizador, é uma maneira de tentar fazer com que a sociedade seja vista como cada-vez-mais-justa ao decorrer do tempo.

Claro que se poderia questionar o porquê a justiça como equidade acaba por ter que recorrer às dissensões como mecanismos estabilizadores, sendo que se verificou que isso ocorre, pois a legitimidade pressupostas pelos sistemas democráticos não implica em justiça, não em todos os casos, ao menos, e nem é possível que isso ocorra, pois se faz uso da regra de maioria, e uma vez que as pessoas pensam de modo diferente, mesmo possuindo o senso de justiça, as majorias podem cometer erros e acabar por oprimir alguma minoria política. Sendo o papel da desobediência civil as correções as injustiças da sociedade bem-ordenada e quase-justa. Julga-se, assim, que possíveis críticas que afirmassem a justiça como equidade enquanto uma concepção incompleta do justo, por precisar da desobediência civil, não se seguem.

Outra questão estudada no último capítulo desta dissertação diz respeito à crítica que afirma a ideia de desobediência civil rawlsiana como sendo legalista demais. Verificou-se que, em partes, essas críticas estão corretas, por exemplo, na ideia de que sempre a desobediência civil será um ato ilegal, público (em seu planejamento) e estritamente não-violento. Contudo, julgou-se que o autor estava certo em afirmar que a desobediência civil precisa ser um ato político, que apela ao senso de justiça da maioria política, e que se orienta e justifica-se por meio dos princípios da justiça como equidade. Também parece ser preferível que se tenha uma ideia de desobediência civil mais restrita do que uma ideia de desobediência civil que englobe muitos tipos de dissensões, atos e protestos, como sendo a mesma coisa – desobediência civil, pois a normatividade seria ignorada e perdida. Dessa forma, pode-se dizer que uma desobediência civil precisa ser normativa, contudo, não precisa ser excessivamente normativista. E, assim,

pode-se afirmar que Rawls formula uma teoria da desobediência civil que em alguns aspectos é excessivamente legalista, mas que, contudo, acerta em não perder de vista a questão da normatividade.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE RAWLS

RAWLS, John. A ideia de razão pública revista. In: RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 171-236.

RAWLS, John. A prioridade do justo e as concepções do Bem. In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. (Capítulo 6). Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 291-332.

RAWLS, John. A Teoria da Justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. (Capítulo 4). Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 199-242.

RAWLS, John. As liberdades básicas e sua prioridade. In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. (Capítulo 3) Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 141-198.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral. In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. (Capítulo 2) Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 43-140.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ártica, 2000.

RAWLS, John. Réplica a Habermas. In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Tradução de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998. p. 41-74.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisseta e Linita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

## COMENTADORES E REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ARAÚJO, L. B. L. **Pluralismo e Justiça**: estudos sobre Habermas. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ARENDT, H. Desobediência civil. In: ARENDT, H. **Crises da república**. Tradução de José Volkman. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 49-90.

BECCARIA, Cessare. Dos delitos e das penas. Trad.: Neury Carvalho Lima. São Paulo: Hunter Books, 2012.

BOÉTIE, Étienne de La. **Discurso sobre a servidão voluntária**. LCC publicações eletrônicas, 2006.

BOETTCHER, James. What is reasonableness? In: **Philosophy & Social Criticism**, v. 30, n. 5–6, p. 597–621, 2004.

BORBA, Eduardo. **Sobre a meritocracia**: uma investigação. 2017. 98f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis – SC, 2017.

BORGES, Maria de Lourdes; DALL’AGNOL, Darlei. VOLPATO DUTRA, Delamar José. **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

CARETTA, Danilo de Oliveira. **As exigências motivacionais da teoria da justiça como equidade**. 2017. 111f. Dissertação (Mestrado em Filosofia – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2017.

CELIKATES, R. Civil disobedience as a practice of civic freedom. In: TULLY, James. **On global citizenship**. James Tully in Dialogue. New York/London: Bloomsbury Academic. 2014. p. 207-228.

CELIKATES, R. Civil disobedience. In: MAZZOLENI, G. (ed.). **The International Encyclopedia of Political Communication**. Hoboken, Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2015. Disponível em:  
<[https://www.academia.edu/23387442/Civil\\_Disobedience\\_in\\_The\\_Interna](https://www.academia.edu/23387442/Civil_Disobedience_in_The_Interna)

tional\_Encyclopedia\_of\_Political\_Communication\_ed.\_Gianpietro\_Mazzoleni\_Wiley\_and\_Sons\_2015\_>. Acesso em: 10 de jul. de 2017.

