

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**A TEORIA DA JUSTIÇA ENTRE O TRANSCENDENTALISMO E O  
COMPARATIVISMO**

Cristiano Luiz Girardelli de Barros

**Belo Horizonte – MG**

**Março de 2020**

Cristiano Luiz Girardelli de Barros

**A TEORIA DA JUSTIÇA ENTRE O TRANSCENDENTALISMO E O  
COMPARATIVISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito

**Área de concentração:** Teoria da Justiça

**Linha de pesquisa:** Estado, Razão e História

**Orientador:** Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado

Belo Horizonte

Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG

2020

---

B277t Barros, Cristiano Luiz Girardelli de  
A teoria da justiça entre o transcendentalismo e o comparativismo /  
Cristiano Luiz Girardelli Barros. — 2020.

Orientador: Ricardo Henrique Carvalho Salgado  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Ética – Teses 3. Justiça – Teses  
4. Utilitarismo – Teses I. Título

CDU(1976) 340.12

---

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço CRB 6/3167.



DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO E JUSTIÇA  
BEL. CRISTIANO LUIZ GIRARDELLI DE BARROS

Aos cinco dias do mês de março de 2020, às 11h10, no Salão Nobre da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, reuniu-se, em sessão pública, a Banca Examinadora constituída de acordo com o art. 73 do Regulamento do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, e das Normas Gerais de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais, integrada pelos seguintes professores: Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado (orientador do candidato/UFMG); Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo (UFMG) e Profa. Dra. Karine Salgado (UFMG), designados pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, para a defesa de Dissertação de Mestrado do **Bel. CRISTIANO LUIZ GIRARDELLI DE BARROS**, matrícula nº **2018652464**, intitulada: "**A TEORIA DA JUSTIÇA ENTRE O TRANSCENDENTALISMO E O COMPARATIVISMO**". Os trabalhos foram iniciados pelo Presidente da mesa e orientador do candidato, Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado, que, após breve saudação, concedeu ao candidato o prazo máximo de 30 (trinta) minutos para fins de exposição sobre o trabalho apresentado. Em seguida, passou a palavra ao Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo, para o início da arguição, nos termos do Regulamento. A arguição foi iniciada, desta forma, pelo Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo, seguindo-se-lhe, pela ordem, os Professores Doutores: Karine Salgado e Ricardo Henrique Carvalho Salgado. Cada examinador arguiu o candidato pelo prazo máximo de 30 (trinta) minutos, assegurando ao mesmo, igual prazo para responder às objeções cabíveis. Cada examinador atribuiu conceito ao candidato, em cartão individual, depositando-o em envelope próprio. Recolhidos os envelopes, procedeu-se a apuração, tendo se verificado o seguinte resultado:

**Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado (orientador do candidato/UFMG)**

Conceito: *Aprovado* .....

**Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo (UFMG)**

Conceito: *aprovado* .....

**Profa. Dra. Karine Salgado (UFMG)**

Conceito: *aprovado* .....

A Banca Examinadora considerou o candidato *aprovado* com nota *100,0*. Nada mais havendo a tratar, o Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado, Presidente da Mesa e Orientador do candidato, agradecendo a presença de todos, declarou encerrada a sessão. De tudo, para constar, eu, Saul Bernardo Aragão Santana, Servidor Público Federal lotado no PPG Direito da UFMG, mandei lavrar a presente Ata, que vai assinada pela Banca Examinadora e com o visto do candidato.

**BANCA EXAMINADORA:**

  
Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado (orientador do candidato/UFMG)

  
Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo (UFMG)

  
Profa. Dra. Karine Salgado (UFMG)

  
- CIENTE: Cristiano Luiz Girardelli de Barros (Mestrando)

**À Benedita Salustiano Girardelli (*in memoriam*)**

## AGRADECIMENTOS

A **Deus**, fonte da Vida.

À **família**, base da existência.

Aos **amigos e companheiros**, pelo apoio incondicional.

Aos **colegas** e a todos os **funcionários da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG**, pelo suporte e dedicação à solução das nossas dúvidas, metas e problemas.

Agradecimentos especiais ao orientador, professor **Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado**, pela absoluta confiança depositada em meu trabalho e em minha caminhada acadêmica. Também agradeço de forma bastante especial aos professores **Dr. Antônio Gomes de Vasconcelos, Dr. Marcelo Campos Galuppo e Dr. Flávio Vasconcellos Comim**, pelas muitas inspirações e pelo acolhimento despretenso e irrestrito.

Não poderia deixar de agradecer nominalmente e, enfim, às pessoas que me adotaram de forma definitiva e que têm-me oportunizado, com toda a generosidade da qual um ser humano possa usufruir, a efetividade do *“torna-te quem és”*. São eles: **Daniel Alois Martins**, meu amado companheiro, seus pais, **Efigênio Márcio dos Santos Martins e Ângela Máxima de Freitas** e os amigos-irmãos **Marcelo Eduardo de Araújo e Gabriel Augusto Nogueira Freitas**. Sem vocês, eu jamais teria conseguido. Muito, muito, muito obrigado por todo o bem que me fizeram e que continuam a fazer! Vida longa, saúde e felicidade a todos vocês.

## RESUMO

O cenário plural e a crise da ética filosófica trazidos a reboque com a racionalidade individualista e técnico-científica da modernidade dificultam enormemente a unificação dos clamores de justiça sob uma mesma concepção simbólica do justo. A resignificação do conceito de justiça distributiva, especialmente a partir do século XVII, contribuiu para que se tornasse ainda mais dificultosa a teoria da justiça, cujos desenvolvimentos passaram a precisar levar em conta, também, o direito político de não viver em estado de miséria. Do encontro entre o utilitarismo filosófico e as ciências econômicas nasceu a ideologia de que o funcionamento automático do mercado garantiria a justiça social. Em seu auge, o utilitarismo positivista mostrou a esterilidade desta ideologia, cuja maior prova seria dada pelo teorema da impossibilidade de Kenneth Arrow. Como resposta à falência das pretensões empiricistas do utilitarismo, a segunda metade do século XX testemunhou o renascimento das teorias normativas, tendo sido John Rawls o pioneiro na reabilitação da filosofia política normativa. Relendo o construtivismo kantiano, Rawls postulou princípios de justiça que, em plena e perfeita operação, poderiam levar as sociedades democráticas modernas ao *status* justo de sociedades bem-ordenadas. Amigo de Rawls, o economista indiano Amartya Sen, contrapondo-se igualmente à esterilidade do utilitarismo positivista, distanciou-se da abordagem rawlsiana, classificando-a como um institucionalismo transcendental, cuja utopia desconsiderava a existência de injustiças evidentes e que mereciam reparo imediato. Fruto de anos de pesquisa e reflexão, Sen desenvolve sua ideia de justiça calcado na possibilidade de acordos, mesmo que parciais, sob qualquer contexto, com a finalidade de eliminar injustiças flagrantes e de expandir as capacidades das pessoas para levar as vidas que quiserem levar. A presente dissertação reconstrói este histórico, focando fundamentalmente no diálogo travado entre as teorias de John Rawls e Amartya Sen e, também, nas críticas de ambos os autores ao utilitarismo que os precede. Por fim, avaliamos, à luz da abordagem histórico-dialética da filosofia de Hegel, conforme ulteriores desenvolvimentos da filosofia do direito de Joaquim Carlos Salgado, como e em que medida as proposições de Rawls e Sen se relacionam com o problema da concretização da justiça social enquanto um problema de efetivação dos direitos fundamentais.

**Palavras-chave:** justiça, utilitarismo, equidade, comparativismo, ética

## ABSTRACT

The plural scenario and the crisis of philosophical ethics entailed by the individualistic and technical-scientific rationality of modernity make it very difficult to unify the claims of justice under a single symbolic conception of the just. The revision of the concept of distributive justice, especially from the seventeenth century onwards, concurred to making the theory of justice an ever more challenging task, whose developments also needed to take into account the political right not to live in a state of misery. From the clash between philosophical utilitarianism and the economic sciences came into existence the ideology according to which the automatic functioning of the market would ensure social justice. At its peak, positivist utilitarianism displayed the barrenness of this ideology, the greatest evidence of which would be given by Kenneth Arrow's impossibility theorem. In response to the failure of utilitarianism's empiricist claims, the second half of the twentieth century witnessed the revival of normative theories, with John Rawls pioneering the rehabilitation of normative political philosophy. In rereading Kantian constructivism, Rawls postulated principles of justice which, in full and perfect operation, could lead modern democratic societies to the just status of well-ordered societies. A friend of Rawls, the Indian economist Amartya Sen, also opposing the sterility of positivist utilitarianism, distanced himself from the Rawlsian approach, labelling it as a transcendental institutionalism whose utopia was alien to the existence of patent injustices that required immediate redress. As the result of years of research and thinking, Sen developed his concept of justice based on the possibility of agreements, partial notwithstanding, in any context, aiming at the removal of blatant injustices, as well as at the expansion of people's capabilities to live the lives they want to live. The present dissertation reconstructs this history, mainly focusing on the dialogue between the theories of John Rawls and Amartya Sen and on the criticism made by both to the utilitarianism that preceded them. Lastly, we assess, in light of Hegel's historical-dialectical approach to philosophy and in accordance with the further developments of Joaquim Carlos Salgado's philosophy of law, how and to what extent Rawls and Sen's propositions relate to the problem of achieving social justice as one of securing fundamental rights.

**Keywords:** justice, utilitarianism, fairness, comparativism, ethics

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - A caixa de Edgeworth .....	60
Figura 2 - A curva de contrato .....	60
Figura 3 - O princípio da diferença I.....	123
Figura 4 - O princípio da diferença II .....	124

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Ordens de preferências eleitorais .....	73
Tabela 2 - Ordens de preferência eleitorais com notação matemática .....	73
Tabela 3 - Estrutura da teoria da justiça de Amartya Sen .....	194

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a. C.	antes de Cristo
CCR	regra de escolha social
Cia.	Companhia
Dr./Dra.	Doutor/Doutora
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
EUA	Estados Unidos da América
FCE	Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS
FDCE	Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
km	quilômetros (unidade métrica de distância ou comprimento)
LSE	London School of Economics
m <sup>3</sup>	metros cúbicos (unidade de volume)
MIT	Massachusetts Institute of Technology
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
ONU	Organização das Nações Unidas
Pe.	Padre
PIB	Produto Interno Bruto
PNB	Produto Nacional Bruto
Prof./Profa.	Professor/Professora
PUC	Pontifícia Universidade Católica
TES	teoria da escolha social
SDF	função de decisão social
swf	função do bem-estar social bergsoniana
SWF	função do bem-estar social arroviana
SWFL	relação funcional do bem-estar
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UNDP	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
WEA	axioma fraco da equidade

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2 DESENVOLVIMENTO.....</b>	<b>28</b>
<b>2.1 DO UTILITARISMO AO TEOREMA DA IMPOSSIBILIDADE.....</b>	<b>28</b>
2.1.1 Raízes do utilitarismo e o utilitarismo filosófico clássico.....	28
2.1.2 <i>Welfarismo</i> , ordinalismo e antinormativismo: a economia do bem-estar e o auge do utilitarismo positivista .....	44
2.1.3 A função do bem-estar social e a agonia do utilitarismo positivista, de Abram Bergson a Kenneth Arrow .....	64
<b>2.2 EQUIDADE E JUSTIÇA EM RAWLS: O A PRIORI DA ESTRUTURA SOCIAL BÁSICA.....</b>	<b>79</b>
2.2.1 Propedêutica ao pensamento de John Rawls: conceitos primordiais e sua evolução	79
2.2.2 A crítica ao utilitarismo, a prioridade das liberdades e os princípios de justiça.....	103
<b>2.3 JUSTIÇA E EQUIDADE EM SEN: A URGÊNCIA DA ELIMINAÇÃO DE INJUSTIÇAS OU A JUSTIÇA POSSÍVEL DA ABORDAGEM COMPARATIVA.....</b>	<b>135</b>
2.3.1 A superação do utilitarismo positivista na reabilitação da TES e da economia do bem-estar .....	135
2.3.2 Liberdades substantivas e liberdade de agência, funcionamentos e capacidades: a superação do <i>welfarismo</i> .....	158
2.3.3 A ideia de justiça de Amartya Sen: incompletude, comparativismo e argumentação racional aberta e imparcial.....	193
<b>2.4 A TEORIA DA JUSTIÇA ENTRE O TRANSCENDENTALISMO E O COMPARATIVISMO: DIREITOS FUNDAMENTAIS E A CONCRETIZAÇÃO DA JUSTIÇA SOCIAL .....</b>	<b>218</b>
<b>3 CONCLUSÃO.....</b>	<b>245</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>248</b>
<b>APÊNDICE: NOTAÇÕES MATEMÁTICAS UTILIZADAS NO TEXTO OU EQUIVALENTES .....</b>	<b>264</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Nos primeiros dias de 2019, o Brasil enfrentou uma tragédia de proporções humanas e ambientais avassaladoras: o rompimento da barragem de rejeitos minerais, de responsabilidade da Cia. Vale do Rio Doce, na cidade de Brumadinho. A tragédia, até o momento em que era redigida a presente introdução (fevereiro de 2019), causou, ao menos, 157 mortes e 182 desaparecimentos, além de centenas de pessoas desabrigadas e alijadas de seus meios de subsistência. Tendo os rejeitos atingido o rio Paraopeba, as primeiras análises físico-químicas de suas águas constataram a morte do rio, ensejando a imediata suspensão da captação das águas para consumo humano e animal; as autoridades recomendaram, também, que a água não fosse utilizada nas plantações que, antes, serviam-se do rio. Boa parte do município de Brumadinho e as águas do rio Paraopeba foram inundados com nada menos que 12 milhões de m<sup>3</sup> de lama tóxica.<sup>1</sup>

Quase cinco anos antes, outro rompimento, de proporções ambientais incomparáveis com qualquer outro acidente ambiental brasileiro – foram mais de 60 milhões de m<sup>3</sup> de rejeitos –, havia soterrado o distrito de Bento Rodrigues, no município de Mariana, deixando um saldo de 19 mortos e contaminando a bacia do rio Doce até a sua foz, de forma que a lama de rejeitos se espalhasse por uma área litorânea que abrangia não só o Espírito Santo, mas o sul do Estado da Bahia. A lama da Samarco – empresa controlada pela *joint-venture* formada entre a Cia. Vale do Rio do Doce e a BHP Billiton – arruinou os ecossistemas e a vida de milhares de pessoas, ao longo de mais de 650 km e em área superior a 1450 hectares.

Mesmo passados quase cinco anos, a vida dos atingidos não voltou ao normal: os desalojados ainda não foram reassentados; os rios da bacia do rio Doce ainda perecem com a toxicidade das partículas tragadas pelas águas – nascentes desapareceram; as populações ribeirinhas e aquelas que dependiam diretamente das águas do rio tiveram

---

<sup>1</sup> O fato se tornou notório em todo o mundo. O rompimento aconteceu no dia 25/01/2019, por volta das 12:30 h. Seguem algumas referências jornalísticas que dão informações sobre o acidente e suas consequências: PORTAL G1 MINAS. **Tragédia em Brumadinho:....** *G1 Minas*, Minas Gerais, 27 jan. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/01/27/tragedia-em-brumadinho-o-caminho-da-lama.ghtml>. Acesso em: 10 fev. 2019; PORTAL G1 MINAS. **Lista de mortos na tragédia em Brumadinho:....** *G1 Minas*, Minas Gerais, 26 jan. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/01/26/veja-quem-sao-as-vitimas-da-tragedia-em-brumadinho.ghtml>. Acesso em: 10 fev. 2019; GARRÓCHO, Matheus; VIEIRA, Fernanda. **Após tragédia de Brumadinho, Fundação decreta morte do rio....** *G1 Centro-Oeste*, Minas Gerais, 04 fev. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/centro-oeste/noticia/2019/02/04/apos-tragedia-de-brumadinho-fundacao-decreta-morte-do-rio-paraopeba-em-para-de-minas.ghtml>. Acesso em: 10 fev. 2019.

suas vidas profundamente alteradas pela tragédia, mesmo morando a centenas de quilômetros de seu epicentro. Economias locais, dependentes de pesca e turismo, entraram em franco declínio – e, até o momento, não houve o pagamento de indenizações. Multas ambientais estão suspensas por decisões judiciais e o processo criminal que apura as responsabilidades das pessoas diretamente envolvidas tramita morosamente na Justiça Federal.

Curiosamente, moradores de Mariana e entidades como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a Associação Comercial local fizeram manifestações públicas, poucos dias após a tragédia, pedindo que a Samarco continuasse suas atividades na cidade. Em uma das passeatas, o próprio prefeito admitiu a total dependência dos cofres públicos das atividades mineradoras da empresa, argumento que se repetiria, em 2019, nas manifestações públicas do prefeito de Brumadinho.<sup>2</sup>

O clamor por justiça, em ambos os casos, vem de todos os lados: o município clama por sua arrecadação e, indiretamente, pela manutenção do custeio regular dos serviços públicos; parte da população local, por seu emprego; outra parte da população local – os diretamente atingidos –, por reparação integral dos danos e pelo retorno à vida normal; entidades da sociedade civil e os “poderes públicos” (órgãos ambientais e o Ministério Público), pela punição dos envolvidos e pela prevenção e reparação de danos e direitos que transcendem a pessoalidade dos envolvidos e a temporalidade e espacialidade da tragédia. Todas estas formas de clamor por justiça são evidentemente legítimas, mas, como conjugar pretensões legítimas de justiça que se chocam entre si?

Os terríveis acontecimentos dos anos de 2015 e 2019 demonstram que falar sobre justiça nunca é simples. Com este mesmo objetivo, qual seja, demonstrar a complexidade da justiça, Michael Sandel transformou em livro seu famoso curso ministrado em Harvard: em “*Justice*”, o aclamado autor, sempre preocupado em aproximar os temas de seu leitor, traça, com magníficos exemplos, as visões de mundo que embasam as

---

<sup>2</sup> A notoriedade da tragédia faz com que suas informações estejam facilmente disponíveis em matérias jornalísticas das mais variadas fontes. Citamos, exemplificativamente: EL PAÍS. **Desastre Mariana.** *El País*. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/tag/desastre\\_mariana](https://brasil.elpais.com/tag/desastre_mariana). Acesso em: 10 fev. 2019; GAZETA ONLINE. **Moradores pedem que Samarco fique em Mariana.** *Gazeta Online*, Espírito Santo, 21 nov. 2015. Disponível em: <https://www.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2015/11/moradores-pedem-que-samarco-fique-em-mariana-mesmo-apos-desastre-1013915438.html>. Acesso em: 10 fev. 2019. Sobre as manifestações do prefeito de Brumadinho, cf. BOTTREL, Fred. **‘Sem ajuda, dependemos da Vale’, diz prefeito de Brumadinho.** *Estado de Minas*, Brumadinho, 29 jan. 2019. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/01/29/interna\\_gerais,1025863/sem-ajuda-dependemos-da-vale-diz-prefeito-de-brumadinho.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/01/29/interna_gerais,1025863/sem-ajuda-dependemos-da-vale-diz-prefeito-de-brumadinho.shtml). Acesso em: 10 fev. 2019.

diferentes abordagens da justiça, explorando suas respectivas e variadas consequências.<sup>3</sup> Máxima felicidade, autopropriedade, direitos humanos universais, equidade, vida boa, bem comum... Sandel nos brinda com deliciosos capítulos nos quais dilemas morais ou fervorosos debates públicos põem à prova diferentes concepções de justiça que, frequentemente, estão em confronto direto entre si ou que, no mínimo, não oferecem respostas adequadas (leia-se, plenamente justas) a determinadas situações concretas.

Contrariamente ao panorama traçado por Sandel, de profundas dissensões sobre o conceito de justiça, a promessa da racionalidade ocidental era de que seus clímaxes filosóficos encaminhariam o homem moderno para a paz eterna da pós-história. Os desenvolvimentos do racionalismo cartesiano, cuja cumeada se deu na filosofia transcendental de Immanuel Kant, premiaram o homem com a justificativa existencial de sua própria dignidade. Sujeito aprioristicamente autônomo, o homem mereceria ter preservada a sua liberdade e, *ipso facto*, sua dignidade, de forma universal.<sup>4</sup> Por sua vez, a magistral filosofia especulativa de Hegel encontrou no Estado constitucional e nas instituições modernas o amálgama necessário das liberdades individuais que, antes consideradas abstratas, unilaterais e contrapostas, agora coordenavam-se em uma “liberdade positivamente realizada”, congruente mesmo, com os valores e costumes do todo, num jogo de negações e supressões capaz de elevar o ser do nada ao Absoluto, máxima expressão do essente.<sup>5</sup>

A beleza, a racionalidade e as altas aspirações da *Aufklärung* e do idealismo alemão não foram suficientes, entretanto, para que o homem dos fins do século XIX adentrasse o século XX livre dos profundos problemas postos pela crise da modernidade. A pretensão de universalidade da metodologia técnico-científica, as nascentes sociologia, psicanálise e biologia evolutiva, a crítica aos valores cristãos, a colonização de nações e de suas estruturas sociopolíticas pelo crescente poder econômico e a miséria produzida

---

<sup>3</sup> SANDEL, Michael J. **Justiça**: O que é fazer a coisa certa. Trad. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. 349 p.

<sup>4</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça em Kant**: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995. 371 p. Cf. em especial o Capítulo V, p. 226-260, no qual o autor discute a liberdade como elemento central da ideia de justiça em Kant.

<sup>5</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça em Hegel**. Belo Horizonte: Loyola, 1996. 519 p. O autorizado comentador da filosofia hegeliana, em um capítulo fundamental da obra, denominado “A liberdade” (p. 467-496), percorre todo o constructo filosófico de Hegel, concluindo, ao fim do capítulo (p. 494), que a filosofia do direito hegeliana, ao expor a ideia do direito, pretende captar sua realidade histórica no conceito, ou seja, na expressão da racionalidade imanente ao direito. Esta captação da ideia do direito em seu conceito, ou seja, na razão, é sinônimo “da história da liberdade, cujo ponto culminante, o Estado, realiza essa liberdade na forma do absoluto, ou seja, como convergência da ordem (liberdade objetiva no direito) e da liberdade subjetiva que caracteriza a moralidade”.

pela exploração do trabalho pelo capital apontavam, ao contrário do que fora ambicionado pelos iluministas e pelos filósofos do idealismo, para a correção diagnóstica dos mais ferrenhos críticos da racionalidade e do *status quo* ocidental: Nietzsche e Marx. Nihilismo e materialismo se apresentaram como explicações muito mais coerentes do estado do homem moderno que, a despeito de toda a razão posta, enfrentava o seu ser histórico mais trágico. Comandado internamente por forças desconhecidas ou incontroláveis e, externamente, por forças irresistíveis, o homem adentrou o século XX – e quanto a isso não há dúvidas – abandonado à própria sorte, num cenário em que as injustiças se multiplicavam absurdamente, mas, para as quais a filosofia ocidental aparentava já ter construído respostas definitivas, embora ineficazes à transformação de uma duríssima realidade.<sup>6</sup>

Ora, se nos ditames da fórmula aparentemente acabada da filosofia ocidental, o inescrutável conceito do “justo” se igualava às instituições e aos procedimentos jurídico-legislativos modernos, a justiça seria, então, conceito pertencente à “moral”<sup>7</sup> e, portanto, estranho ao direito. Havendo lei e devido processo (jurídico e legislativo), a questão da justiça jamais competiria aos juristas, aos parlamentos ou aos tribunais. Justas seriam a lei e a sentença, por si mesmas. Não à toa que as jusfilosofias dominantes na Europa continental e no mundo anglo-saxão, ao menos até meados do século XX, seja na forma dos diferentes positivismos, seja na forma dos realismos jurídicos, tentaram afastar do direito o problema da justiça enquanto seu valor fundamental.<sup>8</sup>

Conforme muito bem exposto por Lenio Streck, todas as formas do positivismo jurídico estão fundadas na filosofia abstrata da consciência, para a qual a atividade

---

<sup>6</sup> A respeito das condições materiais do homem europeu em fins do século XIX e princípios do século XX, por todos: HOBBSAWM, Eric J. **A Era do Capital: 1848-1875**. Trad. Luciano Costa Neto. 15ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012. 507 p.; HOBBSAWM, Eric J. **A Era dos Impérios: 1875-1914**. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. 13 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012. 583 p. e, do mesmo autor, **Mundos do trabalho: Novos estudos sobre a História Operária**. São Paulo: Paz e Terra, 2015. 532 p. Para uma análise quantitativa da concentração de renda e da relação renda/capital antes e depois das Grandes Guerras, cf. PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Trad. Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, capítulos 3-5, p. 115-195.

<sup>7</sup> A palavra “moral” é aqui utilizada como corruptela ou contraposição do “ético”, enquanto aquilo que se refere às “razões para a boa vida” de cada pessoa individualmente considerada.

<sup>8</sup> Os realismos escandinavo e norte-americano – reações ao positivismo –, na assunção do subjetivismo dos juízes como o fato social do direito, além de traduzirem uma contradição em termos, não deixavam de representar, segundo Norberto Bobbio, eles mesmos, uma outra espécie de positivismo: um positivismo fático, dada a comunhão de perfis anti-ideológicos entre ambos ou, em outras palavras, por não fazerem quaisquer das duas orientações jusfilosóficas referência a valores ou fins que seriam próprios do direito; cf. BOBBIO, Norberto. **El problema del positivismo jurídico**. Cidade do México: Distribuciones Fontamara, 2004 *apud* STRECK, Lenio Luiz. **Dicionário de Hermenêutica: Quarenta temas fundamentais da Teoria do Direito à luz da Crítica Hermenêutica do Direito**. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2017, p. 175.

cognoscitiva do homem, representacional, requer distanciamento do objeto e neutralidade avaliativa e metodológica, a fim de bem revelar o “fenômeno” da realidade empírica do direito, vez que a “essência” deste fenômeno jamais poderá ser apreendida.<sup>9</sup> O convencionalismo do *nomos*, desde a sofística, é visto como o fato social sobre o qual deve recair, com a máxima neutralidade, o perscrutar do sujeito, cujos esforços científicos ou racionais somente podem ser traduzidos na descrição da realidade.

Assim é que a primeira fase do positivismo jurídico, em fins do século XVIII e durante o século XIX, representada pela jurisprudência analítica inglesa, pela escola exegética da França e pela jurisprudência dos conceitos da Alemanha, ficou caracterizada na história pelo formalismo (mantido mesmo nas versões normativista e moderada do positivismo, como em Kelsen e Hart) e pela tese da separação entre direito e moral.

Todavia, é justamente a partir da pretensão de sustentar a separação entre direito e moral que a aplicação do direito se tornou um “espinho na carne” das teorias positivistas, em vista da impossibilidade de controle do subjetivismo dos juízes. Lidar com o problema da impossibilidade de separar a moral e o direito na atividade decisional dos juízes apontava dois caminhos – que confluiriam na “Teoria Pura do Direito”: a tese de que juízes também criam lei (doutrina nascida em Austin, o *judge-made law*) e a tese da cisão entre o direito e a ciência do direito.

Em Hans Kelsen, o valor da justiça identificar-se-ia com o valor ou os valores constituídos por meio das normas do ordenamento jurídico e a validade do direito fundar-se-ia em um constructo teórico-gnosiológico, meramente hipotético-transcendental, a *Grundnorm* – e não em bases ético-políticas.<sup>10</sup> Kelsen explica que, embora a atividade hermenêutica do autêntico intérprete do direito seja, com efeito, um ato de conhecimento, a inexistência de uma única resposta correta faz com que, no ato da aplicação, este mesmo intérprete, por ato de vontade e, portanto, sujeito a considerações de natureza moral, escolha uma dentre as diferentes opções. Em Kelsen, o dever ser não pode, jamais, derivar do ser: e conviver com o relativismo moral, abandonando a pretensão de correção do

---

<sup>9</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Dicionário de Hermenêutica**: Quarenta temas fundamentais da Teoria do Direito à luz da Crítica Hermenêutica do Direito. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2017. 316 p. (Coleção de Dicionários Jurídicos). Cf. o verbete “Positivismo jurídico”, p. 159-210, por tratar-se de uma síntese imprescindível, desde as remotas origens do positivismo em Hobbes até suas formas mais recentes, como em Joseph Raz e em Luigi Ferrajoli. Streck, como faz em todos os seus textos, não deixa de agraciar o leitor com os fundamentos histórico-filosóficos que dão suporte às variadas construções teóricas em diferentes momentos do tempo.

<sup>10</sup> KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. Trad. João Baptista Machado. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 18 e 117.

direito pelo valor da justiça, é o preço que a ciência do direito necessita pagar para firmar seu *status científico*.<sup>11</sup>

Em Hart, o fundamento de validade do direito migra de uma concepção lógico-transcendental para a própria prática social. A regra de reconhecimento hartiana, embora funcionalmente sujeita à pretensão descritiva do cientista do direito (ponto de vista externo), objetivo perene do positivismo, somente poderia ser identificada a partir do ponto de vista interno dos operadores do direito. Todavia, mesmo a “virada para a perspectiva interna” hartiana, na expressão encontrada em Thomas da Rosa de Bustamante, não abrandou a defesa da discricionariedade dos juízes na solução dos *hard cases*, corolário da então sustentada tese da separação entre direito e moral.<sup>12</sup>

A reabertura do direito aos valores ético-políticos, ao longo do século XX, assentar-se-ia definitivamente somente a partir dos fins da década de 70: Carla Faralli<sup>13</sup> remete o início do pós-positivismo ao ano de 1977, quando Ronald Dworkin sintetizou sérias críticas ao juspositivismo de Herbert Hart em “*Taking Rights Seriously*”.<sup>14</sup> Foi

---

<sup>11</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 7ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 427 p. É no curto capítulo VIII, p. 387-397, que Kelsen reafirma a tese. Para uma interessante comparação entre o tratamento dado por Hans Kelsen ao tema da aplicação das normas jurídicas em diferentes edições de sua “Teoria Pura do Direito”, cf. CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Teoria da Constituição**. 2ª ed. Belo Horizonte: Initia Via, 2014, capítulo IV, p. 133-163.

<sup>12</sup> BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. **Teoria do Precedente Judicial: A Justificação e a Aplicação de Regras Jurisprudenciais**. São Paulo: Noeses, 2012. 583 p. Chama-se a atenção do leitor para o capítulo 2, especialmente as p. 125-133, nas quais o autor demonstra claramente as aproximações e as diferenças essenciais entre o positivismo formalista-transcendental de Kelsen e o positivismo mais moderado de Hart, do ponto de vista de seus respectivos fundamentos de validade jurídica. Também cumpre destacar que, após as críticas de Ronald Dworkin à filosofia jurídica de Hart, este considerou a possibilidade de a regra do reconhecimento incorporar princípios de justiça ou valores substantivos. A respeito, cf. HART, H. L. A. **O Conceito de Direito**. Trad. Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 2009, pós-escrito.

<sup>13</sup> FARALLI, Carla. **A filosofia contemporânea do direito: Temas e desafios**. Trad. Candice Premaor Gullo. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 140 p. A autora, em esforço raro na literatura jurídica, consegue fazer amplíssima síntese da filosofia jurídica contemporânea – o chamado paradigma pós-positivista – em pouquíssimas páginas. Segundo ela, a crise do positivismo jurídico reabriu a filosofia do direito não só para os valores ético-políticos, mas para o mundo dos fatos (entendido como o mundo mais alargado da realidade social, estando aqui agrupadas as teorias institucionalistas e os realismos jurídicos) e, também, para os estudos do raciocínio jurídico e da lógica jurídica, bem como para questões tratadas pela autora como “de fronteira”, a exemplo da informática jurídica, da bioética e do multiculturalismo. Trata-se de leitura imprescindível para o enfrentamento da teoria da justiça (enquanto sinônimo de filosofia do direito), não só pela concisão e clareza da exposição, mas pela capacidade que tem a obra de situar o estudioso no tempo e no tema.

<sup>14</sup> A intenção de Dworkin aparece já nas primeiras linhas da obra: definir e defender uma teoria **liberal** do direito (p. VII, em “*Introduction*”). À Bentham, Dworkin confere o título daquele que por último havia tentado formular uma “teoria geral do direito” simultaneamente conceitual e normativa; entretanto, em “*Taking Rights Seriously*”, Dworkin denuncia o “sequestro” dos dois pilares da teoria geral benthamiana pelo a) utilitarismo econômico – uma espécie de *reductio* da parte normativa da teoria geral e pelo b) positivismo jurídico de Herbert Hart – uma espécie de *reductio* da parte conceitual da teoria geral. Dworkin explicita, nesta obra, sua intenção de criticar o positivismo jurídico de Hart: e o faz, essencialmente, pela equivalência normativa das regras e dos princípios que, segundo o mundialmente aclamado autor, seriam ambos *standards* igualmente válidos juridicamente,

necessário, antes, que o século XX convivesse com os horrores do holocausto judaico, para que as nações do globo percebessem que o direito, alienado da ética, ou, em outras palavras, absolutamente tragado pela legalidade da *auctoritas* política e jurídico-institucional, abria os flancos para a banalidade do mal: sem um horizonte ético, toda lei, toda ordem, toda decisão jurídica, por mais monstruosa que fosse, estaria justificada exclusivamente por ter sido emitida pela autoridade competente, não cabendo aos executores ou aos sujeitos da norma perquirir sua validade material.<sup>15</sup> Decretava-se o início do fim do aforismo *auctoritas non veritas facit legem*.

A ética e a filosofia prática, por sua vez, sobreviveriam à pós-metafísica do século XX por outros caminhos: em primeiro lugar, absorvidas pela racionalidade tecnometodológica da modernidade, se encontrariam fatiadas em tantas quantas fossem as especializações dos saberes ocidentais, instrumentalizando-se e, na maior parte das vezes, ocupando papéis ancilares a estes mesmos saberes; em segundo lugar, encontrariam refúgio na transcendência mitigada do meio linguístico, seja de forma imediata (Habermas) ou mediata (Gadamer).

A mitigação do papel da ética na contemporaneidade, todavia, conforme a filosofia de Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, contraria de maneira essencial o desejo ocidental mais profundo: ordenar à luz da *sophía* toda a *práxis*, em direção às alturas da *theoría*.<sup>16</sup> Ora, sem a possibilidade da **ética filosófica** (na expressão de Pe. Vaz), o *ethos*

---

independentemente de qualquer teste de *pedigree*. O programa teórico dworkiniano, que se revelará paulatinamente em suas obras, distancia-o do liberalismo rawlsiano, vez que a solução **contratual** dada por Rawls ao liberalismo político impedia que razões **morais** alcançassem a ambiência do debate público. Contrariamente a Rawls, Dworkin, em "*Law's Empire*", assume uma solução de continuidade entre ética e moral, que resultará em uma teoria interpretativa e integrativa do direito. Cf. DWORKIN, Ronald. **Taking Rights Seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1977. 377 p., especialmente o capítulo introdutório, p. VII-XV, e os capítulos 2, 3 e 7, p. 14-46 *et. seq.* e p. 184 e *et. seq.*; cf. também DWORKIN, Ronald. **O Império do Direito**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 513 p.

<sup>15</sup> ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia. das Letras, 2016. 336 p. Em um relato que chocou o mundo, Hannah Arendt traça um perfil de Otto Adolf Eichmann, importante executor das ordens nazistas centrais durante a II Grande Guerra, capaz de causar um profundo estranhamento nos leitores. Após ser testemunha ocular do julgamento e analisar detidamente os materiais relacionados à participação de Eichmann na deportação de judeus para campos de concentração, Arendt chega à conclusão de que a convicção pessoal de Eichmann acerca de sua própria inocência no holocausto era absolutamente verdadeira. Eichmann, sob o olhar de Hannah, era alguém que tinha aprendido a não mais resistir à tentação de matar – assim como toda a Alemanha nazista – e que, perdendo sua capacidade de julgamento moral, apenas cumpria devidamente as leis de seu país e as ordens de seus superiores, sem sequer – e verdadeiramente – se dar conta da monstruosidade que tais regras e ordens continham.

<sup>16</sup> LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia II: Ética e cultura**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2013. 293 p. (Coleção Filosofia). Entre as p. 118-134 encontra-se um dos muitos pontos altos da filosofia vaziana: a revisitação do conceito aristotélico de *phrónesis* e sua relação necessária com a *theoría*, algo que "as filosofias" contemporâneas, em suas variadas formas, insistiriam em esquecer.

do ocidente moderno estaria posto em cheque e teria encontrado – justamente pela impossibilidade de se abrir a uma verdadeira transcendência pós-metafísica – a sua mais profunda crise. É dizer: os mais caros produtos da razão ocidental – democracia, liberdade, justiça, direito e política – não passariam de formas cujo conteúdo sempre seria dado, em verdade, pela vontade de poder dos mais fortes, condenando a civilização ocidental a um movimento pendular entre a barbárie e a sofisticada, ponto máximo possível de todo o desenvolvimento racional.

Os últimos cinquenta anos do século XX e os primeiros anos do século XXI parecem contribuir fortemente para essa opinião: a doutrina Fukuyama,<sup>17</sup> na qual o modelo de liberdade mercadológica neoliberal, sustentado com toda a força das instituições e procedimentos “racionais” ocidentais (grande parte das vezes impostos a povos soberanos) e cuja fundamentação última é a pseudotranscendência pós-metafísica representada pela tediosa “felicidade” prometida pelo consumismo, exemplifica fortemente a capacidade ideológica e colonizadora do poder econômico, universalizada na ideia de mercado financeiro e por intermédio daquilo que Maria Lúcia Fattorelli denomina o “sistema da dívida pública”.<sup>18</sup> Também os acontecimentos políticos, especialmente dos últimos cinco anos, comprovaram que o acesso e a facilitação da informação e da comunicação humanas, oportunizados pela *internet* na palma das mãos, no cotejo da virtualização dos debates e das identidades, permitiram que “bolhas”

---

<sup>17</sup> Yoshihiro Francis Fukuyama, cientista político, serviu como conselheiro de vários presidentes norte-americanos, inclusive Ronald Reagan. Ele estava dentre os alunos de Leo Strauss na Universidade de Chicago – e acompanhou, de perto, as dissensões entre Strauss e Kojève, cuja filosofia havia sido introduzida na Universidade de Chicago pelo próprio Leo Strauss. Apropriando-se da leitura que Kojève faz acerca do “fim da história”, na qual este autor prevê o futuro como a ascensão universal do *american way of life*, materializada no consumismo democrático e caracterizado pelo esteticismo cultural, o consumismo de massa e o hedonismo pessoal, Fukuyama, em “*The End of History and the Last Man*”, pontua como o fim da história a queda do muro de Berlim, anunciando a vitória do ocidente e a propagação do consumo (e dos valores “democráticos”, o principal deles, o “livre” mercado) em escala mundial. Permitir ao homem sua condição de liberdade pós-histórica passa a ser, então, sinônimo de inseri-lo em um ambiente político-democrático no qual o mercado “livre” – mantido incólume pelas estruturas jurídico-políticas –, enquanto *locus* por excelência da justiça, realizará a liberdade encarnada na pseudotranscendência pós-metafísica da felicidade hedonista do consumo. Cf. KOJÈVE, Alexandre. **Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit**. New York: Cornell University Press, 1980. 304 p.; FUKUYAMA, Francis. **O Fim da História e o Último Homem**. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. 490 p.

<sup>18</sup> FATTORELLI, Maria Lúcia. **Auditoria Cidadã da Dívida Pública: Experiências e Métodos**. Brasília: Inove, 2013. 250 p. O sistema da dívida é uma estratégia do poder econômico de subversão do conceito de dívida pública. Através de um conjunto de privilégios de ordem legal, financeira e econômica, conquistado não raras vezes pela cooptação financeira e ideológica das instituições “democráticas”, a dívida pública é criada sem nenhuma contrapartida, por variados – e muitas vezes complexos – mecanismos de geração de dívida. O sistema da dívida submete as economias reais e os orçamentos governamentais ao serviço do pagamento de obrigações financeiras de variadas matrizes (contratuais, bancárias, cambiais, etc.), gerando um fluxo de recursos para conglomerados financeiros internacionais que controlam e dominam o sistema.

informativas e comunicacionais fossem criadas, a ponto de definir – ou ao menos influenciar decisivamente – pleitos tão importantes quanto o que resultou no Brexit, no Reino Unido, e as eleições presidenciais americanas de 2016 e brasileiras de 2018.<sup>19</sup>

Nestas eleições, ficou claro que os espaços de debate foram substituídos por estratégias sofismáticas variadas, inclusive pela manipulação automática e em massa das pré-compreensões dos indivíduos, capazes de obscurecer a racionalidades das pessoas na tomada de decisão ou na escolha social, em nível global: mas, contrariamente à Atenas do século V a. C., “as filosofias” da contemporaneidade não comportam mais a possibilidade da “redescoberta” de um Uno-Bem como a proposta de solução definitiva da crise.

Esta simplificada síntese da crise da modernidade dá ao leitor a dimensão dos desafios na teorização da justiça e do porquê da multiplicidade de abordagens verificada nos diferentes discursos filosóficos, organizadas por Sandel em três matrizes básicas: a utilitarista, cuja abordagem faz da justiça e dos direitos uma questão de cálculo e não de princípios; a formalista, de origem kantiana e que, embora entenda a questão da justiça como uma questão de princípios universais, deixa fora do debate público razões morais relacionadas aos objetivos, ao sentido e ao significado das vidas humanas concretas e, por

---

<sup>19</sup> O alcance destas novas e poderosas estratégias de formação de convencimento e sua repercussão sobre o debate público ainda são motivo de especulação, mas o uso de *bots*, a manipulação de dados e o ambiente comunicativo ressonante criado pelas redes sociais e comunicadores digitais têm demonstrado que o espaço das pré-compreensões humanas (para usar um termo gadameriano) pode ser virtualmente manipulado, no intuito de esvaziar absolutamente o debate, levando a corruptelas da ideia de política e da escolha social nunca antes imaginadas. Fato é que o mundo ocidental encara, pela primeira vez na história, a possibilidade real de uma guerra informacional generalizada e dentro da qual poderá se tornar impossível a tomada racional de qualquer decisão – cenário dramático que foi batizado pelo israelense Aviv Ovadya como *infocalypse*. Fique o leitor à vontade para pesquisar sobre estes recentes fatos e sobre as especulações que rondam seus significados e consequências. Indicamos, entretanto: sobre o envolvimento da *Cambridge Analytica* no referendo Brexit do Reino Unido, cf. THE GUARDIAN. **Cambridge Analytica Files**. *The Guardian International Edition*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/news/series/cambridge-analytica-files>. Acesso em: 11 fev. 2019; para um recentíssimo estudo sobre uso de *bots* no Twitter e sua influência nas eleições americanas e no Brexit, cf. GORODNICHENKO, Yuriy; PHAM, Tho; TALAVERA, Oleksandr. **Social Media, Sentiment and Public Opinions: Evidence from #Brexit e #USElection** [Working Paper nº 24631/NBER]. The National Bureau of Economic Research (NBER), Cambridge, Massachusetts, USA, mai. 2018. Disponível em: <http://www.nber.org/papers/w24631>. Acesso em 11 fev. 2019. Em relação à influência dos *bots* e à contratação de empresas especializadas no envio de mensagens de *WhatsApp* nas campanhas políticas de 2018, inclusive pelo presidente Bolsonaro, cf. RODRIGUES, Artur; MELLO, Patrícia C. **Fraude com CPF viabilizou disparo de mensagens de WhatsApp na eleição**. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 2 dez. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/fraude-com-cpf-viabilizou-disparo-de-mensagens-de-whatsapp-na-eleicao.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2019; dos mesmos jornalistas: **Após eleição, perfis falsos e robôs pró-Bolsonaro continuam ativos, aponta estudo**. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 dez. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/apos-eleicao-perfis-falsos-e-robos-pro-bolsonaro-continuem-ativos-aponta-estudo.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2019.

fim, a aretaica ou da ética das virtudes, na qual a busca comunitária pelos conceitos de “vida boa” e de “bem comum” coloca sob o crivo da justiça não só a forma de distribuir os bens sociais, mas também de valorá-los.<sup>20</sup>

Este cenário plural se tornaria ainda mais complicado em virtude da ressignificação do conceito de **justiça distributiva**, ocorrida especialmente ao longo dos séculos XVII e XVIII. De acordo com Samuel Fleischacker, a antiga fórmula romana, inspirada na ética nicomaqueia e nos ideais da república platônica, do *suum cuique tribuere*, fazia referência à distribuição das posições sociais conforme o mérito de cada um. Segundo este autor, a justiça distributiva tal como hoje a conhecemos, ou seja, como o dever do Estado de garantir a redistribuição de recursos pela sociedade, protegendo os cidadãos com certo nível de recursos materiais, deita suas raízes muito tempo depois dos antigos gregos e romanos.<sup>21</sup> Assim, a questão distributiva da justiça se converteu em um renovado problema, que tem dominado a filosofia política e os modelos econômicos desde meados do século XIX.