CELIKATES, Robin. Democratizing civil disobedience. In: **Philosophy and Social Criticism**, v. 42, n. 10, 2016.

CIPRIANI, R. B. **Uma introdução à fundamentação do direito a partir da teoria da justiça de John Rawls**. 2008. 54f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Departamento de Direito da Universidade do Vale do Itajaí, São José – SC, 2008.

CUNHA, I. R. **Desobediência tributária e oposição social aos tributos: apontamentos históricos na defesa de um meio político legítimo de resistência fiscal coletiva**. 2014. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=972c16f442eba604>>. Acesso em: 23 jun. 2017.

DEBAU, H. A. Civil disobedience and personal responsibility for injustice. In: DEBAU, H. A (ed). **Civil Disobedience in focus**. London and New York: Routledge, 2002 [1991]. p. 49-67.

DELMAS, Candice. Civil Disobedience. In: **Philosophy Compass**, v. 11, n. 11, p. 681–691, 2016. Disponível em: <[http://www.academia.edu/31352750/Civil\\_Disobedience\\_Philosophy\\_Compass\\_](http://www.academia.edu/31352750/Civil_Disobedience_Philosophy_Compass_)>. Acesso em: 12 jan 2018.

DELMAS, Candice. Disobedience, civil and otherwise. In: **Criminal Law, Philosophy**, v. 11, n. 1, 2017 [2014]. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/s11572-014-9347-9>>. Acesso em: 15 jan. 2018.

DELMAS, Candice. Political resistance: a matter of fairness. In: **Law and Philosophy: An International Journal for Jurisprudence and Legal Philosophy**, v. 32, 2013. DOI 10.1007/s10982-013-9189-y.

DREBEM, B. On Rawls and Political Liberalism. In: FREEMAN, Samuel (ed.) **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press. 2003. p. 316-346.

DWORKIN, R. The original position. In: DANIELS, N. (ed.). **Reading Rawls**. Critical studies of A Theory of Justice. New York: Basic Books, 1975. p. 16-52.

DWORKIN, R. **Levando os direitos a sério**. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins fontes, 2002.

FERRARA, Alessandro. Public reason and the normativity of the reasonable. In: **Philosophy & Social Criticism**, v. 30, n. 5-6, p. 579–596, 2004.

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

FREEMAN, Samuel. Congruence and the Good of Justice. In: FREEMAN, Samuel (ed.) **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 277-315.

FREIRE, W. F. A. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. In: **SABERES**, Natal-RN, v. 1, n. 10, p. 104-134, nov. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.ufrn.br/saberres/article/viewFile/5445/4917>>. Acesso em: 23 jun. 2017.

GONDIM, E.; RODRIGUES, O. M. John Rawls e a justiça como equidade: algumas considerações. In: **Diversa**, ano I, n. 2, p. 131-146, jul./dez. 2008. Disponível em: <[http://www.ufpi.br/subsiteFiles/parnaiba/arquivos/files/rd-ed2ano1\\_artigo08\\_Elnora\\_Gondim.PDF](http://www.ufpi.br/subsiteFiles/parnaiba/arquivos/files/rd-ed2ano1_artigo08_Elnora_Gondim.PDF)>. Acesso: 11 jun. 2017.

HABERMAS, Jürgen. Desobediência civil – a pedra de toque do Estado democrático de direito. In: HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora da Unesp, 2015. p. 127-154.

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

HABERMAS, Jürgen. Reconciliación mediante el uso público de la razón. In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Tradução de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998. p. 41-74.

HAKSA, Vinit. Civil disobedience and non-co-operation. In: DEBAU, H. A (ed.). **Civil Disobedience in focus**. London and New York: Routledge 2002 [1991]. p. 144-158.

HART, H. L. A. Rawls on liberty and its priority. In: DANIELS, N. (ed.). **Reading Rawls**. Critical studies of A Theory of Justice. Oxford: Basil Blackwell, 1975, p. 230-252.

HOBBES, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores). Versão Digital. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh\\_thomas\\_hobbes\\_leviatan.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf)>. Acesso em: 5 jan. 2018.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KLOSKO, G. **Political obligations**. New York: Oxford University Press, 2005.

KLOSKO, G. Political Obligation and the Natural Duties of Justice. In: **Philosophy & Public Affairs**, v. 23, n. 3, p. 251-270, 1994.

LOIS, C. C.; NETO MARCHIORI, D. L. O constitucionalismo de John Rawls: elementos para a sua configuração. In: **Revista da Faculdade de Direito - UFPR**, Curitiba, n. 48, p. 203-218, 2008.

LOIS, C. C.; PINHEIRO, T. M. Justiça, igualdade e constituição em John Rawls: consenso constitucional e democracia na justiça como equidade. In: **Confluências**, Niterói: PPGSD-UFF, v. 14, n. 2, p. 1-15, dez. 2012.

MAFFETTONE, S. Political liberalism: reasonableness and democratic practice. In: **Philosophy & Social Criticism**, v. 30, n. 5-6, p. 541–577, 2004.

MAFFETTONE, S.; VECA, S. **A ideia de Justiça de Platão a Rawls**. Tradução de Karina Janine. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARASCHIN, Claudio; BRUSCATO, Giovanni Tavares. A teoria e a prática da desobediência civil: um estudo a partir da doutrina contemporânea. **Revista da Faculdade de Direito UniRitter**, Porto Alegre, n. 10, p. 41-54, 2009.

MARSAL, C. G. Desobediencia civil: volviendo a Thoreau, Gandhi y M. L. King. In: **Foro, Nueva época**, n. 11-12, p. 147-191, 2010.

OLIVEIRA, P. C. de. Procedimentalismo puro na Teoria da Justiça de John Rawls: algumas considerações críticas. In: **Peri (UFSC)**, v. 7, n. 2, p. 166-187, 2015.

PINZANI, A. **Filosofia Política III**. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2011.

PLATÃO. Crítón ou Sobre o Dever. In: PLATÃO. **Apologia de Sócrates** (precedido de Êutífron ou Sobre a Piedade e seguido de Crítón ou Sobre o Dever). Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.

PRESSACCO, C. F. Estado de Derecho y Desobediencia civil. In: **Polis [En línea]**, v. 27, 2010. Disponível em: <<http://polis.revues.org/1022>>. Acesso em: 23 jun. 2017.

QUINTANA, O. M. La justificación constitucional de la desobediencia civil. In: **Revista de Estudios Sociales**, Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia, n. 14, p. 76-87, fev. 2003.

RASMUSSEN, David. Defending reasonability: the centrality of reasonability in the later Rawls”. In: **Philosophy & Social Criticism**, v. 30, n. 5-6, p. 525-540, 2004.

RAZ, Joseph. **La autoridad del derecho**. Ensayos sobre derecho y moral. Traducion y Notas de Rolando Tamayo y Salmorán. Ciudad Universitaria: Univerisadad nacional autónoma de México (imprenta universitaria), 1985.

ROHLING, M. O conceito de lei, lei legítima e desobediência civil na teoria da justiça como equidade de John Rawls. In: **Synesis**, v. 6, n. 2, p. 83-106, jul./dez. 2014.

ROHLING, M. **O Sistema Jurídico e a Justificação Moral da Obediência ao Direito em *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls**. 2011. 204f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2011.

SCHIRMER, M. H. G. Desobediência civil – os limites da oposição à lei. In: **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, p. 80-112, 2016.

SILVEIRA, D. C. A justificação por consenso sobreposto em John Rawls. In: **Philósophos**, v. 12, n. 1, p. 11-37, jan./jun. 2007.

SILVEIRA, D. C. Contratos, virtudes e o problema da punição. In: **Dissertatio**, v. 43, p. 11-40, 2016.

SILVEIRA, D. C. Justiça como equidade e o problema da razoabilidade. In: **DoisPontos**, Curitiba, São Carlos, v. 10, n. 1, p. 37-59, abr. 2013.

SILVEIRA, D. C. Justificação pública: a função da ideia de estrutura básica da sociedade em Rawls. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 123, p. 197-211, jun. 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/S0100-512X2011000100011&pid=S0100-512X2011000100011&pdf\\_path=kr/v52n123/a11v52n123.pdf&lang=pt](http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/S0100-512X2011000100011&pid=S0100-512X2011000100011&pdf_path=kr/v52n123/a11v52n123.pdf&lang=pt)>. Acesso em: 16 maio 2017.

SILVEIRA, D. C. O papel da razão pública na Teoria da Justiça de Rawls. In: **Filosofia Unisinos**, v. 10, n. 1, p. 65-78, jan./abr. 2009a. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5005/2258>>. Acesso em: 16 maio 2017.

SILVEIRA, D. C. Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 139-157, 2009b.

SMART, Brian. Defining civil disobedience. In: DEBAU, H. A (ed). **Civil Disobedience in focus**. London and New York: Routledge 2002 [1991]. p.189-211.