A ética utilitarista, perfeitamente adequada à racionalidade técnico-científica e pós-metafísica moderna, acabou servindo como saber ancilar da economia e da política, sustentando, ao longo da última metade do século XIX e das primeiras décadas do século XX, o desenvolvimento de modelos econômico-matemáticos que tentaram solucionar a então ressignificada questão da justiça social. Todavia, com a progressiva reabertura das ciências humanas, a partir de meados do século XX, à consideração dos valores ético-políticos, o papel exercido pelo utilitarismo mostrou-se insuficiente para dar conta das demandas que as filosofias política e jurídica passaram a enfrentar.<sup>22</sup>

O utilitarismo positivista, cujo auge seria alcançado nas décadas de 20 e 30 do século XX, passaria a sofrer ataques de variados críticos, tanto na seara econômica, quanto jurídico-política. O golpe fatal seria dado na década de 50: um doutorando de nome Kenneth Arrow, ampliando sua pergunta de pesquisa originária, demonstraria a impossibilidade de existir uma regra de escolha social capaz de satisfazer, simultaneamente, alguns princípios básicos para que esta escolha fosse, também, democrática: tratava-se do surgimento do teorema da impossibilidade.<sup>23</sup> Em síntese, o que

---

<sup>20</sup> SANDEL, **Justiça:...**, *op. cit.*, p. 322.

<sup>21</sup> FLEISCHACKER, Samuel. **Uma breve história da justiça distributiva**. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 264 p.

<sup>22</sup> FARALLI, **A filosofia...**, *op. cit.*, p. 11 *et. seq.*

<sup>23</sup> ARROW, Kenneth J. **Social Choice and Individual Values**. 2<sup>nd</sup> ed. New York: John Wiley & Sons, 1963. 124 p.

o teorema da impossibilidade demonstrava era que, sem haver um ditador, seria impossível agregar as escolhas individuais livres em uma escolha social também livre. Em outras palavras: o utilitarismo não comportava espaço para os valores democráticos – e precisava ser reformulado profundamente ou, do contrário, absolutamente rejeitado.

É neste contexto em que aparece a teoria da justiça de John Rawls. Relendo a ideia iluminista de contrato social, Rawls retoma o caráter normativo da filosofia política, tentando resolver definitivamente a questão da justiça por meio da distribuição *a priori* e igualitária de determinados bens primários e de um padrão redistributivo, *a posteriori* e em favor dos menos favorecidos, do produto social.<sup>24</sup>

Rawls faz, em 1971, com os filósofos políticos, o mesmo que Dworkin, em 1977, faria com os jusfilósofos: dividiria, a partir da sua própria filosofia, todos os outros. Ao mesmo passo em que a teoria de Dworkin dividiria os jusfilósofos em positivistas (normativos, éticos, inclusivos, exclusivos, etc.) e os outros (jusnaturalistas, institucionalistas, etc.),<sup>25</sup> a justiça como equidade de Rawls dividiria definitivamente os filósofos políticos contemporâneos em liberais, libertários (de esquerda e de direita) e igualitários (radicais, rawlsianos, etc.).<sup>26</sup>

Outro importante crítico do utilitarismo, o economista indiano Amartya Sen, afastando-se definitivamente da abordagem de Rawls, denunciará a existência de dois padrões de pensamento sobre a justiça, desde os antigos hindus: a abordagem **institucionalista transcendental**, da qual Rawls seria o mais ilustre representante contemporâneo, e a abordagem **comparativa**, da qual o próprio Sen faria parte.

Segundo Sen, a argumentação dos eruditos hindus sempre diferenciara dois sentidos de justiça: *niti*, ou a adequação organizacional a determinados fins, de *nyaya*, ou a justiça realizada, relativamente à vida que as pessoas são realmente capazes de levar.

---

<sup>24</sup> RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**: Edição Revista (1999). 4ª ed. rev. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2016. 764 p. Título original: *A Theory of Justice*.

<sup>25</sup> STRECK, **Dicionário**, *op. cit.*, p. 159 *et. seq.*

<sup>26</sup> Enquanto o *status* da moral, relativamente ao direito, passa a ser o teste de *pedigree* (apropriando-nos da expressão dworkiniana) para a classificação (não muito simples) dos jusfilósofos dentre as categorias da filosofia jurídica contemporânea, a posição do filósofo político a respeito da **demanda igualitária** (em expressão do Prof. Leandro Martins Zanitelli) torna-se o teste de *pedigree* de sua afiliação dentre as diversas categorias da filosofia política. A (des)necessidade de um *equalisandum* e as discussões sobre sua natureza, com vistas ao alcance da justiça distributiva, formarão o núcleo das discussões da filosofia política e da filosofia do Estado contemporâneas. Para uma discussão mais aprofundada sobre a filosofia política contemporânea e sua relação com diferentes *equalisanda*, cf. COHEN, G. A. **On the currency of Egalitarian Justice**. *Ethics*, v. 99, n. 4, p. 906-944, jul. 1989; para a consulta de uma interessante proposta de distribuição das afiliações políticas em torno da demanda igualitária, cf. VALLENTYNE, Peter; STEINER, Hillel; OTSUKA, Michael. **Why Left-Libertarianism is not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried**. *Philosophy & Public Affairs*, v. 33, n. 2, p. 201-215, 2005.

Opondo contratualistas ou institucionalistas transcendentais (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Dworkin, Gauthier, Nozick e, obviamente, Rawls) aos comparativistas ou “aqueles que focam em realizações” (Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx, Mill, ele mesmo e Nussbaum), Amartya Sen proporá uma teoria de justiça assentada na segunda abordagem, vez que o institucionalismo transcendental, segundo crê, sempre representara um obstáculo à realização da justiça.

Pensar a justiça em sentido puramente formal ou, ainda, pensá-la a partir de projeções idealizadas das instituições sociais, pouco agrega à justiça efetiva que desejamos, conforme os apontamentos do indiano, sistematizados em sua obra “A ideia de justiça”.<sup>27</sup> Segundo ele, as teorias institucionalistas transcendentais – ou seja, teorias que se concentram na identificação da justiça perfeita – teriam se mostrado tão imprestáveis socialmente que, pode-se dizer, somente tiveram como saldo verdadeiramente positivo, além de seu imediato interesse acadêmico e intelectual, argumentos que, somente por acaso, poderiam servir a um exercício comparativo entre justiça e injustiça capaz de orientar a escolha arrazoada de políticas, estratégias e instituições.<sup>28</sup> A **justiça comparativa**, por sua vez, ao contrário de empreender uma busca vã pela justiça perfeita, se preocupa essencialmente com a remoção das assimetrias produtoras de injustiça na vida real das pessoas reais, ou seja, promovendo a equidade na justiça. Sen dirige seus esforços, então, para o desenvolvimento de uma “teoria da justiça possível”.<sup>29</sup>

Buscando, tanto quanto Rawls, uma alternativa viável ao utilitarismo, ele se apropriará de um elemento teórico fundamental, o conceito de **capacidades**, definido como sendo as várias combinações possíveis de **funcionamentos** que, por sua vez, correspondem aos estados e atividades que as pessoas valorizam em suas vidas e que refletem a liberdade da pessoa de viver o tipo de vida que deseja. Se a teoria de Rawls tornava apriorística a equidade (*fairness*), a fim de que fossem traçadas as regras

---

<sup>27</sup> SEN, Amartya. **A ideia de justiça** (2009). Trad. Ricardo Doninelli Mendes e Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 492 p. Título original: *The idea of justice*.

<sup>28</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 46

<sup>29</sup> É extensa – e muito técnica – a obra deste autor. À medida em que a dissertação for evoluindo na exposição da obra dele, serão feitas inserções e explicações no texto. Para uma leitura introdutória, cf. SEN, Amartya. **Personal Utilities and Public Judgements: Or What's Wrong With Welfare Economics**. *The Economic Journal*, Medford, v. 89, n. 355, p. 537-558, set. 1979; **Internal Consistency of Choice**. *Econometrica*, New York, v. 61, n. 3, p. 495-521, mai. 1993; **Maximization and the Act of Choice**. *Econometrica*, New York, v. 65, n. 4, p. 745-779, jul. 1997; MASKIN, Eric; SEN, Amartya. **The Arrow Impossibility Theorem**. New York: Columbia University Press, 2014. 168 p.

primordiais de justiça para a estrutura básica social, Sen, com a abordagem das capacidades, passaria a requerer a equidade em um espaço de liberdade *a posteriori*, a fim de que cada um fosse livre para buscar – e conseguir ser – aquilo que quisesse ser.

Talvez esteja aí o cerne da diferença idealizada por Amartya Sen, em “A ideia de justiça”, entre os institucionalistas transcendentais e os comparativistas: enquanto os primeiros, grosso modo, pressupõem a liberdade, a partir da figura metafórica do contrato social, a fim de responder precipuamente à pergunta de “como devem ser as instituições perfeitamente justas”, os segundos se preocupam em construir, do ponto de vista social, **liberdades substantivas**, sendo esta construção, conforme o indiano, sempre possível em alguma extensão, independentemente do estado de justiça real das instituições.

À crítica pela busca do critério de “justiça perfeita” das abordagens institucionalistas transcendentais, Sen vincula a franca tentativa de demonstrar a plena adequabilidade da teoria da escolha social à informação de um conceito de justiça eficaz e imediatamente aplicável por todas as sociedades, ou, em outras palavras, que independa dos substratos culturais dos quais fazem parte. Amartya Sen defenderá a teoria da escolha social como um campo aberto a processos de decisão social cada vez mais sensíveis informacionalmente, demonstrando que o teorema de Arrow somente teria apontado para a impossibilidade por causa da acomodação de quantidade ínfima de informação, podendo ser francamente suplantado pela busca de muito mais informação e de provas “analisadas e justificadas”.<sup>30</sup> Em seu modelo de justiça, a teoria da escolha social passa ao centro do debate público aberto, democrático e imparcial, fornecendo a estrutura metodológica de uma teoria assentada, em última instância, sobre as bases da argumentação pública.

Embora a urgência de Amartya Sen por uma teoria da justiça possível e realizável de plano seja o ponto mais louvável de sua caminhada, restam indagações que devem ser avaliadas pela comunidade científica: aliás, em “A ideia de justiça”, ele mesmo suscita várias delas e, de forma não pretensiosa, tenta adiantar a resposta à maioria. Conforme aponta:

[...] uma identificação transcendental não diz, por si mesma, alguma coisa sobre problemas comparativos, mesmo quando esses problemas não são explicitamente enfrentados? Não se encontram aí algumas conexões *analíticas*? Estaríamos sendo enganados por separações artificiais que não existem? [...] poderia ser o caso de a identificação transcendental do arranjo perfeitamente justo automaticamente nos dizer como ordenar as outras alternativas também? Especificamente,

---

<sup>30</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 125.

podem as respostas às perguntas transcendentais nos levar, de forma indireta, a avaliações comparativas da justiça como uma espécie de “subproduto”? Em particular, comparações da “distância da transcendência” à qual os diferentes arranjos sociais se encontram poderiam ser a base de tal avaliação comparativa? A abordagem transcendental poderia ser “suficiente” para resultar em muito mais do que seu conteúdo formal sugere?

[...] Poderia ser o caso de a questão transcendental (“o que é uma sociedade justa?”) ter de ser respondida, em primeiro lugar, como um requisito essencial, para uma teoria convincente e bem fundamentada da justiça *comparativa*, que de outra forma seria fundamentalmente disjuntiva e frágil? A abordagem transcendental, visando à identificação de um estado perfeitamente justo, também é *necessária* para juízos comparativos de justiça?

[...] As hipóteses da suficiência e da necessidade precisariam, portanto, de uma análise mais aprofundada para determinar o lugar substantivo das teorias transcendentais na filosofia política da justiça.<sup>31</sup> [grifos no original]

Amartya Sen responderá negativamente às hipóteses da suficiência e da necessidade das abordagens transcendentais à teorização da justiça, valendo-se de uma argumentação poderosa, mas mantendo o campo aberto para novas investigações. A oposição entre as abordagens teóricas seniana e rawlsiana, em suas respectivas críticas ao utilitarismo dominante até meados do século XX, fornece à presente dissertação os marcos sobre os quais se descortinará uma importante discussão acerca da teoria da justiça.

Nesse universo de pluralidade quanto ao significado da justiça e em que se imbricam questões valorativas e distributivas, lastreado por um contexto de profunda crise da ética, se insere a dissertação. Fazendo um recorte do diálogo entre duas teorias da justiça de matrizes diversas, sua proposta, além de, obviamente, expor as premissas teóricas dos autores aqui analisados, é lançar uma luz sobre o problema da **efetivação da justiça social**. No intuito de cumprirmos este último objetivo, valer-nos-emos de uma perspectiva histórica da filosofia do direito, conforme os desenvolvimentos teóricos de Joaquim Carlos Salgado.

No desenvolvimento deste trabalho, elucidaremos a oposição entre John Rawls e Amartya Sen, mas não sem antes situar o leitor quanto à evolução histórica do utilitarismo, ponto de partida de ambos os autores. Por fim, após revelados os elementos essenciais da filosofia do direito de Joaquim Carlos Salgado,<sup>32</sup> tentaremos reconduzir a

---

<sup>31</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 128-129.

<sup>32</sup> Plenamente desenvolvidas na obra SALGADO, Carlos Joaquim. **A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. 280 p.

problemática contemporânea da **justiça social** à questão da **efetivação dos direitos fundamentais**, quando, enfim, concluiremos o projeto investigatório.

Passemos ao trabalho, que não será simples. Advertimos ao leitor, de antemão, que não prometemos respostas; prometemos uma boa caminhada. É que, ainda não tendo anoitecido, embora já avançada a tarde, a ave de Minerva não pode, desde já, levantar seu voo.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Em paráfrase a Hegel, p. XXXIX, prefácio da obra **Princípios da Filosofia do Direito** (1820). Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 329 p. Versão francesa de: André Kaan. Versão italiana de: Giuseppe Maggiore. Título original: Grundlinien der Philosophie der Rechts.

## 2 DESENVOLVIMENTO

### 2.1 DO UTILITARISMO AO TEOREMA DA IMPOSSIBILIDADE

#### 2.1.1 Raízes do utilitarismo e o utilitarismo filosófico clássico

O utilitarismo é um termo complexo e corresponde a um conjunto de temas com imbricações em áreas que vão desde as filosofias moral, política e do Estado, à psicologia e à economia, em suas vertentes micro e macroeconômica, sem deixar de passar por um tratamento um tanto matemático e que exige do estudioso conhecimentos aprofundados de teoria dos conjuntos, cálculo e matemática discreta. Filosoficamente, deita suas mais antigas raízes no hedonismo epicurista<sup>34</sup> e, mais proximamente, já na era moderna, na pretensão de objetividade científica do racionalismo empirista, nos primeiros desenvolvimentos da teoria econômica e no movimento da “filosofia radical” anglo-saxã, dos fins do século XVIII e da primeira metade do século XIX.

Em “Conferências sobre a História da Filosofia Política”, John Rawls apresenta o utilitarismo como sendo o contraponto filosófico à tradição contratualista na filosofia política anglo-saxã (e também na francesa, se considerarmos a filosofia política de Rousseau).<sup>35</sup> Nas “Conferências”, sobressai a preocupação fundamental de Rawls em

---

<sup>34</sup> Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 2015. 483 p. (Coleção Filosofia). Lima Vaz, nesta obra, recupera a história de toda a ética filosófica ocidental, desde os primeiros desenvolvimentos gregos até a contemporaneidade. A ética epicurista é apresentada entre as páginas 132-142. Segundo Lima Vaz, a doutrina de Epicuro se caracteriza como um naturalismo radical, sendo o conceito de *physis* (natureza) o guia de todo o percurso filosófico epicurista. Em “Carta a Meneceu” e nas “Sentenças capitais” reside a ética epicurista, resumida nos quatro “remédios”: a) a morte nada é, pois o que dissolve já não mais sente e o que não sente não pode ser nada; b) o limite da grandeza dos prazeres é a supressão de toda a dor; c) a dor extrema não está presente senão pelo menor tempo possível e d) não se vive com prazer sem viver com prudência, justiça e honestidade. Pe. Vaz resume a ética epicurista ao seguinte aforismo: o Bem deve ser feito e o mal sempre evitado. Vaz explica que, para Epicuro, o mal é a dor e o Bem o prazer. Conforme aponta o renomado autor, “a Ética de Epicuro é, pois, fundamentalmente uma resposta ao fato primitivo da dor, primeiro e único obstáculo que se ergue no caminho da eudaimonia humana. E o prazer é a única supressão radical da dor, sendo assim o princípio e o fim da vida na eudaimonia” (p. 140). Importante notar que Pe. Vaz faz uma crítica absolutamente pertinente aos que tentam reduzir a ética epicurista a um hedonismo ingênuo, uma vez que, conforme aponta, um puro hedonismo seria incompatível com o quarto remédio, rompendo com a tradição grega do *metron* (medida), presente na ética epicurista e claramente demonstrável a partir do fato de Epicuro conceber a *phronesis* (prudência) como a maior das virtudes.

<sup>35</sup> RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. Trad. Fábio M. Said. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. 514 p. Título original: *Lectures on the History of Political Philosophy*. Este livro foi organizado pelo então assistente acadêmico de Rawls, Samuel Freeman, a partir de uma série de conferências escritas e de apontamentos de John Rawls para um curso de filosofia política moderna.

explicitar as ideias intuitivas (conforme expressão dele) e os desenvolvimentos teóricos de autores clássicos, que embasam as matrizes contratualista e utilitarista, dominantes nas filosofias políticas moderna e contemporânea. Segundo anota:

A ideia intuitiva da tradição do contrato social é a noção de acordo: acordo entre pessoas iguais no mínimo racionais que consentem em ser governadas de determinado modo, seja autorizando um soberano, como em Hobbes, ou aderindo a uma comunidade e organizando de alguma forma a vontade da maioria para estabelecer o Poder Legislativo ou a Constituição, como em Locke.

[...] A tradição utilitarista tem um tipo diferente de ideia intuitiva que inclui as ideias de interesse geral ou bem-estar da sociedade, bem comum e interesse comum – todas as expressões usadas por Hume. A doutrina utilitarista parte da ideia de gerar o maior bem social (ou comum) possível. Segundo essa doutrina, em termos gerais, teremos uma razão para apoiar um governo ou regime se a continuação de sua existência e o seu caráter efetivo visarem à prosperidade do povo ou tiverem chances de gerar maior prosperidade ou maior bem-estar que qualquer outra alternativa de regime que viesse a substituí-lo no momento em questão. Assim, o utilitarista levantará argumentos que apelarão para o bem-estar geral ou bem geral da sociedade. [...] O utilitarista olha para o presente e para o futuro e simplesmente se pergunta se a atual forma de regime ou de organização das instituições sociais visa à prosperidade geral no melhor e mais efetivo sentido.<sup>36</sup>

Ainda aproveitando-nos do trabalho de Rawls nas “Conferências”, reproduzimos sua autorizada opinião sobre o utilitarismo: trata-se da “tradição perene de maior influência e duração na filosofia moral anglo-saxã”<sup>37</sup> e na qual merecem destaque autores como Hutcheson, Hume, Bentham, Adam Smith, Edgeworth, Sidgwick e Mill. Rawls comenta as explícitas ligações que a doutrina utilitarista possui com áreas tão diversas como a psicologia e a economia, explicando que os utilitaristas do período clássico também eram teóricos políticos e economistas. Ele ainda relata que, mesmo após a separação entre as abordagens econômica e filosófica, ocorrida presumivelmente em 1896, após a fundação, por Marshall e Sidgwick, de um departamento autônomo de economia na Universidade de Cambridge, a doutrina utilitarista influenciou – e continua a influenciar – a teoria econômica.

Compreender adequadamente o diálogo travado entre John Rawls e Amartya Sen e as críticas destes autores – sobretudo do último – ao utilitarismo exige perpassar a tradição utilitarista ao menos até meados do século XX e especialmente o encontro entre os vieses filosófico e econômico de sua versão positivista.

---

<sup>36</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 175 *et. seq.*

<sup>37</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 178.

A primeira dificuldade do estudioso do tema é recortar os autores e abordagens que devem ser considerados na reconstrução das teses fundamentais da tradição utilitarista. A opção metodológica aqui adotada parte inicialmente da apresentação das raízes modernas da filosofia utilitarista, presentes no **empirismo de David Hume** e no **liberalismo econômico de Adam Smith**, com o intuito de alcançarmos, em **Jeremy Bentham** e em **John Stuart Mill**, as intuições fundamentais que animaram o utilitarismo hoje considerado **clássico**. Após, acompanhando os desdobramentos do utilitarismo no cotejo com as evoluções das **teorias econômicas neoclássicas**, colocaremos o foco nos desafios que ao longo do tempo foram-se apresentando, tais como a questão da **cardinalidade** e sua contraposição à **ordinalidade**, a questão das **comparações interpessoais de utilidade** e as diferentes propostas de solução para o problema da **agregação das utilidades individuais** em uma **fórmula geral do bem-estar social**. Por fim – e seguindo o próprio Amartya Sen –, demonstraremos como, em Kenneth Arrow, se deu a transformação do problema da agregação das utilidades individuais na **teoria da escolha social**. É um tanto óbvio que este desafio hercúleo não se dará sem perdas e que, por isto, a análise apurada de alguns autores e de suas respectivas teorias deverão ser devidamente sacrificadas em prol de um discurso evidentemente mais panorâmico.

Em resumo, pode-se dizer que o utilitarismo responde historicamente à principal dificuldade imposta por uma de suas mais evidentes convicções, presente desde Hume: a de que seria possível construir uma **ciência objetiva e empírica** dos sentimentos morais (em paráfrase ao próprio David Hume). A bem da verdade, os problemas que a doutrina foi enfrentando, de Bentham a Arrow, particularmente em suas interconexões com a teoria econômica, repousaram, em última instância, no seu objetivo primordial de se apresentar como uma doutrina científica no sentido estrito da palavra, ou seja, **neutra**, cujos desenvolvimentos fossem **objetivamente verificáveis e quantificáveis**; daí, inclusive, a ligação próxima com a matemática, seja na sua forma contínua ou discreta.

É no proto-utilitarismo de David Hume que se assentam as profundas raízes racionalistas e empiristas da tradição utilitarista. Para Rawls, a chave de leitura do “Tratado da Natureza Humana” (1738) encontra-se no subtítulo da obra: *“Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects”*, ou seja, tentar aplicar o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Newton é o grande modelo de David Hume que, assumindo o ponto de vista de um observador naturalista, tenta explicar quais são e como funcionam os princípios primeiros – de ordem

psicológica – que governam os fenômenos morais, sendo estes: as crenças humanas e o conhecimento; as paixões humanas (sentimentos, emoções, desejos, atitudes mentais, caráter e arbítrio) e as atitudes morais – capacidade de emitir juízos e por que agimos segundo eles.<sup>38</sup>

Em Hume, a moralidade surge como fenômeno natural e corresponde à tendência psicológica de nos identificarmos com os interesses e preocupações alheias quando nossos interesses e preocupações não estejam em competição com os dos outros. Para o filósofo político setecentista, ao avaliarmos a correção de determinadas qualidades de caráter ou de determinadas ações, adotamos um ponto de vista comum – o do espectador judicioso – em que os juízos morais guiam-se pela capacidade que têm determinadas qualidades de caráter ou determinadas ações de afetar os interesses gerais da sociedade. O ponto de vista do espectador judicioso, em síntese, permite avaliar a correção de caráter ou das ações a partir de suas tendências a afetarem a **felicidade geral** da sociedade. Na leitura de Rawls, qualquer acordo humano somente é possível para Hume porque:

o único fator em atuação em nossa – por assim dizer – “natureza sensível” é o nosso *princípio da humanidade*, isto é, a solidariedade que temos para com os outros. Quando nossos interesses pessoais e os de nossa família não estão envolvidos nem são afetados, o único aspecto motivacional de nosso caráter que direcionará nosso juízo e será expresso por nós é o modo como uma ação, instituição ou qualidade de caráter afetará os interesses e as preocupações dos indivíduos envolvidos na situação em questão. Assim, para Hume, o que torna possível haver acordo entre indivíduos quanto ao juízo moral é o fato de sermos capazes de adotar e nos imaginar adotando o ponto de vista do espectador judicioso.<sup>39</sup> [grifos no original]

É integralmente apoiada nas “necessidades e interesses gerais da sociedade” que se delinea a fórmula do princípio da utilidade humano, fundamento último da obrigação política. Em Hume, os por ele denominados deveres artificiais (leia-se, deveres civis e políticos), tais como a justiça (consideração da propriedade alheia), a fidelidade (cumprimento de pactos) e a lealdade ao governo, em contraposição aos deveres naturais (amor aos filhos, gratidão aos benfeitores, etc.), somente podem ser explicados com referência ao princípio da utilidade que, embora formulado ainda de forma imprecisa,

---

<sup>38</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 180.

<sup>39</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 202.

segundo a opinião de Rawls,<sup>40</sup> corresponde, como vimos acima, à felicidade geral ou aos interesses e necessidades sociais gerais.

Apesar de os especialistas em Hume evitarem a controvérsia acerca da classificação deste filósofo em utilitarista ou não utilitarista, a opinião da qual compartilhamos é a de que, muito embora, por razões históricas, David Hume não possa ser considerado utilitarista em sentido estrito, sua teoria política, na contraposição ao contratualismo lockiano, teria, sem dúvidas, lançado as “chaves de um paradigma filosófico, ético e político que possibilitaria a aparição do utilitarismo tal como hoje o conhecemos”; assim, “a multidão dos pontos de convergência”<sup>41</sup> com Bentham e Mill permite que, com efeito, se identifique em David Hume as funções construtivas e desconstrutivas que o princípio da utilidade desempenhou, respectivamente, em sua filosofia política e em seu ataque ao contratualismo.

Construtivamente, a filosofia política de Hume deriva o fundamento do Estado a partir de fatos relevantes estabelecidos em sua teoria das paixões e em sua teoria da natureza humana: em síntese, os homens perseguem sempre seus interesses e tais interesses são mais bem defendidos em sociedade. A complexificação da sociedade distancia os homens dos objetivos que, mesmo lhes sendo interessantes, são aparentemente mais remotos. É esta incapacidade fundamental humana de buscar objetivos remotos em sociedades suficientemente complexas que, por meio da divisão ou especialização do trabalho, faz surgir instituições (governo e justiça) cujo objetivo precípua é manter, no melhor interesse de todos, a ordem social, evitando a guerra de todos contra todos e capitaneando, também, o agrupamento dos indivíduos em busca de

---

<sup>40</sup> RAWLS, **Conferências...**, *op. cit.*, p. 185 *et. seq.* Cumpre ressaltar que nas duas conferências sobre Hume, John Rawls analisa a doutrina política do filósofo a partir de um ponto de vista panorâmico, realizando um cotejo entre conceitos e teorias humianas presentes em três diferentes obras: a) a teoria da simpatia, exposta no Livro II do “Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”; b) o princípio da humanidade e o espectador judicioso, presentes no “Tratado” e na “Investigação sobre os princípios da moral” e c) o conceito humano de utilidade que, embora considerado impreciso por Rawls, segundo ele pode ser apreendido a partir do ensaio “Do Contrato Social”, presente na terceira edição de “Ensaio Morais, Políticos e Literários” e em cujo texto Hume reage à teoria contratualista de Locke, construindo a tese de que, ao invés de fundar-se o governo no consentimento (como defendia Locke), fundar-se-ia este no chamado dever artificial de lealdade que, por sua vez, repousaria, em última instância, no princípio da utilidade, lido como sendo sinônimo dos “interesses e necessidades gerais da sociedade”.

<sup>41</sup> TASSET, **Introdução:...**, *op. cit.*, p. 31 *et. seq.* Na opinião do autor, os estudiosos de Hume negam-se a assumir mais uma controvérsia a respeito do já arduamente controvertido filósofo. Por isto, escapam ao problema de se Hume pode ser ou não considerado utilitarista. Concordamos com Tasset ao considerarmos Hume um proto-utilitarista, vez que o princípio da utilidade, como também defendemos, desempenhou papéis fundamentais na construção da filosofia política humiana e em sua reação ao contratualismo de Locke.

fins utilitários públicos e, portanto, comuns. Divergindo de Hobbes, Hume mantém incólumes os direitos de resistência e sublevação, se houver, por parte dos governantes, o descumprimento de sua razão fundamental de ser: o fortalecimento de um sistema de justificação de suas regras, com vistas à manutenção da vida social e a organização da cooperação.

Desconstrutivamente, no ataque ao contratualismo, Hume defende que somente o interesse social na manutenção da paz e da ordem, desde que levada em consideração a satisfação dos interesses dos indivíduos, pode figurar como o verdadeiro critério de justificação de qualquer governo – e não a adesão a qualquer forma de contrato social.<sup>42</sup> Assim, a filosofia política de Hume “deve culminar em uma eudemonologia tanto individual como social”,<sup>43</sup> ponto crucial de conexão com o utilitarismo, cujo argumento aparecerá aperfeiçoado em Jeremy Bentham.

Se, a partir de Hume, o utilitarismo herdou as pretensões científicas e racionalistas modernas, foi a partir do pensamento econômico de Adam Smith que acolheu a fé no livre mercado, pensado inicialmente como estratégia de combate aos privilégios econômicos – tão comuns na era mercantilista e absolutista – e a ideia econômica básica de escassez, teses presentes de forma rudimentar em David Hume, mas que somente seriam plenamente desenvolvidas por Smith.

Em “Teoria dos Sentimentos Morais” (1761), Smith adota o mesmo objetivo que levou Hume à produção do “Tratado”: aplicar o método newtoniano no desvelamento das forças reitoras dos fenômenos morais.<sup>44</sup> Sofrendo influências não só do empirismo humiano, mas, também, do jusnaturalismo de seu professor de filosofia moral, Francis Hutcheson, Smith acreditava que Deus houvera desenvolvido princípios harmoniosos e governantes da realidade – e que caberia ao cientista tão somente revelar esses princípios. À moda dos antigos e da teologia cristã, Smith confiava que a realidade obedecia a uma teleologia voltada para o Bem. Assim, em Smith, o **princípio da simpatia**, ao invés de estar fundado em um hedonismo egoísta ou puramente utilitário, tem como pedra angular

---

<sup>42</sup> HUME, David. *A Treatise of Human Nature* (1738). London: Everyman’s Library, 1962. 578 p. 2 v. As ideias sintetizadas desde o parágrafo anterior do texto até a chamada para a presente nota encontram-se fundamentalmente no Livro III do “Tratado”, em língua original denominado “*Of Morals*”, especialmente entre as páginas 165 a 300. Recomenda-se também a leitura do ensaio V, “*Of the Origin of Government*”, presente na obra: HUME, David. *Essays and Treatises on Several Subjects in Two Volumes. Volume I: Essays, Moral, Political, and Literary* (1777). Indianapolis: Liberty Fund, 1987. 489 p. (Versão *e-book*). Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/704>. Acesso em: 10 mar. 2019.

<sup>43</sup> TASSET, José Luis. **Introdução: Hume e o Utilitarismo**. In: PELUSO, Luis Alberto (Org.). *Ética & Utilitarismo*. Campinas: Alínea, 1998. p. 47.

<sup>44</sup> SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. 2<sup>nd</sup> ed. London: A. Miller, 1761. 436 p.

o fim proposto por Deus, qual seja, a felicidade geral ou o bem comum. Com base na capacidade moral do **espectador imparcial**, de sair-de-si e julgar as próprias ações com o ponto de vista dos outros, objetivando o recebimento da simpatia alheia, é que a busca pela felicidade própria conjugar-se-ia “invisivelmente” com a busca pela felicidade de cada um dos outros seres humanos e que, conforme o plano da Providência, toda a humanidade poderia ser conduzida, também invisivelmente, para o fim último: o Sumo-Bem da felicidade de todos. Esse é o sentido mais recentemente renovado que se dá à interpretação da “mão invisível” de Adam Smith, ou seja, a partir da leitura conjunta da “Riqueza das Nações” (1776) e da “Teoria dos Sentimentos Morais”.

Ora, o sujeito smithiano que, na “Riqueza das Nações”, busca cegamente apenas a própria felicidade, impulsionado pelo amor-próprio, o faz de forma moralmente obrigada, pois, desejando receber a simpatia alheia, ao se colocar como espectador imparcial de seus próprios atos, controla naturalmente as suas paixões. A mão invisível teria, portanto, função mais ampla que a leitura neoclássica posterior, do agente racional, egoísta e maximizador (o *homo economicus*), lhe atribuiria: promover o progresso econômico, mas mantendo preservado o fundo moral da coesão social.<sup>45</sup>

Assim, a partir do pioneirismo de Smith confluirão para a doutrina utilitarista clássica (e para as teorias econômicas do bem-estar) não só a “análise dos fenômenos econômicos como manifestações de uma ordem natural a eles subjacente, governada por leis objetivas e inteligíveis”, mas, também, a “doutrina segundo a qual a ordem natural requer para operação eficiente a maior liberdade individual possível na esfera das relações econômicas”.<sup>46</sup> O livre mercado, enquanto palco de atuação de seres também livres e

---

<sup>45</sup> SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas (1776). Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 479 p. V. 1. (Coleção “Os Economistas”). Cf. o seguinte trabalho monográfico: PASSOS, Eduardo Schmidt. **“Das Adam Smith Problem”**: Uma Análise Comparativa das obras A Teoria dos Sentimentos Morais e A Riqueza das Nações de Adam Smith. 2006. 78 f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – Centro Socioeconômico, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. Sob orientação do Prof. Rabah Benakouche, o autor da monografia analisa as relações existentes entre a “Teoria dos Sentimentos Morais” e “A Riqueza das Nações” do ponto de vista das recensões às teses de Smith, problema conhecido na teoria econômica como *das Adam Smith problem*. O referido problema gira em torno do embate entre duas possíveis interpretações: uma, a exemplo de Louis Dumont, chamada a teoria da reviravolta, enxerga uma ruptura fundamental no pensamento de Smith, evidenciada entre as obras; outra, a exemplo de Jean-Pierre Dupuy, ao contrário, advoga uma solução de continuidade necessária entre as obras de Adam Smith, tese adotada por Amartya Sen e a mesma à qual nos filiamos na presente dissertação. Cf. DUPUY, Jean-Pierre. **Ética e filosofia da acção**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. 436 p.; GERSCHLAGER, Caroline (Ed.). **Expanding the Economic Concept of Exchange**: Deception, Self-Deception and Illusions. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001. p. 27-43.

<sup>46</sup> Constatações de Wiston Fritsch, na “Introdução” à SMITH, Adam. **A Riqueza...**, *op. cit.*, p. 15.

racionais em perfeita concorrência, entrará definitivamente como pressuposto estritamente necessário ao bem-estar social. Conforme observa E. K. Hunt:

A influência de Smith nas doutrinas econômicas socialmente conservadoras desses dois últimos séculos está principalmente em sua crença de que, numa economia de mercado concorrencial, *laissez-faire* e capitalista, o livre mercado dirigiria todos os atos egoístas, aquisitivos e voltados para o lucro para um “sistema óbvio e simples”, socialmente benéfico e harmonioso, “de liberdade natural”.<sup>47</sup> [grifos no original]

Aos elementos até então apresentados para a formação do “caldo conceitual” que culminará numa escola filosófica autônoma e completamente desenvolvida em Jeremy Bentham, se somará a iminência social do problema distributivo. Concordamos com Fleischacker, para quem o problema distributivo da justiça começa a assumir contornos contemporâneos somente a partir dos fins do século XVIII.<sup>48</sup> Foi necessário que a questão da pobreza, evidenciada pelas aspirações igualitárias da Revolução Francesa e pela duríssima realidade trazida pela Revolução Industrial, sofresse um processo de total “desnaturalização”, a fim de que os filósofos e economistas oitocentistas introduzissem definitivamente, em suas considerações teórico-científicas, a meta governamental de reduzi-la ou eliminá-la.

Fleischacker aponta em Adam Smith um dos germens daquilo que se transformaria, no utilitarismo clássico de Bentham, Mill e Sidgwick, na questão da justiça distributiva contemporânea.<sup>49</sup> Embora comente que, à moda dos setecentos, a pobreza ainda estivesse naturalizada no ideário intelectual corrente e que Smith siga, de certa forma, a cartilha de desestímulo aos programas positivos dirigidos aos pobres, é dado o crédito a ele por, de forma revolucionária, dignificar os pobres pela primeira vez, mudando a imagem da pobreza a partir de “A Riqueza das Nações”. Para o autor:

Smith mudou nossa noção do que “a questão da pobreza” é; seus predecessores viam “a questão da pobreza”, primariamente, como o problema de como lidar com os vícios e a criminalidade das classes inferiores. Poucas pessoas antes de Smith pensavam que o mundo deveria, e muito menos que ele poderia, dispensar uma classe de pessoas pobres. Até o final do século XVIII, a maioria dos cristãos

---

<sup>47</sup> HUNT, E. K.; LAUTZENHEISER, Mark. **História do Pensamento Econômico**: Uma perspectiva crítica. 3ª ed. Trad. André Arruda Villela. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013. (Versão *e-book*). Citação direta na p. 103.

<sup>48</sup> FLEISCHACKER, **Uma breve...**, *op. cit.*, p. 8 *et. seq.*

<sup>49</sup> FLEISCHACKER, **Uma breve...**, *op. cit.*, p. 91 *et. seq.* O autor faz repousar o nascimento da questão distributiva da justiça, em termos contemporâneos, nos desenvolvimentos teóricos de quatro pensadores distintos: Rousseau, com o direito à igualdade dos cidadãos; Smith, com a dignificação da pobreza; Kant, com o valor igual dos seres humanos e Babeuf, autor que, enfim, converte em direito político o direito de “não viver em estado de pobreza”.

acreditava que Deus havia ordenado uma organização hierárquica da sociedade, com as pessoas verdadeiramente virtuosas ocupando as posições de riqueza e poder, no topo, e “os tipos pobres e inferiores” na posição mais baixa. Obviamente, supunha-se que as pessoas no topo devessem ajudar as que se encontravam na posição mais baixa, mas não o suficiente para elevá-las do lugar que lhes era próprio. Entendia-se a caridade como um meio de redenção, e a existência de pessoas pobres como parte integral do plano de Deus para a vida humana. [...] Smith combateu tanto a condescendência explícita da primeira atitude como a condescendência implícita da segunda.<sup>50</sup> [grifos no original]

O racionalismo empirista humano e seu princípio da utilidade, o liberalismo smithiano e a então recentíssima questão distributiva (a “questão da pobreza”) combinam-se para dar origem ao utilitarismo clássico que, como aponta Rawls, é o primeiro e mais influente movimento filosófico anglo-saxão propriamente dito.<sup>51</sup> Num clima de insatisfação política britânica, que acabou por agrupar vários críticos do *status quo*, embora com orientações e influências variadas, em um movimento que ficou conhecido como o dos *philosophic radicals*,<sup>52</sup> despontaria o trabalho de um excêntrico jurista denominado Jeremy Bentham.

Em “Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação” (1780), o princípio da utilidade é reconduzido a um hedonismo psicológico que, na construção do sistema utilitarista de Bentham, assumirá um papel consequencialista, enquanto critério possível para o julgamento moral de um ato ou de um determinado estado de coisas. A ligação necessária entre o bem-estar psicológico (felicidade ou satisfação) e a correção de uma

---

<sup>50</sup> FLEISCHACKER, **Uma breve...**, *op. cit.*, p. 94.

<sup>51</sup> RAWLS, **Conferências...**, *op. cit.*, p. 178.

<sup>52</sup> A expressão foi cunhada por John Stuart Mill e se referia aos dissidentes políticos do *status quo* britânico à época. William Thomas, em um profundo estudo sobre o movimento político dos *philosophic radicals*, na Inglaterra dos anos 1817-1841, adverte que a expressão não deve ser tomada como sinônima de radicalismo filosófico, utilitarismo ou benthamismo, embora esteja vinculada, de certa forma, a cada um dos três conceitos. Conforme explica o autor, para Mill, que cunhou o termo, o movimento dos *philosophic radicals* deveria unir, no Parlamento Britânico, aqueles que observavam, na política, a prática dos filósofos, ou seja, a estrita relação entre causas e efeitos (em alusão ao racionalismo) e que consideravam como a raiz dos males da vida política a sujeição de muitos à vontade de poucos. O próprio Mill se decepcionou com a política inglesa, exatamente por não ter encontrado, entre os pares, a esperada hostilidade à aristocracia e o fervoroso anseio democrático que, pessoalmente, o animava – e que ele imaginava também animar o movimento dos *philosophic radicals*. William Thomas sustenta, portanto, que identificar o utilitarismo ou o benthamismo com o movimento não passa de um reducionismo, dada a multiplicidade de visões filosóficas e político-ideológicas que o compunha. Assim, define-o como um movimento político – e não filosófico – historicamente bem determinado da Grã-Bretanha e cujo fracasso era reconhecido já em 1841. Cf. THOMAS, William. **The Philosophic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice 1817-1841**. New York: Oxford University Press, 1979. 506 p.

escolha qualquer, na modalidade agregada da escolha política, formará o núcleo essencial da filosofia moral utilitarista clássica.

O hedonismo psicológico de Bentham vê-se já na primeira frase da sua *magnum opus*: “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos – a dor e o prazer”.<sup>53</sup> E, sem delongas, Bentham define o princípio da utilidade como sendo:

[...] aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo.<sup>54</sup>

Segue explicando que por utilidade entende-se:

aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isto, no caso presente, se reduz à mesma coisa), ou (o que novamente equivale à mesma coisa) a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal, ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta; se esta parte for a comunidade em geral, tratar-se-á da felicidade da comunidade, ao passo que, em se tratando de um indivíduo particular, estará em jogo a felicidade do mencionado indivíduo.<sup>55</sup>

Conforme anota o próprio Bentham, ao princípio da utilidade soma-se o **princípio da maior felicidade**, definido por ele mesmo como sendo:

o princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável; da ação humana, digo, em qualquer situação ou estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários que exercem os poderes de governo.<sup>56</sup>

E, complementando a ideia da maior felicidade:

[...] Diz-se que uma coisa promove o interesse de um indivíduo, ou favorece ao interesse de um indivíduo, quando tende a aumentar a soma total dos seus prazeres, ou então, o que vale afirmar o mesmo, quando tende a diminuir a soma total das suas dores.

VI – Por conseguinte, afirmar-se-á que uma determinada ação está em conformidade com o princípio da utilidade, ou, para ser mais breve, à

---

<sup>53</sup> BENTHAM, Jeremy. **Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação** (1780). São Paulo: Abril Cultural, 1974. 322 p. Título original: *The principles of morals and legislation*. (Coleção “Os Pensadores”). Citação direta na p. 10.

<sup>54</sup> BENTHAM, **Uma Introdução**, *op. cit.*, p. 10.

<sup>55</sup> BENTHAM, **Uma Introdução**, *op. cit.*, p. 10.

<sup>56</sup> BENTHAM, **Uma Introdução**, *op. cit.*, p. 9, nota de rodapé.

utilidade, quando a tendência que ela tem a aumentar a felicidade for maior do que qualquer tendência que tenha a diminuí-la.

VII – Pode-se afirmar que uma medida de governo (a qual constitui apenas uma espécie particular de ação, praticada por uma pessoa particular ou por pessoas particulares) está em conformidade com o princípio de utilidade – ou é ditada por ele – quando, analogamente, a tendência que tem a aumentar a felicidade da comunidade for maior do que qualquer tendência que tenha a diminuí-la.<sup>57</sup>

Nestas citações encontra-se a essência do pensamento utilitarista benthamiano, que apropriado pelas teorias econômicas, será responsável, a um só tempo, por alicerçar tanto o marginalismo e as teorias do equilíbrio, quanto o grupo de teorias hoje conhecidas pelo gênero da *welfare economics* ou teorias econômicas do bem-estar. Antes de prosseguirmos no viés econômico do pensamento utilitarista (termo aqui utilizado como sinônimo da aplicação econômica que se dará ao princípio da utilidade), vale a pena finalizarmos esta perfunctória análise do utilitarismo clássico com mais algumas palavras sobre Bentham e sua comparação com Mill.

Primeiramente, é importante ressaltar que o agente calculista e maximizador racional que será apresentado como sendo o padrão antropológico da economia neoclássica não ocorre, em sua inteireza, a Bentham. Embora os escritos de Bentham muitas vezes apontem para uma antropologia desta natureza, a moralidade científica benthamiana dirige-se ao legislador, sujeito ao qual Bentham deseja oferecer suas listas de prazeres. Em um livro introdutório sobre o utilitarismo filosófico, Tim Mulgan abranda a importância que o hedonismo psicológico possui no sistema benthamiano – e anota que Bentham negava explicitamente a aplicação do princípio utilitarista a todas as ocasiões particulares.<sup>58</sup>

Em segundo lugar, embora Bentham seguisse a defesa smithiana do livre mercado, a seguia pelo valor instrumental deste – e não por um valor intrínseco, de forma que o mercado livre somente deveria ser valorizado por contribuir para o prazer. Segundo Mulgan, Bentham entendia, também, que as pessoas poderiam não atuar como juízes infalíveis de seus interesses; por isto, conforme a opinião do autor citado, “Bentham não *identifica* os interesses de um indivíduo com as suas preferências ou escolhas, como

---

<sup>57</sup> BENTHAM, **Uma Introdução**, *op. cit.*, p. 10.

<sup>58</sup> MULGAN, Tim. **Utilitarismo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 272 p. (Coleção “Pensamento Moderno”). Citação direta: capítulo 2, p. 14-65.

alguns economistas utilitaristas posteriores fizeram. [...] As pessoas podem interpretar mal seus próprios interesses”.<sup>59</sup>

Mais importante, entretanto, é que Bentham “imagina um papel positivo muito mais amplo para o Estado do que quase todos os seus contemporâneos”,<sup>60</sup> fazendo de suas propostas algo verdadeiramente radical para o pensamento de sua época. Por isto, as críticas ferrenhas dirigidas contra ele, enquanto defensor do livre mercado e carrasco absoluto dos pobres, não procedem. Em um artigo que sintetiza e organiza as críticas à Bentham em três diferentes momentos históricos, Luis Alberto Peluso relata mudanças na interpretação do pensamento benthamiano, ocorridas entre 1980 e 1995, fruto de um renovado interesse no estudo das obras do filósofo. Comentando as duras críticas de Bahmueller à proposta previdenciária de Bentham, Peluso conclui que tais críticas são, no mínimo, contraditórias, pois:

o fim da sociedade para Bentham é a felicidade, ou o “bem-estar” de seus membros, e a finalidade do governo é a busca desse fim. O “bem-estar” social consiste em se obter o máximo do prazer e o mínimo de sofrimento para todos os indivíduos que compõem a sociedade. O dever do Estado consiste em garantir o “bem-estar” de todos os seus membros, cada um contando igualmente como os outros. Nesse sentido, a felicidade do último camponês é motivo de preocupação do Estado, da mesma forma como o é a felicidade do mais dignificado dos cidadãos. Contudo, nem sempre é possível maximizar a felicidade de cada um dos membros constitutivos da sociedade; frequentemente a felicidade de alguns precisa ser sacrificada em prol do “bem-estar” de outros. O que pode ser esperado do Estado, nessa situação, é que ele consiga maximizar a felicidade do maior número possível de cidadãos.<sup>61</sup>

Assim, as animosidades que Bentham despertou em figuras ilustres como Nietzsche e Marx,<sup>62</sup> para citar apenas estes dois, são desproporcionais tanto à importância, equivocadamente tida como absoluta, do hedonismo psicológico benthamiano, quanto à desimportância a ele imputada – tida como vulgar e burguesa, para dizer o mínimo –, acerca da questão da pobreza. Bentham nem considerava o hedonismo psicológico uma lei universal – embora assim devesse supor o legislador –, nem, muito menos, desconsiderava o papel fundamental do Estado na promoção do bem-estar geral de toda

---

<sup>59</sup> MULGAN, *Utilitarismo*, *op. cit.*, p. 25

<sup>60</sup> MULGAN, *Utilitarismo*, *op. cit.*, p. 26

<sup>61</sup> PELUSO, Luis Alberto. **Jeremy Bentham e seus críticos**. In: PELUSO, Luis Alberto (Org.). *Ética & Utilitarismo*. Campinas: Alínea, 1998. p. 201-222. Citação direta na p. 208.

<sup>62</sup> PELUSO, *Jeremy...*, *op. cit.*, p. 204-205. Segundo citação do autor, Bentham, para Nietzsche, é uma “alma de trapos; cara de blefe, completo medíocre, sem talento e sem caráter”; para Marx, um “arqui-filistino, insípido, pedantesco e charlatanesco oráculo da inteligência vulgar da burguesia”.

a sociedade, especialmente na geração de condições mínimas de segurança social (alimentação, educação e moradia) que permitissem às pessoas, a partir daí, exercerem livremente suas escolhas. Conforme comenta Fleischacker:

O utilitarismo sempre demonstrou, desde o seu início, extrema preocupação pelo sofrimento dos pobres. Seu fundador, Jeremy Bentham, é conhecido por propor um dos primeiros programas de bem-estar social.

[...] Os utilitaristas foram pioneiros no desenvolvimento de todas as ciências sociais e no esforço de utilizar essas ciências para aprimorar políticas públicas. Eles foram líderes de movimentos pela educação e pela saúde públicas, pela redução da jornada de trabalho e por melhores condições de trabalho, por um maior acesso público à arte e às fontes de beleza natural e por muitas outras causas progressistas. A maximização da felicidade para eles tinha um significado bem concreto e isso inspirou movimentos reformistas um após o outro, muitos dos quais tiveram êxito duradouro<sup>63</sup>.

Certo é que, a partir das recensões de John Stuart Mill às ideias de seu predecessor, o utilitarismo filosófico clássico distanciou-se bastante da interpretação calculista e maximizadora que lhe daria a economia neoclássica. Mill, sem se afastar do utilitarismo, nele introduziu novos ingredientes que, de certa forma, foram acampados pela filosofia política contemporânea.<sup>64</sup>

Em *“Remarks on Bentham’s Philosophy”*, Mill contesta o utilitarismo de Bentham, fazendo-lhe as seguintes críticas, todas resumidas por Rawls nas “Conferências”: a) Bentham não desenvolveu uma justificação filosófica do princípio da utilidade; b) Bentham reduziu o princípio da utilidade ao “princípio das consequências específicas”, a partir do qual a aprovação ou desaprovação de um ato dependeria exclusivamente de um cálculo consequencialista do ato em questão, se amplamente praticado; c) Bentham teria partido de uma psicologia insatisfatória, pois considerou o homem de forma muito simplista, ignorando motivos importantes para a ação, como o senso de dever e a própria consciência humana, subestimando os efeitos do hábito, da imaginação e da simpatia das pessoas pelas instituições, desconsiderando, portanto, os efeitos que a tradição e a cultura têm sobre as pessoas. Rawls afirma, nas “Conferências”,

---

<sup>63</sup> FLEISCHACKER, **Uma breve...**, *op. cit.*, p. 150 *et. seq.*

<sup>64</sup> RAWLS, **Conferências...**, *op. cit.*, p. 300. Na nota de rodapé n. 9, Rawls refere-se à obra de Dworkin, *“Taking Rights Seriously”*. Segundo Rawls, a distinção feita por Mill entre “direitos da justiça” e “questões de medida pública” profetiza a famosa distinção dworkiniana entre “questões de princípio” e “questões de medida pública”, realizada mais de um século depois.

que a obra “O Utilitarismo” (1861) nasce, então, como uma resposta dada pelo próprio John Stuart Mill às críticas que ele mesmo fizera ao utilitarismo benthamiano.<sup>65</sup>

Mill introduz a qualidade na ideia de felicidade, até então vista sob a ótica exclusiva da quantidade. Nas palavras do filósofo:

Segundo o Princípio da Maior Felicidade, como se explicou acima, o fim último, com referência ao qual e por causa do qual todas as outras coisas são desejáveis (quer estejamos considerando o nosso próprio bem ou o de outras pessoas), é uma existência isenta tanto quanto possível de dor, e tão rica quanto possível em deleites, seja do ponto de vista da quantidade como da qualidade.<sup>66</sup>

A felicidade, em Mill, não se resume a sentimentos agradáveis ou prazerosos, mas a uma ideia de existência plena, referente a um modo de vida experimentado pelo sujeito. Os prazeres correspondem a atividades distinguíveis por sua fonte: há os prazeres superiores – cujas fontes são as faculdades superiores (intelecto, imaginação e sentimentos morais) e há os prazeres inferiores, cujas fontes são, por sua vez, as faculdades inferiores (as exigências de satisfação física). Prazeres superiores (leia-se, modos de vida superiores) não são intercambiáveis com nenhuma quantidade de prazeres considerados inferiores, segundo a doutrina de Mill. A prioridade especial dos prazeres superiores demonstraria, então, tanto o erro de Bentham, ao considerar os prazeres somente do ponto de vista quantitativo, quanto a ingenuidade das críticas das quais o utilitarismo vinha sendo alvo frequente, igualado inclusive, por alguns, à filosofia dos porcos.

Interessante notar que Mill adianta algo que aparecerá novamente – de forma totalmente repaginada – nas ideias de John Rawls e de Amartya Sen: planejamentos de vida, quaisquer que sejam, exigem sempre que um mínimo seja de antemão assegurado. Em Mill, o planejamento das atividades que geram os prazeres inferiores – muito embora imprescindível, pois garantidor de saúde e bem-estar psicológico basais – perde o sentido diante da capacidade que as pessoas adquirem, desde que garantido o seu mínimo, de planejar atividades geradoras dos prazeres superiores.

Para Mill, uma vez garantido o mínimo, as pessoas nunca desistiriam ou abdicariam livremente das atividades geradoras de prazeres superiores, não importando a quantidade de prazeres inferiores que lhes fosse oferecida em compensação: daí,

---

<sup>65</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 277 *et. seq.*

<sup>66</sup> MILL, John Stuart. **A Liberdade e Utilitarismo** (1859) (1861). Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 277 p. Títulos originais: *On Liberty* e *Utilitarianism*. Citação direta na p. 194. Nesta versão para o português, os dois principais textos de Mill foram compilados em um único volume.

inclusive, o erro de Bentham ao pensar a utilidade somente do ponto de vista do princípio das consequências específicas, vez que jamais se justificariam determinadas atitudes a partir do cálculo das vantagens ou consequências das atividades superiores, quando agregadamente consideradas.

Nas “Conferências”, Rawls alonga-se sobre a relação entre a justiça e a utilidade, presente no capítulo V de “O Utilitarismo”. Ele faz uma interessante aproximação entre a justiça como equidade e a ideia de justiça em Stuart Mill. Para Rawls, Mill se distancia definitivamente da doutrina utilitarista ao defender que os “direitos de justiça” não poderiam ser anulados por razões de “medida pública”. Assim, direitos de justiça, ou seja, direitos atribuíveis a todos indistintamente e fundados em razões morais vinculadas aos elementos essenciais do bem-estar humano e aos fundamentos da própria existência humana, se excetuariam ao consequencialismo utilitarista. Para Rawls, Mill teria, portanto, adotado um duplo fundamento em sua ideia de justiça: a) elementos essenciais do bem-estar e fundantes da sociedade política, intransigíveis e que não comportariam ponderações calculistas e b) regras gerais, cujo cumprimento pode adentrar no cálculo felicífico agregado, ou seja, susceptíveis de produzirem utilidade social com fins maximizadores. Nas palavras de Rawls:

Isso tem a seguinte implicação: pensando pelo menos no longo prazo, a maximização da utilidade no sentido coletivo normalmente, senão sempre, exige a criação de instituições políticas e sociais para que as regras legais estipulem e façam cumprir a proteção aos direitos básicos da justiça. Esses direitos são identificados pelos elementos constitutivos do fundamento mesmo de nossa existência como pessoa. E o cumprimento dessas regras assegura e protege igualmente para todas as pessoas os elementos essenciais do bem-estar humano, sobre os quais se fundam os direitos da justiça.<sup>67</sup>

Ao analisar a obra “*On Liberty*” (1859), Rawls fica definitivamente convencido de que Mill adaptara a doutrina utilitarista aos por ele chamados “princípios do mundo moderno” que, para Rawls, nada mais são do que sinônimos dos princípios de justiça política e social referentes à estrutura básica da sociedade.<sup>68</sup> Nas “Conferências”, ele afirma textualmente: “acredito que o conteúdo dos princípios da justiça política e social em Mill se aproxime bastante do conteúdo dos dois princípios da justiça como equidade”.<sup>69</sup> Rawls infere que, talvez por apego à tradição utilitarista na qual fora criado,

---

<sup>67</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 302.

<sup>68</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 309-322.

<sup>69</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 290.

Mill jamais pudera ter abandonado definitivamente o utilitarismo e fundado explicitamente uma concepção autônoma de filosofia política (e de justiça). Todavia, professando nova antropologia e excetuando do cálculo felicífico as regras fundamentais que dão suporte à estrutura social básica justa e igualitária, John Stuart Mill, na concepção de John Rawls, ter-se-ia afastado de forma essencial da doutrina utilitarista: e, conquanto jamais tenha assumido tal feito, teria efetivamente fundado uma concepção autônoma de justiça e sociedade, antenado aos princípios do mundo moderno (igualdade de justiça e de direitos; princípio da liberdade; proteção das minorias contra a opressão das maiorias; igualdade de oportunidades; livre e justa competição econômica e social; cooperação social entre iguais; princípio do matrimônio moderno e princípio da verdadeira caridade pública).

A despeito, entretanto, dos avanços que Mill produziu relativamente às construções filosóficas de Bentham, a economia neoclássica se apropriou dos pressupostos benthamianos do princípio da utilidade, resumidos por Maria Cecília Maringoni de Carvalho da seguinte forma:

1. Consequencialismo: a qualidade moral das ações é função de suas consequências. Ações corretas ou certas são as que produzem consequências boas; ações incorretas ou erradas são as que produzem consequências más. 2. Hedonismo: por consequências boas se entende a felicidade ou o prazer; por consequências más, a infelicidade ou a dor. O utilitarismo de Bentham é hedonista, na medida em que afirma que a felicidade, o fim último a ser buscado, é o prazer (“hedoné”, em grego, quer dizer “prazer”). 3. Agregacionismo: ao avaliar ações, temos que somar as unidades de felicidade e de infelicidade e extrair a diferença. A correção de um curso de ação é determinada pelo saldo líquido de felicidade, isto é, a felicidade que resta, descontado o sofrimento engendrado. 4. Maximacionismo: o utilitarismo apregoa que devemos optar por aquele curso de ação que produz o maior saldo líquido de felicidade, levando-se em conta todos os seres dotados de sensibilidade, afetáveis por nossas ações.<sup>70</sup>

Partiremos, agora, para um breve histórico que vai desde o triunfo da teoria do valor-utilidade, na revolução marginalista, até a fundação da nova economia do bem-estar social, levando em consideração as conexões íntimas da filosofia utilitarista com o pensamento econômico neoclássico.

---

<sup>70</sup> CARVALHO, Maria Cecília Maringoni. **John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado**. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni (Org.). *O Utilitarismo em Foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Ed. da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2007. p. 73-103. Citação direta na p. 75.

### 2.1.2 *Welfarismo*, ordinalismo e antinormativismo: a economia do bem-estar e o auge do utilitarismo positivista

O marco divisório na teoria do valor, relativamente à história do pensamento econômico, se dá na passagem da teoria objetiva, sustentada pelos hoje chamados pensadores econômicos clássicos (Smith, Ricardo e Marx), para a teoria subjetiva, sustentada pelos pensadores neoclássicos, como Jevons, Menger, Walras, Marshall, Sidgwick, Edgeworth e Pareto. Historicamente, a teoria do valor transita entre o objetivismo do trabalho e o subjetivismo do consumo. Afinal, o que determina o valor dos bens e mercadorias e, portanto, os seus preços? Esta é a pergunta fundamental que divide inconciliavelmente os pensadores econômicos ao longo do tempo. Assim explica-nos João Antônio de Paula:

Todas as inúmeras e fundas diferenças que separam as várias teorias do valor não resistem, portanto, a uma grande e essencial dicotomia. Na verdade, desde a sua gênese, a problemática do valor se tem debatido a partir de dois grandes veios: a vertente *objetiva* e a vertente *subjetiva* na explicação do valor.<sup>71</sup> [grifos no original]

Para os defensores da teoria objetiva, o valor de troca de um bem ou mercadoria se baseia na quantidade de trabalho incorporada pelo processo produtivo. A fonte de riqueza ou, em outras palavras, do próprio valor, nada mais é que o trabalho humano incorporado nos bens e mercadorias. De outro ângulo, para os defensores da teoria subjetiva, todo o valor – ou ao menos a parte determinante dele – se condensa no valor de uso do bem ou mercadoria, entendido como reflexo direto da utilidade particular que o uso deste determinado bem possui para um sujeito qualquer. Os defensores da teoria objetiva veem, portanto, o valor no trabalho (incorporado pelo processo produtivo); já os defensores da teoria subjetiva, no consumo (demanda).

Em Smith, embora não fosse claramente formulada uma teoria coerente do valor-trabalho, aparece acabada a ideia de que o valor de troca de uma mercadoria pode determinar-se pela quantidade de trabalho nela contida. Entretanto, conforme aponta E. K. Hunt, Smith acreditava ser o trabalho um fator originário do valor apenas nas economias pré-capitalistas, de forma que, nas economias capitalistas, os preços dependeriam somente da soma dos lucros, dos aluguéis e dos salários. A circularidade

---

<sup>71</sup> PAULA, João Antônio de. **Ensaio sobre a atualidade da lei do valor**. *Revista de Economia Política*, v. 4, n. 2, p. 111-134, abr./jun. 1984. Citação direta na p. 113.

teórica na qual Smith adentrou, em que os níveis de preços dependeriam de outros preços que, por sua vez, dependeriam de outros e assim por diante, somente poderia ser resolvida a partir de um determinante externo (nas palavras de E. K. Hunt): e é com as teorias do valor-trabalho (cuja forma plena aparece em Karl Marx) e do valor-utilidade (cujo pleno desenvolvimento é dos economistas neoclássicos) que o pensamento econômico logrará êxito em superar a circularidade teórica smithiana.<sup>72</sup>

Enquanto a teoria do valor-trabalho evidenciava necessariamente a luta de classes, a teoria do valor-utilidade ia ao encontro das aspirações burguesas do capitalismo em ascensão. E. K. Hunt coloca em perspectiva histórica as razões que justificam fortemente o triunfo do valor-utilidade sobre o valor-trabalho, do ponto de vista daquilo que se tornaria, mais tarde, a ortodoxia econômica: a) atomização dos sujeitos econômicos, causada pela especialização do trabalho e pelo isolamento dos produtores; b) naturalização do caráter competitivo e egoísta do homem; c) a crença, causada pela especialização econômica, de que a harmonia social dependeria intrinsecamente do funcionamento perfeito do mercado, visto enquanto *locus* de realização da liberdade; d) acumulação de capital, levando a um custo social representado pelo aumento dos lucros frente aos salários, custo tal que precisaria ser mascarado pela crença num equilíbrio automático da economia; e) generalização do caráter maximizador do homem, explicando todas as atitudes humanas como racionais e calculadas, de modo que a ação de um indivíduo sempre reconduziria à ponderação entre os lucros (prazeres) que seriam obtidos com determinada escolha, deles deduzidos todos os custos (dores) e objetivando, sempre, o alcance de níveis máximos de satisfação.<sup>73</sup>

No centro da disputa instalada no seio do pensamento econômico figura, portanto, a teoria do valor (e dos preços). Do ponto de vista social, os primeiros arroubos do socialismo e a situação de miséria absoluta causada pela concentração de renda mais aguda que o planeta já vira, realidade esta que atingiria o ápice às portas da Primeira Grande Guerra,<sup>74</sup> delinearão a dicotomia essencial da história do capitalismo: a dicotomia entre trabalho e capital. As forças sociais em incipiente organização tentariam valorizar o trabalho frente ao capital; na contrapartida, os grandes capitalistas tentariam maximizar seus lucros e acumular ainda mais capital, quase sempre às custas da desvalorização dos salários.

---

<sup>72</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 93-94.

<sup>73</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 189 *et. seq.*

<sup>74</sup> PIKETTY, **O capital...**, *op. cit.*, p. 115-195.

Estruturalmente, conforme aponta E. K. Hunt, a situação das grandes corporações não era diferente da situação em que se encontravam as firmas menores, antes da segunda metade do século XIX: inseridas em uma intrincada rede de interdependência entre instituições e indivíduos, cujo sistema era mediado, em tese, pelas forças cegas e impessoais do mercado.<sup>75</sup> A interpretação individualista e moralmente hedônica da filosofia utilitarista encaixou-se perfeitamente nas teorias econômicas que pretendiam justificar, a um só tempo, a suposta harmonia natural do capitalismo, a concorrência das firmas – mesmo das grandes corporações – na luta para conseguirem alcançar as graças do mercado consumidor e a retirada de foco das questões sociais, sobre as quais a maioria dos economistas, até então, havia posto suas análises.

É nesse contexto em que se insere a guinada da teoria do valor e a fundação da economia neoclássica. Muito embora alguns precursores, dentre eles Jeremy Bentham, tivessem alcançado uma pré-formulação da teoria subjetiva do valor, somente a partir da chamada **revolução marginalista**, representada pelos trabalhos de Menger, Jevons e Walras, em princípios da década de 1870, é que a teoria do valor-utilidade foi posta com inteireza, se contrapondo à teoria do valor-trabalho que, por sua vez, encontrava sede e pleno desenvolvimento na obra “*Das Kapital*”, de Karl Marx, publicada em 1867.<sup>76</sup> Conforme nos ensina Hunt:

Não há dúvida de que, por terem sido os primeiros pensadores a propor uma teoria do valor coerente com a perspectiva filosófica geral utilitarista, os economistas conservadores posteriores consideraram suas teorias como uma “revolução” no pensamento econômico, referindo-se à década de 1870 como um divisor de águas entre a Economia clássica antiquada e a Economia neoclássica moderna e científica.

O significado do “marginalismo”, introduzido na teoria econômica por esses três pensadores, parecia depender da visão do historiador sobre a teoria econômica contemporânea. Surgiu um segmento, entre os profissionais acadêmicos de Economia, que passou a dar muita ênfase ao rigor lógico e matemático de uma teoria, de modo bastante independente de seu conteúdo ou da importância prática de suas conclusões. Entre os economistas que apresentam essa tendência, um teórico é admirado na medida em que seja capaz de colocar sua teoria sob a forma mais esotérica, complexa e rigorosamente matemática possível.

A noção de utilidade marginal decrescente (desenvolvida independentemente em cada um dos pensadores discutidos neste

---

<sup>75</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 357.

<sup>76</sup> Na presente dissertação, não será avaliada a teoria do valor-trabalho, por fugir do tema proposto. A importância de uma avaliação mais criteriosa da teoria do valor-utilidade é que esta teoria fornece intuições fundamentais que serão apropriadas pela teoria da escolha social, sobre a qual, mais adiante, se dissertará.

capítulo) permitiu que Jevons, Menger e Walras e seus sucessores mostrassem, concreta e explicitamente, como a utilidade determinava os valores (o que Bentham, Say, Senior e Bastiat achavam, mas não conseguiram demonstrar). Embora isso fosse, sem dúvida alguma, um grande progresso em relação às doutrinas dos primeiros teóricos da utilidade, o grande significado das ideias de Jevons, Menger e Walras estava em como eles mudaram a forma da economia utilitarista e *não* em qualquer grande mudança em seu conteúdo. O marginalismo permitiu que a visão utilitarista da natureza humana, que era considerada somente uma maximização racional e calculista da utilidade, fosse formulada em termos de cálculo diferencial. Esse foi o verdadeiro começo da tendência à formulação matemática estotérica das teorias econômicas (embora o próprio Menger não gostasse do emprego da Matemática para expressar a teoria econômica). Talvez por essa razão, os economistas que apreciam o rigor matemático como um fim em si mesmo veem Jevons e Walras como os mais importantes criadores da moderna teoria econômica.<sup>77</sup> [grifos no original]

O pensamento econômico clássico não havia, até a revolução marginalista, conseguido resolver o paradoxo da água e do diamante, descrito inicialmente por Smith em “A Riqueza das Nações”. Segundo Smith, a prova de que o valor de troca não poderia depender da utilidade repousava no seguinte paradoxo: a água, cuja extrema utilidade encontrava-se acima de qualquer suspeita, não possuía qualquer valor de troca, ao mesmo passo em que o diamante, cuja utilidade seria ínfima, tinha um valor de troca absurdamente alto.<sup>78</sup> O marginalismo se volta, em primeiro lugar, à solução do paradoxo smithiano, distinguindo a **utilidade total** da **utilidade marginal**. Para os marginalistas, é a partir da utilidade marginal – e não da utilidade total – que se infere o valor de um bem, vez que é este tipo de utilidade que se relaciona de forma imediata com as trocas efetivadas em uma determinada economia.

A ideia não era nova – e já havia sido ensaiada por Bernoulli e pelo próprio Bentham, anos antes –, mas sua demonstração completa e sua relação com o problema econômico da alocação de recursos somente apareceria, independente e complementarmente, nos trabalhos de Jevons, Menger e Walras.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 358.

<sup>78</sup> SMITH, **A Riqueza...**, *op. cit.*, p. 85-86

<sup>79</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 356 *et. seq.* Ao dissertar sobre Menger, embora E. K. Hunt louve os avanços dos trabalhos deste autor em relação aos clássicos e aos seus contemporâneos, especialmente quanto à dedução da lei da demanda, também anota a semelhança entre as concepções de utilidade total e marginal de Menger e de Jevons (p. 367). Por isto, embora citemos Menger como um dos pensadores econômicos responsáveis pela revolução marginalista, deixaremos de analisar suas contribuições, uma vez que, para nossos propósitos, basta a análise das ideias de Jevons, virtualmente idênticas às de Menger relativamente à questão da utilidade.

A utilidade, conforme conceituada por Jevons em “*The Theory of Political Economy*” (1871), segue as intuições de Jeremy Bentham: não se trata de uma característica intrínseca aos objetos, mas de uma grandeza inferencial e capaz de indicar uma relação dos objetos com as necessidades humanas. Tais necessidades, à medida em que vão sendo satisfeitas, reduzem gradualmente a utilidade que se extrai da adição de novas unidades dos bens inicialmente desejados. Jevons retoma o paradoxo smithiano da água e do diamante e, assim, o explica:

Water, for instance, may be roughly described as the most useful of all substances. A quart of water per day has the high utility of saving a person from dying in a most distressing manner. Several gallons a day may possess much utility for such purposes as cooking and washing; but after an adequate supply is secured for these uses, any additional quantity is a matter of comparative indifference. All that we can say, then, is, that water, up to a certain quantity, is indispensable; that further quantities will have various degrees of utility; but that beyond a certain quantity the utility sinks gradually to zero; it may even become negative, that is to say, further supplies of the same substance may become inconvenient and hurtful.<sup>80</sup>

Para Jevons, a **função utilidade** de um indivíduo  $i$  é uma função definida no conjunto dos números reais ( $\mathbb{R}$ ) e que possui, como variável independente, a quantidade  $x$  de um bem qualquer  $k$ , ou:

$$f_i(x_k) = u_i(x_1, x_2, \dots, x_k) \quad (1)^{81}$$

Variações infinitesimais na quantidade do bem, identificadas por  $dx_k$ , levam a variações infinitesimais na utilidade, identificadas por  $du_i$ . Assim, a utilidade marginal (UMg) de um bem (chamada por Jevons de **grau de utilidade**) é a derivada da função utilidade, ou, formalmente:

$$\text{UMg} = dx_k/du_i \quad (2)$$

Maximizar a utilidade individual seria, portanto, igualar a zero o valor da utilidade marginal, uma vez que, matematicamente:

---

<sup>80</sup> JEVONS, W. Stanley. **The Theory of Political Economy** (1871). 5<sup>th</sup> ed. New York: Augustus M. Kelley, 1965. 343 p. Citação direta na p. 44.

<sup>81</sup> A notação matemática adotada na dissertação seguirá a representação contemporânea, a menos que esteja indicado o contrário. Assim, caberá ao leitor, quando for o caso, fazer as associações pertinentes com os termos originais.

$$\lim_{x \rightarrow \infty} UMg = 0 \quad (3)$$

A **lei da utilidade marginal decrescente** se tornaria a pedra angular da microeconomia. O próprio Jevons explicará, em sua teoria da troca, que o interesse humano por vender e comprar se relaciona diretamente com este princípio: e as pessoas vendem ou compram até que as diferentes razões entre as utilidades marginais e os preços das mercadorias se igualem.<sup>82</sup>

Segundo E. K. Hunt, o trabalho de Jevons somente formalizava, ou, melhor, matematizava, as bases que já haviam sido lançadas pelos utilitaristas anteriores a ele, inclusive Bentham. Ademais, Jevons não logrou êxito em formular uma teoria dos preços, objetivo que seria melhor alcançado por Walras, na teoria do equilíbrio geral. Conforme explica Hunt:

Jevons procurou mostrar como a utilidade marginal determinava os preços, e, ao fazê-lo, tentou mostrar como dois “agentes de troca” poderiam chegar a preços de equilíbrio de duas mercadorias. O problema teórico, tal como ele o definiu, não levava a qualquer solução determinada, cabendo a outros economistas neoclássicos demonstrar como a teoria da utilidade marginal poderia tornar-se uma teoria dos preços. Jevons apenas demonstrou o que os consumidores faziam em suas trocas, uma vez conhecidos os preços, para maximizar suas utilidades individuais.<sup>83</sup>

A evolução da análise marginal para uma teoria geral de determinação dos preços parecia inevitável. Jevons, conforme vimos, havia demonstrado que as trocas aconteceriam até que as razões entre a utilidade marginal e os preços de diferentes mercadorias se igualassem entre si. Todavia, o preço de uma mercadoria qualquer somente poderia ser determinado de forma conjunta, ou seja, considerando-se a totalidade dos bens da economia; em outras palavras, todos os preços do mercado precisavam ser concomitantemente determinados. Coube a Walras solucionar o problema, formulando uma teoria “segundo a qual pudesse mostrar como, através das interações de todos os mercados, todos os preços podiam ser determinados ao mesmo tempo.”<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> JEVONS, **The Theory...**, *op. cit.*, p. 45-111.

<sup>83</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 362.

<sup>84</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 378.

A **teoria do equilíbrio geral** se apresenta, especialmente, em duas seções (lições V a XIV) da obra “*Abrégé des Éléments d’Économie Politique Pure*” (1874).<sup>85</sup> Para Walras, o valor se funda na **raridade das coisas**. A utilidade (raridade) é função direta da limitação (grau de disponibilidade) dos bens e mercadorias e, por isto, critério definidor de seu valor. Assim como em Jevons, o objetivo das trocas é alcançar a máxima satisfação. Em Walras, o problema de maximização do consumidor sujeita-se à restrição da dotação inicial da economia. Formalmente, para um consumidor  $i$ , num universo com  $k$  bens ou mercadorias e preços  $p_k$  e cuja dotação inicial seja  $w_i^k$ , o problema do consumidor pode ser representado por:

$$\max u^i(x_i^1, x_i^2, \dots, x_i^k) \quad (4)$$

$$\text{sujeito a: } p_1x_i^1 + p_2x_i^2 + \dots + p_kx_i^k \leq p_1w_i^1 + p_2w_i^2 + \dots + p_kw_i^k \quad (5)$$

$$\text{e com } x_i^k \geq 0 \quad (6)$$

A restrição imposta por Walras ficou conhecida como a **lei de Walras**. Tal lei diz que, para um dado conjunto de preços (vetor ou n-upla de preços), o valor da demanda agregada da economia é igual ao valor da dotação inicial da economia. Uma das consequências da lei de Walras é que o equilíbrio de uma economia com  $k$  bens ou mercadorias depende do equilíbrio dos mercados representativos dos outros  $k - 1$  bens ou mercadorias; assim, se estiverem em equilíbrio todos os mercados à exceção de um, o equilíbrio do mercado desconsiderado na análise determina-se de forma automática.

Outra consequência da lei de Walras é a impossibilidade de determinação dos preços absolutos. Para Walras, o valor é sempre relativo, ou seja, definido a partir do confronto entre dois bens reciprocamente considerados. Por isto, o vetor de preços que compõe um determinado mercado em equilíbrio competitivo sempre traduzirá quantidades relacionais, mas que, por hipótese, também fazem parte do equilíbrio em questão. Isto acontece porque, para Walras, as respectivas funções demanda (*FD*) da economia são funções homogêneas dos preços. Assim, se o vetor dos preços

---

<sup>85</sup> WALRAS, Léon. **Compêndio dos Elementos de Economia Política Pura** (1874). Trad. João Guilherme Vargas Netto. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 347 p. Título original: *Abrégé des Éléments d’Économie Politique Pure*. (Coleção “Os Economistas”).

$(p_1, p_2, \dots, p_k)$  faz parte de um equilíbrio competitivo, para qualquer fator  $\lambda > 0$ , o vetor  $(\lambda p_1, \lambda p_2, \dots, \lambda p_k)$  também o fará; a multiplicação escalar do vetor dos preços por um determinado fator multiplica, então, toda a função demanda pelo mesmo fator. Formalmente:

$$\begin{aligned} \text{Seja } FD &= f(p_1, p_2, \dots, p_k); \text{ seja } \lambda > 0 \text{ e } \lambda \cdot (p_1, p_2, \dots, p_k), \\ \text{então } FD' &= f(\lambda p_1, \lambda p_2, \dots, \lambda p_k) = \lambda \cdot FD \quad (7) \end{aligned}$$

Estas duas consequências da lei de Walras oportunizaram tanto o cálculo total dos preços relativos da economia, quanto a distribuição (ou alocação) dos bens no ponto de equilíbrio.<sup>86</sup>

E. K. Hunt tece, entretanto, críticas pertinentes à teoria do equilíbrio geral de Walras, sendo as principais: a) falta uma demonstração acerca da alocação originária ou inicial da riqueza, assim como em Jevons e na maior parte dos utilitaristas, haja vista a distribuição originária da riqueza ser tomada como apoditicamente justa e moralmente correta e b) ao desconsiderar o momento histórico, no qual as grandes corporações formavam cartéis, monopólios e oligopólios, Walras desprezou a realidade, supondo como certo ser a economia formada somente por pequenas firmas concorrendo perfeitamente entre si.<sup>87</sup>

Alfred Marshall, da escola de Cambridge, por sua vez, foi um pouco além de Jevons, Menger e Walras, pois, conforme aponta E. K. Hunt, conseguiu vincular o marginalismo à teoria da demanda.<sup>88</sup> Marshall desenvolveu o conceito de utilidade da moeda como forma de alcançar este desiderato. Introduzindo também o conceito de *ceteris paribus* nas ciências econômicas, ou seja, conceito pelo qual se considera estarem todas as outras coisas mantidas constantes, comprovou que a queda nos preços provocava aumento correspondente da demanda. A esta noção, qual seja, a de um equilíbrio desenhado a partir da consideração da constância de todas as outras coisas, é que se denominou **equilíbrio parcial**.

As ideias de Marshall, desenvolvidas até os fins de 1870 e publicadas na obra “*Principles of Economics: An Introductory Volume*”, de 1890, expandiram e aperfeiçoaram o marginalismo, completando o cenário do problema da maximização da

---

<sup>86</sup> WALRAS, **Compêndio...**, *op. cit.*, p. 63-133.

<sup>87</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 379 *et. seq.*

<sup>88</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 405 *et. seq.*

utilidade pelas famílias e vinculando-o à questão do **bem-estar social**. Ademais, até Marshall, o aspecto complementar da economia capitalista – a maximização dos lucros pelas firmas – não houvera sido desenvolvido suficientemente bem. Marshall, então, com a **teoria da firma**, fechou o circuito econômico, tratando, a um só tempo, tanto da maximização da utilidade das famílias através de um fluxo econômico real (fatores de produção e bens de consumo), quanto da maximização da utilidade das firmas, através do fluxo monetário (renda das famílias e lucro das firmas). Em Marshall, demanda, oferta e utilidade se combinam de forma definitiva, naquilo que hoje conhecemos como **teoria microeconômica**: e suas construções teóricas grassam nos livros de microeconomia básica até os dias de hoje.<sup>89</sup>

Na perspectiva da história do pensamento econômico, os marginalistas (Jevons e Menger) e os teóricos do equilíbrio geral e parcial (Walras e Marshall) são considerados pensadores neoclássicos; entretanto, sob a perspectiva mais ampla da história da filosofia e, no especial, da história do utilitarismo, eles são classificados como utilitaristas clássicos. O critério de classificação destes pensadores econômicos neoclássicos como utilitaristas clássicos repousa na adoção, por todos eles, do cálculo felicífico benthamiano, segundo o qual a utilidade agregada corresponderia à **soma das utilidades individuais** e a maximização da utilidade corresponderia à maximização do prazer descontado da dor. Pelos mesmos motivos, Sidgwick, Edgeworth e Pigou (sucessor de Marshall) também podem ser categorizados, simultaneamente, como pensadores econômicos neoclássicos e como utilitaristas clássicos ou, nas palavras de Rawls, da linhagem BES (Bentham-Edgeworth-Sidgwick).<sup>90</sup> O cálculo felicífico benthamiano, conforme veremos logo adiante, somente seria abandonado a partir do ordinalismo de Vilfredo Pareto.

Nas conferências sobre Sidgwick, Rawls comenta minuciosamente o plano de escrita de *“The Methods of Ethics”* (1874),<sup>91</sup> advertindo seu leitor de que tal obra é “o

---

<sup>89</sup> MARSHALL, Alfred. **Principles of Economics: An Introductory Volume** (1890). 8<sup>th</sup> ed. London: Macmillan, 1920. 627 p. (Versão *e-book*). No ensaio introdutório à tradução brasileira da coleção “Os Economistas”, Ottolmy Strauch traz ao leitor parte do Prefácio à 2<sup>a</sup> Edição dos *“Principles”*, no qual o próprio Marshall considera o Livro Quinto da obra como sendo o ensaio verdadeiramente inovador de todo o livro. É, portanto, no Livro Quinto que encontramos as teorias da oferta e da procura, como partes integrantes e complementares da teoria do equilíbrio parcial, em sua robustez. Na versão *e-book*, ver p. 188-274. Para ler o ensaio introdutório retrocitado, cf. STRAUCH, Ottolmy. **Introdução: Ensaio biobibliográfico sobre Alfred Marshall**. In: MARSHALL, Alfred. *Princípios de Economia: Tratado Introdutório*. Trad. Rômulo Almeida e Ottolmy Strauch. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 5-50. V. 1. (Coleção “Os Economistas”). Sobre as contribuições de Marshall para a teoria microeconômica, cf. HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 405 *et. seq.*

<sup>90</sup> RAWLS, **Conferências...**, *op. cit.*, p. 407.

<sup>91</sup> SIDGIWICK, Henry. **The Methods of Ethics** (1874). 5<sup>th</sup> ed. London: Macmillan, 1893. 523 p.

mais refinado e completo manifesto filosófico da doutrina utilitarista”.<sup>92</sup> Para Rawls, a obra de Sidgwick corresponde à “melhor maneira de iniciar uma compreensão precisa e um estudo bem-informado da doutrina utilitarista clássica”.<sup>93</sup> Conforme aponta Rawls, em Sidgwick as utilidades individuais ( $u_i$ ) são medidas numéricas da felicidade e o bem supremo são as experiências agradáveis. São, portanto, medidas **cardinais**. Explica-nos Rawls:

[...] na doutrina clássica, as medidas cardinais de utilidade baseavam-se nas estimativas que os indivíduos faziam de sua própria felicidade com base na introspecção e na reflexão, bem como na comparação de seus vários estados de bem-estar, isto é, da intensidade e duração desses estados de consciência agradável e desagradável.<sup>94</sup>

Para Sidgwick, o hedonismo universal (lido como sinônimo de utilitarismo) corresponde a uma concepção ética pela qual as instituições e as condutas dos indivíduos serão consideradas objetivamente corretas se tenderem a produzir o maior saldo líquido de felicidade. Assim como em Bentham, a felicidade, para Sidgwick, corresponde a um sentimento agradável, a um prazer subjetivo que se acreditava poderia ser medido ou estimado. Pelos mesmos motivos é que Rawls, nas “Conferências”, classifica como também clássico, do ponto de vista da filosofia utilitarista, o trabalho de Francis Edgeworth, muito embora o autor tenha incorporado os desenvolvimentos do marginalismo e da então nascente teoria microeconômica.

Importante ressaltar que as obras de Sidgwick e Edgeworth devem ser avaliadas conjuntamente, visto que “*The Methods of Ethics*” é o principal ponto de partida de Edgeworth e o parâmetro organizativo de “*Mathematical Psychics*”, publicada alguns anos depois (1881).<sup>95</sup>

Para Sidgwick, os conflitos nas comparações hedonísticas individuais são resolvidos pela fórmula atribuída a Bentham de que “cada homem deve contar por um, e não mais que um”.<sup>96</sup> O objetivo dos governantes seria, portanto, maximizar a felicidade de todos os membros do corpo político (na verdade, de todos os seres sensíveis), ou, em outras palavras, **maximizar o bem-estar social ( $W$ ), somando-se as utilidades**

---

<sup>92</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 407.

<sup>93</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 411.

<sup>94</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 436.

<sup>95</sup> EDGEWORTH, F. Y. *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. London: C. Kegan Paul, 1881. 150 p.

<sup>96</sup> A frase foi atribuída a Bentham por Mill, em “*Utilitarianism*”, conforme anota Rawls nas “Conferências”, cf. p. 434.

**individuais** (ou os saldos líquidos individuais de felicidade) resultantes de determinada ação de Estado. Formalmente, supondo-se uma sociedade com  $n$  indivíduos e cujas utilidades individuais possam ser representadas por  $u_i$ , o problema posto aos governantes seria:

$$\max W = \max \sum_{i=1}^n u_i \quad (8)$$

A grande dificuldade de Sidgwick e Edgeworth foi justamente promover uma síntese entre duas formas de hedonismo ou, alternativamente, demonstrar como o autointeresse (hedonismo egoísta) poderia se converter no bem-estar social ou contribuir decisivamente para a sua realização (hedonismo universal).

Rawls comenta que Sidgwick teria falhado neste propósito, uma vez que da leitura dos Livros III e IV de “*The Methods of Ethics*” apreende-se um empate entre o utilitarismo, de um lado, e o egoísmo racional, do outro, ambos considerados “métodos da ética” igualmente viáveis, racionais e científicos. Sidgwick teria revelado, portanto, um dualismo da razão prática cuja solução objetiva não conseguira demonstrar. Nas palavras de Rawls:

Assim, com base nessa estrutura [da obra] e no resumo exposto acima, fica claro que Sidgwick não cumpre seu objetivo. Embora esteja momentaneamente satisfeito com a correta descrição e comparação dos principais métodos da ética, pelo menos dois deles – o egoísmo racional e o utilitarismo – revelam-se igualmente bem-sucedidos [...]. Portanto, o pressuposto inicial da *objetividade* – a tese de que sempre há uma única resposta correta – é questionado.<sup>97</sup> [grifos no original]

Edgeworth, em “*Mathematical Psychics*”, realizará um apanhado de tudo o quanto estava disponível em sua época (o marginalismo de Jevons, os equilíbrios de Walras e Marshall e o utilitarismo de Sidgwick), com o objetivo precípuo de demonstrar como o **cálculo econômico** e o **cálculo utilitarista** seriam capazes de solucionar a dicotomia entre as dimensões egoísta e universal do hedonismo, tal como conceituadas anteriormente por Sidgwick.

Edgeworth inicia “*Mathematical Psychics*” dedicando toda uma seção à tentativa de provar que é possível aplicar uma matemática “não-numérica” à psicologia hedônica.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> RAWLS, *Conferências...*, *op. cit.*, p. 416.

<sup>98</sup> EDGEWORTH, *Mathematical...*, *op. cit.*, p. 1-16.

Com o termo “não-numérica”, Edgeworth quer dizer que determinados problemas matemáticos, os chamados problemas de variação (nas palavras do autor), prescindem da existência de dados numéricos. Para ele, bastaria que os dados traduzissem uma **grandeza quantitativa**; assim, seria possível analisá-los quanto à sua grandeza (mais ou menos), sinal (positivo ou negativo), ordem (maior ou menor) e topologia (máximo e mínimo). A matemática aplicável ao cálculo hedônico, seja na sua forma econômica ou utilitária, conforme divisão de Edgeworth explicitamente inspirada nas duas dimensões hedonísticas de Sidgwick, seria uma matemática exatamente deste tipo: capaz de desconsiderar a imediatez dos dados numéricos.

Nas considerações sobre o cálculo econômico, Edgeworth anota que os indivíduos agiriam conforme seu interesse próprio – e entre dois extremos: a guerra e o contrato. Entre o egoísmo e o altruísmo absolutos, haveria um espaço de transações – o mercado – em que indivíduos tão homogêneos quanto possível poderiam trocar porções infinitesimais de bens divisíveis (*commodities*) numa competição tendente, cada vez mais, ao perfeito equilíbrio. O espaço da guerra cederia ao espaço do contrato, pois, conforme conclui Edgeworth, inexistindo qualquer outro princípio convincente para solucionar interesses em conflito, os indivíduos recorreriam a um ajuste utilitário, o único capaz de ser selecionado em tais condições.<sup>99</sup>

A seleção do princípio da utilidade entre os contratantes exigiria, entretanto, algum critério de justiça distributiva, exatamente para ajustar as diferenças entre eles; todavia, Edgeworth falha em encontrar um princípio distributivo consistente, restando apenas a conclusão de que a competição requer alguma forma de arbitragem entre contratantes egoisticamente interessados – e que o fundamento da arbitragem, assim como demonstrado no cálculo utilitarista, seria a possibilidade de maximizar a soma total de utilidades.<sup>100</sup> Em resumo, o cálculo econômico de Edgeworth acabou reduzido somente ao egoísmo racional, evidenciando uma antropologia na qual os homens são simples agentes maximizadores de sua felicidade e de seus prazeres.