TOMÉ, Julio. **Estado Versus Religião**: as perspectivas liberais de Rawls e Habermas e os argumentos religiosos e não-religiosos na esfera pública. 2015. 98f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2015. Disponível em:  
<[https://www.academia.edu/24647584/ESTADO\\_VERSUS\\_RELIGI%C3%83O\\_AS\\_PERSPECTIVAS\\_LIBERAIS\\_DE\\_RAWLS\\_E\\_HABERMAS\\_E\\_OS\\_ARGUMENTOS\\_RELIGIOSOS\\_E\\_N%C3%83O-RELIGIOSOS\\_NA\\_ESFERA\\_P%C3%9ABLICA](https://www.academia.edu/24647584/ESTADO_VERSUS_RELIGI%C3%83O_AS_PERSPECTIVAS_LIBERAIS_DE_RAWLS_E_HABERMAS_E_OS_ARGUMENTOS_RELIGIOSOS_E_N%C3%83O-RELIGIOSOS_NA_ESFERA_P%C3%9ABLICA)>. Acesso em 17 jan. 2018.

TOMÉ, Julio. A igual liberdade e a desobediência civil rawlsiana para casos religiosos: a questão do aborto. In: ALVES, Ítalo; PIROLA, Émerson (Org.). **XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 3 [recurso eletrônico]**. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 169-194. Disponível em: <[goo.gl/Yvuuaw](http://goo.gl/Yvuuaw)>. Acesso em 16 jan. 2018.

THOREAU. **A Desobediência civil**. Tradução de Sérgio Karam. Porto Alegre: L&PM Pocket. 2016.

VON JHERING, Rudolph. **A luta pelo direito**. Tradução de Dominique Makins. São Paulo: Hunter Books, 2012.

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

VITA, Álvaro de. **O liberalismo igualitário**: sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

VOLPATO DUTRA, D. J. A posição original como mediação entre Estado de Natureza e imperativo categórico: Rawls entre Hobbes e Kant. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 112-140, jun. 2014

VOLPATO DUTRA, D. J. **Manual de Filosofia do Direito**. Caxias do Sul: EdUCS, 2008.

VOLPATO DUTRA, D. J.; COUTO, D. R. T. Esfera Pública: contribuições para uma atualização do diagnóstico. In: **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 3, n. 2, p. 177-199, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/14959/8497>>. Acesso em: 24 jun. 2017.

VOLPATO DUTRA, D. J.; ROHLING, M. O Direito em uma Teoria da Justiça de Rawls. In: **Dissertatio**, v. 34, p. 63-89, 2011. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/03.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

WALZER, Michael. **Das obrigações políticas**. Ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania. Tradução de Helena Maria Camacho Martins Pereira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

WEBER, T. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2011v10n3p131/21556>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

WEBER, T. Fundamentação Moral do Liberalismo Político de Rawls. In: **ethic@** - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 15, n. 3, p. 398-417, dez. 2016.

WEBER, T. O neocontratualismo de Rawls. In: **Filosofia Unisinos**, v. 16, n. 1, p. 71-82, jan./abr. 2015.

WELTER, N. K. John Rawls: a importância da posição original como procedimento equitativo de determinação de princípios de justiça. In: **Tempo da Ciência**, v. 14, n. 27, p. 89-105, 2007.

WELTER, N. K. **O problema da estabilidade na justiça como equidade:** da teoria moral à defesa de uma concepção política. 2013. 182f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2013.

WERLE, D. L. A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 19, n. 1, p. 63-83, 2014a.

WERLE, D. L. A ideia de justiça e a prática da democracia. In: **Novos Estudos – CEBRAP**, [online], n. 92, 2012a, p. 153-161. ISSN 0101-3300. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n92/n92a11.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2017.

WERLE, D. L. Justiça, Liberdades básicas, e as bases sociais do autorrespeito. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 74-90, jun. 2014b. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2014v13n1p74/26930>>. Acesso em: 16 jun. 2017.

WERLE, D. L. Liberdades Básicas, Justificação Pública e o Poder Político em John Rawls. In: **Dissertatio**, v. 34, p. 183-207, 2011. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/08.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

WERLE, D. L. Tolerância, legitimação política e razão pública. In: **Dissertatio**, v. 34, p. 141-161, 2012b. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/35/07.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2017.

WERLE, D. L. Vontade geral, natureza humana e sociedade democrática justa. Rawls leitor de Rousseau, In: **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 4, p. 31-52, set. 2010.

XAVIER, R. B. C. **Um estudo sobre os argumentos em favor da estabilidade em Uma Teoria da Justiça**. 2017. 135f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2017.