Embora a obra de Edgeworth, “*Mathematical Psychics*”, não tenha tido sucesso em solucionar eficazmente o dualismo revelado por Sidgwick entre os hedonismos egoísta e universal, teve a importância histórica de iniciar a transição da cardinalidade para a **ordinalidade** nas avaliações econômicas e sociais. A ideia de que seria possível

---

<sup>99</sup> EDGEWORTH, **Mathematical...**, *op. cit.*, p. 53 *et. seq.*

<sup>100</sup> EDGEWORTH, **Mathematical...**, *op. cit.*, p. 56.

uma análise matemática a partir de comparações advindas de relações de ordem e topológicas seria integralmente aproveitada por Vilfredo Pareto.

Desde Bentham, o utilitarismo sempre fora incapaz de lidar com a questão do escalonamento do prazer humano. Algumas perguntas se impunham irremediavelmente: seria possível **medir efetivamente o prazer**? Qual poderia ser considerado seu nível **mínimo**? Haveria uma espécie de **zero absoluto**? E, ademais, como definir o **distanciamento entre os pontos** da escala de utilidade? Por fim – e mais importante –, como estabelecer **comparações interpessoais de utilidade**, haja vista que cada escala remeteria, em última instância, à subjetividade de cada um, individualmente considerado? A formulação utilitarista clássica apontava para a possibilidade de que o prazer pudesse, de alguma forma, ser medido, comparado e escalonado por uma grandeza definida e, obviamente, de que fosse representável por um número real. A unidade de utilidade, denominada pela teoria microeconômica de “util”, seria, portanto, a medição do prazer auferido por um sujeito ao consumir determinado bem ou mercadoria. Em síntese, acreditava-se que a quantidade de prazer poderia ser representada por uma escala cardinal. Imaginava-se possível que os agentes econômicos pudessem atribuir “notas” ao prazer sentido com o consumo de bens ou com a avaliação de estados sociais presentes ou futuros – e que estas “notas” seriam **funções** da satisfação alcançada ou a ser alcançada, como se houvesse um “hedonômetro” embutido em cada sujeito.<sup>101</sup>

Edgeworth havia demonstrado que diferentes combinações de bens poderiam manter inalterada a referência a um determinado nível de utilidade total: e à curva desenhada pelas diferentes possibilidades de consumo, todas elas referenciadas a um mesmo nível de utilidade total, convencionou-se chamar de **curva de indiferença**. Em “*Manuale d’Economia Politica*” (1906),<sup>102</sup> Pareto, aproveitando-se das curvas de indiferença, livra-se da referenciabilidade das utilidades individuais a alguma escala cardinal de prazer, conforme haviam suposto os utilitaristas clássicos até então. Por isto,

---

<sup>101</sup> Há quem defenda o contrário, ou seja, que mesmo os autores anteriores a Pareto jamais acreditaram em uma medida real do prazer. Assim, a interpretação padrão, acerca da mensurabilidade das utilidades, esposada no corpo do texto, seria anacrônica; a cardinalidade dos primeiros autores neoclássicos, defendem alguns, não se vincularia necessariamente à mensurabilidade das utilidades, especialmente diante da inexistência de menções específicas de Bentham, Gossen, Jevons, Walras, Menger e Marshall a respeito. Para uma interessante análise desta controvérsia, cf. BARBIERI, Fábio. **Utilidade Cardinal, Mensurabilidade e a Evolução do Pensamento Metodológico**. In: XLI Encontro Nacional de Economia, 2014, Foz do Iguaçu. [Anais eletrônicos]. Disponível em: <https://econpapers.repec.org/paper/anpen2013/011.htm>. Acesso em: 17 mai. 2019.

<sup>102</sup> PARETO, Vilfredo. **Manual de Economia Política** (1906). 5ª ed. Trad. João Guilherme Vargas Netto. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 333 p. Título original: *Manuale d’Economia Politica*. (Coleção “Os Economistas”).

tomava por desnecessário o conhecimento das funções utilidade, bastando pressupor que a escolha indiferente entre duas (ou mais) combinações de bens corresponderia ao mesmo nível de bem-estar e ainda que, de duas possíveis combinações, se associaria o maior nível utilitário àquela efetivamente escolhida pelo agente econômico.<sup>103</sup>

A análise econômica, em Pareto, supostamente libertava-se de um componente ético-normativo e passava a se resumir, tão somente, à análise do mercado, visto como o espaço composto por agentes com diferentes preferências e restrições. Este espaço seria conduzido ao equilíbrio na medida em que todos buscassem maximizar suas próprias satisfações, considerado o limite de seus respectivos orçamentos.

Pareto abandonou, por completo, as tormentas de seus predecessores (especialmente as de Sidgwick e Edgeworth) e deixou de lado questões como a plausibilidade de um método hedonômico, a necessidade da realização de comparações utilitárias interpessoais e a necessidade de conjugar, numa síntese demonstrável, as dimensões egoísta e universal do hedonismo. A distribuição inicial de recursos, a desigualdade entre os contratantes e a busca por um critério distributivo, todas consideradas questões normativas, foram, portanto, postas à mercê da capacidade que possui o mercado de sempre alcançar o equilíbrio, visto que, em um ambiente de liberdade negocial, os agentes econômicos buscam maximizar suas respectivas utilidades até o ponto **máximo possível (contextual)**, ou seja, tomando como **dadas** as condições alocativas e de restrição orçamentária iniciais.<sup>104</sup>

Quanto ao bem-estar social, a economia de Pareto estabelecia que: a) somente seria possível aumentar o bem-estar se, e somente se, fosse possível aumentar o bem-estar de um único indivíduo sem prejuízo do bem-estar dos demais e que b) o bem-estar social alcançaria o nível máximo desde que não fosse mais possível aumentar o bem-estar de um indivíduo sem diminuir o bem-estar de qualquer um dos outros. Ao segundo princípio se convencionou chamar de **ótimo de Pareto ou princípio da eficiência de Pareto**.<sup>105</sup> Assim, a partir do princípio da otimalidade de Pareto, as análises sobre determinado estado social passaram a se sujeitar a uma espécie de regra de unanimidade, de forma que qualquer acréscimo do bem-estar social dependeria estritamente de que ao aumento da utilidade de um ou mais indivíduos jamais correspondesse o decréscimo respectivo da utilidade de nenhum outro.

---

<sup>103</sup> PARETO, **Manual...**, *op. cit.*, p. 138 *et. seq.*

<sup>104</sup> PARETO, **Manual...**, *op. cit.*, p. 149 *et. seq.*

<sup>105</sup> PARETO, **Manual...**, *op. cit.*, p. 274-275.

Ao reformular o equilíbrio geral de Walras, Pareto ofereceu a prova do chamado “primeiro teorema da economia do bem-estar”, para o qual economias em perfeita concorrência sempre maximizam o bem-estar social, independentemente da distribuição inicial de recursos.<sup>106</sup>

À proposição da escola de Lausanne, da qual Pareto fazia parte, se contrapunha a economia do bem-estar da escola de Cambridge, cujo marco histórico fora a publicação de “*The Economics of Welfare*”, de Arthur Cecil Pigou, em 1920.<sup>107</sup> A economia do bem-estar, originada com os trabalhos de Marshall, fundara-se em torno da definição e da medida do bem-estar social, oferecendo, portanto, uma abordagem para a tomada de decisões coletivas, para o desenho das políticas públicas e para a feitura de avaliações dos diferentes estados sociais.<sup>108</sup> A escola econômica do bem-estar, na esteira do utilitarismo filosófico clássico, considerava possível fazer comparações interpessoais de utilidade e somar as utilidades individuais na busca pelo resultado agregado e, já em Marshall, possuía um viés igualitário, normativo e algo interventivo.<sup>109</sup> Considerado um conjunto  $X$ , cujos estados sociais  $x$  a ele pertencessem, a economia deveria se conformar, segundo os ensinamentos de Pigou, à busca pelo estado social  $x^* \in X$  que maximizasse a somatória das utilidades individuais  $u_i$  de seus  $n$  membros, ou, formalmente:

---

<sup>106</sup> Foge ao escopo da dissertação a demonstração dos teoremas do bem-estar. Entretanto, a formalização do primeiro teorema e sua demonstração podem ser encontradas em MOORE, James C. **General Equilibrium and Welfare Economics: An Introduction**. Berlim: Springer, 2007. 576 p. Trata-se do capítulo 7, “*Fundamental Welfare Theorems*”, p. 191-225. As notações matemáticas são do próprio autor e a demonstração é realizada em duas etapas: primeiramente, define-se um equilíbrio competitivo (com produção) e demonstra-se a lei de Walras (com produção). Logo após, formaliza-se o primeiro teorema utilizando-se a regra da unanimidade paretiana: uma alocação factível será Pareto-eficiente se, e somente se, não existir outra alocação na economia que satisfaça a regra da unanimidade. Enfim, parte-se para a demonstração de que: a) qualquer equilíbrio competitivo é eficiente no sentido de Pareto e b) qualquer alocação eficiente no sentido de Pareto pode se converter em um equilíbrio competitivo.

<sup>107</sup> PIGOU, Arthur Cecil. **The Economics of Welfare** (1920). 4<sup>th</sup> ed. London: Macmillan, 1932. 551 p. (Versão *e-book*).

<sup>108</sup> BAUJARD, Antoinette. **Welfare Economics** [Working Paper n° 1333/GATE]. Groupe D’Analyse et de Théorie Économique Lyon St. Étienne (GATE), Lyon, France, nov. 2013. Disponível em: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2357412](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2357412). Acesso em: 22 mai. 2019.

<sup>109</sup> Artigo da Profa. Laura Valladão de Mattos, da PUC/SP, trata sucinta e acertadamente do tema. Revisando a obra de Alfred Marshall e parte do que sobre ele se escreveu, a professora chega à conclusão de que a preferência marshalliana pelo capitalismo e o repúdio às soluções socialistas não são suficientes para classificá-lo como um “adepto dogmático do *laissez-faire*”, dada sua defesa da intervenção direta do Estado nas questões da pobreza, na educação, nas condições de trabalho e do espaço urbano e até mesmo, pontualmente, na produção. Cf. MATTOS, Laura Valladão. **Alfred Marshall, o capitalismo e sua utopia social**. *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 20, n. 3 (43), p. 637-659, dez. 2011.

$$\max(u_1(x) + u_2(x) + \dots + u_n(x)) = \max \sum_{i=1}^n u_i(x) \quad (9)$$

Ao contrário de Pareto, para quem o bem-estar social sempre seria considerado de um ponto de vista **relativo à distribuição originária e inerte dos fatores de produção e renda**, Pigou defendia um **máximo absoluto de bem-estar social**, que somente seria alcançado a partir da **maximização do bem-estar econômico**, consubstanciado o bem-estar econômico no **valor real da renda social**. Em “*Wealth and Welfare*” (1912), obra que deu origem à sua *magnum opus*, “*The Economics of Welfare*”, Pigou lança as bases de seu critério redistributivo: aumentar progressivamente o bem-estar social envolveria não só aumentar o produto interno nacional (*national dividend*), mas destinar aos pobres fatia suficiente deste produto, no intuito de diminuir a variabilidade social da renda em torno de uma média nacional, o que, obviamente, requeria a **transferência de recursos** dos mais ricos para os mais pobres. Segundo Pigou, a perda de utilidade dos ricos, na margem, seria mais que compensada pelo ganho superior de utilidade dos pobres, desde que as transferências de riqueza não causassem diminuição do produto interno nacional e nem fizessem com que os ricos, após as transferências, ficassem mais pobres do que aqueles originariamente pobres.<sup>110</sup>

Assim, comparar entre si os estados sociais  $x$  e  $y$  em uma comunidade formada por  $i$  indivíduos e concluir que o estado  $x$  seria ao menos tão bom quanto o estado  $y$  ( $x \succcurlyeq y$  ou  $xRy$ ) significava dizer, para a economia do bem-estar, que a soma total das utilidades individuais em  $x$  seria maior ou igual à soma total das utilidades individuais em  $y$ , ou, formalmente:

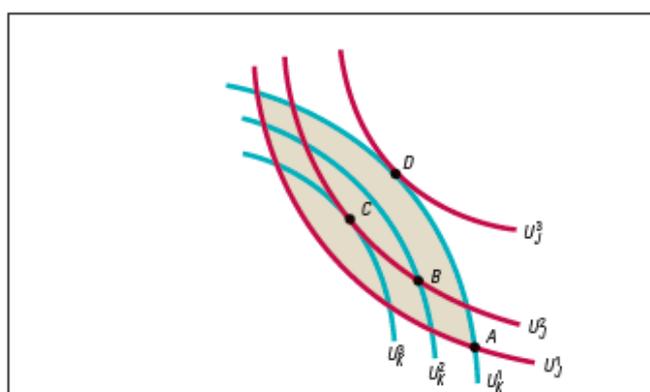
---

<sup>110</sup> Ao assumir a possibilidade de um máximo de bem-estar, a abordagem de Pigou requer a consideração sobre algum princípio distributivo. Na literatura especializada, este princípio é denominado “princípio de Pigou-Dalton”. Em termos de renda, a comparação entre as abordagens paretiana e pigouviana pode ser resumida da seguinte forma: pelo princípio da eficiência de Pareto, se a renda de um indivíduo cresce, desde que as outras rendas permaneçam constantes, conclui-se que terá havido aumento do bem-estar social; pelo princípio de Pigou-Dalton, o bem-estar social aproximar-se-á paulatinamente do máximo se houver transferência de renda dos mais ricos para os mais pobres, desde que não haja alterações na média da distribuição de renda. Questões atinentes à desigualdade e pobreza serão abordadas mais à frente, quando tratarmos especificamente de alguns trabalhos de Amartya Sen. Entretanto, para uma leitura introdutória, cf. SEN, Amartya. **Desigualdade reexaminada** (1992). Trad. Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001. 297 p. Título original: *Inequality reexamined*; SEN, Amartya. **Choice, Welfare and Measurement** (1982). Cambridge: Harvard University Press, 1997. p. 373-431; FOSTER, James; SEN, Amartya. **On Economic Inequality**: Expanded Edition (1973). New York: Oxford University Press, 1997. 251 p.

$$\sum_{i=1}^n u(x, i) \geq \sum_{i=1}^n u(y, i) \quad (10)$$

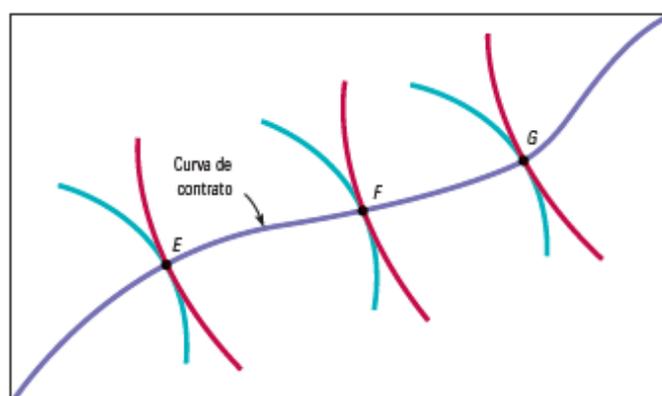
À abordagem econômica paretiana não interessavam as comparações entre os diferentes estados sociais, dada a automaticidade do bem-estar social no equilíbrio e o repúdio de Pareto às questões normativas. Para um melhor entendimento do princípio da otimalidade de Pareto e sua relação com a questão do bem-estar social, passaremos a uma análise sucinta da **caixa de Edgeworth** e da **curva de contrato**, instrumentos muito utilizados no ensino da microeconomia e representados nas figuras abaixo:

Figura 1 - A caixa de Edgeworth



Fonte: PINDYCK, R.; RUBINFELD, D., 2014, p. 598 (adaptação).

Figura 2 - A curva de contrato



Fonte: PINDYCK, R.; RUBINFELD, D., 2014, p. 600 (adaptação).

Na primeira figura, encontram-se três possíveis curvas de indiferença para dois indivíduos, em uma economia qualquer representada por um mercado de trocas de duas

únicas mercadorias. Segundo a teoria do equilíbrio de Pareto, se o ponto A corresponde à alocação inicial desta economia, seria vantajoso para ambos os indivíduos representados realizarem trocas de forma a moverem a alocação inicial para qualquer ponto da região sombreada da figura, como, por exemplo, o ponto B. Entretanto, o ótimo de Pareto somente seria alcançado se o ponto representativo da nova alocação correspondesse à tangência entre as curvas de indiferença para ambos os indivíduos, o que, no gráfico da figura 1, está representado pelos pontos C e D.

O conjunto dos pontos nos quais se tangenciam as diversas possíveis curvas de indiferença para os dois indivíduos (na figura 1, pontos C e D; na figura 2, pontos E, F e G) corresponde à curva de contrato. Os vetores representativos das dotações iniciais para ambos os indivíduos estão *a priori* definidos e aos pontos representativos das diferentes alocações correspondem índices de bem-estar social, cujo eixo não está representado nas figuras. Exemplificativamente, ao ponto C se vincularia automaticamente um índice máximo de bem-estar social, para os dois indivíduos *K* e *J* da figura 1, se as curvas de indiferença em relação às diferentes quantidades dos bens 1 e 2, cujas dotações iniciais fossem  $w_K$  e  $w_J$  (ponto A), estivessem representadas pelas curvas  $U_K^3$  e  $U_J^2$ .

A curva de contrato representa as múltiplas alocações consideradas Pareto-eficientes: entretanto, qual dos pontos da curva representa a alocação desejável do ponto de vista social? A esta questão, a economia antinormativista de Pareto nada poderia responder. Segundo Wicksell, Pareto confundira seu conceito de ofelividade com o próprio bem-estar; assim, a máxima ofelividade paretiana, alcançada em condições de perfeita competição, ou seja, no ponto ótimo ou de máxima eficiência, não corresponderia, de maneira necessária, ao ponto de máximo bem-estar, conforme erroneamente concluíra Vilfredo Pareto.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> WICKSELL, Knut. **Selected Papers on Economic Theory**. London: Unwin Brothers, 1958. 294 p. Há dois capítulos da seleção nos quais Wicksell faz profundas análises sobre duas edições do “Manual de Economia Política” de Vilfredo Pareto (p. 141-175). Quanto à distinção entre ofelividade e utilidade, uma análise mais rigorosa das obras completas de Pareto e das relações recíprocas estabelecidas entre as teorias de Pareto e de Pigou demonstram que, com efeito, Pareto distinguia, conceitual e metodologicamente, ofelividade e utilidade: para ele, enquanto utilidade se referiria àquilo que é útil para o bem-estar ou àquilo que se opõe ao que é prejudicial ao bem-estar, a ofelividade seria a sensação que deriva da satisfação dos desejos e necessidades humanas. A análise **econômica** de Pareto, todavia, está centrada no *homo economicus*, que reage somente à ofelividade elementar ou, na terminologia marginalista, à utilidade marginal. Nesta dimensão econômica, o *homo economicus* não realiza quaisquer considerações a respeito do bem-estar de outros indivíduos e nem mesmo dos desejos destes. Assim, o *homo economicus* somente responde às forças da ofelividade econômica, satisfazendo seus desejos a partir do consumo individual. Metodologicamente, enquanto Pigou traz para o escopo da análise econômica os fatores sociais capazes de afetar as variáveis econômicas, Pareto distingue a análise **social** da análise econômica, reservando à investigação **sociológica** as questões relacionadas

Pode-se dizer que as décadas de 10, 20 e 30 do século XX foram marcadas pela inconciliável disputa entre as abordagens pigouviana e paretiana, acerca da cientificidade da avaliação cardinal dos estados sociais pela economia e da maximização do bem-estar social. A abordagem ordinalista e antinormativista paretiana, todavia, sairia triunfante ao final da década de 30, especialmente após as críticas de Lionel Robbins ao não-cientificismo da economia do bem-estar.<sup>112</sup>

“*Interpersonal Comparisons of Utility: a Comment*”, publicado em 1938, é uma excelente fonte de pesquisa para se apreender, de forma bem resumida, as ideias de Robbins a respeito do papel da economia. Trata-se de uma espécie de carta aberta de Lionel Robbins à comunidade científica, em que o autor responde às críticas que havia recebido até aquele momento pela publicação de “*An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*” (1932) e através da qual justifica o porquê de sua adesão ao positivismo científico no âmbito da economia. Robbins inicia sua manifestação dizendo que não podem ser consideradas cientificamente corretas quaisquer pressuposições que igualem, de forma apodítica, todos os seres humanos. Muito embora reconheça as vantagens do utilitarismo sobre outras doutrinas, Robbins, em seu relato, diz ter percebido, após bastante introspecção, que o princípio da igual capacidade para a felicidade, tão comum nas teorias de matriz utilitarista, teria “vindo de fora”, ou seja, teria sede em algum princípio ético desprovido de demonstração científica. Prosseguindo em seu raciocínio, Robbins diz que à ciência econômica jamais poderia caber um papel normativo ou prescritivo. Embora fosse óbvio que se desejassem a abundância das nações e o bem-estar de seus povos, Robbins declina da crença de que caberia à economia tais desideratos: a economia, em sua pretensão científica, não poderia incluir em suas considerações tais finalidades. Assim, por mais desejáveis que fossem as possibilidades de análise abertas pelas considerações cardinais sobre a utilidade a respeito do bem-estar social, as comparações interpessoais correlatas careceriam da imprescindível objetividade científica, devendo ser, portanto, abandonadas pelas ciências econômicas.<sup>113</sup>

---

com a utilidade. Cf. MCLURE, Michael. **Pareto and Pigou on Ophelimity, Utility and Welfare: Implications for Public Finance Economics** [Discussion Paper nº 09.13/UWA]. The University of Western Australia (UWA), Perth, Austrália, set. 2013. Disponível em: <https://ideas.repec.org/p/uwa/wpaper/09-13.html>. Acesso em: 22 mai. 2019.

<sup>112</sup> ROBBINS, Lionel. **An Essay on the Nature and Significance of Economic Science**. London: Macmillan, 1932. 142 p.

<sup>113</sup> ROBBINS, Lionel. **Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment**. *The Economic Journal*, v. 48, n. 192, p. 635-641, dec. 1938.

Iniciado em Pareto, o utilitarismo positivista alcança, após Robbins, seu ponto máximo. Entretanto, conforme aponta Amartya Sen, o *welfarismo* das abordagens utilitaristas sempre fizera com que elas fossem bastante restritivas, mesmo nas nuances clássicas de Sidgwick, Edgeworth, Marshall e Pigou. Por isto, Sen avalia a evolução da economia do bem-estar como marcada essencialmente por um onipresente *welfarismo*.

Em “*The Possibility of Social Choice*”, Sen remonta este histórico. Segundo diz, o utilitarismo filosófico sempre fora limitado informacionalmente, pois o cálculo felicífico benthamiano, ao se preocupar com a somatória dos saldos líquidos de felicidade individuais, levava em conta exclusivamente a utilidade total da comunidade, sem quaisquer considerações a respeito das questões distributivas.<sup>114</sup> Ademais, o perene *welfarismo*, conforme analisa Sen, sempre fizera com que o julgamento dos estados sociais dependesse **exclusivamente** das informações sobre a utilidade, desprezando, por completo, informações que não fossem de ordem utilitária. Em “*Personal Utilities and Public Judgements*”, Amartya Sen define o *welfarismo* como sendo, exatamente, o **quadro de restrição informacional imposto pela análise dos estados sociais circunscrita, tão somente, às utilidades individuais**. Segundo sua definição:

*Welfarism*. Social welfare is a function of personal utility levels, so that any two social states must be ranked entirely on the basis of personal utilities in the respective states (irrespective of the non-utility features of states).<sup>115</sup>

Amartya Sen explica ainda que a economia do bem-estar sempre satisfizera, mesmo na velha abordagem pigouviana, a uma **regra de preferência paretiana**, segundo a qual um estado social  $x$  deveria ser considerado melhor que um estado social  $y$  se, todos possuindo ao menos a mesma utilidade tanto em  $x$  quanto em  $y$ , alguém tivesse mais utilidade em  $x$  do que em  $y$ . A esta modalidade de *welfarismo* Sen denomina “*Pareto-inclusive Welfarism*”. Entretanto, conforme ele diz, após as críticas de Robbins, em que se atacavam as próprias bases epistêmicas do utilitarismo clássico, a economia do bem-estar passara a ser vista como incuravelmente defeituosa e a chamada nova economia do bem-estar enfrentaria um nível extremo de restrição informacional, ao tomar como legítimas as teses do utilitarismo positivista: a vedação ao cardinalismo e a consequente

---

<sup>114</sup> SEN, Amartya. **The Possibility of Social Choice**. *The American Economic Review*. Pittsburgh, v. 89, n. 3, p. 349-378, jun. 1999.

<sup>115</sup> SEN, **Personal...**, *op. cit.*, p. 538.

não-cientificidade das comparações interpessoais de utilidade. Conforme sintetizado por Sen:

Utilitarianism – the classic approach to welfare economics – satisfies Pareto-inclusive welfarism, and in the usual applications is combined with the use of interpersonally comparable and cardinal individual utilities. It was the disquiet about interpersonal comparability and cardinality of utilities (expressed in such works as Robbins’s (1932) methodological critique) that led to the addition of ordinalism and non-comparable utilities as further features to be satisfied. The so-called ‘new welfare economics’ accepted all these properties as legitimate.<sup>116</sup>

É importante que o leitor perceba claramente que a fórmula ordinalista paretiana corresponde a um critério insuficiente para a comparação entre os diferentes estados sociais, haja vista que ao **equilíbrio, originado a partir de uma dotação sobre a qual nada se deve fazer**, se vincula, automaticamente, um determinado **índice máximo de bem-estar social, que, por sua vez, nos termos do princípio da eficiência, também não se deve mudar**. Impossibilitadas, cumulativamente, as comparações interpessoais de utilidade – e, seguindo Robbins, a proposição de quaisquer questões normativas pela economia – nada restava à metodologia da *welfare economics* para fazer comparações válidas entre dois ou mais estados sociais diversos.

### 2.1.3 A função do bem-estar social e a agonia do utilitarismo positivista, de Abram Bergson a Kenneth Arrow

Desde os primeiros utilitaristas, conforme nos diz E. K. Hunt, circulava em variadas teorias econômicas a ideia de que pela “mão invisível” do mercado naturalmente efetivar-se-ia a justiça social. Para Hunt, a economia do bem-estar, produto tanto da filosofia utilitarista clássica, quanto dos desenvolvimentos da microeconomia, se sustentava, em última instância, justamente na crença de que um sistema em perfeita concorrência e de livre iniciativa garantiria, automaticamente, o máximo de bem-estar. Em suas palavras:

Com base nas condições de maximização da utilidade e do lucro, os economistas neoclássicos construíram um edifício bem organizado, simétrico e esteticamente agradável, dedutivo e matemático, que “prova” que, em condições de concorrência, os consumidores que maximizem a utilidade e que façam trocas, bem como os empresários

---

<sup>116</sup> SEN, *Personal...*, *op. cit.*, p. 538.

que maximizem os lucros e que façam trocas, automaticamente agirão e interagirão de maneira a maximizar o bem-estar social.<sup>117</sup>

Hunt dedica boa parte do capítulo de seu livro, em que trata da economia do bem-estar, à construção de fortes críticas ao princípio da eficiência de Pareto. Sem muitas delongas, diz:

O aspecto mais significativo a ser observado na regra de Pareto é seu caráter consensual conservador. Todas as situações de conflito são, por definição, deixadas de lado. Em um mundo de conflitos de classes, de imperialismo, exploração, alienação, racismo, preconceito sexual e diversos outros conflitos humanos, onde estão as mudanças que poderiam melhorar a situação de alguns, sem piorar a de outros? *A melhora da situação dos oprimidos significava a piora da situação dos opressores* (tal como percebida pelos opressores, é claro)! Situações sociais, políticas e econômicas importantes, em que a melhora da situação de uma unidade social não sofre a oposição de unidades sociais naturalmente antagônicas, são, de fato, raras.<sup>118</sup> [grifos no original]

O ordinalismo de Pareto e seu princípio da otimalidade, cumulados com a pretensão de Lionel Robbins de afastar da economia quaisquer considerações normativas, mostravam-se incapazes de assegurar a ideologia segundo a qual o livre mercado seria o *locus* natural de realização automática da justiça social. Sérias dificuldades teóricas se apresentaram para os economistas das décadas de 30 e 40, não só em relação à capacidade da economia em avaliar os diferentes estados sociais, mas, até mesmo, quanto ao próprio papel dos economistas e das ciências econômicas no mundo.<sup>119</sup> Era um tanto óbvio que as premissas das quais partia a economia neoclássica não correspondiam ao mundo real: embora, conforme demonstrado pelo primeiro teorema do bem-estar, qualquer mercado competitivo pudesse alcançar uma alocação eficiente no sentido de Pareto, isto somente seria socialmente desejável se, inicialmente – e como fruto de algum planejamento social –, as dotações iniciais fossem socialmente apropriadas.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 528.

<sup>118</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 536.

<sup>119</sup> HARROD, R. F. **Scope and Methods of Economics**. *The Economic Journal*, v. 48, n. 191, p. 383-412, set. 1938. Harrod é o principal interlocutor de Robbins em “*Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment*”. No artigo aqui referenciado, Harrod ataca o positivismo econômico de Lionel Robbins e, a respeito de suas pretensões antinormativistas, esclarece que qualquer aconselhamento profissional sempre será normativo. Harrod argumenta que, se os aconselhamentos dos economistas a respeito de questões atinentes à sua área de atuação são meramente estéticos, ou seja, sem qualquer valor normativo, como queria Robbins, melhor seria suprimir tanto a economia, como ciência, e a atuação dos economistas, como profissionais.

<sup>120</sup> MOORE, **General...**, *op. cit.*, p. 219 *et. seq.* Em certo sentido, o segundo teorema do bem-estar social abrandava as conclusões de Pareto. Moore oferece uma demonstração daquilo que chama uma “versão mais forte” (*stronger version*) do segundo teorema. Segundo esta versão, não deve haver, na sociedade, um subgrupo qualquer de indivíduos que em nada possa contribuir para o bem-estar social. Em outras

As abordagens britânica (*London School of Economics* – LSE) e americana (Harvard e *Massachusetts Institute of Technology* – MIT) da nova economia do bem-estar resultaram, com efeito, das diferentes reações das ciências econômicas às críticas de Robbins – e, conquanto ambas as abordagens seguissem o ordinalismo e concordassem com Robbins a respeito das comparações interpessoais de utilidade, dividiam-se acerca do papel das considerações econômico-normativas na avaliação do bem-estar de estados sociais alternativos.<sup>121</sup>

A abordagem britânica optou pela solução positivista e antinormativista de Robbins. Representada por Kaldor e Hicks, tal abordagem correspondia à aplicação de um regime hipotético de compensações para que, *a posteriori*, a comparação dos diferentes estados sociais fosse realizada exclusivamente por meio do princípio da eficiência de Pareto. Antoinette Baujard explica, com um exemplo, como a LSE passou a tratar a questão da avaliação dos diferentes estados sociais:

Imagine a single individual *i* loses *x* by a new public policy, while all others gain. The strict version of Pareto criterion cannot conclude that this policy should be implemented. Imagine now that others gain of an amount that is greater than *x*. Would the winners compensate Mrs. *i* by transferring her the amount *x*, they would still gain from the new policy, while Mrs. *i* would now be at most indifferent. *The change would be a Pareto-improvement, i.e. would be unanimously better, if such compensation were made. In all cases, this change passes the test of hypothetical compensations and is considered to be "Pareto-efficient", then could be recommended.* Economists are however not entitled to decide whether or not these transfers should eventually be made; such responsibility should be left to politicians on a second and distinct stage. This division of tasks between the economist as a scientist and the policymaker, as a politician, allows to comply with Robbins' contentions, yet to formulate public policy recommendations. From then on, this general framework rehabilitated surplus analyses and paved the way to the widespread use of cost-benefit analysis.<sup>122</sup> [grifos no original]

---

palavras, veda-se a existência de miseráveis – pessoas tão pobres que nada possuem para ser explorado pelos outros subgrupos de indivíduos da sociedade. Registre-se que o segundo teorema foi desenvolvido para atender a duas necessidades: uma necessidade fática – a de se pensar um sistema de transferências de recursos capazes de financiar o déficit público sem afetar o comportamento dos agentes econômicos e, portanto, sem afetar a eficiência econômica no sentido de Pareto e, concomitantemente, uma necessidade teórica – a de se estabelecer algum critério distributivo que não negasse o primeiro teorema e suas premissas. Formalmente, a prova do segundo teorema segue duas etapas: a) a demonstração de que qualquer alocação eficiente no sentido de Pareto pode suportar um determinado modelo de transferências de recursos e b) por fim, a demonstração de que, mesmo depois de implementadas as condições, alcança-se um equilíbrio de preços Pareto-eficiente. Interessante discussão sobre os fundamentos históricos dos teoremas do bem-estar pode ser encontrada em BLAUG, Mark. **The Fundamental Theorems of Modern Welfare Economics, Historically Contemplated.** *History of Political Economy*, v. 39, n. 2, p. 185-207, jun. 2007.

<sup>121</sup> BAUJARD, *Welfare...*, *op. cit.*, p. 7-10.

<sup>122</sup> BAUJARD, *Welfare...*, *op. cit.*, p. 7-8.

Ainda muito restritiva, a abordagem britânica não se mostrava suficientemente válida e completa para o desiderato da avaliação social. Ademais, conforme apontado por Suzumurra, as soluções propostas por Hicks e Kaldor levaram a um paradoxo que somente seria solucionado pela abordagem posteriormente proposta por Scitovsky.<sup>123</sup>

A busca por um critério avaliativo do bem-estar social culminaria na fundação da teoria da escolha social (TES) por Kenneth Arrow, cujas raízes modernas se encontram na publicação de um artigo de Abram Bergson, da Universidade de Harvard, e nos subsequentes desenvolvimentos de Paul A. Samuelson, do MIT, acerca das questões atinentes ao bem-estar. Conforme rememora Sen:

Some *further* criterion is clearly needed for making social welfare judgments with a greater reach, and this was insightfully explored by Abram Bergson (1938) and Paul A. Samuelson (1947). This demand led directly to Arrow's (1950, 1951) pioneering formulation of social choice theory, relating social preference (or decisions) to the set of individual preferences, and this relation is called a "social welfare function".<sup>124</sup> [grifos no original]

Ao contrário da abordagem positivista de Kaldor e Hicks, a abordagem americana, muito embora também professasse a vedação às comparações interpessoais de utilidade, rechaçava a pretensão de Robbins de que a economia não pudesse (ou mesmo não devesse) lidar com questões de cunho normativo.

"*A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics*", de 1938, cuja autoria é de Abram Bergson, demonstra francamente o distanciamento da abordagem americana das pretensões positivistas de Robbins e da LSE, ao admitir, no conceito de **função do bem-estar social** (*social welfare function* – swf), a concorrência de variáveis normativas e externas à economia. Enquanto a abordagem britânica tentaria tornar comparáveis os vários estados sociais possíveis, representados pelo conjunto dos pontos Pareto-eficientes do espaço de utilidades, sem levar em consideração quaisquer variáveis normativas, a função do bem-estar social bergsoniana levaria em consideração as escolhas

---

<sup>123</sup> SUZUMURRA, Kotaro. **Pigou's "Old" Welfare Economics, Hicks's Farewell to Welfarism, and Sen's Non-Consequentialism Economics of Well-Being and Freedom.** In: Conference of Economic Thought of Cambridge, Oxford, LSE, and the Transformation of the Welfare State, 2016, Tóquio, Japão, p. 1-45. Disponível em: <http://www.ier.hit-u.ac.jp/extra/5.Suzumura.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2019. A abordagem britânica da nova economia do bem-estar não interessa aos fins do presente trabalho, haja vista a teoria da escolha social ser derivada da abordagem americana; por isto, deixaremos de fazer maiores comentários sobre os trabalhos de Hicks, Kaldor e Scitovsky. Entretanto, no *paper* aqui referenciado, para o qual remetemos o leitor, há um sucinto e elucidativo resumo das principais ideias destes autores a respeito do bem-estar.

<sup>124</sup> SEN, **The Possibility...**, *op. cit.*, p. 352.

normativas da sociedade, representadas na função como variáveis explícitas.<sup>125</sup> A fórmula da função do bem-estar social, apresentada por Bergson em seu conhecido artigo, foi a seguinte:

$$W = W(x_1, y_1, a_1^x, b_1^x, a_1^y, b_1^y, \dots, x_n, y_n, a_n^x, b_n^x, a_n^y, b_n^y, C^x, D^x, C^y, D^y, r, s, t, \dots) \quad (11)$$

Conforme a explicação de Bergson, numa comunidade com  $n$  indivíduos e na qual se produzam dois tipos de bens, o bem-estar social seria uma função das seguintes variáveis: a) o trabalho para produzir os bens A e B (representado pelas variáveis  $a$  e  $b$ ); b) os fatores de produção (exceto o trabalho) para produzir os bens A e B (representados pelas variáveis  $C$  e  $D$ ); c) o consumo dos bens pelo  $i$ -ésimo indivíduo (representado pelas variáveis  $x$  e  $y$ ) e e) **quaisquer outros fatores que pudessem afetar o bem-estar social** (representados pelas variáveis  $r, s, t$ , etc.).

Em Bergson, a **função do bem-estar econômico**, ou seja, em que se consideram fixadas (e já solucionadas) as questões normativas, difere da função do bem-estar social, em que variáveis outras precisam ser consideradas. Bergson, em seu artigo, não discute as condições de maximização do bem-estar social: considerando fixas as questões normativas (alcançadas por alguma forma de consenso), centra sua análise otimizadora sobre a função do bem-estar econômico, ou, formalmente, sobre a função:

$$E = E(x_1, y_1, a_1^x, b_1^x, a_1^y, b_1^y, \dots, x_n, y_n, a_n^x, b_n^x, a_n^y, b_n^y, C^x, D^x, C^y, D^y) \quad (12)$$

Embora a função do bem-estar social fosse uma “invenção” de Abram Bergson, os ulteriores desenvolvimentos viriam das mãos de Paul A. Samuelson, autor que defenderia a abordagem bergsoniana da função do bem-estar social especialmente durante a década de 40. Partindo de uma matriz ordinalista, Samuelson radicalizaria a abordagem de Bergson, assumindo que ao economista caberia a análise de qualquer conjunto de julgamentos éticos ou de valor.<sup>126</sup> Na sua forma mais genérica, a função do bem-estar

<sup>125</sup> BERGSON, Abram. **A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics**. *The Quarterly Journal of Economics*, v. 52, n. 2, p. 310-334, fev. 1938.

<sup>126</sup> SAMUELSON, Paul A. **Foundations of Economic Analysis**. Oxford: Oxford University Press, 1947. 447 p. Originalmente, o livro correspondia à tese de doutoramento do autor e não continha o capítulo que trata da economia do bem-estar. As discussões de Samuelson sobre a *welfare economics* foram posteriormente incluídas no capítulo VIII da obra, p. 203-253.

social de Samuelson, para uma sociedade qualquer em que há  $n$  variáveis  $z$ , relevantes para o bem-estar social, é:

$$W = W(z_1, z_2, \dots, z_n) \quad (13)$$

Em “*Foundations of Economics Analysis*”, o autor deixa claro o ponto de partida de sua função do bem-estar:

Without inquiring into its origins, we take as a starting point for our discussion a function of all the economic magnitudes of a system which is supposed to characterize some ethical belief – that of a benevolent despot, or a complete egotist, or “all men of good will,” a misanthrope, the state, race, or group mind, God, etc. Any possible opinion is admissible, including my own, although it is best in the first instance, in view of human frailty where one’s own beliefs are involved, to omit the latter. We only require that the belief be such as to admit of an unequivocal answer as to whether one configuration of the economic system is “better” or “worse” than any other or “indifferent”, and that these relationships are transitive, i.e.,  $A$  better than  $B$ ,  $B$  better than  $C$ , implies  $A$  better than  $C$ , etc.<sup>127</sup> [grifos no original]

As restrições aplicáveis e a forma da função, continua Samuelson, dependerão do nível de abstração dos julgamentos de valor considerados como variáveis. Nesta forma mais genérica possível, a swf somente está restrita à necessidade de ser definida ordinalmente (e não cardinalmente), embora possa se vincular a índices cardinais. Se for conveniente o cálculo do máximo, alguns pressupostos de regularidade, diz Samuelson, precisam ser considerados.

Após ponderar sobre diferentes julgamentos de valor e, justificadamente, escolher sua própria lista de valores, Samuelson restringe a forma da swf, tornando possíveis as demonstrações e análises matemáticas. Ele assume, especialmente, que cada indivíduo  $i$  de uma comunidade com  $n$  indivíduos possui uma função monotônica<sup>128</sup> de utilidade ordinal,  $u_i$ , definida sobre um conjunto  $X$  de estados alternativos sociais. As respectivas funções utilidade para cada um dos  $i$  indivíduos definem, portanto, *rankings* individuais dos estados sociais alternativos; e, a cada um destes *rankings* se associa um determinado

---

<sup>127</sup> SAMUELSON, *Foundations...*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>128</sup> Funções monotônicas ou monótonas são funções que preservam as relações de ordem entre os elementos do domínio e da imagem. Uma das consequências da monotonicidade das funções é que elas podem ser avaliadas segundo o sentido crescente ou decrescente dos elementos da imagem em sua relação com os elementos do domínio. Assim, é possível classificar a função como crescente, constante, decrescente ou não-crescente. Na prática, assumir a monotonicidade na avaliação das preferências individuais é assumir que “mais é melhor que menos”, ou seja, se “ $A$ ” gosta de  $x$ , ele deseja mais de  $x$ .

índice de bem-estar social, representável ou não por um número real. A forma individualista da função de bem-estar social de Bergson-Samuelson é reescrita, portanto, como sendo:

$$W = f(u_1(x), u_2(x), \dots, u_n(x)) \quad (14)$$

Assumindo, posteriormente, que os estados sociais alternativos se referem especificamente à alocação de recursos, ou seja, às quantidades de cada bem ou mercadoria (*commodity*) constantes de cada uma das **cestas de consumo** ou de cada um dos **planos de produção** das firmas, Samuelson consegue deduzir as condições de maximização da swf, sujeita às restrições tecnológicas da sociedade em questão.<sup>129</sup> Em Samuelson, a maximização do bem-estar social ( $W$ ) pela economia significa implementar a condição  $x^* \in X$ , onde  $X$  representa o conjunto de estados sociais possíveis, tal que:

$$\max W = \max f(u_1(x), u_2(x), \dots, u_n(x)) \quad (15)$$

Na matriz ordinalista adotada por Samuelson, relações binárias substituem as funções de utilidade cardinais, de forma que os argumentos  $u_i(x)$  são resultantes das ordens de preferências,  $R_i$ , para cada um dos indivíduos da comunidade, acerca dos diferentes estados sociais  $x$ , do conjunto  $X$ , dos estados sociais possíveis. Assim, maximizar a função do bem-estar social **ordinalmente** é o mesmo que encontrar o ranqueamento coletivo  $R$  a partir das  $n$ -uplas (ou, sinonimicamente, dos vetores) que correspondem às ordens de preferência individuais, estejam elas representadas ou não por números cardinais.

Ao restringir a forma da swf com seus próprios julgamentos de valor, Samuelson deixara de enfrentar o problema que Arrow tomara para si em sua tese de doutoramento. Samuelson assumira especialmente que: a) o consumo é idêntico entre diferentes indivíduos, de forma que, para fins de análise, um indivíduo qualquer pode ser perfeitamente substituído por outro; b) usos diversos dos recursos produtivos são tomados como indiferentes entre si; c) as preferências individuais é que são levadas em conta (e não os gostos individuais, num sentido subjetivista) e tais preferências dependem daquilo que é consumido pelo indivíduo; d) a swf não precisa ser simétrica em relação ao consumo

---

<sup>129</sup> SAMUELSON, **Foundations...**, *op. cit.*, p. 229 *et. seq.*

de todos os indivíduos, o que, na prática, afasta considerações de natureza distributiva ou igualitária, pois, segundo ele, a diferença extrema entre as aspirações individuais do homem ocidental impede que julgamentos de valor, como igual distribuição de renda ou igual distribuição de fatores produtivos, sejam compatíveis com a maximização do bem-estar; e) importando somente as **preferências reveladas** do indivíduo, tanto faz representar ou não seu ranqueamento a partir de um número real (cardinal), pois, mesmo que o conjunto dos índices cardinais seja alterado, ou seja, mesmo que a forma da função se altere, ela representará os mesmos padrões de indiferença e, portanto, manterá inalterada a decisão social.<sup>130</sup>

Sen explica que as condições impostas por Samuelson à função do bem-estar social não indicavam como, a partir de *rankings* individuais, seria possível obter a ordenação coletiva de preferências  $R$ .<sup>131</sup> Na prática, tal apontamento formaliza os seguintes problemas, que seriam enfrentados por Kenneth Arrow em sua tese de doutoramento: como chegar ao ordenamento coletivo de preferências (dos diferentes arranjos sociais possíveis) a partir de *rankings* individuais? Ainda antes disto, quais seriam as condições e as regras capazes de oportunizar a tomada de decisão coletiva acerca de estados sociais viáveis e alternativos?

Em “*Social Choice Theory*”, Sen acertadamente enquadra a TES como filha, a um só tempo, do estudo analítico-normativo da economia do bem-estar social e da teoria matemática das eleições e das decisões coletivas, iniciada com os trabalhos de Borda e Condorcet no século XVIII. Para ele, é da união entre a literatura produzida pela moderna *welfare economics* e, também, dos estudos matemáticos eleitorais, que deriva a TES.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> SAMUELSON, **Foundations...**, *op. cit.*, p. 222-228. Esta é uma consequência de se assumirem somente as transformações monotônicas, estando vedadas as transformações lineares. Grandezas podem ser medidas a) a partir de uma escala direta (como, por exemplo, peso e altura), b) a partir das distâncias entre os intervalos equivalentes de escalas análogas entre si (como, por exemplo, temperatura em Celsius ou em Fahrenheit) ou c) a partir de um método de ranqueamento (como, por exemplo, numa ordenação de preferências). Note-se que, nos dois primeiros casos, as **intensidades** das medidas são levadas em consideração – por isto, as escalas correspondentes, quando definidas, podem sofrer transformações lineares (p. ex., é possível expressar uma mesma temperatura tanto em Celsius quanto em Fahrenheit, bastando utilizar a transformação linear  $F = 1,8C + 32$ ). No caso dos ranqueamentos, o reflexo das intensidades das medidas correspondentes (p. ex., da satisfação de desejos ou da felicidade), sobre a própria ordenação, é desprezado, pois somente são permitidas as transformações que preservem a ordem das alternativas. Seja, por exemplo,  $u_0$  e  $u_1$  as utilidades do indivíduo  $i$  para os respectivos estados sociais  $x_0$  e  $x_1$ ; seja  $v(u)$  uma transformação monotônica positiva; então, se  $u_0 \geq u_1 \rightarrow v(u_0) \geq v(u_1)$ . São exemplos deste tipo de transformação: multiplicar  $u$  por um número positivo, somar  $u$  a qualquer número real ou elevar  $u$  a um expoente real ímpar.

<sup>131</sup> SEN, Amartya. **Social Choice Theory**. In: ARROW, Kenneth J.; INTRILIGATOR, Michael D. (Ed.). *Handbook of Mathematical Economics*. New York: Elsevier, 1986. p. 1073-1179. V. III.

<sup>132</sup> SEN, **Social...**, *op. cit.*, p. 1073.

A função do bem-estar social de Arrow – que, para Amartya Sen, é o marco originário da moderna TES – nada mais é que a busca por uma relação funcional (*functional relation*) capaz de especificar um ordenamento de preferências coletivo  $R$  para quaisquer conjuntos de  $n$ -uplas  $R_i$  de ordenamentos individuais de preferências.<sup>133</sup> Em outras palavras, trata-se de encontrar a regra de escolha social  $f$  que seja capaz de ordenar coletivamente as  $n$  ordenações individuais dos  $i$  indivíduos que compõem a sociedade em questão, ou, formalmente:

$$R = f(R_1, R_2, \dots, R_n) \quad (16)$$

Arrow se impõe, portanto, o desafio de encontrar uma maneira de ordenar as preferências sociais, desde que conhecidas as ordenações individuais dos membros de determinada comunidade acerca dos possíveis estados sociais relevantes.

A experiência anterior dos estudos eleitorais, conforme aponta Sen, havia demonstrado que a transição entre os ordenamentos de preferências individuais e o ordenamento coletivo de preferências poderia gerar alguns paradoxos capazes de minar condições mínimas de racionalidade,<sup>134</sup> sendo um dos mais conhecidos o paradoxo de Condorcet. Antes de o explicarmos, será necessário formalizar alguns conceitos e, para tanto, contaremos com o apoio da obra “*Collective Choice and Social Welfare*” (1970), de autoria de Amartya Sen.<sup>135</sup>

Seja  $S$  o conjunto dos diferentes estados sociais. Um ordenamento de preferências é um *ranking* de todos os estados sociais  $x \in S$ , cada um  $x$  comparado relativamente ao outro. As relações que se estabelecem entre os elementos de  $S$  são, portanto, relações binárias de preferência, cuja representação matemática se faz pelo sinal  $\succcurlyeq$  (ou pela expressão  $xRy$ ) e cujo significado é dado pela oração “ao menos tão bom quanto”. A partir disto, podemos definir duas outras relações de preferência entre os elementos  $x, y \in S$  como sendo:

$$x \succcurlyeq y \Leftrightarrow (x \succcurlyeq y) \wedge (y \succcurlyeq x) \quad (17)$$

$$x \succ y \Leftrightarrow (x \succcurlyeq y) \wedge \sim (y \succcurlyeq x) \quad (18)$$

<sup>133</sup> SEN, **Social...**, *op. cit.*, p. 1074-1075.

<sup>134</sup> SEN, **Social...**, *op. cit.*, 1073 *et. seq.*

<sup>135</sup> SEN, Amartya. **Collective Choice and Social Welfare**. San Francisco: Holden-Day, 1970. 225 p.

No primeiro caso, diz-se que “ $x$  é indiferente a  $y$ ” se, e somente se,  $x$  for ao menos tão bom quanto  $y$  e  $y$  for ao menos tão bom quanto  $x$ , ou, que  $xIy$ . No segundo caso, diz-se que “ $x$  é estritamente preferido a  $y$ ”, ou, que  $xPy$ . Duas são as condições mínimas de racionalidade para uma determinada escolha: a) ela precisa ser **reflexiva** e b) **transitiva**. Formalmente:

$$\forall x \in S, xRx \quad (19)$$

$$\forall x, y, z \in S, xRy \text{ e } yRz \text{ implicam } xRz \quad (20)$$

O paradoxo de Condorcet demonstra que preferências individuais acíclicas podem gerar preferências coletivas cíclicas, rompendo uma das condições mínimas de racionalidade, qual seja, a transitividade. O exemplo sacralizado em todos os livros que tratam do assunto é o seguinte:<sup>136</sup> suponha um sistema eleitoral com três candidatos (A, B e C) e três eleitores (1, 2 e 3), cujas ordens de preferência estão dadas nas tabelas

Tabela 1 - Ordens de preferências eleitorais

Eleitores	1º	2º	3º
1	A	B	C
2	B	C	A
3	C	A	B

Fonte: O AUTOR, 2019.

Tabela 2 - Ordens de preferência eleitorais com notação matemática

Eleitores	Preferências
1	$A > B > C$
2	$B > C > A$
3	$C > A > B$

Fonte: O AUTOR, 2019.

<sup>136</sup> O paradoxo de Condorcet (ou ciclo de Condorcet) é facilmente encontrável em variadas fontes, inclusive na *internet*. De forma tão somente exemplificativa, citamos a explicação dada por: TAYLOR, Alan D. **Mathematics and Politics: Strategy, Voting, Power and Proof**. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Springer, 2008. 364 p. (Versão *e-book*). O método de Condorcet, conforme conceituado por Taylor, segue, a partir da p. 5 do livro, para um interessante resultado do paradoxo em que, aplicado o método majoritário simples em duas etapas, comprova-se que a alternativa deixada para o segundo *round* da disputa sempre sairá necessariamente vencedora ao final do certame.

Aplicada a regra da votação majoritária simples, teríamos os seguintes resultados: a) numa votação entre A e B, A ganharia; b) numa votação entre B e C, B ganharia e c) numa votação entre C e A, C ganharia. Ora, do ponto de vista agregado, as preferências são intransitivas e cíclicas, pois:

$$A > B > C > A \quad (21)$$

O ciclo de Condorcet demonstra claramente a dificuldade de manutenção das condições de racionalidade no trânsito entre as ordenações individuais e a ordenação coletiva e seria exatamente esta a principal dificuldade que Arrow enfrentaria em sua tese de doutoramento, posteriormente publicada como livro e intitulada “*Social Choice and Individual Values*” (1950).

Arrow inicia sua obra explicando aos leitores existirem quatro diferentes espécies de tomada de decisão social: voto, mecanismos de mercado, ditaduras ou convenções. Os métodos aos quais chama de democráticos – voto e mecanismos de mercado – são os que, segundo ele, que precisam agregar variados gostos, de muitos indivíduos, na tomada de decisão social. Já nas primeiras páginas do livro, Arrow coloca a questão que se tornaria a pedra angular da TES: é possível construir um procedimento, dadas certas condições, capaz de revelar um padrão de escolha social a partir de um conjunto de gostos individuais conhecidos?<sup>137</sup>

Sequencialmente, Arrow retoma o paradoxo de Condorcet para demonstrar que a regra da votação majoritária simples fere explicitamente uma condição de racionalidade da escolha. Concordando com Bergson, admite que julgamentos de valor permeiam toda a economia do bem-estar, independentemente, inclusive, da controversa questão da comparabilidade interpessoal de utilidades, isto porque tais julgamentos estão sempre implicados em qualquer modalidade de tomada de decisão social fundada nas utilidades individuais. Assim, contorna as críticas de Robbins dizendo que, dados os julgamentos básicos de valor e o modo de agregar os desejos individuais, caberia ao economista ao menos investigar se os mecanismos de escolha social adotados – e suas consequências – satisfazem aos valores inicialmente presentes.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> ARROW, **Social...**, *op. cit.*, p. 3.

<sup>138</sup> ARROW, **Social...**, *op. cit.* p. 4.

Prosseguindo, Arrow indica ao leitor suas premissas: a) que não considerará os aspectos de “aposta” (*game aspects*) no processo de escolha social; b) que tomará os valores individuais como objetivos (*taking as data*) e que pressuporá que tais valores não serão alterados como resultado do próprio processo decisório, em si mesmo considerado; c) que considerará racionais todos os indivíduos da sociedade; d) que assumirá que o comportamento dos indivíduos, ao fazerem escolhas, pode ser representado por uma ordenação de preferências sem referenciabilidade cardinal, nem individual, nem interpessoal.<sup>139</sup>

Ao definir o conjunto  $S$  das alternativas sociais, Arrow impõe como restrição ao processo de escolha que ele seja composto a partir de um mecanismo que seja **completo** e **transitivo** e que produza, portanto, ao final, um **ordenamento**.<sup>140</sup> Diz-se um ordenamento porque, além das condições de racionalidade acima definidas (reflexividade e transitividade, v. proposições matemáticas n. 19 e 20) se impõe a completude à ordem de preferências do indivíduo sobre o conjunto  $S$ .<sup>141</sup> Formalmente, a completude se representa por:

$$\forall x, y \in S, xRy \vee yRx \quad (22)$$

Arrow prossegue definindo o conjunto-escolha ( $C(S)$ ) como sendo o conjunto de alternativas  $x$  que satisfaçam:<sup>142</sup>

$$\forall y : (y \in S \rightarrow xRy) \quad (23)$$

Na sequência, nos dá o conceito de **função escolha** (*choice function*) como sendo a descrição de uma **relação funcional pela qual se mapeia uma escolha para cada possível ambiente de alternativas**. A função escolha requer suas próprias condições de racionalidade, conceituadas por Sen como sendo, respectivamente, as propriedades  $\alpha$  e

<sup>139</sup> ARROW, **Social...**, *op. cit.* p. 6-8.

<sup>140</sup> ARROW, **Social...**, *op. cit.*, p. 12-13. Arrow considera axiomáticas as restrições impostas pela completude e pela transitividade.

<sup>141</sup> SEN, **Collective...**, *op. cit.*, p. 7-9. Sen identifica, nas páginas aqui referenciadas, as diferentes espécies de ordenamento, segundo as propriedades que as relações binárias correspondentes satisfazem. Num momento mais oportuno, voltaremos à classificação e à formalização de outras propriedades das relações binárias.

<sup>142</sup> A citação à definição arrowiana se encontra em ARROW, **Social...**, *op. cit.*, p. 15, todavia, a formalização do conjunto escolha ( $C(S)$ ) foi adaptada a partir de SEN, **Collective...**, *op. cit.*, p. 10.

$\beta$ .<sup>143</sup> A primeira propriedade é francamente intuitiva e diz que, se um elemento  $x$ , do subconjunto das escolhas sociais  $S_1$ , subconjunto este contido em outro subconjunto  $S_2$ , figurar como o melhor dentre todas as alternativas neste segundo subconjunto ( $S_2$ ), deverá também figurar como o melhor elemento de todo o conjunto ( $S_1 \cup S_2$ ). A segunda propriedade, um pouco menos intuitiva, diz que se  $x$  e  $y$  são ambos as melhores alternativas de um subconjunto  $S_1$ , contido em  $S_2$ , quaisquer um destes elementos não pode ser a melhor alternativa em  $S_2$  sem que o outro também o seja. Formalmente:

$$\text{Propriedade } \alpha: x \in S_1 \subset S_2 \rightarrow [x \in C(S_2) \rightarrow x \in C(S_1)], \forall x \quad (24)$$

$$\text{Propriedade } \beta: [x, y \in C(S_1) \wedge S_1 \subset S_2] \rightarrow [x \in C(S_2) \Leftrightarrow y \in C(S_2)], \forall x, y \quad (25)$$

As funções escolha originadas de relações binárias que cumprem as exigências axiomáticas de Arrow (reflexividade, transitividade e completude), ou seja, que geram ordenamentos, satisfazem ambas as propriedades, conforme aponta Sen.<sup>144</sup> Esta constatação será crucial no abrandamento que Sen promoverá às exigências de Arrow, no intuito de contornar os resultados do teorema da impossibilidade, conforme veremos no tópico próprio.

Logo após definir seu conceito de função do bem-estar social (SWF),<sup>145</sup> Arrow especifica cinco condições que, conforme entende, devem fazer parte dos mecanismos democráticos e racionais de tomada de decisão coletiva.<sup>146</sup> São elas:

- Domínio irrestrito (*unrestricted domain*): a regra diz que a SWF não pode excluir indiscriminadamente nenhum dos ordenamentos individuais ( $R_i$ ). Em outras palavras, a condição requer que a função escolha mapeie todas as configurações lógicas dos ordenamentos de preferências individuais, gerando um ranqueamento social único e completo a partir das escolhas individuais;
- Monotonicidade (*positive association of social and individual values*): a função escolha não pode provocar o rebaixamento de uma determinada alternativa  $x$ , se, nos ordenamentos individuais  $R_i$ , esta alternativa aumentar em intensidade ou, no

<sup>143</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>144</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>145</sup> ARROW, *Social...*, *op. cit.*, p. 23. A sigla se encontra em maiúsculo para diferenciar a função arroviana da função do bem-estar social de Bergson-Samuelson.

<sup>146</sup> ARROW, *Social...*, *op. cit.*, p. 24-31.

mínimo, permanecer constante; esta regra, na prática, implementa uma condição de racionalidade (os indivíduos continuam preferindo a alternativa  $x$  a  $y$ , independentemente das diferentes intensidades positivas de  $x$  e, concomitantemente, preferem mais de  $x$  a menos de  $x$ ) e bloqueia a SWF à inclusão de comparações interpessoais e cardinais;

- Independência das alternativas irrelevantes (*independence of irrelevant alternatives*): a supressão de alguma das alternativas não pode alterar os *rankings* individuais e, conseqüentemente, não pode influenciar a função escolha e o ranqueamento resultante. Em sentido um pouco mais formal, Arrow diz que a escolha realizada para qualquer conjunto de alternativas  $S$  deve ser independente das muitas alternativas existentes fora do conjunto  $S$ . De certa forma, esta condição materializa duas premissas analíticas de Arrow: a de que valores não podem ser alterados ao longo do processo decisório e a de que não serão levados em consideração comportamentos especulativos;

- Autonomia cidadã (*citizens sovereignty*): os indivíduos na sociedade têm liberdade para escolher, impondo seus próprios valores às alternativas existentes. Assim, ficam excluídas funções escolha que representem imposições sociais ou tabus;

- Não-ditadura (*non-dictatorship*): a função escolha não pode ser ditatorial, ou seja, não pode ser uma função através da qual a escolha de um único indivíduo determine a escolha social.

Arrow impactaria definitivamente a comunidade científica no capítulo V de sua obra, denominado “*The General Possibility Theorem for Social Welfare Functions*”. Logo após avaliar o princípio hipotético de compensação (Scitovsky), Arrow demonstra que o aumento do número de alternativas sociais de 2 para mais que 2 dificulta extremamente a construção de uma função do bem-estar social em que se conjuguem concomitantemente os axiomas e as cinco condições impostas para a tomada democrática e racional da decisão social.<sup>147</sup>

Havendo duas alternativas, Arrow conclui – e demonstra – que o método da decisão majoritária satisfaz todas as condições, desde que o número de pessoas para as quais  $xR_iy$  seja, no mínimo, tão grande quanto o número de pessoas para as quais  $yR_ix$ .<sup>148</sup> Entretanto, para um número maior de alternativas, a imposição concomitante de todas estas condições leva a uma contradição.<sup>149</sup> Estendendo a análise, Arrow parte para a

---

<sup>147</sup> ARROW, **Social...**, *op. cit.*, p. 46.

<sup>148</sup> ARROW, **Social...**, *op. cit.*, p. 46-48.

<sup>149</sup> ARROW, **Social...**, *op. cit.*, p. 48-51.

solução geral do problema, supondo que as três alternativas correspondem ao universo inteiro e que o conjunto dos indivíduos ( $V$ ) possa ser particionado, para fins de análise, em dois diferentes subconjuntos:  $V'$ , contendo um único sujeito, e  $V''$ , contendo todos os indivíduos.

Após realizadas complexas demonstrações, Arrow chegou à conclusão que passaria à história como o teorema da impossibilidade:<sup>150</sup> havendo ao menos três alternativas as quais os membros da sociedade são livres para ordenar, então, somente uma função do bem-estar social ditatorial ou impositiva poderia resolver as contradições lógicas e cumprir as exigências axiomáticas e todas as outras condições por ele impostas. Na prática, Arrow supostamente havia demonstrado a impossibilidade da escolha social livre, democrática e racional. Com o teorema da impossibilidade, decretava-se o fim do utilitarismo positivista e, talvez, da própria economia do bem-estar.

John Rawls e Amartya Sen surgem neste contexto de profunda crise da abordagem utilitarista e suas construções teóricas deverão ser analisadas nos próximos dois tópicos; ambos despontarão como os mais importantes críticos do utilitarismo no século XX. Diante do pessimismo trazido pelo avassalador resultado de Kenneth Arrow, dirigirão seus esforços filosóficos em direções opostas: enquanto Rawls reabilitará o contratualismo, a partir de uma renovada leitura do construtivismo kantiano, com a teoria da “justiça como equidade”, Sen irá recuperar as abordagens aristotélica e marxiana das capacidades e funcionamentos. Produzindo vasta literatura, Amartya Sen também buscará, incansavelmente, abrandar as severas restrições informacionais impostas pelo *welfarismo* e pelo utilitarismo positivista à teoria da escolha social e à economia do bem-estar, numa tentativa de contornar os resultados do teorema da impossibilidade, com trabalhos que culminarão em sua teoria de “justiça comparativa”, conforme, logo mais adiante, veremos.

---

<sup>150</sup> ARROW, **Social...**, *op. cit.*, p. 51-59. Por óbvio, a demonstração do teorema da impossibilidade não será realizada no texto da dissertação, dada sua extensão e complexidade. Remetemos o leitor que queira tal nível de aprofundamento ao texto do próprio Arrow. Recomendados, também, a “prova gráfica” do teorema, desenvolvida por Geoffrey A. Jehle, em JEHLE, Geoffrey A. **Advanced Microeconomic Theory**. New Jersey: Prentice-Hall, 1991. 401 p. Esta prova pode ser encontrada nas p. 358-368 da obra aqui referenciada.

## 2.2 EQUIDADE E JUSTIÇA EM RAWLS: O *A PRIORI* DA ESTRUTURA SOCIAL BÁSICA

### 2.2.1 Propedêutica ao pensamento de John Rawls: conceitos primordiais e sua evolução

O estudioso da teoria da justiça de John Rawls precisa ser inicialmente advertido de que importantes reformulações foram realizadas pelo filósofo ao longo do tempo. Entre as publicações de “*A Theory of Justice*”, em 1971, e “*Justice as Fairness: A Restatement*”,<sup>151</sup> em 2001, conceitos foram significativamente alterados, especialmente como parte da releitura feita por Rawls a respeito do liberalismo político e do papel da filosofia política nas sociedades democráticas modernas.

Estudar Rawls significa destrinchar, essencialmente, três obras: “*A Theory of Justice*” (edição original de 1971 e edições revisadas de 1975 e 1999); “*Political Liberalism*”,<sup>152</sup> primeiramente publicada em 1993, e, por fim, “*Justice as Fairness: A Restatement*”, de 2001. A análise sistemática destas obras permite acompanhar a teoria rawlsiana desde suas origens até as ulteriores e reformuladas considerações do filósofo. Aprofundamentos maiores podem ser obtidos através do estudo dos artigos publicados por Rawls que, em “*Collected Papers*” (1999),<sup>153</sup> vão desde as conclusões de sua dissertação na *Princeton University*, em 1951, até aqueles publicados nos fins dos anos 90, ou seja, em período bastante próximo de sua morte. O estudo se torna completo se, além das obras retrocitadas, o pesquisador incluir em sua seleção “*The Law of Peoples*”,<sup>154</sup> de 1999, e as leituras de Rawls sobre os grandes clássicos das filosofias moral e política, constantes das obras “*Lectures on the History of Moral Philosophy*”, de 2000,<sup>155</sup> e “*Lectures on the History of Political Philosophy*”, de 2007.<sup>156</sup>

Cumprе salientar que muitos capítulos dos livros de Rawls são revisões de artigos anteriormente publicados, de forma que cabe ao pesquisador avaliar a origem dos textos

---

<sup>151</sup> RAWLS, John. **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge: Harvard University Press, 2001. 214 p.

<sup>152</sup> RAWLS, John. **O Liberalismo Político: Edição ampliada** (2005). Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 583 p. Título original: *Political liberalism*.

<sup>153</sup> RAWLS, John. **Collected Papers**. Cambridge: Harvard University Press, 1999. 627 p.

<sup>154</sup> RAWLS, John. **O Direito dos Povos** (1999). Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 235 p. Título original: *The Law of Peoples*.

<sup>155</sup> RAWLS, John. **História da Filosofia Moral** (2000). Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 439 p. Título original: *Lectures on the History of Moral Philosophy*.

<sup>156</sup> RAWLS, **Conferências...**, *op. cit.*

com os quais trabalha – e, a depender do nível de análise, realizar as pertinentes comparações entre versões mais antigas e mais recentes dos textos. Outros tantos textos (como é o caso, por exemplo, dos capítulos de “*Lectures on the History of Moral Philosophy*”, “*Lectures on the History of Political Philosophy*” e de “*Justice as Fairness: A Restatement*”) provêm de conferências que foram transcritas ou anotações de aula revisadas pelo autor.

Nosso percurso começará com uma pequena biografia, tal como exposta por Samuel Freeman em “Rawls”.<sup>157</sup> Rawls nasceu em Baltimore, EUA, em 1921. Embora seu pai tenha sido um advogado prático de sucesso, deixou a família de Rawls, após sua morte, sem herança ou dinheiro, de forma que a família precisou ser sustentada por parentes mais próximos. Rawls ingressou em Princeton em 1939/40, bacharelando-se em filosofia no ano de 1943. Imediatamente após sua graduação, Rawls serviu na II Grande Guerra e, segundo Freeman, foram os horrores da guerra que modificaram definitivamente a visão de Rawls sobre o cristianismo e sobre sua própria carreira, tendo sido a guerra uma motivação essencial para que o filósofo desenvolvesse, mais tarde, sua teoria da justiça. Em 1950, Rawls recebeu seu Ph. D., também em Princeton, local onde, no biênio 1950/52, trabalhou como instrutor. No biênio seguinte, 1952/53, partiu para seu pós-doutoramento em Oxford. A partir de 1953, tornou-se professor na *Cornell University* e, em 1962, passou a ingressar o Departamento de Filosofia de Harvard, cargo do qual se aposentaria somente em 1991, de toda forma, continuando a lecionar até 1995, ano em que teve o primeiro de muitos derrames cerebrais. Faleceu em 2002, aos 81 anos.<sup>158</sup>

Freeman aponta Rawls como um daqueles casos de carreira verdadeiramente consistente, em que se aposta definitivamente em uma única pergunta de pesquisa e se tenta esgotar insistentemente e profundamente um só tema. Isto fica bastante claro pela análise cronológica das publicações de Rawls e por seu cuidado com as respostas aos seus críticos e em sua labilidade para avançar, sem apego excessivo, sobre matérias que poderiam lhe custar a reformulação da própria teoria. Em 1951, como resultado de seu doutoramento, Rawls já desenvolvera o conceito de equilíbrio reflexivo;<sup>159</sup> em 1957, já havia publicado um artigo, “*Justice as Fairness*”, no qual se encontravam os argumentos que seriam mais

---

<sup>157</sup> FREEMAN, Samuel. **Rawls**. New York: Routledge, 2007. 550 p.

<sup>158</sup> FREEMAN, **Rawls**, *op. cit.*, p. 1-5.

<sup>159</sup> RAWLS, **Collected...**, *op. cit.*, p. 1-19.

tardiamente apresentados em “*A Theory of Justice*”.<sup>160</sup> Durante as décadas de 80 e 90, desenvolveria a argumentação que representaria a ênfase no construtivismo político e a releitura da justiça como equidade em face do liberalismo, especialmente em resposta às críticas recebidas nos anos 70 e durante a primeira metade da década de 80. São desse período “*Kantian Constructivism in Moral Theory*” (1980),<sup>161</sup> “*Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*” (1981)<sup>162</sup> e “*The Idea of an Overlapping Consensus*” (1987),<sup>163</sup> cujos argumentos seriam incorporados e definitivamente apresentados em “*Political Liberalism*”, de 1993.

Freeman traz preciosas interpretações sobre as motivações filosóficas de Rawls e também sobre como determinados eventos biográficos definiram a carreira do filósofo. Rawls iniciou sua carreira com uma profunda preocupação acerca das relações entre religião e sociedade. A II Grande Guerra fez com que Rawls abandonasse o cristianismo, negando fortemente a possibilidade de que em Deus (ou na religião como um todo) se pudesse encontrar a fonte da justiça e da moralidade: tais valores somente poderiam ter seus fundamentos em razões plenamente acessíveis aos seres humanos. O postulado kantiano de Deus foi substituído, em Rawls, por uma “utopia realística” (nas palavras de Freeman): o conceito de **sociedade bem-ordenada**, através do qual se tornariam congruentes tanto a ideia de justiça quanto a ideia de bem. Conforme Samuel Freeman:

The biographical point deserving emphasis here is that, in rejecting Christian doctrine, Rawls was rejecting Christianity’s pessimism about human nature and its skepticism of humanity’s capacities for justice, to find meaning in this life, and to redeem itself.<sup>164</sup>

A psicologia moral de Rawls, diz Freeman, ao contrário da narrativa cristã acerca da natureza corrupta e pecaminosa do homem, apontava para a possibilidade do **senso de justiça** humano que, por sua vez, seria capaz de dar fundamento a uma sociedade bem-ordenada e estável, na qual seria possível a cada um desenvolver plenamente suas concepções individuais de bem. Segundo Freeman, a preocupação de Rawls com a compatibilidade entre a justiça e a natureza humana, assim como entre a justiça e as

---

<sup>160</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 47-72.

<sup>161</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 303-358.

<sup>162</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 389-414.

<sup>163</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 421-447. Os artigos citados nesta e nas duas notas imediatamente anteriores contam com uma tradução para o português, feita a partir do francês, no livro RAWLS, John. **Justiça e Democracia** (1978). 2ª ed. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 406 p. Versão francesa de: Catherine Audard. Título original: *Justice et Démocratie*.

<sup>164</sup> FREEMAN, *Rawls*, *op. cit.*, p. 11.

diferentes concepções de bem humanas, acompanhariam todo o percurso teórico rawlsiano, desde a “*A Theory of Justice*” até “*Law of Peoples*”.<sup>165</sup> Para Freeman, esta observação ganha clareza solar na seguinte passagem de Rawls:

Se não for possível uma Sociedade dos Povos razoavelmente justa, cujos membros subordinam o seu poder a objetivos razoáveis, e se os seres humanos forem, em boa parte, amorais, quando não incuravelmente descrentes e egoístas, poderemos perguntar, com Kant, se vale a pena os seres humanos viverem na terra.<sup>166</sup>

Mesmo após abandonar as pretensões universalistas da justiça como equidade, Rawls aparenta ter mantido a convicção de que a natureza moral humana poderia conduzir à formação e estabilização de uma sociedade bem-ordenada, ou seja, na qual pessoas com diferentes concepções de bem, mas dotadas de um senso de justiça, pudessem conviver pacificamente, dada a concordância com princípios razoáveis de justiça, sobre os quais pudessem fundamentar suas concepções políticas igualmente razoáveis.

No prefácio de “*A Theory of Justice*” Rawls diz ser seu objetivo “generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social”.<sup>167</sup> O prefácio da edição revista complementa grandemente as intenções de Rawls:

Conforme explico no segundo e no terceiro parágrafos daquele prefácio [em referência ao prefácio da edição de 1971], eu queria elaborar uma concepção de justiça que fornecesse uma alternativa sistemática razoável ao utilitarismo, que de um modo ou de outro há muito tempo domina a tradição do pensamento político anglo-saxão. O principal motivo para querer encontrar essa alternativa é a fragilidade, penso eu, da doutrina utilitarista para servir de base às instituições da democracia constitucional. Não acredito, acima de tudo, que o utilitarismo consiga oferecer uma teoria satisfatória dos direitos e das liberdades fundamentais dos cidadãos como pessoas livres e iguais, requisito da mais alta importância para a teoria das instituições democráticas. Usei a interpretação mais geral e abstrata da ideia do contrato social por intermédio da ideia da posição original como meio de fazê-lo.<sup>168</sup>

A filosofia política havia, há muito, deixado de levar a sério a doutrina do contrato social, mesmo a despeito de sua inegável importância na gestação das democracias constitucionais. A reabilitação desta doutrina seria efetuada por Rawls. Conforme aponta Freeman:

One of the major philosophical accomplishments of Rawls’s work has been to revive this long-moribund but still world-historical tradition in

<sup>165</sup> FREEMAN, Rawls, *op. cit.*, p. 11.

<sup>166</sup> RAWLS, *O Direito...*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>167</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. XLIV.

<sup>168</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. XXXVI.

political philosophy. Social contract doctrine once provided the primary justification for the democratic and republican revolutions of the eighteenth century, including the American Declaration of Independence and the French Declaration of the Rights of Man. But since David Hume's and Jeremy Bentham's utilitarian arguments against it, social contract doctrine was not taken seriously among political and moral philosophers, even though the idea of a "social contract" was celebrated in popular political lore.<sup>169</sup>

Na opinião de Freeman, o contratualismo de Rawls conjuga elementos hobbesianos, lockianos, rousseauianos e, especialmente, kantianos. Em Rawls, assim como em Hobbes, as partes no pacto original decidem somente acerca dos princípios que melhor oportunizarão seus próprios interesses; como em Locke (e também como em Kant e Rousseau), a posição original rawlsiana está sujeita a restrições morais que impedem a transação sobre "direitos naturais" (em Rawls, as liberdades básicas ou fundamentais); como em Rousseau, os humanos não são vistos como naturalmente maus e nem tão somente egoístas, possuindo, ao contrário, inclinações morais importantes para a vida em sociedade, como, por exemplo, um senso de justiça; como em Kant, presume-se que o hipotético contrato original seria capaz de revelar os termos de uma cooperação entre pessoas racionais, consideradas reciprocamente livres e iguais, em um reino de fins: na formulação de Rawls, uma sociedade bem-ordenada operando sob a égide de princípios de justiça que estas próprias pessoas, razoavelmente, elegeram.

A justiça, segundo Rawls, tem como objeto aquilo a que ele chama de **estrutura básica da sociedade**, ou, em suas próprias palavras, "o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social".<sup>170</sup> O objeto da teoria da justiça, em Rawls, é, então, a justiça social. Trata-se, ademais, de uma concepção de justiça aplicável às sociedades democráticas modernas.<sup>171</sup> Ele admite que sua teoria lida tão somente com o caso especial das instituições públicas de uma sociedade fechada e também limita suas ponderações às sociedades bem-ordenadas que, conforme sua definição, são aquelas em que todos "ajam de forma justa e façam sua parte na sustentação das instituições justas".<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> FREEMAN, Rawls, *op. cit.*, p. 14.

<sup>170</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>171</sup> RAWLS, *Justice as...*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>172</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 10.

Para Rawls, uma sociedade justa é aquela em que funcione um **sistema estável e equitativo de cooperação**, fundado numa **concepção pública de justiça**. Em “*Justice as Fairness: A Restatement*”, Rawls elucida de forma mais clara os conceitos de sociedade como um sistema equitativo de cooperação e de sociedade bem-ordenada. Um sistema equitativo de cooperação transita em torno de duas ideias fundamentais: a ideia de **cidadãos** (aqueles envolvidos na cooperação) – enquanto pessoas morais livres e iguais – e a ideia de sociedade bem-ordenada – enquanto sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça.<sup>173</sup> O conceito de sociedade bem-ordenada figura como a origem e a finalidade da teoria equitativa de Rawls. Origem, no sentido de ser a partir desta ideia que Rawls justificará seus **princípios de justiça**; finalidade, por ser esta a forma ideal que as sociedades democráticas modernas deveriam alcançar, já que constituídas sobre a concepção de pessoas morais livres e iguais.

Numa sociedade bem-ordenada, todos aceitam – e sabem que todos aceitam – a mesma concepção de justiça e, portanto, os mesmos princípios de justiça. Ademais, a estrutura básica da sociedade está articulada como um único sistema de cooperação, que tem por objetivo satisfazer aos princípios de justiça. Finalmente, os cidadãos têm um senso de justiça eficaz, ou seja, capaz de fazê-los compreender e aplicar os princípios de justiça publicamente reconhecidos.<sup>174</sup>

Rawls aponta que distintas noções de sociedade podem originar variadas concepções de justiça e que cada concepção corresponde a um determinado conceito de cooperação social da qual esta concepção provém.<sup>175</sup> Dentre diferentes concepções de justiça, qual delas melhor atenderia ao conceito de sociedade bem-ordenada e aos anseios das sociedades democráticas modernas? É a resposta a estas questões que Rawls persegue em “*A Theory of Justice*”.

Partindo da ideia de **posição original** – ficção análoga ao “estado de natureza” das variadas interpretações do contratualismo –, Rawls pressupõe que os princípios de justiça reguladores da estrutura básica da sociedade seriam consensualmente aceitos pelas partes originárias do pacto social, certamente interessadas na promoção de suas diferentes concepções de bem. Conforme explica:

Assim, devemos imaginar que aqueles que entram em cooperação social escolhem juntos, em um único ato conjunto, os princípios que

---

<sup>173</sup> RAWLS, *Justice as...*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>174</sup> RAWLS, *Justice as...*, *op. cit.* p. 8-9.

<sup>175</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 11-12.

devem atribuir os direitos e os deveres fundamentais e determinar a divisão dos benefícios sociais.<sup>176</sup>

Com o intuito de tornar verdadeiramente equitativos os termos do pacto, Rawls restringe a informação das partes, na posição original, através de um recurso ao qual denomina **véu da ignorância**, de forma que:

[...] ninguém conhece o seu lugar na sociedade, sua classe ou seu *status* social; e ninguém conhece sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas do gênero. Presumirei até mesmo que as partes não conhecem suas concepções do bem nem suas propensões psicológicas especiais. Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância.<sup>177</sup> [grifos no original]

Conforme explica o filósofo, a justiça como equidade “expressa a ideia de que os princípios da justiça são definidos por acordo em uma situação inicial que é equitativa”.<sup>178</sup> Às pessoas na posição original, além do véu da ignorância, Rawls imprime algumas condições de racionalidade: as partes devem ser capazes de ter preferências monotônicas em relação aos bens cuja distribuição será debatida; ademais, as partes devem ser mutuamente desinteressadas, ou seja, não passíveis de sentir inveja, sentimento que, para Rawls, significa desejar ter menos desde que os outros também fiquem com menos. Dessa forma, as pessoas da posição original “tentam reconhecer princípios que promovam seu sistema de objetivos da melhor forma possível”.<sup>179</sup>

Moralmente, Rawls considera que as partes devem ser capazes de ter um senso de justiça, no sentido de que efetivamente cumprirão os princípios escolhidos e os respeitarão perpetuamente.<sup>180</sup> Ainda no plano moral, as partes devem possuir a capacidade de sustentar, futuramente, alguma concepção particular de bem. Conforme ele esclarece, em “*Justice as Fairness: A Restatement*”, as partes devem possuir ao menos as duas capacidades morais (*moral powers*) acima citadas que, em suas palavras, são assim definidas:

(i) One such power is the capacity for a sense of justice: it is the capacity to understand, to apply, and to act from (and not merely in accordance with) the principles of political justice that specify the fair terms of social cooperation.

---

<sup>176</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 14.

<sup>177</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 15.

<sup>178</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 15.

<sup>179</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 175.

<sup>180</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 176.

(ii) The other moral power is a capacity for a conception of the good: it is the capacity to have, to revise, and rationally to pursue a conception of the good. Such a conception is an ordered family of final ends and aims which specifies a person's conception of what is of value in human life or, alternatively, of what is regarded as a fully worthwhile life.<sup>181</sup>

A metodologia que Rawls constrói para a justificação moral dos princípios de justiça, por sua vez, traduz-se no conceito de **equilíbrio reflexivo de juízos ponderados**, espinhoso tema enfrentado por ele em sua primeira publicação, “*Outline for a Procedure Decision for Ethics*”, de 1951.<sup>182</sup> Freeman nos explica que a justificação moral é um conceito de ordem epistemológica e que corresponde às razões que damos àquilo que fazemos ou acreditamos; é a exposição dos motivos que tornam para nós algo correto ou verdadeiro. A possibilidade da justificação moral se vincula à objetividade da argumentação e, portanto, à racionalidade ou à razoabilidade com as quais as pessoas podem formular seus juízos morais. Posto isto, pode-se categorizar os filósofos entre aqueles que não consideram possível a justificação moral (a exemplo, os céticos e os positivistas lógicos) e aqueles que a consideram, em alguma extensão de racionalidade, possível e objetiva. Rawls se encontra entre os últimos.<sup>183</sup>

Tradicionalmente, continua Freeman, a justificação dos juízos morais sempre dependera de uma estrutura hipotético-dedutiva através da qual os princípios morais poderiam ser demonstrados a partir de algum princípio ainda mais abstrato e apodítico, ou seja, capaz de dispensar qualquer prova, e que poderia ser revelado por um tipo de intuicionismo filosófico. Rawls rejeita esta forma de justificação moral e, em sua tese de doutoramento, parte em busca de outro procedimento de justificação.

Este procedimento alternativo de justificação moral, segundo Rawls, envolveria, ao contrário da dedução de princípios morais a partir de fundamentos imutáveis (ou mesmo a aceitação de princípios heterônomos), um procedimento de formulação de juízos ponderados; conforme explica o filósofo, o procedimento funcionaria a partir de “um conjunto de princípios que, quando conjugados com nossas convicções e nossos conhecimentos das circunstâncias”, devessem ser emitidos “junto com os motivos que os respaldam” e na medida em que precisássemos aplicá-los “de maneira consciente e inteligente”.<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> RAWLS, *Justice as...*, *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>182</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 1-19.

<sup>183</sup> FREEMAN, *Rawls*, *op. cit.*, p. 29 *et. seq.*

<sup>184</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.* p. 56.

Rawls faz uma analogia entre a teoria moral, enquanto a tentativa de descrever a nossa capacidade moral, e a teoria da justiça, enquanto a capacidade de descrever o nosso senso de justiça. Um equilíbrio reflexivo é alcançado por um sujeito após a devida ponderação acerca das questões morais, de forma que consiga alinhar coerentemente seus princípios morais, suas convicções e seus juízos particulares. Aplicada a mesma metodologia às questões de justiça, os juízos ponderados, quando em equilíbrio reflexivo, formarão a descrição do senso de justiça deste indivíduo, revelando sua concepção de justiça: assim, conforme aponta Rawls, “uma concepção de justiça caracteriza nossa sensibilidade moral quando nossos juízos cotidianos estão de acordo com os princípios dessa concepção”.<sup>185</sup>

Prosseguindo, Rawls caracteriza os juízos ponderados em sua aplicação nas questões da justiça:

Conforme já indiquei, eles [os juízos ponderados] se apresentam como aqueles juízos nos quais é mais provável que nossas capacidades morais se manifestem sem distorção. [...] Os juízos ponderados são simplesmente aqueles emitidos em condições favoráveis ao exercício do senso de justiça e, por conseguinte, em circunstâncias nas quais são inaceitáveis aquelas desculpas e as explicações mais comuns para o erro. Presume-se que a pessoa a emitir o juízo, então, tem a capacidade, a oportunidade e o desejo de chegar a uma decisão correta (ou, pelo menos, que não deseje evitar isso).<sup>186</sup>

Num sentido amplo, o equilíbrio reflexivo dos juízos ponderados pode ser alcançado se o sujeito também avaliar, como alternativas, variadas concepções de justiça, além da sua própria, no intuito de eleger aquela que melhor se ajuste às suas convicções, sejam convicções antigas ou que tenham sido revisadas durante a ponderação.<sup>187</sup> Em “*A Theory of Justice*”, Rawls elucida esta ideia conforme se segue:

Do ponto de vista da teoria moral, a melhor análise do senso de justiça de alguém não é aquela que se encaixe em seus juízos antes que examine qualquer concepção de justiça, mas, pelo, contrário, aquela compatível com seus juízos em equilíbrio reflexivo. Conforme já vimos, esse estado é aquele ao qual a pessoa chega depois de ponderar as diversas concepções propostas e de ter ou bem reconsiderado os próprios juízos para que se adaptem a uma delas, ou bem se apegado a suas convicções individuais (e à concepção correspondente). Existem, contudo, várias interpretações de equilíbrio reflexivo, pois é uma noção que varia, dependendo de só se apresentarem à pessoa aquelas descrições que, a não ser por pequenas discrepâncias, correspondem mais ou menos a seus juízos tais como existentes, ou de

---

<sup>185</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.* p. 56.

<sup>186</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.* p. 57-58.

<sup>187</sup> RAWLS, *Justice as...*, *op. cit.*, p. 30-31.

se apresentarem à pessoa todas as descrições possíveis às quais seja plausível adaptar seus próprios juízos, juntamente com todos os argumentos filosóficos correspondentes a tais descrições. No primeiro caso, definiríamos o senso de justiça da pessoa mais ou menos como é, embora abrindo concessão para aparar as arestas de certas irregularidades; no segundo caso, o senso de justiça da pessoa pode passar ou não por uma modificação radical. Está claro que é do segundo tipo de equilíbrio reflexivo que se ocupa a filosofia moral.<sup>188</sup>

Com sua teoria da justificação moral, Rawls cumpria alguns objetivos preliminares à teoria da justiça: primeiramente, justificava aos interlocutores o seu próprio método filosófico; em segundo lugar, sedimentava as bases metodológicas do procedimento através do qual as partes, na posição original, chegariam a um consenso acerca dos princípios de justiça; por fim, rechaçava, a um só tempo, a tese da impossibilidade da justificação moral dos céticos e positivistas e o intuicionismo filosófico.<sup>189</sup>

Vejamos como Rawls descreve o seu método filosófico, em “*A Theory of Justice*”:

O máximo que podemos fazer é estudar as concepções de justiça que conhecemos por intermédio da tradição da filosofia moral e quaisquer outras que nos ocorram e, então, levá-las em conta. É mais ou menos isso que vou fazer, já que, ao apresentar a justiça como equidade, vou comparar seus princípios e seus argumentos com algumas outras doutrinas conhecidas. À luz dessas observações, pode-se entender a justiça como equidade como sustentando que os dois princípios acima citados [em nosso texto, serão definidos posteriormente] seriam escolhidos na posição original em detrimento de outras concepções tradicionais da justiça, tais como, por exemplo, as da utilidade e da perfeição; e que esses princípios se articulam melhor com os nossos juízos ponderados, após cuidadosa reflexão, do que essas alternativas reconhecidas.<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 58-59. Na versão de 1971, Rawls diz que a filosofia moral segue o método socrático. Na edição revisada, o parágrafo que elucidava o ponto foi retirado. Entretanto, no último tópico do texto (§87), Rawls retoma a questão da justificação moral e pede ao seu interlocutor que considere a teoria moral como qualquer outra teoria, “levando devidamente em conta seus aspectos socráticos”, cf. p. 714.

<sup>189</sup> Freeman explica que o intuicionismo filosófico, no conceito de Rawls, tem por referência “*The Methods of Ethics*” de Sidgwick. Trata-se da pressuposição da existência de princípios abstratos últimos, não demonstráveis e, portanto, autoevidentes, passíveis de serem conhecidos como imediatamente verdadeiros pela razão ou por uma espécie de intuição filosófica. Cf. FREEMAN, **RAWLS**, *op. cit.*, p. 32. Uma explanação mais completa se encontra em RAWLS, **Collected...**, *op. cit.*, p. 343-351. Ao distinguir o construtivismo de Kant do intuicionismo de Sidgwick, Ross e Moore, Rawls explica que o intuicionismo de apoio em duas teses: a) o bem, o justo e o valor moral das pessoas não podem ser analisados em termos de conceitos não-morais e b) os princípios da moral são proposições imediatamente evidentes, desde que corretamente formulados. O conteúdo das razões morais é, portanto, fixado por uma ordem moral anterior à nossa concepção de pessoa e do papel social da moralidade.

<sup>190</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 59.

Assim, é de se concluir que, em “*A Theory of Justice*”, Rawls pressupõe que os seus próprios juízos ponderados são análogos aos juízos ponderados das partes na posição original; vejamos o que ele diz:

A necessidade dessa ideia [do equilíbrio reflexivo] surge da seguinte maneira: segundo o objeto provisório da filosofia moral, pode-se dizer que justiça como equidade consiste na hipótese de que os princípios que seriam escolhidos na posição original são idênticos àqueles que são compatíveis com nossos juízos ponderados; dessa forma, esses princípios descrevem nosso senso de justiça.<sup>191</sup>

Embora Rawls considerasse que os princípios da justiça como equidade não poderiam jamais ser vistos como apodícticos, pois, para ele, seria “impossível elaborar uma teoria substantiva da justiça fundamentada apenas em verdades da lógica e em definições”,<sup>192</sup> seu método filosófico deveria, com efeito, revelar como, a partir da posição original, as partes infeririam os mesmos princípios de justiça e, também, como estes princípios revelar-se-iam necessariamente superiores aos princípios concorrentes, especialmente ao princípio da utilidade, pois, somente assim, as partes acabariam compartilhando uma concepção de justiça comum.

A fim de sustentar esta suposição universalista e generalizante, sem recorrer a um intuicionismo filosófico metafísico ou transcendental, Rawls precisou assumir, inicialmente, que a teoria da justiça correspondia a uma espécie de “teoria dos sentimentos morais”, parafraseando a denominação amplamente utilizada no século XVIII, visto que somente uma teoria deste tipo poderia fundamentar a identidade “[d]os princípios que regem nossas capacidades morais, ou, mais especificamente, nosso senso de justiça”.<sup>193</sup>

Para Rawls, a formação dos sentimentos morais, dentre eles o senso de justiça, seria um fato natural, vinculado ao desenvolvimento da psicologia moral que, conforme explica o filósofo, se processaria em três estágios sucessivos: moralidade de autoridade (desenvolvimento do amor e confiança nos pais), moralidade de associação (desenvolvimento de ideais que se explicam no contexto dos fins e objetivos das associações humanas das quais fazemos parte) e moralidade de princípios.<sup>194</sup> Rawls

---

<sup>191</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>192</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.* p. 61.

<sup>193</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.* p. 60.

<sup>194</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.* p. 559 *et. seq.*

adota, em “*A Theory of Justice*”, uma perspectiva naturalista e evolucionista a respeito da moralidade humana.<sup>195</sup>

Ao alcançar o último estágio de desenvolvimento da psicologia moral, o indivíduo desejaria estar integrado à sociedade da qual faz parte ou, em outras palavras, desejaria ser considerado perfeitamente adequado ao *ethos*. A partir daí, o sujeito poderia expressar plenamente seu senso de justiça, fosse aceitando “as instituições justas que se aplicam a nós e das quais nós e nossos associados nos beneficiamos”,<sup>196</sup> fosse agindo pelo “dever natural de promover as instituições justas”.<sup>197</sup> Por isto é que, em “*A Theory of Justice*”, a estabilidade dos arranjos sociais fundamenta-se, em última instância, na força do senso de justiça dos cidadãos, de forma que uma concepção compartilhada de justiça seja tanto mais estável quanto mais hígido for o senso de justiça dos membros da comunidade.<sup>198</sup> Para Rawls, a estabilidade social se manteria através de um mecanismo de *feedback* entre o senso de justiça dos cidadãos e a justiça das instituições que, pertencentes à estrutura básica da sociedade, estariam perpetuamente reguladas pelos princípios de justiça eleitos na posição original.

Ainda para escapar de um intuicionismo metafísico ou transcendental, Rawls precisou assumir uma forma de justiça procedimental não-fundacionista: ele optou pelo construtivismo kantiano. Em “*A Theory of Justice*”, ele indica vários paralelos entre a filosofia de Kant e a sua própria, embora, conforme acredita, a justiça como equidade teria aperfeiçoado o construtivismo kantiano através da ideia de posição original.<sup>199</sup> A

---

<sup>195</sup> A referência aqui não corresponde a um naturalismo **filosófico**. Quer-se dizer tão somente que Rawls **também** considera razões de ordem biológica e evolucionária para explicar a formação de um senso de justiça para, mais adiante, fundamentar neste atributo moral humano a perpetuação das concepções de justiça que darão estabilidade ao ordenamento social. Cf. FREEMAN, **Rawls**, *op. cit.*, p. 40-41; 253 *et seq.*

<sup>196</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.* p. 585.

<sup>197</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.* p. 585.

<sup>198</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.* p. 561.

<sup>199</sup> O fundacionismo diz respeito à tese epistêmica de que “certas crenças empíricas possuem um grau de justificação ou de garantia epistêmica que não depende, inferencialmente, ou de outra maneira, da justificação de outras crenças empíricas, mas são, ao invés, de alguma maneira, imediatas ou intrínsecas”. Cf. BURDZINSKY, Júlio César. **Os problemas do fundacionismo**. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 48, n. 115, *on-line version*. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2007000100007#nt10](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2007000100007#nt10). Acesso em: 11 jun. 2019. A opção pelo construtivismo não necessariamente implica, *ipso facto*, o não-fundacionismo. Bons exemplos são as teorias morais seiscentistas e setecentistas, cujos fundamentos epistêmicos são ou metafísico-teológicos (até Kant) ou transcendentais (Kant). Optando pelo naturalismo e pelo evolucionismo da psicologia moral, bem como por uma justificação moral socrática em “*A Theory of Justice*”, Rawls acreditava ter superado o transcendentalismo kantiano; para ele, a processualidade da justiça na posição original teria encontrado o fundamento empírico (ou epistêmico) capaz de complementar o sistema de Kant sem necessidade de recurso ao intuicionismo filosófico, nem metafísico, nem transcendental. Por este motivo é que Rawls classifica a justiça como equidade como sendo uma teoria “não-fundacionista” – cf. FREEMAN, **Rawls**, *op. cit.*, p. 33.

objeção de Sidgwick ao kantismo, até então incontornável (segundo Rawls), era a de que Kant jamais houvera explicado o porquê de uma pessoa decidida a viver uma vida má não a viveria livremente, ao mesmo passo em que aquele decidido a viver uma vida santa a viveria. Para Rawls, a resposta de Kant à questão parecia um tanto óbvia: embora um eu numenal pudesse eleger quaisquer conjuntos de princípios de ação, nem todos estes princípios expressariam decisões racionais de um ser igual e livre – e a verdadeira realização do eu, para Kant, corresponderia exatamente a agir segundo princípios que manifestassem a natureza de ser racional igual e livre.<sup>200</sup> Entretanto, na opinião de Rawls, Kant falhara em demonstrar como agir segundo a lei moral expressaria nossa natureza de seres livres e iguais, algo que Rawls acreditara ter feito com sua ideia de posição original “empírica” e, portanto, não-fundacionista. Nas palavras do filósofo:

As partes, na qualidade de eus numenais, têm completa liberdade para escolher quaisquer princípios que desejem; mas têm também o desejo de expressar sua natureza de membros racionais e iguais do reino inteligível, detentores exatamente dessa liberdade de escolha, isto é, seres que podem ver o mundo dessa maneira e expressar essa perspectiva em sua vida como membro da sociedade. Devem decidir, então, quais princípios, conscientemente escolhidos e obedecidos na vida cotidiana, manifestarão da melhor maneira essa liberdade em sua comunidade e revelarão, da maneira mais plena, sua independência em relação às contingências naturais e aos acidentes sociais. [...] Nossa natureza como seres desse tipo se exprime quando agimos segundo os princípios que escolheríamos quando tal natureza se expressa nas condições que determinam a escolha. Assim, os homens demonstram sua liberdade e independência em relação às contingências da natureza e da sociedade agindo de maneira que teriam aprovado na posição original.<sup>201</sup>

Rawls precisou modelar sua versão do construtivismo kantiano integrando à noção de justiça procedimental uma concepção não-abrangente e neutra de bem. Em “*A Theory of Justice*”, o bem é definido por Rawls como sendo a própria racionalidade. Ele postulou duas diferentes versões da teoria do bem – uma versão “fraca”, aplicável à posição original e cujo objetivo seria realizar “suposições [que] não devem pôr em risco o lugar anterior do conceito do justo”<sup>202</sup> e uma versão “completa”, definida pela racionalidade

---

<sup>200</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 317.

<sup>201</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 317-318.

<sup>202</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 490. Rawls restringe a racionalidade, na posição inicial, a um mínimo essencial. Basicamente, a racionalidade se limita à capacidade de ter um “conjunto coerente de preferências dentre as opções disponíveis” (p. 174) ou de “raciocinar acerca das informações de que dispõe, por mais incompletas que sejam” (p. 491). Ademais, a fim de garantirem sua liberdade e autorrespeito, bem como a fim de promoverem seus objetivos futuros, as partes na posição original “exigem mais, e não menos” dos bens sob disputa (p. 491).

aplicável ao “plano de vida que adotaríamos com plena racionalidade deliberativa”<sup>203</sup>. Num ou noutro caso, entretanto, a neutralidade do bem é garantida pela seguinte interpretação conceitual: o bem corresponde ao simples emprego dos meios mais eficazes para o alcance de fins racionais, nada mais.<sup>204</sup>

Conforme Rawls, as partes, na posição original, empregando os meios racionais à sua disposição e em face das restrições informacionais do véu da ignorância (“teoria fraca do bem”), movidas por suas capacidades morais, acabariam concordando acerca da lista dos bens essenciais (primários) e dos princípios de justiça que garantiriam a si próprias, *a posteriori*, viverem plenamente seus planos racionais de vida, quaisquer que fossem estes, segundo suas respectivas concepções abrangentes de bem (“teoria completa do bem”). A posição original seria, portanto, responsável pela mediação entre o conceito de pessoa moral livre e igual e o conceito de sociedade bem-ordenada, permitindo que, na vida em sociedade, as pessoas exercessem sua autonomia plena, como pessoas efetivamente livres e iguais. A plena autonomia dos homens, em analogia ao “legislar para si mesmo” kantiano, segundo a concepção de Rawls, está suficientemente bem sintetizada nas palavras de Freeman, as quais reproduzimos abaixo:

Full autonomy means for Rawls, in its complete sense, that rational moral agents (1) act according to a rational plan of life they have individually created as their own in the free exercise of their critical capacities for deliberative rationality; (2) that this rational plan is subordinated to and regulated by principles of justice that are affirmed for their own sake, (3) where these principles would be chosen in the original position, a “procedure of construction” that incorporates “all the relevant requirements of practical reason,” (4) among the requirements of which are “representations” of the ideas (also products of practical reason) of persons as free and equal, reasonable and rational beings, and of a well-ordered society of such persons, all of whom freely accept the same principles of justice.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 521. A racionalidade deliberativa não está sujeita às restrições da posição original; é um confronto completo de possibilidades, se considerássemos ser possível adivinhar nosso futuro. A avaliação da racionalidade dos planos de vida traz à luz muitos outros princípios, além dos aplicáveis à posição original. Um plano de vida será tanto mais racional quanto mais se encaixar às nossas expectativas; no mesmo sentido, quanto mais abrangente ele for e quanto mais provável for o seu êxito. Rawls sustenta que, nos planos racionais de vida, aplica-se também aquilo que ele chama de Princípio Aristotélico: há uma tendência humana a escolher planos de vida mais abrangentes, vez que, pelo Princípio Aristotélico, os seres humanos se regozijam do exercício realizado de suas capacidades, preferindo deixar em aberto a possibilidade de assumirem desafios cada vez mais complexos (p. 512 *et seq.*; p. 524-535).

<sup>204</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 493-500. Neste trecho, Rawls deixa claro que o bem jamais pode anteceder o justo, dando exemplos para demonstrar que bom é aquilo que “funciona” corretamente e eficazmente, segundo as finalidades propostas.

<sup>205</sup> FREEMAN, **Rawls**, *op. cit.*, p. 290-291.

Sobre a posição original, conclui Rawls:

Podemos, então, entender a posição original como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico nos quadros de uma teoria empírica. Os princípios que regulam o reino dos fins são os que seriam escolhidos nessa situação, e a descrição dessa posição nos possibilita explicar em que sentido agir com base nesses princípios expressa a nossa natureza de pessoas racionais iguais e livres. Essas ideias já não são puramente transcendentais e desprovidas de vínculos identificáveis com a conduta humana, pois a concepção procedimental da posição original nos permite estabelecer esses vínculos.<sup>206</sup>

Em “*A Theory of Justice*”, Rawls fundamenta a igualdade dos seres humanos na personalidade moral ou, mais especificamente, na idêntica capacidade humana de exercício dos atributos morais. Conforme ele diz, “são precisamente as pessoas morais que têm direito à justiça igual”.<sup>207</sup> A primeira – e mais essencial – reivindicação das pessoas morais é a igual liberdade, exatamente para que todos possam executar livremente seus planos racionais de vida, conforme suas concepções de bem mais abrangentes.<sup>208</sup> Ademais, agir consentaneamente à nossa natureza racional, ou seja, como seres que se regulam por um senso de justiça que fomente e preserve nossas características intrinsecamente humanas – igualdade e liberdade – é o mesmo que construir as bases de nosso autorrespeito (o mais importante dos bens), definido como sendo “o sentido que a pessoa tem do seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção de seu bem, seu projeto de vida”, implicando a “confiança na própria capacidade [...] de realizar as próprias intenções”.<sup>209</sup>

Ao pressupor que “pessoas morais” chegassem todas a uma mesma concepção de justiça, Rawls acabara cometendo o erro que apontara como sendo o principal dos utilitaristas: o de não ter considerado as reais distinções entre as pessoas. Conforme havia apontado Paul Scheffler, em suas contundentes observações, isto se tornava ainda mais evidente quando consideradas as restrições impostas pelo véu da ignorância: ao desconhecem seus futuros planos racionais de vida, nada poderia garantir que, na posição original, as pessoas chegassem aos mesmos **princípios liberais de justiça** – a menos que todas as pessoas fossem substancialmente idênticas e professassem, na prática,

---

<sup>206</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 318-319.

<sup>207</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 622-632.

<sup>208</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 668-676.

<sup>209</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 544.

uma mesma **concepção abrangente de liberalismo**.<sup>210</sup> Após o diálogo com Scheffler, no final da década de 70, ou Rawls assumiria explicitamente uma igualdade substancial entre as pessoas, ao nível de suas concepções morais – fulminando seu principal argumento contra o utilitarismo e aproximando a justiça como equidade de uma construtivismo fundacionista –, ou bem encontraria uma via alternativa, abandonando a pretensão universalista de “*A Theory of Justice*”. Rawls tomou partido pela segunda opção – e ela o levaria diretamente ao construtivismo **político** de “*Political Liberalism*”.

A fase de transição do pensamento rawlsiano, hoje representada por três artigos publicados entre 1980 e 1987, teve como ponto de cumeada a publicação de “*Political Liberalism*”, em 1993. No primeiro destes artigos, “*Kantian Constructivism in Moral Theory*”, de 1980,<sup>211</sup> o principal objetivo de Rawls, além de estabelecer comparações mais consistentes entre o construtivismo kantiano e o seu próprio, era explicar em que sentido a justiça como equidade se fundamentava na personalidade moral e na capacidade que têm os homens de agir moralmente.<sup>212</sup> Rawls buscou descrever o seu próprio construtivismo, distinguindo-o, na medida do possível, do construtivismo transcendentalista de Kant. Ainda rejeitando firmemente qualquer forma de intuicionismo transcendental ou metafísico, Rawls tencionava provar definitivamente que a lista de bens primários e os princípios de justiça poderiam ser construídos tão somente a partir da atividade prática da razão.

No intuito de alcançar tais objetivos, Rawls acabou promovendo importantes abrandamentos em conceitos apresentados anteriormente em “*A Theory of Justice*”. Partindo da ideia de que os conceitos de pessoa moral, de sociedade bem-ordenada e de posição original seriam tão somente “concepções-modelo”, Rawls admitia que, numa sociedade real, sempre seria necessário encontrar uma base para a **justificação pública**.<sup>213</sup> Embora reafirmasse seu construtivismo e salvaguardasse o caráter procedimental da justiça e o fim não-abrangente e meramente regulativo das capacidades morais das partes na posição original, especialmente em face de imposições formais chamadas de **razoáveis** (restrição de informação do véu da ignorância, generalidade, universalidade, preferências monotônicas, publicidade, finalidade e aplicabilidade dos

---

<sup>210</sup> Cf. SCHEFFLER, Paul. **Moral independence and the original position**. *Philosophical studies: an international journal for philosophy in the analytical tradition*, v. 35, n. 4, p. 397-403, 1979.

<sup>211</sup> Este artigo provém de três conferências dadas por Rawls na Universidade de Colúmbia, em abril de 1980 e foi inicialmente publicado em “*The Journal of Philosophy*”; ademais, o artigo deu origem aos três primeiros capítulos de “*Political Liberalism*”.

<sup>212</sup> FREEMAN, Rawls, *op. cit.*, p. 288.

<sup>213</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 355.

princípios à estrutura básica da sociedade), ele passava a reconhecer que, nas sociedades democráticas reais, o equilíbrio reflexivo de juízos ponderados não poderia assumir o papel metodológico que levaria necessariamente à construção de princípios liberais de justiça, embora ele mesmo acreditasse ser esta a concepção de justiça mais razoável e que melhor poderia atender à nossa concepção ocidental de pessoa. Entretanto, nas sociedades democráticas reais, o método do equilíbrio reflexivo dos juízos ponderados poderia servir não só à comparação entre a concepção de justiça como equidade e nossas próprias convicções morais, mas, também, poderia fornecer uma base possível para a justificação pública.

A modificação mais profunda do pensamento de Rawls aparece, entretanto, em “*Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*”, de 1985.<sup>214</sup> Rawls substitui, na análise quanto às questões de justiça, o papel da filosofia moral pelo da filosofia política, sustentando a tese de que sua concepção de justiça se desenvolve a partir de um conceito político de pessoa. A justiça como equidade, assim, não passaria de uma teoria construída a partir de “ideais” que refletem ideias implícitas ou latentes na cultura pública das sociedades democráticas.<sup>215</sup> Rawls esboça uma preocupação evidente neste artigo: afastar definitivamente a acusação de que a justiça como equidade sustentaria uma teoria abrangente de liberalismo político, a qual, por consequência, poderia justificar o poder do Estado na manutenção autocrática desta mesma concepção. Enquanto os liberalismos defendidos por Mill e Kant, na opinião de Rawls, com efeito repousavam em concepções abrangentes de individualidade e autonomia, a justiça como equidade corresponderia a um resultado originado num exercício de **filosofia política**: o de revelar as bases de um **consenso por justaposição** (*overlapping consensus*) entre doutrinas abrangentes irreconciliáveis entre si, capaz de tornar viável a estabilidade das sociedades democráticas modernas. Nas palavras de Rawls:

By contrast with liberalism as a comprehensive moral doctrine, justice as fairness tries to present a conception of political justice rooted in the basic intuitive ideas found in the public culture of a constitutional democracy. We conjecture that these ideas are likely to be affirmed by each of the opposing comprehensive moral doctrines influential in a reasonably just democratic society. Thus justice as fairness seeks to identify the kernel of an overlapping consensus, that is, the shared intuitive ideas which when worked up into a political conception of

---

<sup>214</sup> Fruto de um *workshop* realizado na Faculdade de Direito de Yale, em 1983, o artigo foi originalmente publicado em “*Philosophy and Public Affairs*”.

<sup>215</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 396, nota 14.

justice turn out to be sufficient to underwrite a just constitutional regime. This is the most we can expect, nor do we need more.<sup>216</sup>

Até então, a justiça como equidade havia sido apresentada, primeiramente, como resultado necessário (“*A Theory of Justice*”), ou, no mínimo, mais razoável (“*Kantian Constructivism in Moral Theory*”), do equilíbrio reflexivo de juízos ponderados; a partir de agora, esta concepção de justiça se tornava somente uma dentre muitas outras concepções liberais razoáveis e que dependeria, portanto, de uma plataforma pública e adequada de justificação política, apta a fomentar um consenso entre cidadãos das sociedades democráticas reais.

Em “*The Idea of an Overlapping Consensus*”, de 1987,<sup>217</sup> Rawls abandona a postura essencialmente defensiva adotada em “*Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*” e tenta sustentar a viabilidade de um consenso justaposto nas sociedades democráticas modernas, situando sua ideia de consenso por justaposição entre o liberalismo hobbesiano e os liberalismos apoiados em doutrinas morais abrangentes, como os de Mill e Kant. Rawls entende que o liberalismo representado pela ideia de consenso por justaposição não é um simples *modus vivendi* orientado por interesses privados e sustentado por um princípio de tolerância (Hobbes), ao mesmo passo em que, por outro ângulo, também não corresponde a um liberalismo abrangente, fundamentado, por sua vez, em concepções abrangentes de individualismo (Mill) ou de autonomia (Kant).<sup>218</sup> Uma concepção política de justiça, segundo ele, precisa necessariamente lidar com o **fato do pluralismo**, em referência às doutrinas abrangentes irreconciliáveis entre si (inclusive as filosóficas), apoiando-se, outrossim, em princípios defensáveis publicamente – algo evidentemente irrealizável para os princípios de doutrinas abrangentes.<sup>219</sup>

Rawls, neste artigo, define e distingue aquilo que entende por doutrinas abrangentes, a fim de precisar o *status* e a possibilidade da existência de um consenso por justaposição. Segundo afirma, uma doutrina abrangente tende a cobrir todos os valores e virtudes reconhecidos no seio de um mesmo sistema social; quando efetivamente cobre todos, trata-se de uma doutrina totalmente abrangente; quando, em contrapartida, inclui

---

<sup>216</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 410.

<sup>217</sup> Este artigo, originalmente publicado em “*Oxford Journal of Legal Studies*”, trata-se de uma versão revista de uma conferência pronunciada por Rawls, em Oxford, em maio de 1986.

<sup>218</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 427.

<sup>219</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 425.

um certo número de valores e virtudes não políticas, trata-se de uma doutrina parcialmente abrangente. Doutrinas abrangentes também podem ser gerais, ou seja, aplicáveis a uma variedade de temas.<sup>220</sup> Feitas estas considerações, Rawls conclui que, embora um consenso por justaposição possa ser iniciado por algo próximo de um *modus vivendi* (calcado no princípio da tolerância), o fato de não sustentar publicamente a generalidade de concepções abrangentes faz com que, historicamente, este se torne estável ao longo das gerações.<sup>221</sup>

Rawls lança, neste trabalho, aquelas que seriam as teses essenciais de uma concepção liberal de justiça política, a saber: a) uma concepção política de justiça é concebida em vista de um objeto específico, a estrutura básica da sociedade; b) como acima discutido, uma concepção política de justiça não pode estar apoiada em uma doutrina geral e abrangente; c) ligada à questão da justificação pública, uma concepção política de justiça precisa ser formulada a partir de intuições presentes na cultura política pública de uma sociedade – doutrinas abrangentes são, em geral, irreconciliáveis entre si e não servem à razão pública;<sup>222</sup> d) a concepção liberal exige a especificação de certas liberdades, de oportunidades e de direitos básicos; e) sobre tais liberdades, oportunidades e direitos recai uma prioridade específica e, por fim, f) tal concepção exige que sejam assegurados aos cidadãos os meios adequados que permitam o uso eficaz das suas liberdades e oportunidades básicas.<sup>223</sup>

É evidente que, a partir deste ponto do percurso intelectual, quando o filósofo passou a desenvolver os elementos formais e substanciais caracterizadores de uma concepção liberal de justiça política, tornou-se imprescindível que ele revisitasse, *in totum*, a teoria da justiça como equidade, tal como havia sido formulada em “*A Theory of Justice*” – e este passou a ser o derradeiro objetivo de John Rawls antes de sua morte: é o que ele se dispôs a fazer em “*Political Liberalism*” e, em certo sentido, em “*Justice as Fairness: A Restatement*”.

Ao menos até a publicação de “*Kantian Constructivism in Moral Theory*”, permanece um tanto óbvio que Rawls ainda sustentava a tese da congruência entre o senso de justiça dos homens e a estabilidade dos arranjos sociais. Esta ideia havia sido mais bem estabelecida no último capítulo de “*A Theory of Justice*”, chamado “O bem da

---

<sup>220</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 436, nota 23.

<sup>221</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 446.

<sup>222</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 423 *et. seq.*

<sup>223</sup> RAWLS, *Collected...*, *op. cit.*, p. 440.

justiça”. Para tanto, Rawls construíra três argumentos: a) uma sociedade bem-ordenada concederia aos homens autonomia e objetividade aos seus juízos de direito e de justiça; b) a justiça, amenizando a propensão à inveja e ao ressentimento, combinar-se-ia com um ideal de união social e, por fim, c) uma sociedade bem-ordenada definiria um equilíbrio capaz de priorizar a liberdade.<sup>224</sup>

O terceiro argumento, segundo a opinião de Freeman, era o mais forte deles, e ele o reconstrói como se segue: a) numa sociedade bem-ordenada, as pessoas consideram-se reciprocamente como pessoas morais e, portanto, livres e iguais; b) neste tipo de sociedade, as pessoas desejam expressar sua natureza moral, ou seja, a natureza de pessoas livres e iguais; c) tais pessoas desejam executar planos de vida consistentes com sua natureza moral, preferindo, portanto, moldar as condições sociais de forma que expressem sua natureza de pessoas livres e iguais; d) ter um plano de vida compatível com o desejo de expressar sua natureza de pessoa livre e igual requer que as pessoas ajam a partir de princípios que seriam escolhidos se esta mesma natureza fosse o elemento decisivo (condições simuladas por Rawls com a ideia de posição original); e) o desejo de agir em conformidade com os princípios escolhidos na posição original corresponde ao senso de justiça dos cidadãos; f) assim, ao adotarem o senso de justiça como um interesse regulativo de seus respectivos planos de vida racionais, os cidadãos expressam, da melhor maneira possível, sua natureza de seres livres e iguais ou, em outras palavras, sua autonomia.<sup>225</sup>

Freeman, por todos, traça a seguinte conclusão:

The purpose of the Kantian congruence argument in *A Theory of Justice* is to complete the argument for the stability of justice as fairness by showing how a well-ordered society is realistically possible. If it can be shown that a well-ordered society of justice as fairness describes conditions under which justice is an intrinsic good, then it has been shown how justice can be rational for each person. Being rational for each, stability has been demonstrated in the strongest possible way, for justice is everyone’s best response to their circumstances. Does this ambitious argument succeed?<sup>226</sup> [grifos no original]

Em “*Political Liberalism*”, após revisitar a teoria da justiça como equidade, Rawls conclui que:

---

<sup>224</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 633-712.

<sup>225</sup> A explanação segue, com algumas adaptações, a mesma realizada por Samuel Freeman. Em alguns trechos, há quase uma tradução exata das palavras de Freeman; entretanto, havendo trechos que foram adaptados aos fins aqui adotados, optou-se por não realizar uma citação direta. Cf. FREEMAN, **Rawls**, *op. cit.*, p. 274-276.

<sup>226</sup> FREEMAN, **Rawls**, *op. cit.*, p. 318.

Com efeito, pode parecer que o objetivo e o conteúdo destas conferências representam uma grande mudança em relação aos de *Teoria*. Certamente, como já enfatizei, existem diferenças importantes. Mas para entender a natureza e a extensão das diferenças é preciso vê-las como um esforço para resolver um grave problema interno à justiça como equidade, a saber, aquele que surge do fato de que a interpretação da estabilidade na parte III de *Teoria* não é coerente com a visão como um todo.

[...] Para explicar o que acabo de dizer: o grave problema que tenho em mente diz respeito à ideia irrealista de sociedade bem-ordenada, tal como aparece em *Teoria*. Uma característica essencial da sociedade bem-ordenada, associada à justiça como equidade, é que todos os seus cidadãos respaldam essa concepção com base no que agora denomino uma doutrina filosófica abrangente.<sup>227</sup> [grifos no original]

Ao reconhecer que, em “*A Theory of Justice*”, a justiça como equidade havia efetivamente partido de uma doutrina abrangente, Rawls apresenta a questão que dominaria a última fase de seu pensamento filosófico:

[...] uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, e sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si e que, no entanto, são razoáveis. [...] O liberalismo político pressupõe que, para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes que são razoáveis, ainda que incompatíveis entre si, é o resultado esperado do exercício da razão humana sob a estrutura de instituições livres de um regime democrático constitucional. O liberalismo político também pressupõe que uma doutrina abrangente razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático.

[...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si? Em outras palavras: como é possível que doutrinas abrangentes profundamente divergentes, ainda que razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? Quais são a estrutura e o conteúdo de uma concepção política que é capaz de conquistar o apoio de tal consenso sobreposto?<sup>228</sup>

Se a guinada de Rawls para a análise dos fundamentos do liberalismo representava uma modificação substancial ou, alternativamente, somente uma ampliação de seu escopo de pensamento, ainda é controverso. Freeman ressalta que Rawls nunca vacilou a respeito das suas convicções filosóficas, tais como postas em “*A Theory of Justice*”: e isto pode apontar para o fato de que Rawls nunca mudara de orientação a respeito da filosofia moral que sustentava o edifício teórico da justiça como equidade. Todavia, como aponta

---

<sup>227</sup> RAWLS, *O Liberalismo...*, *op. cit.*, p. XVI-XVII.

<sup>228</sup> RAWLS, *O Liberalismo...*, *op. cit.*, p. XVII; XIX.

Freeman, “say these positions are philosophically justifiable and true does not mean they are publicly justifiable to the members of a democratic society”.<sup>229</sup> Apesar desta controvérsia, certo é que, em “*Political Liberalism*”, a justiça como equidade se assenta como uma concepção política de justiça e a tarefa de Rawls, ao reelaborar descritivamente o liberalismo em torno dos conceitos de consenso justaposto e de razão pública, passa a ser encontrar os fundamentos da tolerância e a concepção de justiça política mais adequada para materializar os termos equitativos da cooperação social.<sup>230</sup>

Em “*Justice as Fairness: A Restatement*”, muito embora o conceito de uma sociedade bem-ordenada se apoie na ideia de que, nela, todos os cidadãos sustentam a mesma concepção política de justiça, esta coincidência não pode ser afirmada a partir das mesmas razões abrangentes, como em “*A Theory of Justice*”; é que diante do pluralismo, conforme reconhece Rawls, as pessoas constroem suas concepções políticas a partir de doutrinas morais, religiosas e filosóficas diversas e irreconciliáveis, embora o fato do pluralismo não obste que a política corresponda, com efeito, a um ponto de vista compartilhado e através do qual as pessoas possam resolver, ao menos, as questões constitucionais essenciais (*constitutional essentials*).<sup>231</sup>

Na releitura da justiça como equidade, Rawls precisou reformular primeiramente os fundamentos da sociedade bem-ordenada. Em “*A Theory of Justice*”, a sociedade bem-ordenada aparece como sendo o resultado de um procedimento construtivo, de pessoas morais livres e iguais, a partir da posição original. Em “*A Restatement*”, Rawls se desfaz do argumento da congruência entre o senso de justiça dos homens e a estabilidade social, mas, para alcançar este intento, substitui o conceito moral de pessoa por um conceito que ele diz ser “político” ou “normativo”, uma vez que, segundo ele, a fonte de nossas convicções a respeito de valores políticos (em referência à igualdade e à liberdade) é a cultura política das sociedades democráticas – e não algum conceito metafísico ou psicológico.<sup>232</sup>

A igualdade “normativa”, prossegue o filósofo, teria como fundamento a igual capacidade das pessoas de se engajarem na cooperação social; a liberdade “normativa”, por sua vez, traduzir-se-ia na consideração recíproca dos cidadãos como pessoas capazes de ter uma concepção de bem e, portanto, de possuírem o direito de não se identificarem

---

<sup>229</sup> FREEMAN, Rawls, p. 325.

<sup>230</sup> ANDRADE, Igor Ascarelli Castro de. **Constituição e Desigualdade em John Rawls**. Belo Horizonte: D'Plácido, 2018. 383 p.

<sup>231</sup> RAWLS, **Justice as...**, *op. cit.*, p. 32.

<sup>232</sup> RAWLS, **Justice as...**, *op. cit.*, p. 19.

com qualquer concepção pré-determinada de fins, podendo, pelo contrário, revisar e perseguir racionalmente qualquer concepção abrangente particular. Assim, a *persona* pública como “pessoa livre” não seria afetada por alterações nas concepções de bem ao longo do tempo.

Ademais, as pessoas seriam livres no sentido de se considerarem como fontes “autoautenticadoras de alegações válidas” (*self-authenticating sources of valid claims*), ou seja, autorizadas a requerer às instituições sociais públicas que satisfizessem às suas concepções de bem, desde que tais concepções se situassem dentro do espectro permitido por uma concepção pública de justiça.<sup>233</sup>

Tendo supostamente abandonado os fundamentos morais da justiça como equidade e certamente abandonado o argumento da congruência como justificativa da formação e estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, a possibilidade de surgimento de uma sociedade deste tipo passará a depender, em “*A Restatement*”, de uma ampliação da ideia de equilíbrio reflexivo de juízos ponderados: deixa de ser necessário tão somente que o equilíbrio reflexivo se dê à vista de diferentes concepções de justiça avaliadas do ponto de vista de um sujeito idealizado na posição original e passa a ser estritamente necessário que um **equilíbrio reflexivo geral** se forme nas sociedades democráticas reais, por meio da razão pública e com vistas ao surgimento de um consenso justaposto entre pessoas cujas doutrinas abrangentes são irreconciliáveis entre si.<sup>234</sup>

Ainda que os princípios da justiça como equidade, derivados a partir da posição original pelo método do equilíbrio reflexivo dos juízos ponderados, se mostrassem os mais razoáveis, jamais dispensariam uma dimensão geral de justificação política. É nesse sentido que, para solucionar o problema do liberalismo, o método do equilíbrio reflexivo de juízos ponderados não bastava ser somente amplo, como proposto anteriormente em “*A Theory of Justice*”: era necessário que fosse também geral.

Uma concepção política de justiça precisaria, então, em busca do consenso entre cidadãos com diferentes concepções de bem, na seara da justificação pública, demonstrar possuir os requisitos suficientes para oportunizar a formação de um consenso sobreposto capaz de estabilizar a sociedade, ao menos em relação à sua estrutura básica: e, para Rawls, a justiça como equidade continuava preenchendo perfeitamente tais requisitos. Nas palavras dele:

---

<sup>233</sup> RAWLS, *Justice as...*, *op. cit.*, p. 20-24.

<sup>234</sup> RAWLS, *Justice as...*, *op. cit.*, p. 26.

Thus to formulate a realistic idea of a well-ordered society, given the historical conditions of the modern world, we do not say that its public political conception of justice is affirmed by citizens from within the same comprehensive doctrine. The fact of reasonable pluralism implies there is no such doctrine, whether fully or partially comprehensive, on which all citizens do or can agree to settle the fundamental questions of political justice. Rather, we say that in a well-ordered society the political conception is affirmed by what we refer to as a reasonable overlapping consensus. By this we mean that the political conception is supported by the reasonable though opposing religious, philosophical, and moral doctrines that gain a significant body of adherents and endure over time from one generation to the next.

[...] Justice as fairness has the three features of a political conception that should help it to gain the support of a reasonable overlapping consensus. Its requirements are limited to society's basic structure, its acceptance presupposes no particular comprehensive view, and its fundamental ideas are familiar and drawn from the public political culture. The three features allow different comprehensive views to endorse it.<sup>235</sup>

Seja a partir do construtivismo moral kantiano, seja a partir do construtivismo político que representa, a bem da verdade, uma guinada de Rawls para fundamentos muito mais sociológicos do que filosóficos, Rawls segue acreditando na defesa da justiça como equidade como uma concepção de justiça perfeitamente aplicável às sociedades democráticas modernas.<sup>236</sup>

Dando-nos por satisfeitos, portanto, em relação à propedêutica necessária ao entendimento dos principais conceitos de John Rawls e sua respectiva evolução, passaremos, então, a um ponto mais crucial para os objetivos do presente trabalho: os princípios da justiça como equidade, avaliados em sua relação com as críticas de Rawls ao utilitarismo.

---

<sup>235</sup> RAWLS, **Justice as...**, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>236</sup> Rawls precisa dar outro fundamento para a estabilidade social em "*A Restatement*" que, conforme vimos, apoiava-se, em "*A Theory of Justice*", numa conjugação do senso de justiça dos cidadãos com o Princípio Aristotélico. A questão da estabilidade, avaliada a partir do pluralismo democrático liberal, será enfrentada na Parte V de "*Justice as Fairness: A Restatement*" (p. 180-202). Deixaremos de analisar esta importante questão com a profundidade requerida, pois foge ao tema da dissertação; entretanto, remetemos o leitor não só ao capítulo acima indicado, mas também, à análise de ANDRADE, **Constituição...**, *op. cit.*, p. 142-219. Cf. também FREEMAN, **Rawls**, *op. cit.*, p. 243-283; p. 324-364.

## 2.2.2 A crítica ao utilitarismo, a prioridade das liberdades e os princípios de justiça

Para Rawls, o firme apoio numa doutrina contratualista seria capaz de superar o modelo proposto pelo utilitarismo. Em “*A Theory of Justice*”, Rawls informa ao leitor que a justiça como equidade será confrontada com modelos intuicionistas e perfeccionistas de justiça; entretanto, ele deixa claro que o utilitarismo clássico representa a concepção antípoda da justiça como equidade, o que explica as frequentes comparações e intervenções feitas pelo filósofo, ao longo de toda a obra, nas quais são cotejadas as principais teses do utilitarismo em face da justiça como equidade.

Rawls entende o utilitarismo como uma espécie de **intuicionismo teleológico**. Segundo ele, o utilitarismo parte de dois princípios irreduzíveis: a) a estrutura básica da sociedade deve ser planejada para produzir o maior saldo líquido de satisfação e b) a satisfação agregada deve ser distribuída igualmente, segundo algum critério.<sup>237</sup> A inexistência de uma tese que nos informe como devem ser equilibrados ambos os princípios reconduz o utilitarismo, necessariamente, ao intuicionismo.

O intuicionismo, segundo Rawls, é marcado pela negação de que exista uma solução ética ou prudencial para o problema da prioridade; assim, o esforço cognitivo sobre questões de cunho moral somente pode ter como resultado a descrição dos motivos que levaram ao equilíbrio de princípios fundamentais de determinada maneira e não de outra, não havendo, portanto, um princípio organizador.<sup>238</sup> Embora Rawls reconheça que qualquer concepção de justiça deva se apoiar até certo ponto na intuição, ele entende que o recurso aos juízos ponderados precisa ser mitigado por meio de critérios éticos razoáveis, oportunizando que a discussão (ou a ponderação) se mantenha racional.<sup>239</sup> Como em toda forma de intuicionismo, faltaria ao utilitarismo um princípio ético ou prudencial organizador.

Além de intuicionista, o utilitarismo clássico corresponde a uma teoria teleológica, uma vez que, para o utilitarista, a ideia do bem antecede a ideia do justo: assim, uma vez definido o bem, torna-se imediatamente justo aquilo que eleve este bem ao máximo. No utilitarismo, o bem corresponde à satisfação do desejo racional: e é por isto que, por consequência, o princípio da utilidade define como justo elevar, ao máximo, a satisfação

---

<sup>237</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 44.

<sup>238</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 47.

<sup>239</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 50.

dos desejos do grupo.<sup>240</sup> O utilitarismo gira em torno da ideia de que a sociedade está ordenada corretamente e, portanto, de forma justa, quando “as principais instituições estão organizadas de modo a alcançar o maior saldo líquido de satisfação, calculado com base na satisfação de todos os indivíduos que a ela pertencem”.<sup>241</sup>

A justiça, assim definida, apresenta imediatas e importantes distorções. Rawls as resume da seguinte maneira:

a) para os fins da justiça utilitarista, pouco importa como a soma de satisfações se distribui entre os indivíduos, ou, individualmente, como se distribui ao longo do tempo;

b) não há nada a impedir que os ganhos maiores de uns (desde que contribuam para o resultado líquido maior) justifiquem as perdas menores de outros, inclusive caso sejam violadas liberdades destes últimos;

c) por fim, o utilitarismo exige a aplicação do “princípio do observador imparcial”, cuja ficção faz residir em um único homem, uma espécie de legislador ideal “dotado de capacidades ideais de empatia e imaginação, [...] indivíduo perfeitamente racional que se identifica com os desejos dos outros e os vivencia como se fossem seus”,<sup>242</sup> o princípio da escolha racional de toda a sociedade. Rawls refuta a metodologia do observador imparcial porque, conforme aponta, “não há motivo para supor que os princípios que devem reger uma associação de seres humanos seja uma simples extensão de princípio de escolha para um único indivíduo”.<sup>243</sup> À vista da pluralidade de objetivos humanos, não é verossímil afirmar que a escolha social se defina a partir da “mera extensão do princípio de prudência racional para que também abarque o sistema de desejos elaborado pelo observador imparcial”.<sup>244</sup> Embora os utilitaristas tenham sido, conforme reconhece Rawls, árdios defensores da liberdade, não se pode dizer, por outro lado, que eram verdadeiros individualistas, exatamente por defenderem a aplicação à sociedade de um princípio de escolha feito por um único indivíduo, submetendo os direitos garantidos pela justiça ao mero cálculo dos interesses sociais.

A conclusão de Rawls é conhecida: para os utilitaristas, os indivíduos não passam de “curvas” e as questões de justiça de simples questões de administração eficiente; daí Rawls categoricamente afirmar que o utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas. Até mesmo o senso comum, diz ele, indica que, ao contrário do esposado pelas

---

<sup>240</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 29-31.

<sup>241</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 27.

<sup>242</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 33.

<sup>243</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 35.

<sup>244</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 36.

teses utilitaristas, as questões de justiça têm prioridade absoluta sobre as questões de eficiência – por isto, uma teoria da justiça não pode ser teleológica, como querem os utilitaristas. Nas palavras do filósofo:

Cada membro da sociedade é visto como possuidor de uma inviolabilidade fundamentada na justiça ou, como dizem alguns, no direito natural, à qual nem mesmo o bem-estar de todos os outros pode se sobrepor. A justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique com um bem maior partilhado por outros. Fica excluído o raciocínio que equilibra os ganhos e as perdas de várias pessoas como se fossem uma só pessoa. Por conseguinte, em uma sociedade justa, as liberdades fundamentais são inquestionáveis e os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo dos interesses sociais.

A justiça como equidade tenta justificar essas convicções de bom senso relativas à prioridade da justiça, demonstrando que são consequência dos princípios que seriam escolhidos na posição original.<sup>245</sup>

Contrastando com o utilitarismo, Rawls defende a justiça como equidade enquanto uma teoria deontológica, pois não prioriza o bem em detrimento do justo e, muito menos, interpreta o justo como aquilo capaz de maximizar o bem. Enquanto no utilitarismo não importam quais sejam os objetos do desejo, vez a satisfação destes possui algum valor intrínseco, na justiça como equidade “as pessoas aceitam de antemão um princípio de liberdade igual, e sem conhecer seus objetivos específicos”.<sup>246</sup> Assim, as pessoas “concordam em adaptar as concepções de seu próprio bem àquilo que os princípios de justiça exigem, ou pelo menos em não reivindicar nada que os transgrida”.<sup>247</sup>

Portanto, na justiça como equidade:

[...], os desejos e aspirações individuais são restringidos desde o início pelos princípios de justiça que especificam os limites que os sistemas humanos de objetivos devem respeitar. [...] Um sistema social justo define o âmbito dentro do qual os indivíduos devem criar seus objetivos, e serve de estrutura de direitos e oportunidades e meios de satisfação, dentro da qual e pela qual se pode procurar alcançar estes fins. A prioridade da justiça se explicita, em parte, afirmando-se que os interesses que exigem violação da justiça não têm nenhum valor.<sup>248</sup>

Em um parágrafo revelador, Rawls sintetiza magistralmente o cerne do contraste entre as duas abordagens:

Em um caso, pensamos a sociedade bem-ordenada como um sistema de cooperação para vantagens recíprocas regulado por princípios que seriam escolhidos em uma situação inicial equitativa; no outro, como a

<sup>245</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 34.

<sup>246</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 37.

<sup>247</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 37.

<sup>248</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 38.

administração eficiente dos recursos sociais a fim de elevar ao máximo a satisfação do sistema de desejos construído pelo observador imparcial a partir dos inúmeros sistemas de desejos aceitos como dados. A comparação com o utilitarismo clássico em sua derivação mais natural ressalta esse contraste.<sup>249</sup>

A **deontologia construtivista** é defendida por Rawls, portanto, como a alternativa ao utilitarismo.<sup>250</sup> Ele acredita que, lançando-se as condições capazes de mitigar o recurso das pessoas aos juízos ponderados (véu da ignorância) em uma situação equitativa inicial (posição original), pode-se supor que tais indivíduos chegarão a princípios de justiça razoáveis. Embora estas condições sejam necessárias para que as pessoas alcancem os princípios de justiça, elas não são suficientes. É preciso, ainda, que se estabeleça uma **ordem serial ou lexicográfica** entre os princípios de justiça e que, a partir de determinado ponto, os juízos éticos sejam substituídos pelo raciocínio prudencial.

Nas palavras de Rawls, a ordem léxica:

É uma ordem que nos exige a satisfação do primeiro princípio da ordenação para que possamos passar ao segundo; do segundo para passar ao terceiro, e assim por diante. Determinado princípio só entra em ação depois que os anteriores a ele estejam totalmente satisfeitos ou não se apliquem. A ordenação em série evita, então, a necessidade de equilibrar princípios; os princípios anteriores na série têm um peso absoluto, por assim dizer, com relação aos posteriores, e valem sem exceção. Podemos considerar essa ordenação análoga a uma sequência de princípios limitados de maximização, pois nesse caso temos de supor que qualquer princípio da série só deve ser maximizado depois que os precedentes forem plenamente satisfeitos.<sup>251</sup>

Noutro ângulo, as pessoas podem alcançar o raciocínio prudencial desde que seja limitada a amplitude da análise que está diante delas: e isto pode ser realizado, segundo Rawls, ao especificarmos uma determinada posição no sistema social, a partir da qual se realizará o julgamento do sistema e, “depois, perguntarmos se, do ponto de vista de um homem representativo nessa posição, seria racional preferir um dado arranjo da estrutura básica em vez de outro”.<sup>252</sup> Para Rawls, o ponto de vista para o julgamento do sistema precisa ser dado pelos **indivíduos representativos dos menos favorecidos socialmente**,

---

<sup>249</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 40-41.

<sup>250</sup> Construtivismo não-fundacionista, ou seja, não apoiado em qualquer forma de transcendentalismo, seja teológico, antropológico ou de outra matriz qualquer (v. tópico precedente).

<sup>251</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 52.

<sup>252</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 54.

de forma que “as desigualdades sociais e econômicas [sejam] julgadas em termos das expectativas a longo prazo do grupo social menos favorecido”.<sup>253</sup>

A ordem serial e o ponto de vista dos cidadãos representativos menos favorecidos dão a Rawls os gérmenes dos seus mundialmente conhecidos princípios de justiça, cujo principal objetivo é suplantar a dicotomia utilitarista agregação/distribuição, reduzindo a dependência de juízos intuitivos e levando a um consenso de julgamento dos estados sociais razoavelmente confiável, com o intuito de obter uma concepção comum de justiça. Conforme diz Rawls:

Assim, nosso objetivo deveria ser formular uma concepção de justiça que, por mais que apele à intuição, ética ou prudencial, se incline a fazer convergir nossos juízos ponderados acerca da justiça. [...] Na doutrina contratualista, os fatos morais são definidos pelos princípios que seriam escolhidos na posição original. Esses princípios especificam que ponderações são pertinentes do ponto de vista da justiça social.<sup>254</sup>

Rawls parte da seguinte **concepção geral de justiça**, antes de realizar, paulatinamente, as aproximações que darão, mais à frente de “*A Theory of Justice*”, a fórmula acabada dos princípios de justiça:

Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito – devem ser distribuídos de forma igual, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores seja vantajosa para todos.  
A injustiça se constitui, então, simplesmente de desigualdades que não são vantajosas para todos.<sup>255</sup>

Os bens primários, que são bens desejados por todo ser racional, identificados na concepção geral como sendo “liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito”<sup>256</sup>, devem, portanto, ser distribuídos serialmente e igualitariamente e Rawls precisa explicar como, a partir da posição original, as partes contratantes chegarão a uma concepção de justiça em que a lexicografia priorizará a liberdade de forma absoluta e em que o igualitarismo escolhido somente permitirá desigualdades que sejam vantajosas para todos.

---

<sup>253</sup> RAWLS, **Uma teoria**, *op. cit.*, p. 54.

<sup>254</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>255</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 75.

<sup>256</sup> A definição de Rawls acerca dos bens primários é abrangente. Ele também os define como sendo coisas que as pessoas desejariam ter mais e não menos, pois, com maior quantidade desses bens, torna-se mais provável o êxito na realização das próprias intenções e nos objetivos mais amplos da vida. Cf. RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 110.

Trataremos, primeiramente, da prioridade das liberdades fundamentais. Na edição de 1971 de *“A Theory of Justice”*, a liberdade de consciência havia sido posta como a pedra angular de todo o sistema de liberdades fundamentais. Rawls sustentara ali que, no afã de protegerem suas concepções abrangentes de bem, até mesmo de forma intergeracional, as pessoas na posição original teriam a liberdade de consciência como a única liberdade fundamental autoevidente e que, a partir desta liberdade fundamental, seriam capazes de concluir pelo princípio da igual liberdade em detrimento de qualquer outra vantagem.<sup>257</sup> Na edição revisada, de 1975, este argumento explícito a favor da liberdade de consciência foi retirado.

Todavia, ao estipular “as bases sociais do autorrespeito” como o mais importante dos bens primários, Rawls percebera que a igualdade verdadeiramente radical a ser buscada pelas partes na posição original seria a **igualdade de cidadania**, pois, somente se a estrutura social básica fosse conformada para respeitar, em absoluto, a igual cidadania de todos os presentes na posição original seria possível, após o levantar do véu, que cada um buscasse seus próprios interesses e fosse capaz de se realizar individual e socialmente.<sup>258</sup> Assim, a prioridade das liberdades fundamentais serviria para garantir a todos os cidadãos as condições necessárias ao pleno desenvolvimento de suas capacidades morais, assegurando a aplicação dos princípios de justiça às instituições sociais e às políticas públicas (exercício pleno do senso de justiça), permitindo-lhes, portanto, planejar, revisar e perseguir suas próprias concepções abrangentes de bem ao longo de suas vidas. É importante observar que a justiça social, em Rawls, conforme já afirmamos anteriormente, tem como objeto a estrutura básica da sociedade ou, em suas palavras, “a organização das principais instituições sociais em um esquema único de cooperação”,<sup>259</sup> sendo que “instituição social”, para ele, corresponde a “um sistema público de normas que define cargos e funções com seus direitos e deveres, poderes e imunidades etc.”<sup>260</sup>

As liberdades fundamentais adquirem, no sistema de Rawls, um papel prioritário na conformação das instituições justas da estrutura social básica. Para o melhor entendimento deste ponto, é necessário resgatarmos a **sequência de quatro estágios** e a

---

<sup>257</sup> RAWLS, John. **A Theory of Justice** (1971). 1<sup>st</sup> ed. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press. 607 p. Rawls defende a apoditicidade da liberdade de consciência no §33, intitulado *“Equal Liberty of Conscience”*, p. 205-211.

<sup>258</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 670.

<sup>259</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 65.

<sup>260</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 66.

**tipologia da justiça procedimental** de Rawls, conforme exposto em “*A Theory of Justice*”.

Segundo Rawls, os cidadãos de uma democracia constitucional conformam suas instituições justas em quatro estágios distintos, cada um deles com uma carga de informação sequencialmente mais ampla – e, na contrapartida, com uma restrição informacional (metaforicamente, com um véu da ignorância) cada vez menor; assim, o véu da ignorância se levanta progressivamente entre as diferentes fases da conformação das instituições da estrutura social básica. Rawls elenca os seguintes estágios até a conformação plena das instituições justas da estrutura social básica: a posição original, a convenção constitucional, o estágio legislativo e o estágio da aplicação das normas aos casos concretos.<sup>261</sup>

Em todos estes estágios aplica-se alguma forma de justiça procedimental. A ideia de Rawls é que, uma vez conformadas as instituições justas da estrutura social básica, se estabeleça um círculo virtuoso entre as capacidades morais dos cidadãos e a perpetuação das instituições justas, a partir de um procedimento que leve as instituições não somente a manter uma concepção pública e razoável de justiça, mas, também a aperfeiçoá-la.

A tipologia da justiça procedimental, em Rawls, é a seguinte:<sup>262</sup>

a) justiça procedimental perfeita: conjuga um critério independente para definir uma divisão justa com um método infalível ou que, em outras palavras, produzirá certamente um resultado justo e equitativo;

b) justiça procedimental imperfeita: aqui, torna-se impossível definir um procedimento que controlará infalivelmente a justiça do resultado. Rawls exemplifica com o processo penal: mesmo que as normas sejam absolutamente bem aplicadas, ainda assim pode acontecer de culpados serem absolvidos e inocentes serem condenados. O malogro da justiça, todavia, no caso da justiça procedimental imperfeita, não se deve a falhas humanas, mas a uma combinação fortuita de circunstâncias que pode derrotar a finalidade das normas;

c) justiça procedimental pura: tem como principal característica a inexistência de um critério independente pelo qual se possa julgar a justiça de uma determinada distribuição; por isto, o procedimento de definição do resultado justo deve ser realmente levado a cabo até que o resultado justo e equitativo seja alcançado.

---

<sup>261</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 239-247.

<sup>262</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 103-107.

A situação equitativa inicial da posição original submete as partes a um caso de justiça procedimental pura, pois, na posição original, inexistente critério independente capaz de definir a divisão justa. Nesta situação equitativa originária, os cidadãos somente têm acesso às **circunstâncias da justiça** e aos **princípios fundamentais da teoria social**, além do óbvio acesso aos “fatos gerais” de sua própria racionalidade, incluídos, dentre estes, as capacidades morais. As circunstâncias da justiça são aquelas condições em que a cooperação humana é possível e necessária:<sup>263</sup> as circunstâncias objetivas se referem ao fato de os indivíduos coexistirem no mesmo espaço geográfico e ao fato de haver uma moderada escassez de recursos; as circunstâncias subjetivas, por sua vez, se referem à racionalidade e à natureza moral das partes que, embora comunguem interesses e necessidades semelhantes, deverão exigir das instituições, *a posteriori*, as condições necessárias e suficientes para executar seus próprios projetos de vida, conforme suas concepções individuais de bem.<sup>264</sup> Os princípios fundamentais da teoria social ou, em outras palavras, os princípios básicos da teoria social, por seu turno, permitem que as partes, ainda na posição original, possam cotejar diferentes arranjos futuros, visando aquele que melhor se adequa às circunstâncias exigidas pela justiça.<sup>265</sup>

A posição original simula uma situação de escolha sob incerteza e Rawls equipara esta situação de escolha a um caso de justiça procedimental pura. O filósofo traça uma analogia entre os princípios de justiça, tal como seriam escolhidos na posição original, e a regra *maximin* para a escolha sob incerteza: segundo esta regra, retirada da teoria da decisão, pessoas em condição de incerteza tendem a escolher, dentre as possibilidades disponíveis, aquela cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras possibilidades em cena. Trata-se de um *maximum minimorum*, ou seja, de extrair da situação posta o máximo dos mínimos.<sup>266</sup> Sabedoras de que poderão ocupar posições aleatórias na sociedade após o levantamento do véu e de que desejarão o respeito e a cooperação da sociedade e das instituições sociais na execução futura de suas próprias concepções abrangentes de bem, quaisquer que sejam elas, as partes na posição original não veem outra saída que não seja estipularem entre si uma igualdade de cidadania radical, que se traduz na prioridade absoluta das liberdades fundamentais.

---

<sup>263</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 153.

<sup>264</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 154.

<sup>265</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 245.

<sup>266</sup> Para uma excelente exposição desta regra, no cotejo com a teoria dos jogos e com a teoria da decisão e no contexto da justiça como equidade, cf. ANDRADE, **Constituição...**, *op. cit.*, p. 52-62.

Entretanto, as partes estão cientes de que, nos outros três estágios, a justiça procedimental deverá ser imperfeita, uma vez que a situação de incerteza será progressivamente eliminada. Embora as partes reconheçam que, fortuitamente, as finalidades das normas justas possam ser derrotadas, elas não desejam que as instituições da estrutura social básica sejam conformadas sobre bases parciais e arbitrárias, desejando, portanto, estender à divisão das parcelas distributivas dos bens primários a mesma metodologia da justiça procedimental pura, de forma a “estabelecer[em] e administrar[em] de maneira imparcial um sistema justo de instituições”.<sup>267</sup> A respeito, Rawls faz a seguinte observação:

É só contra o pano de fundo de uma estrutura básica justa, que conta com uma constituição política justa e uma organização justa das instituições sociais e econômicas, que podemos afirmar que existe o necessário procedimento justo.<sup>268</sup>

A prioridade das liberdades assume, portanto, um papel regulador fundamental sobre o poder constituinte no estágio da convenção constitucional (segundo estágio), exigindo dos elementos constitucionais essenciais (*constitutional essentials*) que garantam a conformação justa da estrutura social básica, especialmente em face do desejo das partes contratantes de que a justiça distributiva seja, *a posteriori*, tratada como um caso de justiça procedimental pura. Assim, aquilo que, na posição original, era **procedimental** se transforma, na sociedade real, em **estrutural**, de forma que a própria estrutura básica possa garantir o resultado justo da distribuição, segundo os princípios de justiça escolhidos na posição original.<sup>269</sup>

Rawls aponta esta como sendo uma diferença essencial da justiça como equidade relativamente à concepção dos utilitaristas, pois o utilitarismo, ao possuir um critério independente para julgar todas as distribuições (o saldo líquido de satisfação), jamais poderia interpretar a justiça social como um caso de justiça procedimental pura e, *ipso facto*, nunca precisaria conformar as instituições da estrutura básica em função das questões distributivas da justiça. Conforme diz Rawls, na justiça como equidade

[...] as distribuições de vantagens não são julgadas em primeira instância, confrontando-se um estoque de benefícios disponíveis com desejos e necessidades de dados indivíduos conhecidos. A distribuição dos itens produzidos se realiza de acordo com o sistema público de normas, e esse sistema define o que produzir, quanto produzir e por quais meios. Também define as exigências legítimas que, quando

---

<sup>267</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>268</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>269</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 103.

cumpridas, produzem a distribuição resultante. Assim, nesse tipo de justiça procedimental, a precisão da distribuição se fundamenta na justiça do sistema de cooperação do qual provém e no atendimento às reivindicações dos indivíduos nela engajados.<sup>270</sup>

A questão de se e em que extensão determinados direitos e garantias devem ou não estar incluídos dentre os elementos constitucionais essenciais é tormentosa.<sup>271</sup> Fato é que, mesmo na última formulação do primeiro princípio de justiça, em “*A Restatement*”, Rawls deixa ainda mais clara a irrevogabilidade das liberdades fundamentais, tanto para a execução dos planos de vida dos cidadãos, como para a modelagem da estrutura básica da sociedade, especialmente no estágio da convenção constitucional.<sup>272</sup>

A prioridade das liberdades fundamentais também é justificada por intermédio de outro argumento: Rawls acredita que as partes, na posição original, tomariam por irracional a troca das liberdades fundamentais por outras vantagens sociais. Ao contrário da tese utilitarista, em que a natureza racional do homem é reduzida a um mero cálculo felicitífico, a justiça como equidade se apoia, conforme vimos no tópico precedente, na tese da racionalidade como sendo o próprio bem.<sup>273</sup>

A precedência das liberdades pode ainda ser explicada a partir da psicologia moral de “*A Theory of Justice*”, que aponta como fim último dos homens aquilo que Rawls chama de “Princípio Aristotélico”. Segundo o filósofo, todos os homens desejam se sentir respeitados pelos grupos sociais dos quais fazem parte e buscam a autorrealização aperfeiçoando progressivamente suas qualidades enquanto implementam seus respectivos planos de vida.<sup>274</sup> Neste ponto, Rawls afasta-se absolutamente da proposta antropológica do utilitarismo que, em sua versão benthamiana neoclássica, enxergava o homem como um ser calculista e atomizado. Em Rawls, o homem somente pode realizar o mais precioso

---

<sup>270</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 106.

<sup>271</sup> Remete-se o leitor mais uma vez ao trabalho de ANDRADE, **Constituição...**, *op. cit.*, p. 221 *et. seq.* Conforme consta na introdução da obra, o livro é fruto de uma tese de doutoramento em que se avalia, especificamente, o direito a um mínimo social e ao princípio da diferença, bem como o caráter constitucional desses direitos à luz do liberalismo político. O cerne desta questão é justamente estabelecer se Rawls, em sua formulação acerca dos princípios da justiça, considerava – ou não – questões básicas de justiça distributiva e, portanto, o mínimo social, a igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença como pertencentes aos elementos constitucionais essenciais.

<sup>272</sup> Cf. RAWLS, **Justice as...**, *op. cit.*, p. 42. Eis a reformulação de Rawls ao enunciado do primeiro princípio: “*Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all*”. Em tradução livre, pode assim ser ementado: “Cada pessoa tem uma pretensão irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais, cujo esquema seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos”.

<sup>273</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 490; p. 521.

<sup>274</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.* p. 524-558.

dos bens primários – o autorrespeito – em sociedade.<sup>275</sup> Assim, segundo ele, a estrutura social básica deve estar arranjada de forma a permitir o integral desenvolvimento da dupla dimensão da autoestima: o senso do próprio valor do indivíduo e a confiança deste em sua capacidade para realizar seu projeto racional de vida.<sup>276</sup> As restrições informacionais da posição original levam as partes a preservarem o bem como racionalidade, ou seja, a capacidade de, levantado o véu, poderem executar livremente seus planos racionais de vida, pois, somente assim, poderão assegurar, *a posteriori*, seu próprio valor diante da sociedade. Por isto é que as partes, na posição original, entendem que jamais poderão abrir mão de uma igualdade de cidadania verdadeiramente radical, o que as leva a priorizar as liberdades fundamentais acima de quaisquer outras vantagens sociais.

Por fim, Rawls justifica a prioridade das liberdades fundamentais sob uma perspectiva histórica. Seguindo, em certo sentido, a convicção de Mill, Rawls acredita que, garantido o mínimo social, bem como evoluída a civilização a determinado ponto, as liberdades fundamentais assumem um papel normativo e prioritário do qual jamais as pessoas conseguirão abrir mão novamente. Elas passam a perceber que o verdadeiro *status* – longe de repousar sobre bases frágeis como renda e riqueza – repousa, antes, sobre a equidade de cidadania, pois, somente assim, a sociedade pode afirmar e reafirmar o real valor do indivíduo. Para Rawls, as desigualdades sociais e econômicas são irrelevantes à vista das desigualdades políticas e cívicas, pois, somente as últimas seriam capazes de efetivamente desestabilizar a cooperação social.<sup>277</sup>

No tocante à tese de que, na posição original, as partes optariam por um igualitarismo em que fossem permitidas desvantagens fundadas em um incentivo geral (“para a vantagem de todos”), Rawls constrói seu raciocínio em dois passos. Primeiramente, ele conjura uma divisão radicalmente igualitária de todos os outros bens primários. Nas palavras dele:

Analisemos, então, o ponto de vista de uma pessoa qualquer na posição original. Ela não tem meios de obter vantagens especiais para si mesma. Por outro lado, também não há razões para que ela concorde com desvantagens especiais. Como não é razoável que ela espere mais do que uma parte igual na divisão dos bens primários sociais, e como também não é racional que ela concorde com menos do que isso, o sensato é reconhecer, como primeiro passo, um princípio de justiça que exija uma distribuição igual. Na verdade, esse princípio é tão óbvio em vista da simetria das partes, que ocorreria imediatamente a qualquer pessoa. Assim, as partes partem de um princípio que requer iguais

---

<sup>275</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 543-544.

<sup>276</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, 642 *et. seq.*

<sup>277</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, 671-674.

liberdades fundamentais para todos, bem como uma igualdade equitativa de oportunidades e uma divisão igualitária de renda e riqueza.<sup>278</sup>

Entretanto, Rawls prossegue o raciocínio anotando que as pessoas acabariam por concluir que condições radicalmente igualitárias de riqueza, renda e autoridade não precisariam ser perpétuas. Questões posteriores de eficiência e exigências organizacionais e tecnológicas poderiam justificar que uma igualdade radical nesse sentido fosse mitigada, mas com uma importante restrição: desde que em benefício de todos os cidadãos. Ao pressupor que as partes, na posição original, jamais agiriam motivadas pela inveja, Rawls conclui que as diferenças econômicas e institucionais eventualmente existentes na sociedade estariam conforme o acordo de todos da posição original, contanto que melhorassem a situação de todos, inclusive dos menos favorecidos, e desde que elas fossem compatíveis com a liberdade igual e com uma igualdade equitativa de oportunidades.<sup>279</sup>

Consideradas as observações feitas acima, a concepção geral de justiça de Rawls se desdobra na primeira aproximação dos seus conhecidos princípios de justiça, ementados da seguinte forma:

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

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos.<sup>280</sup>

É pertinente, nesse momento, explicar que Rawls considera desnecessário apoiar a justiça como equidade em alguma teoria substantiva da liberdade, acreditando que uma discussão sobre suas diferentes concepções (liberdade “dos antigos” *versus* moderna; liberdade negativa *versus* positiva) não interessa à teoria. Para os fins da justiça como equidade, Rawls acredita que basta conceituar a liberdade da seguinte maneira:

A descrição geral de qualquer liberdade, então, assume a seguinte forma: esta ou aquela pessoa (ou pessoas) está (ou não está) livre desta ou daquela restrição (ou conjunto de restrições) para fazer (ou não

<sup>278</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>279</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>280</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 73. A tradução de “*A Theory of Justice*” para o português partiu inicialmente da edição revisada, de 1975. Nesta dissertação, foram utilizados o texto original, de 1971, e a tradução de Jussara Simões, com revisão de Álvaro de Vita, publicada em sua primeira edição pela Martins Fontes, em 2008. O ponto de partida da publicação da editora Martins Fontes é a segunda revisão de “*A Theory of Justice*”, cuja edição norte-americana é de 1999.

fazer) isto ou aquilo. [...] Na maior parte do tempo, discorrerei sobre a liberdade em conexão com limitações jurídicas e constitucionais. Nesses casos, a liberdade consiste em uma determinada estrutura de instituições, em um certo sistema de normas públicas que define direitos e deveres. Nesse contexto, os indivíduos têm liberdade para fazer alguma coisa quando estão livres de certas restrições, quer para fazê-la, quer para não fazê-la, e quando o ato de fazê-la ou não fazê-la está protegido contra a interferência de outras pessoas.<sup>281</sup>

Certo é que, conforme vemos na primeira aproximação do primeiro princípio, ao abdicar de uma teoria substantiva de liberdade, Rawls identifica seu conceito de liberdade com um “sistema de liberdades fundamentais”; estas, por sua vez, muito embora não sejam enumeradas por Rawls, correspondem à cartela das liberdades próprias da tradição do liberalismo, tais como a liberdade de pensamento e de consciência, as liberdades civis e políticas, a liberdade de associação, bem como os direitos garantidos à pessoa humana pelo Estado de Direito.<sup>282</sup>

Por se tratar de um “sistema de liberdades”, Rawls precisava integrar o primeiro princípio adicionando-lhe **regras de prioridade**, haja vista a necessidade de conjugar entre si diferentes liberdades fundamentais que, obviamente, poderiam chocar-se. Em “*A Theory of Justice*”, ele elenca diferentes maneiras em que qualquer uma das liberdades poderia ser infringida, vinculando a estas modalidades de infringência as respectivas regras de prioridade.<sup>283</sup>

De forma genérica, Rawls defende a prioridade das liberdades fundamentais sobre os outros princípios de justiça no sentido de que uma liberdade fundamental só pode ser limitada em nome da própria liberdade. As compensações são permitidas somente entre liberdades fundamentais ou entre uma liberdade fundamental e o sistema total, mas nunca entre liberdades e outras vantagens sociais, como, por exemplo, vantagens econômicas.<sup>284</sup>

Mais especificamente, ele diz que uma liberdade pode ser equitativamente menos ampla, do ponto de vista de um cidadão representativo, desde que fomente uma maior liberdade global, como, por exemplo, no caso em que se regulamenta a liberdade de associação, a fim de oportunizar um debate mais livre entre os pares;<sup>285</sup> numa perspectiva histórica, liberdades fundamentais desiguais podem ser justificadas pela posterior criação

---

<sup>281</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 248.

<sup>282</sup> Cf. RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 247 e RAWLS, **Justice as...**, *op. cit.*, p. 44.

<sup>283</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 250.

<sup>284</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 302.

<sup>285</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 305-306.

de condições sociais mais livres em sociedades menos afortunadas.<sup>286</sup> Em qualquer caso, somente um maior ganho de liberdade pode justificar uma restrição a qualquer uma das liberdades fundamentais. Conforme ele diz:

As liberdades fundamentais podem ser menos amplas, embora permaneçam iguais, ou podem ser desiguais. Se a liberdade for menos ampla, o cidadão representativo deve, pesando-se tudo, considerar isso um ganho para a sua liberdade; e se a liberdade for desigual, a liberdade dos que têm liberdade menor deve ser mais bem garantida. Nos dois casos a justificação procede por referência ao sistema global de liberdades iguais.<sup>287</sup>

Adicionando ao primeiro princípio as regras de prioridade pertinentes, Rawls chega à sua segunda e última aproximação, aqui reprisada a partir da tradução para o português da edição revisada, de 1999, de “*A Theory of Justice*”:<sup>288</sup>

Primeiro princípio

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

[...] Primeira regra de prioridade (a prioridade da liberdade)

Os princípios de justiça devem ser dispostos em ordem lexical e, portanto, só se podem restringir as liberdades básicas em nome da própria liberdade. Existem dois casos:

- (a) uma liberdade menos extensa deve fortalecer o sistema total de liberdades partilhado por todos;
- (b) uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que têm menor liberdade.<sup>289</sup>

A passagem para o segundo princípio exige alguns comentários propedêuticos. Primeiramente, deve-se reiterar que, para Rawls, o *status* garantido pela renda, riqueza e prestígio social é insuficiente para justificar a estabilidade da sociedade, especialmente em face da autorrealização humana enquanto o bem primário mais importante. Assim, “possibilitar a cooperação favorável ao autorrespeito e à estabilidade social é apoiar o

---

<sup>286</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 307.

<sup>287</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 303. Esta mesma orientação é mantida em “*A Restatement*”, muito embora Rawls tenha revisado o primeiro princípio, especialmente frente às críticas de Herbert Hart; cf. RAWLS, **Justice as...**, *op. cit.*, p. 111-115.

<sup>288</sup> As revisões que o primeiro princípio sofre após “*A Theory of Justice*” são fruto do diálogo entre Herbert Hart e John Rawls. Para a reconstrução deste diálogo, cf. HART, H. L. A. **Rawls on Liberty and its priority**. *The University of Chicago Law Review*, Chicago, v. 40, n. 3, p. 535-555, 1973 e RAWLS, **O Liberalismo...**, *op. cit.*, p. 343-439. Para uma exposição de motivos mais completa acerca da revisão que Rawls faz do primeiro princípio, cf. RAWLS, **Justice as...**, *op. cit.*, p. 44; p. 112-113. Para uma comparação entre as diferentes formulações do primeiro princípio de justiça, respectivamente, na justiça como equidade de “*A Theory of Justice*” e na teoria reformulada, cf. ANDRADE, **Constituição...**, *op. cit.*, p.84-86.

<sup>289</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 376.

igual *status* por meio da igual distribuição de direitos e liberdades fundamentais”.<sup>290</sup> Nas palavras do filósofo:

Pode parecer que, mesmo quando as necessidades essenciais são atendidas e alcançados os meios materiais necessários, as pessoas continuam se preocupando com a situação relativa de cada qual na distribuição de riqueza. Assim, se supomos que todos querem uma parcela proporcional maior, o resultado também pode ser um desejo cada vez maior de abundância material. Já que cada pessoa luta por um fim que não se pode alcançar coletivamente, a sociedade talvez se preocupe cada vez mais com o aumento da produtividade e da eficiência econômica. E esses objetivos podem tornar-se tão predominantes a ponto de solapar a primazia da liberdade. [...] embora seja verdade que em uma sociedade bem-ordenada talvez haja uma tendência a uma maior igualdade, seus membros se interessam pouco por sua posição relativa como tal. Conforme vimos, não estão muito sujeitos à inveja e ao ciúme, e em geral fazem o que lhes parece melhor da ótica de seu próprio plano de vida, e do plano de vida de seus associados, sem se deixar se abater pelas maiores comodidades e prazeres de outros socialmente mais distantes.

[...] Porém, em uma sociedade bem-ordenada, satisfaz-se a necessidade de *status* por meio do reconhecimento público de instituições justas, juntamente com a vida plena e diversificada das tantas comunidades de interesses autônomas que as liberdades iguais permitem. A base do autorrespeito em uma sociedade justa não está, então, na parcela de renda que a pessoa tem, mas na distribuição publicamente afirmada dos direitos e das liberdades fundamentais. E, sendo essa distribuição igual, todos têm um *status* semelhante e garantido ao se reunirem para tratar dos assuntos comuns da sociedade em geral.<sup>291</sup> [grifos no original]

Em segundo lugar, na sociedade bem-ordenada, os princípios de justiça operariam de forma particionada. O estudioso da justiça como equidade jamais pode perder de vista tanto a tipologia da justiça procedimental rawlsiana, quanto a sequência de quatro estágios pelos quais os cidadãos exercem suas capacidades morais e dão forma às instituições justas. Os princípios de justiça, acordados na posição original através da justiça procedimental pura, serão, como já dito acima, utilizados como agentes reguladores da convenção constitucional. Assim, enquanto o primeiro princípio de justiça operaria ao nível do poder constituinte e sobre os elementos constitucionais essenciais, o segundo princípio operaria nos dois últimos estágios. Numa sociedade bem-ordenada, a bipartição da operabilidade dos princípios de justiça seria completa, de forma que a conformação da estrutura básica social pelo poder constituinte, realizada à luz do primeiro princípio, prepararia antecipadamente a sociedade para a perfeita operabilidade do segundo

---

<sup>290</sup> ANDRADE, **Constituição...**, *op. cit.*, p. 104.

<sup>291</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 671-672.

princípio que, por sua vez, regularia, daí em diante, equitativa e eficientemente, a distribuição das vantagens advindas da cooperação social. É preciso compreender que a sociedade bem-ordenada de “*A Theory of Justice*” corresponde, em última instância, ao utópico funcionamento de um procedimentalismo puro da justiça, sustentado pelo *feedback* entre instituições perfeitamente justas (tal como conformadas pela operabilidade do primeiro princípio) e cidadãos que, além de possuírem evidentes senso de justiça e de cooperação social, são criaturas absolutamente razoáveis e que, por isto, desejam contribuir ativamente para manterem e aperfeiçoarem uma sociedade antes equitativa que eficiente (tal como conformada pela operabilidade do segundo princípio).

Em terceiro lugar, Rawls distingue a **liberdade** do **valor da liberdade**, a fim de escapar da crítica de que o segundo princípio de justiça, fundado na permissividade de desigualdades geradas por incentivos, permitiria que a liberdade dos menos afortunados fosse, com efeito, compensada com as vantagens sociais advindas exatamente destas desigualdades. Em auxílio à sua defesa, Rawls agrega à diferenciação entre liberdade e o valor da liberdade o argumento de que, ao teorizar a bipartição da operabilidade dos princípios de justiça, estaria marcando não só a evidente proeminência da liberdade sobre outras questões distributivas, como ainda conciliando os valores da liberdade e da igualdade. Conforme ele mesmo explica:

A incapacidade de beneficiar-se dos próprios direitos e das próprias oportunidades em consequência de pobreza e ignorância e a falta de recursos em geral às vezes se incluem entre as restrições que são definidoras da liberdade. Contudo, não afirmarei isso, e sim vou pensar essas coisas como afetando o valor da liberdade, o valor dos direitos que são definidos pelo primeiro princípio. Com esse entendimento, e supondo-se que o sistema total de liberdades fundamentais seja elaborado da maneira que acabamos de expor, podemos perceber que a estrutura básica bipartida permite conciliar liberdade e igualdade. Assim, a liberdade e o valor da liberdade se distinguem da seguinte maneira: a liberdade é representada pelo sistema completo das liberdades da cidadania igual, ao passo que o valor da liberdade para indivíduos e grupos depende de sua capacidade de promover seus objetivos dentro da estrutura definida pelo sistema. A liberdade como liberdade igual é a mesma para todos; o problema de permitir compensação por uma liberdade menor do que a liberdade igual não se apresenta. Mas o valor da liberdade não é igual para todos. [...] O valor menor da liberdade é, todavia, compensado, uma vez que a capacidade dos membros menos afortunados da sociedade para alcançar seus objetivos seria ainda menor se não aceitassem as desigualdades existentes sempre que atendessem ao princípio da diferença.<sup>292</sup>

---

<sup>292</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 250-251.

E arremata:

[...] Considerando-se os dois princípios em conjunto, a estrutura básica deve ser organizada de forma a maximizar o valor para os menos favorecidos do sistema de liberdade igual compartilhado por todos. Isso é o que define o objetivo da justiça social.<sup>293</sup>

Embora seja profundamente louvável o esforço de Rawls, em sua crítica ao utilitarismo, em proteger um conjunto intocável de liberdades, é bem verdade que a prioridade lexicográfica absoluta, fundamentalmente na precedência das liberdades durante a sequência de estágios que conformam a estrutura básica social, pode levar à conclusão de que a justiça como equidade olvida das questões sociais e econômicas nas **sociedades reais**. Conforme veremos adiante, este ponto é bastante explorado pelos críticos de Rawls, especialmente Amartya Sen, uma vez que o tratamento das injustiças econômicas e sociais, embora teoricamente solucionáveis através da plena operabilidade do segundo princípio de justiça – chamado por Rawls de **princípio da igualdade democrática** –,<sup>294</sup> dependeria de que a estrutura social básica estivesse **previamente** conformada pelo primeiro princípio.

Por fim, a passagem da primeira à segunda aproximação do segundo princípio requer que Rawls proceda à desambiguação de duas expressões constantes na primeira aproximação: “benefício de todos” e “acessíveis a todos”. Conforme explica Rawls, a expressão “benefício de todos” pode ser interpretada a) nos termos do princípio da eficiência paretiana ou b) nos termos do princípio da diferença; por sua vez, a expressão “acessíveis a todos” pode ser interpretada como sendo a) uma igualdade na forma de carreiras acessíveis aos talentos ou b) na forma das chamadas oportunidades equitativas. Da análise combinatória entre as duas possibilidades para cada expressão, Rawls nos informa que o segundo princípio pode ter, portanto, quatro interpretações distintas, às quais ele denomina “sistemas interpretativos” – são os sistemas da **liberdade natural**, da

---

<sup>293</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 251. Sobre a distinção feita por Rawls entre liberdade e valor da liberdade, cf. ANDRADE, **Constituição...**, *op. cit.*, p. 106-114. Nas páginas aqui referenciadas, o autor não poupa esforços para sistematizar o espinhoso raciocínio de Rawls a respeito do tema, com o cuidado de expor analiticamente as razões do filósofo.

<sup>294</sup> É necessário que se entenda o seguinte: o segundo princípio de justiça foi formulado como sendo um princípio distributivo das vantagens sociais – o princípio da diferença – sujeito a duas restrições que, eventualmente, também são chamados de princípios por Rawls – o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da poupança justa (que somente aparecerá na terceira aproximação do segundo princípio). Assim, o segundo princípio de justiça rawlsiano pode ser decomposto em três princípios relacionados entre si por uma ordem lexical. Ao conjunto completo de princípios denomina-se princípio da igualdade democrática, conforme afirmado no texto. Cf. RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 79-108; p. 354-365; p.371-377 e RAWLS, **Justice as...**, *op. cit.*, p. 61-66.

**igualdade liberal**, da **aristocracia natural** e da **igualdade democrática**. A interpretação autorizada pela justiça como equidade é a da igualdade democrática; daí, inclusive, o nome do segundo princípio, em sua forma composta.<sup>295</sup>

No sistema de liberdade natural, o “benefício de todos” se confunde com o princípio da eficiência paretiana; por sua vez, cargos “acessíveis a todos” significa simplesmente que as posições de prestígio social estão livres de relações de compadrio, nepotismo, ou outras formas de acesso que os tornam indisponíveis àqueles que, eventualmente, tenham as competências necessárias para disputá-los em igualdade de condições – trata-se de garantir uma igualdade formal aos cargos e posições sociais. Conforme explica Rawls:

O sistema de liberdade natural afirma, então, que a estrutura básica que satisfaça ao princípio de eficiência e na qual os cargos estejam abertos aos que estão capacitados e dispostos a lutar por eles levará à distribuição justa. Acredita-se que atribuir direitos e deveres dessa maneira resulta num sistema que distribui riqueza e renda, autoridade e responsabilidade de maneira equitativa, qualquer que essa distribuição venha a ser.<sup>296</sup>

A inexistência de um critério para escolher uma dentre as diversas distribuições igualmente eficientes e a aleatoriedade da distribuição inicial (no jargão econômico, da alocação inicial) fazem com que Rawls rejeite esta interpretação, dada sua arbitrariedade moral. A interpretação liberal tenta corrigir a segunda das distorções, acrescentando ao requisito das carreiras abertas aos talentos “a condição adicional do princípio de igualdade equitativa de oportunidades”.<sup>297</sup> Esta segunda interpretação atenua “a influência das contingências sociais e do acaso natural sobre as parcelas distributivas”,<sup>298</sup> admitindo a interferência na economia de livre mercado para evitar a desigualdade excessiva e, também, pugnando por um sistema educacional que elimine as barreiras entre as classes, de forma a permitir que pessoas com a mesma perspectiva de êxito tenham virtualmente as mesmas chances de alcançar os cargos e as vantagens sociais a eles vinculadas, independentemente das contingências. Trata-se da igualdade material aplicada à distribuição dos cargos disponíveis para a sociedade em questão.

Embora Rawls reconheça o avanço desta interpretação em relação à primeira, conclui que, calcada no princípio da eficiência, ainda assim é arbitrária do ponto de vista

---

<sup>295</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 79.

<sup>296</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 80.

<sup>297</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 87.

<sup>298</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 88.

moral. Além disso, Rawls faz a pertinente observação de que o princípio de oportunidades equitativas sempre será realizado de maneira imperfeita, ao menos enquanto existir algum tipo de estrutura familiar, pois “o ponto até o qual as aptidões naturais se desenvolvem e amadurecem sempre sofre influência de todos os tipos de circunstâncias sociais e atitudes de classe”.<sup>299</sup>

Na interpretação da aristocracia natural, o acesso aos cargos retorna ao mero controle formal; entretanto, o ideal aristocrático exige que aqueles que estejam em melhor situação justifiquem suas posições socialmente vantajosas favorecendo os menos afortunados a partir (e por causa) de suas vantagens sociais extraordinárias. Assim, a vantagem daqueles que estão em melhor situação somente pode ser considerada justa caso “aqueles que estão em situação inferior fica[ssem] com ainda menos caso as vantagens dos primeiros fossem reduzidas.”<sup>300</sup>

Rawls obviamente rejeita a interpretação da aristocracia natural, ao argumento de que sua instabilidade na determinação das parcelas distributivas, provocada por contingências naturais e/ou sociais, geraria a mesma arbitrariedade moral dos outros sistemas já analisados por ele.<sup>301</sup>

Como debatido pouco acima, em seu ideal de justiça social, Rawls quer eliminar as contingências sociais e naturais, fazendo da própria estrutura social básica um caso de justiça procedimental pura. Conforme acredita, se a estrutura básica for conformada a partir de um sistema de normas públicas capaz de definir um esquema de atividades que conduza os cidadãos a agirem juntos na produção dos benefícios sociais e a distribuir estes benefícios equitativamente, o resultado distributivo será necessariamente justo: e somente a conjugação do princípio da diferença com a igualdade equitativa de oportunidades, ou seja, somente a igualdade democrática poderá alcançar este desiderato.<sup>302</sup> Por isto, “o benefício de todos” acampa o ideal aristocrático do benefício dos menos favorecidos (princípio da diferença) e à igualdade na forma de carreias acessíveis aos talentos é adicionado o critério da igualdade equitativa de oportunidades.

Tecidas todas estas considerações, a segunda aproximação do segundo princípio de justiça de Rawls assume a seguinte configuração:

As desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) propiciem o máximo benefício esperado para os

---

<sup>299</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 89.

<sup>300</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 89.

<sup>301</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 90.

<sup>302</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 91; p. 102-103.

menos favorecidos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.<sup>303</sup>

Seguindo o padrão lexicográfico, Rawls aponta que o princípio da diferença se torna perfeitamente operante, nos estágios legislativo e de aplicação da lei, com toda sua efetividade, somente se o primeiro princípio de justiça e a igualdade equitativa de oportunidades estiverem plenamente atendidos.<sup>304</sup> Assim, estando postas as condições necessárias para que a estrutura social básica funcione como um caso de justiça procedimental pura, Rawls assume que o princípio da diferença se compatibilizará com o princípio da eficiência.<sup>305</sup> De toda forma, a assimetria essencial entre ambos os princípios forma o núcleo de um dos principais argumentos que Rawls erige contra o utilitarismo: o de que utilitarismo sempre conviverá com maiores desigualdades relativamente àquelas aceitas pela justiça como equidade.<sup>306</sup>

Rawls demonstra este argumento por meio de recursos gráficos. Supondo que, num plano cartesiano, estejam representadas as expectativas de ganhos sociais, medidas em termos de bens primários, de dois indivíduos representativos,  $x_1$  e  $x_2$ , sendo o indivíduo  $x_1$  o mais afortunado deles, curvas de indiferença podem ser obtidas pela união dos pontos nos quais as diferentes distribuições sejam consideradas igualmente justas (trata-se das linhas que formam ângulos retos entre si na figura 5, abaixo). A agregação das distribuições igualmente justas, caso as expectativas de ganho dos indivíduos  $x_1$  e  $x_2$  fossem idênticas, formaria a reta que cruza a origem do plano (ângulo de 45°). É óbvio que a situação representada pela reta é inexistente nas sociedades reais, dada a natural desigualdade entre as pessoas: todavia, o objetivo primordial da justiça social é aproximar os indivíduos, tanto quanto possível, da situação representada na reta. Dada, na prática, a diferença nas expectativas dos indivíduos acerca das vantagens sociais, será a curva OP (ver figura 6) que representará a variação das expectativas do indivíduo menos afortunado,  $x_2$ , em função das expectativas do indivíduo mais afortunado,  $x_1$ , ou, em outras palavras, mostrará como verdadeiramente se agregam as diferentes distribuições dos bens primários em função da justiça distributiva. Graficamente:

---

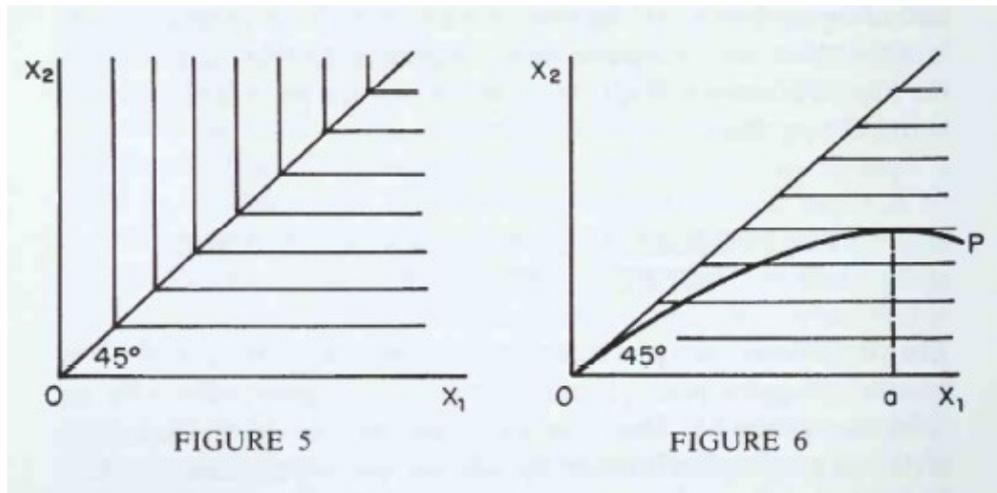
<sup>303</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 100. Conforme referenciado, trata-se da tradução para o português da segunda revisão de “*A Theory of Justice*”, de 1999.

<sup>304</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 74.

<sup>305</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 96.

<sup>306</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 93-94.

Figura 3 - O princípio da diferença I



Fonte: RAWLS, John, 1971, p. 76.

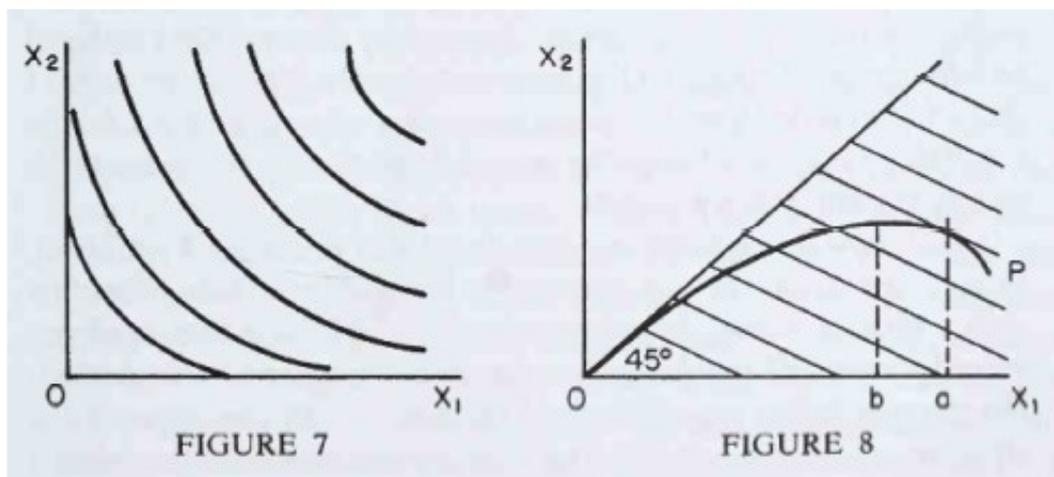
Sendo mutuamente vantajosa a cooperação social entre os indivíduos (ou, em outras palavras, nas condições da justiça procedimental pura), a curva das expectativas dos indivíduos menos afortunados cresce à direita da origem, como representado na figura 6. O ponto em que se tangenciam a curva OP e a curva de indiferença mais alta, representado no gráfico pela letra *a*, corresponderá ao estado social, tanto em termos de expectativas, quanto de distribuição de bens primários, no qual se encontra em plena aplicação o princípio da diferença.

Se as curvas da figura 5 fossem substituídas pelas curvas de indiferença de bem-estar (ver figura 7, abaixo), o ponto de tangência estaria deslocado para a direita, ou seja, abaixo do ponto *a* da figura 6 (ver figura 8, abaixo), demonstrando de forma evidente que avaliar os estados sociais a partir do bem-estar, como fazem os utilitaristas, esconde o fato de que o aumento do bem-estar agregado nem sempre será acompanhado da melhoria das expectativas dos menos favorecidos ou, mais acertadamente, de melhoria do padrão de justiça social. A conclusão de Rawls vai, inclusive, além: “esse formato das curvas expressa o fato de que, quando qualquer uma das pessoas ganha em detrimento da outra, o aumento de benefícios para ela passa a ter menos valor do ponto de vista social”.<sup>307</sup>

Graficamente:

<sup>307</sup> RAWLS, Uma teoria..., *op. cit.*, p. 93.

Figura 4 - O princípio da diferença II



Fonte: RAWLS, John, 1971, p. 77.

Como os utilitaristas são indiferentes ao modo de distribuição de um total fixo de benefícios, eles admitem distribuições cuja desigualdade não seja justificável do ponto de vista da justiça social. Por sua vez, o princípio da diferença, acampado pela justiça como equidade, conforme as palavras de Rawls, “é uma concepção fortemente igualitária, no sentido de que, se não houver uma distribuição que melhore a situação de ambas as pessoas, deve-se preferir a distribuição igualitária”.<sup>308</sup>

O princípio da diferença, para Rawls, é muito mais eficaz que o princípio da eficiência paretiana na avaliação dos estados sociais. Segundo o princípio da diferença, a sociedade pode ser classificada como: a) perfeitamente justa, quando a nenhuma mudança dos que estão em melhor situação corresponderá a melhora da situação daqueles em pior situação, b) totalmente justa, na qual as expectativas daqueles em melhor situação ainda não alcançaram o máximo, de forma que um aumento dessas expectativas refletirá positivamente na situação dos menos favorecidos e, por fim, c) uma sociedade injusta, na qual somente havendo diminuição das expectativas daqueles em melhor situação poderá ser melhorada a situação dos menos afortunados.<sup>309</sup>

É nesse ponto em que Rawls advoga a compatibilidade entre o princípio da diferença e o princípio da eficiência: se ambos os princípios de justiça forem atendidos, necessariamente estará atendido o princípio da eficiência, pois, nos termos da justiça como equidade, qualquer alteração nas expectativas sociais dos cidadãos, nesse caso específico, levaria a sociedade a uma situação pior. Estando os dois princípios de justiça

<sup>308</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>309</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 95.

em plena operação, a sociedade estaria bem-ordenada. Somente quando a estrutura básica da sociedade é injusta é que poderão acontecer mudanças sociais ou econômicas que reduzam as expectativas de alguns que estejam em melhor situação: mas, neste caso, a perda de eficiência é o preço que se paga pela justiça.<sup>310</sup>

O princípio da diferença acabou sendo tomado como sinônimo do critério *maximin*. Rawls não refuta totalmente esta terminologia, mas explica aos interlocutores que, na verdade, o termo somente pode ser utilizado quando se tratar de escolha em condições de incerteza, algo que, na teoria da justiça como equidade, somente é previsto na posição original. O princípio da diferença, ele diz, ao contrário do critério *maximin*, tem significado mais amplo e “aplica-se primariamente à estrutura básica da sociedade por meio de indivíduos representativos cujas expectativas devem ser estimadas por intermédio de uma lista de bens primários”.<sup>311</sup>

O princípio da diferença pressupõe um **efeito em cadeia** na sociedade, tendo por premissa a necessária ligação entre todos os extratos sociais, chamada por Rawls de **entrelaçamento**, de forma que à melhora das expectativas dos mais favorecidos sempre corresponderá uma melhora das categorias sociais menos favorecidas e também das classes médias, pelo menos até que a sociedade alcance a máxima equidade possível.<sup>312</sup> Conforme explica Rawls:

[...] quando as contribuições das posições mais favorecidas se espalham de maneira geral por toda a sociedade e não ficam confinadas a determinados setores, parece plausível que, se os menos favorecidos se beneficiam, o mesmo acontece com os que estão em posições intermediárias. Ademais, a ampla difusão dos benefícios é favorecida por duas características das instituições, ambas exemplificadas pela estrutura básica: primeiro, elas são estabelecidas para promover certos interesses fundamentais que todos têm em comum; e, segundo, os cargos e as posições são abertos a todos.<sup>313</sup>

Embora possa ser pressuposto que o entrelaçamento entre os setores da sociedade produza sempre e necessariamente um efeito em cadeia, esta pressuposição não pode ser provada. Por isto, a forma mais geral do princípio da diferença, o **princípio lexical da diferença** (ou *leximin*), diz que, caso a tese do entrelaçamento fracasse:

[...] numa estrutura básica com *n* representantes relevantes, primeiro eleve-se ao máximo o bem-estar do indivíduo representativo em pior situação; em segundo lugar, para um bem-estar igual do indivíduo

<sup>310</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 96.

<sup>311</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 101.

<sup>312</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 97-99.

<sup>313</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 99.

representativo em pior situação, eleve-se ao máximo o bem-estar do indivíduo representativo que se encontra na segunda pior posição, e assim por diante, até o último caso, que é, para um bem-estar do igual de todos os indivíduos representativos precedentes  $n-1$ , eleve-se ao máximo o bem-estar do indivíduo representativo em melhor situação.<sup>314</sup>

O princípio lexical da diferença – ou critério *leximin* – permite realizar comparações mais completas entre diferentes estados sociais. Um exemplo elucidará a questão. Consideremos dois estados sociais  $X$  e  $Y$ , em que os índices de bem-estar de dois indivíduos representativos, em função da distribuição dos bens primários, sejam  $W_1$  e  $W_2$ . Se os respectivos estados forem representados, por exemplo, pelas  $n$ -uplas  $X = (3, 10)$  e  $Y = (5, 10)$ , tanto o princípio da diferença quanto o critério *leximin* nos informarão imediatamente que o estado social preferido é o estado  $Y$ , haja vista que, nesse estado social, o indivíduo representativo menos favorecido possui um índice maior de bens primários. Suponhamos que, agora, uma determinada política econômica elevasse os índices do estado  $X$  para os do estado  $X^*$ , de forma que os índices das parcelas menos e mais favorecidas da população variassem de  $X = (3, 10)$  para  $X^* = (5, 100)$ . Como poderíamos afirmar, *a priori*, que o estado  $X^*$  é melhor que o estado  $X$ , mesmo tendo havido evidente aumento no índice dos bens primários dos indivíduos representativos menos favorecidos, se o índice de bens primários dos indivíduos mais bem favorecidos decuplicou, enquanto o índice dos menos favorecidos não chegou nem mesmo ao dobro?

O princípio da diferença, no formato completo, ou, em outras palavras, como critério *leximin*, assegura que a distribuição das vantagens sociais efetivamente será espalhada para as classes menos favorecidas (ou, melhor dizendo, partirá delas), permitindo comparar situações como a do exemplo: assim, o estado social  $X^*$  somente poderia ser considerado mais vantajoso se, e somente se, o aumento das expectativas dos indivíduos menos favorecidos tivesse ocorrido em razão do aumento das expectativas dos mais favorecidos socialmente. Formalmente, seja  $i(x)$  a  $i$ -ésima posição social em  $X$ , ocupada pelo  $i$ -ésimo indivíduo representativo menos favorecido socialmente, em termos

---

<sup>314</sup> Cf. RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 100. Rawls considera extremamente improvável que o princípio lexical da diferença precise ser utilizado em situações reais, por um triplo motivo: primeiramente, ele crê que as leis regentes da estrutura básica irão garantir que não surjam casos que exijam a aplicação do princípio; segundo, ele crê que grandes benefícios aos mais favorecidos irão refletir positivamente e de maneira natural na situação dos menos favorecidos; por fim, Rawls parte de uma psicologia moral em que a inveja e o egoísmo incomum são sentimentos que estão excluídos do cálculo social, uma vez que as pessoas, mutuamente desinteressadas, buscam se autorrealizar sem se importarem com a sua posição relativa na sociedade. A respeito do último motivo aqui apresentado, cf. RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 671.

de bem-estar ( $W_i(x)$ ). A regra *leximin* diz que, para cada par de estados sociais  $x, y$ , teremos  $xPy$  se, e somente se, houver uma outra posição social  $r$ :  $1 \leq r \leq n$ , tal que:

$$W_{r(x)}(x) > W_{r(y)}(y), e$$

$$W_{i(x)}(x) = W_{i(y)}(y), \text{ para todo } i < r \quad (26)$$

Também importante ressaltar que o bem-estar social, no caso do princípio da diferença (seja na forma lexical ou na forma mais específica), tem como base as expectativas de bens primários sociais. Esta observação é importante, uma vez que evita más interpretações da função do bem-estar social rawlsiana, cuja representação é dada como se segue. Seja  $u_{i \min}$  a utilidade do indivíduo representativo menos favorecido para um dado estado social  $x$ , do conjunto de estados sociais possíveis  $X$ . Seja  $I$  o conjunto dos  $n$  indivíduos representativos das classes menos favorecidas socialmente. Seja  $W$  a função do bem-estar social de Rawls. Formalmente:

$$W = f(u_1(x), u_2(x), \dots, u_i(x)) = f(u_{1 \min}(x), u_{2 \min}(x), \dots, u_{i \min}(x)) \quad (27)$$

Alcançar o estado social mais justo,  $x^* \in X$ , para Rawls, significa, formalmente:

$$\max W = \max f(u_{\min 1}(x), u_{\min 2}(x), \dots, u_{\min n}(x)) \quad (28)$$

Rawls defende, ainda, a tese de que a justiça como equidade consegue contornar o problema utilitarista das comparações interpessoais, ao partir dos conceitos de “indivíduo representativo” e de “bens primários”. Segundo o filósofo, o princípio da diferença estabelece fundamentos objetivos para as comparações individuais: em primeiro lugar, se identificado o cidadão representativo menos favorecido, bastará que sejam estabelecidos juízos ordinais de bem-estar a partir do ponto de vista dele;<sup>315</sup> em

---

<sup>315</sup> Cf. RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 115-119. Quanto à identificação das posições sociais menos favorecidas, Rawls distingue dois critérios mais amplos e genéricos: igual cidadania e níveis de renda e riqueza. Atendido o primeiro princípio de justiça, fica estabelecido um ponto de vista geral, o da igual cidadania. Havendo direitos fundamentais desiguais em características naturais fixas, outras posições podem ser levadas em conta. Rawls exemplifica com diferenças sexuais, culturais e de raça. Supondo, entretanto, que o primeiro princípio tornou equitativa a cidadania entre os membros da sociedade, os níveis de renda e riqueza podem ser identificados a partir de três principais tipos de contingência: pessoas com origem familiar e/ou classe social mais desfavorecidas; pessoas cujos talentos não lhes permitem “se darem tão bem” e por fim, pessoas cuja sorte, no decorrer da vida, revela-se “menos feliz”.

segundo lugar, à ideia de bens primários se vincula um índice global cuja referência repousa simplesmente na quantidade destes bens.<sup>316</sup> Rawls explica que, contrariamente às abordagens utilitaristas, a justiça como equidade “não investiga o uso que as pessoas fazem dos direitos e das oportunidades disponíveis com o propósito de aferir, e muito menos de maximizar, as satisfações que alcançam”.<sup>317</sup>

A aproximação final dos princípios de justiça é alcançada após Rawls submeter o princípio da diferença a uma segunda constrição, além do princípio equitativo de oportunidades: o princípio da poupança justa. Rawls preocupa-se com a justiça intergeracional, pois entende que as gerações passadas precisam deixar um legado às gerações futuras, especialmente com vistas a manter a estrutura social básica nos moldes justos. O custo desta manutenção é o que ele denomina poupança justa. Rawls considera o tema de primeira importância, pois o conceito de poupança justa integra o conceito de mínimo social.

Para Rawls, o mínimo social é o valor das transferências (ocorridas por meio dos salários e da tributação) estabelecidas no ponto em que maximizem as expectativas do grupo menos favorecido. Assim, “ajustando-se o montante das transferências é possível aumentar ou diminuir as perspectivas dos mais desafortunados, o seu índice de bens primários, de modo a chegar ao resultado desejado”.<sup>318</sup>

O ponto ótimo das transferências, segundo Rawls, é dado ou pela ineficiência econômica, cujos reflexos sobre o princípio da diferença impedirão que as perspectivas dos menos favorecidos cresçam ou, conforme ele teoriza, pela incapacidade dos menos favorecidos em realizar uma poupança justa. Daí a importância de ser encontrado um princípio justo de poupança. Rawls aponta, a respeito, mais uma distorção da visão utilitarista: a de que os benefícios das gerações futuras sempre justificarão todos os

---

A despeito destas orientações gerais, Rawls reconhece que identificar os menos favorecidos pode ser tarefa às vezes problemática e que qualquer método de identificação estará fadado a ser um tanto *ad hoc*.

<sup>316</sup> Além da vantagem do índice global de bens primários, Rawls entende que o próprio conceito de bens primários simplifica a discussão sobre as comparações interpessoais de bem-estar porque, estando os princípios de justiça ordenados em série, somente irão variar em distribuição os “direitos e prerrogativas de autoridade, bem como a renda e a riqueza”. Conforme ele diz, “as liberdades fundamentais são sempre iguais, e existe igualdade de oportunidades; não é preciso contrabalançar essas liberdades e direitos com outros valores”. Cf. RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 111.

<sup>317</sup> Cf. RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 112. A este respeito, Rawls sofrerá uma importantíssima crítica por parte de Amartya Sen: a liberdade precisa ser convertida em funcionamentos e espelhar as capacidades do indivíduo para desfrutá-la. Ao contrário do que diz Rawls, para Sen, aquilo que se pode fazer com a liberdade, bem como os porquês e os modos de sua utilização são questões nucleares da ideia de justiça.

<sup>318</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 355.

sacrifícios das gerações passadas ou presentes. O utilitarismo justificaria, portanto, de maneira injusta, “grandes sacrifícios das gerações mais pobres em nome de maiores vantagens para gerações posteriores que estarão em situação muito melhor”.<sup>319</sup> Após algumas digressões, Rawls enfim chega à conclusão que o permitirá formular, definitiva e completamente, seus princípios de justiça:

Temos agora de combinar o princípio de poupança justa com os dois princípios de justiça. Para isso, presume-se que esse princípio é definido do ponto de vista dos menos favorecidos de cada geração. São os indivíduos representativos desse grupo ao longo do tempo que, por meio de ajustes virtuais, devem especificar a taxa de acumulação. Encarregam-se, na verdade, de limitar a aplicação do princípio de diferença. Em qualquer geração, suas expectativas devem ser maximizadas obedecendo-se à condição de fazer a poupança que seria objeto de acordo. Assim, o enunciado completo do princípio de diferença contém o princípio de poupança como restrição.<sup>320</sup>

Tendo completado todas as explicações e condições de operabilidade dos princípios de justiça, Rawls os formula definitivamente, em uma terceira aproximação (no caso do segundo princípio), no parágrafo 46 de “*A Theory of Justice*”:

*Primeiro princípio*

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

*Segundo princípio*

As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto:

- (a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como
- (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

*Primeira regra de prioridade (a prioridade da liberdade)*

Os princípios de justiça devem ser dispostos em ordem lexical e, portanto, só se podem restringir as liberdades básicas em nome da própria liberdade. Existem dois casos:

- (a) uma liberdade menos extensa deve fortalecer o sistema total de liberdades partilhada por todos;
- (b) uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que tem menor liberdade.

---

<sup>319</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 357.

<sup>320</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 364.

*Segunda regra de prioridade (a prioridade da justiça sobre a eficiência e o bem-estar)*

O segundo princípio de justiça precede lexicalmente o princípio da eficiência e o princípio da maximização da soma de vantagens; e a igualdade equitativa de oportunidades precede o princípio de diferença.

Há dois casos:

(a) a desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm menos oportunidades;

(b) uma taxa elevada de poupança deve, pesando-se tudo, mitigar o ônus daqueles que carregam esse fardo.<sup>321</sup> [grifos no original]

Encaminhando-nos para o fim da exposição sobre Rawls, resta discorrer sobre como o filósofo compara a justiça como equidade com outras concepções utilitaristas de justiça – e porque entende que a justiça como equidade derrotaria tais concepções. É bem verdade que, ao longo da exposição do presente tópico, muitas das razões de Rawls, a esse respeito, já foram expostas, especialmente em relação ao intuicionismo e à teleologia de uma forma geral. Todavia, em “*A Theory of Justice*”, Rawls tenta sistematizar o confronto, elencando as diferentes concepções de justiça e desenvolvendo sua argumentação a favor da justiça como equidade frente a frente com cada uma delas. Para os fins desta dissertação, importa o confronto que Rawls estabelece entre os princípios lexicais de justiça e as concepções teleológicas do princípio de utilidade e entre os princípios lexicais e aquilo que ele denomina “concepções mistas de justiça”, calcadas no princípio da utilidade média.<sup>322</sup>

Rawls entende que, na posição original, os efeitos demográficos sobre o princípio clássico da utilidade poderiam conduzir as partes à escolha do princípio da utilidade média e ele precisa demonstrar como elas rejeitariam este último princípio. Inicialmente, ele explica que o princípio utilitarista clássico corresponde, conforme sabemos, à soma absoluta das expectativas dos indivíduos representativos envolvidos.<sup>323</sup> Rawls comprova que, somadas assim, as utilidades individuais gerariam um saldo líquido que iria variar com o tamanho da população.

O aumento da população, conforme explica Rawls, poderia fazer com que as utilidades individuais decrescessem ao longo do tempo, de forma que o resultado líquido

---

<sup>321</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 376. Mais uma vez, cabe o comentário: transcrição realizada a partir da tradução para o português da segunda revisão, de 1999. Nesta tradução, a palavra “ponderadas” é utilizada para se referir ao peso equivalente ao número de pessoas que ocupam determinada posição social relevante, o que, do ponto de vista matemático, é uma impropriedade. Por isto, o leitor deve ser cuidadoso neste ponto da leitura.

<sup>322</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 150-151.

<sup>323</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 196.

passasse a depender do cotejo entre a taxa de crescimento demográfico e a taxa de decréscimo da utilidade média. Como as pessoas estão interessadas em promover seus próprios interesses, Rawls conclui que, na posição original, o princípio clássico da utilidade seria rejeitado, essencialmente por causa do risco que futuros efeitos demográficos poderiam representar para as utilidades individuais.<sup>324</sup> Entretanto, como ele também argumenta, à medida em que as restrições informacionais da posição original fossem progressivamente sendo impostas, um indivíduo qualquer nesta posição poderia ser conduzido naturalmente ao princípio da utilidade média. Segundo Rawls, este raciocínio comprova que, em situações de aversão ao risco (dentro dos padrões da normalidade), a utilidade média se aproximaria analogamente do princípio da diferença – e Rawls precisa demonstrar que a justiça como equidade se distancia, com efeito, de qualquer concepção de justiça utilitarista e que, em situações de risco, as partes prefeririam os princípios lexicais ao princípio da utilidade média.<sup>325</sup>

Rawls refuta a tese de que a posição original poderia levar, igualmente, tanto aos princípios lexicais de justiça quanto ao princípio da utilidade média, afirmando que nenhum cálculo de probabilidade seria possível na posição original – e o raciocínio que conduz ao princípio da utilidade média exigiria que o indivíduo conseguisse, mesmo que de forma insuficiente, calcular o resultado de sua escolha a partir de alguma probabilidade inferida.<sup>326</sup> Ademais, as incertezas da posição original, diz Rawls, mesmo que fossem descartadas as probabilidades inferidas pelo indivíduo (ou, sinonimicamente, o princípio da razão insuficiente), ainda poderiam ser amenizadas pelo acesso aos princípios lexicais de justiça. Conclui Rawls, então, que a concepção de justiça como equidade é a “mais adequada à situação de ignorância completa”.<sup>327</sup>

Rawls também refuta o argumento de Edgeworth, de que “em um longo prazo constituído por muitos momentos”,<sup>328</sup> a política de maximizar a utilidade em cada momento seria aquela que propiciaria a utilidade mais elevada para qualquer um individualmente, por considerá-lo dissociado da realidade. Primeiramente, não há garantias de que haverá tempo suficiente para que políticas fundadas na utilidade repercutam efetivamente nas vidas reais de pessoas concretas; em segundo lugar – e mais importante –, Rawls afirma, corretamente, que a visão de Edgeworth só faria sentido se

---

<sup>324</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 197-198.

<sup>325</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 199-202.

<sup>326</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 204-205.

<sup>327</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>328</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, *op. cit.*, p. 207.

políticas sociais atuassem como variáveis relativamente independentes: e não é isso que se verifica na realidade, pois questões de política social podem provocar grandes mudanças na distribuição institucional das vantagens.<sup>329</sup>

Por fim, Rawls erige outro poderoso argumento contra o princípio da utilidade média: para que pudesse elegê-lo, o indivíduo da posição original deveria ter o poder (e o interesse) de ser qualquer outra pessoa, pois é um tanto óbvio que cada pessoa tem seu próprio sistema de preferências. Isso definiria as partes da posição original de forma profundamente contraintuitiva: como pessoas sem vontade e sem caráter definidos, pessoas que não defendem interesses próprios, incapazes de ter concepções específicas do próprio bem. A proposta antropológica da justiça como equidade parece, então, muito mais verossímil: as pessoas chegam aos princípios de justiça lexicais exatamente por terem o interesse primordial de, levantado o véu, poderem exercer plenamente sua condição de pessoas livres e iguais e a fim de executarem seus próprios planos racionais de vida como bem lhes aprouver.<sup>330</sup>

Relativamente às concepções mistas, ou seja, aquelas que combinam o princípio da igual liberdade e algum princípio distributivo fundado na utilidade média, Rawls, já no início da argumentação, as rejeita imediatamente. Conforme argumenta, não se pode produzir uma concepção de justiça utilitarista simplesmente substituindo-se o princípio da diferença por um princípio utilitarista qualquer. Aceitar a proeminência do primeiro princípio, diz Rawls, retira necessariamente o caráter teleológico da concepção de justiça correspondente, reconduzindo-a justamente ao contratualismo, cuja principal razão de ser é se opor francamente à matriz utilitarista.<sup>331</sup> De toda forma, ao trazer para o plano argumentativo dificuldades clássicas das abordagens utilitaristas (como, por exemplo, a questão da cardinalidade *versus* ordinalidade e a questão das comparações interpessoais de utilidade), Rawls denuncia a imprecisão e a arbitrariedade moral do princípio da utilidade. Como dito mais acima, a simplicidade na utilização de um índice global de bens primários contornaria, segundo Rawls, as infundáveis dificuldades de cálculo, de escala, de agregação, enfim, de todo o aparato metodológico que acompanha as abordagens utilitaristas.<sup>332</sup> Nas palavras de Rawls: “os dois princípios de justiça são preferíveis e muito mais simples de serem aplicados”,<sup>333</sup> de forma que, mesmo no contexto de uma

---

<sup>329</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 207-208.

<sup>330</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 211-215.

<sup>331</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 393.

<sup>332</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 398-404.

<sup>333</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 404.

concepção mista, ainda assim há importantes razões para que o princípio da diferença seja escolhido.

Para refutar o princípio clássico da utilidade, Rawls ataca fundamentalmente a antiga ideia de “observador imparcial”, presente em Hume, Smith, Edgeworth e, de forma mais moderada, em Sidgwick. Para Rawls, a imparcialidade do observador é construída às custas da impessoalidade – e este é um gravíssimo erro, do ponto de vista da justiça como equidade.<sup>334</sup> O contraste entre o princípio clássico da utilidade e a justiça como equidade é evidente na posição original: enquanto o observador imparcial possui condições de perfeito altruísmo e empatia, a ponto de estimar corretamente o agregado do saldo líquido de satisfação de todos os humanos representativos, o sujeito representativo da justiça como equidade age desinteressadamente em relação aos outros e, calcado em seus próprios interesses futuros, conclui pelos princípios lexicais de justiça.<sup>335</sup>

A principal distorção moral da ideia de um observador imparcial, para Rawls, é que o princípio de escolha racional deste único sujeito funciona também como um princípio de escolha social. Nos moldes dos antigos utilitaristas, essa identidade é possível porque a natural capacidade humana para a empatia é “o único meio pelo qual os juízos morais das pessoas podem entrar em acordo”.<sup>336</sup> Ocorre que, conforme diz Rawls, “não há motivo para que as pessoas na posição original devam concordar com as aprovações de um observador empático imparcial como padrão de justiça”.<sup>337</sup> Somente se a sociedade fosse formada por pessoas perfeitamente altruístas – o que é uma grave imprecisão – haveria condições verossímeis para que o princípio clássico das utilidades fosse adotado na posição original.

Os motivos que levam Rawls a rejeitar o princípio da utilidade, seja na forma clássica, seja na forma média, podem ser magistralmente resumidos na seguinte constatação do filósofo:

Assim, chegamos à conclusão inesperada de que, enquanto o princípio da utilidade média é a ética de um único indivíduo racional (que não tem aversão ao risco) que tenta maximizar suas próprias perspectivas, a doutrina clássica é a ética de altruístas perfeitos.<sup>338</sup>

---

<sup>334</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 233-236.

<sup>335</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 230.

<sup>336</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 230.

<sup>337</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 231.

<sup>338</sup> RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 232.

Obviamente, não servem como critérios a nenhuma teoria moral nem os princípios deduzidos da ética de um único indivíduo onisciente (em verdade, uma contradição em termos) e nem, muito menos, princípios deduzidos a partir de uma espécie de ética dos anjos (outra evidente contradição). Ao contrário, a justiça como equidade busca como critérios éticos princípios de justiça que, acordados por sujeitos verossímeis (leia-se, com interesses próprios e desprovidos de características sobre-humanas), possam oportunizar o florescer das diferentes concepções de bem das pessoas, entendidas como criaturas livres e iguais num reino de fins.<sup>339</sup>

Neste momento, dar-nos-emos por satisfeitos com a exposição feita acerca do pensamento de John Rawls. Obviamente, ao considerarmos a solidez da carreira deste filósofo e sua importância no cenário das filosofias moral, política e jurídica no século XX e nestas duas primeiras décadas do século XXI, precisamos reconhecer humildemente que muitas questões e nuances não puderam ser analisadas: a exemplo, a viabilidade da justiça como equidade no contexto da justiça entre as nações, uma comparação mais robusta entre o Rawls de “*A Theory of Justice*”, de “*Political Liberalism*” e de “*A Restatement*” ou, mesmo, os diálogos travados com outros importantes críticos, como Habermas, Nagel e Nozick, dentre outros. Entretanto, tentamos expor o que havia de essencial em seu pensamento, objetivando, primordialmente, subsidiar o leitor com os conceitos necessários para a compreensão das críticas que Amartya Sen fará, ao construir sua teoria de justiça, no geral, ao denunciado “institucionalismo transcendental” das concepções contratualistas e, no particular, à justiça como equidade de John Rawls. Avaliemos, então, a partir de agora, as principais contribuições de Amartya Sen no tocante a estes e outros temas.

---

<sup>339</sup> Em alusão à conhecida construção kantiana. Rawls faz uma comparação entre o reino de fins de Kant e as pretensões das abordagens contratualistas: segundo ele, o reino de fins significa tratar os homens com base em princípios com os quais concordariam numa situação original de igualdade, pois, nessa situação, pessoas morais são tomadas necessariamente como fins em si ao aceitarem princípios que possam proteger as reivindicações de suas respectivas pessoas. Cf. RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 220.

## 2.3 JUSTIÇA E EQUIDADE EM SEN: A URGÊNCIA DA ELIMINAÇÃO DE INJUSTIÇAS OU A JUSTIÇA POSSÍVEL DA ABORDAGEM COMPARATIVA

### 2.3.1 A superação do utilitarismo positivista na reabilitação da TES e da economia do bem-estar

O verbete da Enciclopédia Britânica sobre Amartya Sen assim o apresenta (em tradução livre):

**Amartya Sen**, (nascido em 3 de novembro de 1933, Santiniketan, Índia), economista indiano que ganhou o Prêmio Nobel de 1998 em Ciências Econômicas, por suas contribuições à economia do bem-estar e à teoria da escolha social e por seu interesse nos problemas dos membros mais pobres da sociedade. Sen é mais bem conhecido pelo seu trabalho sobre as causas da fome, o que levou ao desenvolvimento de soluções práticas para prevenir e limitar os efeitos da escassez real ou percebida de alimentos.<sup>340</sup> [grifos no original]

A Enciclopédia também nos informa que Amartya Sen graduou-se em economia, na *Presidency College*, em Calcutá, e na *Trinity College*, em Cambridge. Em 1959, tornou-se Ph. D., tendo iniciado sua carreira docente nas universidades de Jadavpur (1956-1958) e Delhi (1963-1971). Antes de tornar-se professor em Harvard (1988), lecionou na Universidade de Londres e em Oxford. Após novo período na *Trinity College* (1998-2004), retornou a Harvard, onde leciona até os dias de hoje.

A produção científica de Sen cobre assuntos extremamente variados que, pode-se dizer, respeitam uma determinada cronologia. Os principais trabalhos da década de 70, “*Collective Choice and Social Welfare*” (1970) e “*On Economic Inequality*” (1973) podem ser categorizados como trabalhos dedicados à superação do utilitarismo positivista e, portanto, à reabilitação da teoria da escolha social e da economia do bem-estar. A partir das *Tanner Lectures*, de 1979, Sen passa a dedicar-se à superação do *welfarismo* através do desenvolvimento da chamada abordagem das capacidades, no intuito de trazer para o âmbito das avaliações da TES e da *welfare economics* informações de ordem não-utilitária; a partir de então, a produção científica do indiano abre-se definitivamente à ética e às questões práticas, como, por exemplo, o desenvolvimento, a pobreza, a fome e as privações causadas por outros fatores que não somente a renda. Os últimos anos da

---

<sup>340</sup> AUGUSTYN, Adam (rev.). **Amartya Sen: Indian Economist**. In: Enciclopaedia Britannica. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Amartya-Sen>. Acesso em: 2 out. 2019.

década de 80 até os primeiros anos da década de 2000 são dedicados, especialmente, ao estudo das diferentes concepções de igualdade e liberdade, à crítica ao padrão de racionalidade da ortodoxia econômica e à releitura que Amartya Sen faz da obra de Adam Smith. A publicação de “A ideia de justiça”, em 2009, representa o enorme esforço de Sen na síntese de seus principais desenvolvimentos teóricos e conceituais ao longo de todos esses anos, sob o epíteto da teoria da justiça.

Estudar Amartya Sen traz dificuldades significativas, relacionadas não só ao volume e à categorização da obra, mas, também, relacionadas à linguagem matemática usada em muitos de seus trabalhos e à linguagem instrumental necessária para o entendimento de termos e conceitos presentes nas publicações mais técnicas do autor, em sua maioria não traduzidas para o vernáculo; ademais, Sen traz, em muitas de suas publicações, verdadeiros neologismos e conceitos por ele mesmo criados, dificultando enormemente o entendimento e as possíveis traduções.

No tocante à matemática, é bem verdade que ele se preocupa em traduzir as análises e conclusões formais para uma linguagem mais acessível, capaz de alcançar públicos maiores,<sup>341</sup> como fica evidente, por exemplo, na estrutura de “*Collective Choice and Social Welfare*”.<sup>342</sup> Todavia, a despeito desta louvável preocupação de Amartya Sen, compreendê-lo apropriadamente requer um estudo matemático preliminar.<sup>343</sup>

Nosso roteiro será dividido em três tópicos que seguem, fundamentalmente, a cronologia dos trabalhos de Sen. No primeiro, avaliaremos as principais conclusões e resultados de Amartya Sen, em sua cruzada contra o utilitarismo positivista, presentes, essencialmente, na obra “*Collective Choice and Social Welfare*”; no segundo, apresentaremos a abordagem das capacidades, conforme exposta nas obras “Desigualdade reexaminada” (1992) e “Desenvolvimento como liberdade” (1999);<sup>344</sup> por

---

<sup>341</sup> SEN, **The possibility...**, *op. cit.*, p. 353.

<sup>342</sup> Esta obra foi construída com capítulos em duplicidade, sendo que somente no segundo capítulo referente a cada tema se apresentam, em linguagem matemática, as teses das quais parte o autor e aquelas que ele desenvolve ou com as quais trabalha analiticamente; o primeiro capítulo de cada tema, por sua vez, tenta expor mais informalmente os assuntos que serão apresentados na linguagem matemática do capítulo imediatamente posterior. Cf. SEN, **Collective...**, *op. cit.*, “*Contents*”.

<sup>343</sup> Para este estudo, indicamos: SIMON, Carl P.; LAWRENCE, Blume. **Mathematics for Economists**. New York: W. W. Norton Inc., 1994. 930 p.; CHIANG, Alpha C.; WAINWRIGHT, Kevin. **Matemática para Economistas**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006. 659 p. Uma excelente e direcionada revisão também pode ser encontrada em JEHLE, **Advanced...**, *op. cit.*, p. 1-114. Para um estudo da matemática discreta, cf. SCHEINERMAN, Edward R. **Matemática Discreta: Uma Introdução**. 3ª ed. São Paulo: Cengage Learning, 2016. 616 p.

<sup>344</sup> SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade** (1999). Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2010. 461 p. Título original: *Development as freedom*.

fim, no terceiro tópico, apresentaremos a teoria de justiça do indiano, plenamente desenvolvida no livro “A ideia de justiça”.<sup>345</sup>

Conforme vimos anteriormente, nos tópicos 2.1.2 e 2.1.3, a nova economia do bem-estar foi fundada a partir de três teses fundamentais que, em seu amálgama, impediam a realização de avaliações sociais fora do espaço da eficiência econômica, ou seja, para além do critério de Pareto. São elas: a) utilização de informação exclusivamente utilitária (característica chamada por Sen de *welfarismo*), b) ordinalismo (abandono da referência às escalas cardinais e, por consequência, à possibilidade de realizar comparações interpessoais) e, por fim, c) o antinormativismo positivista de Lionel Robbins. A ascensão do utilitarismo positivista foi marcada, portanto, por uma progressiva restrição informacional que, conforme também comentamos mais acima, para Amartya Sen, estivera presente desde as formas clássicas do utilitarismo, haja vista a preocupação da doutrina clássica com a utilidade total da comunidade (questão agregativa), independentemente de como estaria distribuído este total (questão distributiva).<sup>346</sup>

Rememoremos também que, no cenário das ciências econômicas da década de 40 do século XX, a nova economia do bem-estar buscava ativamente formas de realizar avaliações sociais que pudessem complementar ou superar o ineficiente critério de Pareto, do qual se tornara exclusivamente dependente, e cujos desdobramentos, a partir da função do bem-estar social de Bergson-Samuelson, tiveram Kenneth Arrow e a concepção moderna e axiomática da TES como estuários. Em “*The Possibility of Social Choice*”, Amartya Sen resume, por todos, este período histórico:

Faced with this informational restriction, utilitarian welfare economics gave way, from the 1940’s onwards, to a so-called “new welfare economics”, which used only one basic criterion of social improvement, viz, the “Pareto comparison”. This criterion only asserts that an alternative situation would be definitely better if the change

---

<sup>345</sup> As obras citadas no roteiro não correspondem a uma seleção exaustiva, nem mesmo para os fins da presente dissertação; assim, são igualmente importantes para a análise do pensamento de Sen as seguintes obras: SEN, **Choice...**, *op. cit.*, 457 p.; SEN, Amartya. **Sobre Ética e Economia** (1987). Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. 135 p. Título original: *On Ethics & Economics*; SEN, Amartya. **Commodities and Capabilities** (1987). New Dehli: Oxford University Press, 1999. 89 p.; SEN, Amartya. **The Standard of Living**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 51 p; SEN, Amartya. **Rationality and Freedom**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2002. 712 p. e NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya. (Ed.). **The Quality of Life** (1993). Oxford: Clarendon Press, 2003. 472 p. (Versão *e-book*). Gostaríamos de ressaltar que “*Choice, Welfare and Measurement*” e “*Rationality and Freedom*” são coletâneas de artigos e contêm importantíssimos textos de Sen, alguns deles citados nesta dissertação a partir de suas publicações originais em periódicos, como, por exemplo, “*Personal Utilities and Public Judgements*”, “*Internal Consistency of Choice*” e “*Maximization and the Act of Choice*”.

<sup>346</sup> SEN, **The possibility...**, *op. cit.*, p. 352.

would increase the utility of everyone. A good deal of subsequent welfare economics restricts attention to “Pareto efficiency” only (that is, only to making sure that no further Pareto improvements are possible). This criterion takes no interest whatever *distributional* issues, which cannot be addressed without considering conflicts of interest and of preferences.

Some *further* criterion is clearly needed for making social welfare judgements with a greater reach, and this was insightfully explored by Abram Bergson (1938) and Paul A. Samuelson (1947). This demand led directly to Arrow’s (1950, 1951) pioneering formulation of social choice theory, relating social preference (or decisions) to the set of individual preferences, and this relation is called a “social welfare function”. Arrow (1951, 1963) went on to consider a set of very mild-looking conditions, including: (1) Pareto efficiency, (2) nondictatorship, (3) independence (demanding that social choice over any set of alternatives must depend on preferences *only* over those alternatives), and (4) unrestricted domain (requiring that social preference must be a complete ordering, with full transitivity, and that this must work for every conceivable set of individual preferences).<sup>347</sup> [grifos no original]

Vimos também que Arrow formulou um teorema que, na prática, demonstrava não ser possível a livre escolha social a partir dos ordenamentos individuais de preferências. Em uma perspectiva histórica, o teorema da impossibilidade de Arrow representava o cume de uma trajetória de pessimismo a respeito da teoria da escolha social que, conforme explica Amartya Sen, desde as origens primeiras, com Borda e Condorcet, rendiam resultados pessimistas; assim que Arrow enquadrou a TES em sua forma moderna e axiomática, a melancolia acerca de seus resultados foi significativamente aprofundada.<sup>348</sup> Nas palavras do indiano:

Arrow’s (1950, 1951, 1963) “impossibility theorem” (formally, the “General Possibility Theorem”) is a result of breathtaking elegance and power, which showed that even some very mild conditions of reasonableness could not be simultaneously satisfied by any social choice procedure, within a very wide family. Only a dictatorship would avoid inconsistencies, but that of course would involve: (1) in politics, an extreme sacrifice of participatory decisions, and (2) in welfare economics, a gross inability to be sensitive to the heterogeneous interests of a diverse population. Two centuries after the flowering of the ambitions of social rationality, in Enlightenment thinking and in writings of the theorists of French Revolution, the subject seemed to be inescapably doomed. Social appraisals, welfare economic calculations, and evaluative statistics would have to be, it seemed, inevitably arbitrary or unremediably despotic.<sup>349</sup>

---

<sup>347</sup> SEN, *The possibility...*, *op. cit.*, p. 352.

<sup>348</sup> SEN, *The possibility...*, *op. cit.*, p. 351.

<sup>349</sup> SEN, *The possibility...*, *op. cit.*, p. 351.

Destarte, abandonar as exigências do positivismo, buscar outros padrões de consistência e racionalidade e construir uma renovada abordagem através da qual pudessem ser realizadas comparações interpessoais eram medidas a serem tomadas de pronto, sob pena de o onipresente pessimismo, enfim, triunfar. “*Collective Choice and Social Welfare*”, de 1970, representa a síntese destes esforços e se insere neste contexto, fundando o início de um período de evidente maturidade intelectual de um acadêmico que, 28 anos depois, seria agraciado com o Prêmio Nobel. Faremos um pequeno resumo desta importantíssima obra, escusando-nos pela inevitável inserção de alguns constructos lógico-matemáticos pertinentes.

A tese primordial de Amartya Sen, em “*Collective Choice and Social Welfare*”, é a de que o resultado da impossibilidade de Arrow havia sido produzido exatamente pela conjugação das restrições e condições por ele mesmo impostas à sua função de bem-estar social. Sen tentará demonstrar que o relaxamento destas condições poderia afastar a impossibilidade, resgatando a plausibilidade da escolha social livre e racional.

Genericamente, a função do bem-estar social nada mais é que uma regra de escolha social cujo domínio está restrito a um determinado conjunto de alternativas sociais. Em Arrow, a função do bem-estar social tem seu domínio restrito ao **conjunto completo de ordenamentos individuais** das alternativas sociais (restrição chamada por Sen de “condição *O*”); um ordenamento completo, por sua vez, se forma quando a ordenação das alternativas disponíveis atende, concomitantemente, às propriedades, definidas mais acima, da reflexividade, transitividade e completude (ver proposições matemáticas n. 19, 20 e 21). Além da condição *O*, Arrow desprezou as comparações interpessoais e impôs à sua função ordinal do bem-estar social, conforme vimos no tópico próprio, as condições *U* (domínio irrestrito), *I* (independência das alternativas irrelevantes), *P* (princípio de Pareto) e *D* (princípio da não-ditadura). Em “*Collective Choice and Social Welfare*”, Sen formaliza as condições de Arrow conforme se segue:

*Condition U (unrestricted domain):* The domain of the rule  $f$  must include all logically possible combinations of individual orderings.

*Condition P (Pareto principle):* For any pair,  $x, y$  in  $X$ ,  $[\forall i: x P_i y] \rightarrow x P y$ .

*Condition I (independence of irrelevant alternatives):* Let  $R$  and  $R'$  be the social binary relations determined by  $f$  corresponding respectively to two sets of individual preferences,  $(R_1, \dots, R_n)$  and  $(R'_1, \dots, R'_n)$ . If for all pairs of alternatives  $x, y$  in a subset  $S$  of  $X$ ,  $x R_i y \Leftrightarrow x R'_i y$ , for all  $i$ , then  $C(S, R)$  and  $C(S, R')$  are the same.

*Condition D (nondictatorship):* There is no individual  $i$  such that for every element in the domain of rule  $f$ ,  $\forall x, y \in X: xP_i y \rightarrow xPy$ .<sup>350</sup>  
[grifos no original]

O primeiro alvo dos ataques de Amartya Sen é a condição  $O$ . Ele pretende demonstrar que é possível chegar a um melhor elemento, mesmo que sejam abrandadas as condições de completude e transitividade. Para isso, ele define aquilo que chama de **quase-ordenamento** (*quasi-ordering*), em referência a uma ordenação de alternativas que cumpra, inicialmente, as propriedades da reflexividade e da transitividade.<sup>351</sup>

Ele se põe a demonstrar que todo quase-ordenamento  $R$  finito possui ao menos um elemento máximo e também que, se o quase-ordenamento não corresponder a um conjunto vazio, os elementos máximos desta ordenação comporão um **conjunto escolha** (*choice set*). Logo após definir a **função escolha** (*choice function*) como sendo uma relação funcional tal que o conjunto escolha  $C(S, R)$  seja não-vazio para cada subconjunto não-vazio de  $S$  e demonstrar que sempre haverá um melhor elemento para cada conjunto não-vazio de  $S$ , Sen conclui que somente reflexividade e completude são requisitos de consistência necessários para a existência de funções escolha a partir de um conjunto de alternativas. A função da transitividade é, portanto, a de produzir ordenamentos completos – e não a de oportunizar, como condição necessária ou mesmo suficiente,<sup>352</sup> uma escolha qualquer. Amartya Sen parte, então, em busca das condições de suficiência e necessidade das funções escolha.

Sen estipula o conceito de **quase-transitividade** (*quasi-transitivity*) ou, como ele a chama, a “condição  $PP$ ”, como a condição suficiente para a existência de funções escolha. Ele define quase-transitividade da seguinte forma: se, para todo  $x, y, z \in X$ ,  $xPy$  &  $yPz \rightarrow xPz$ , então  $R$  é quase-transitivo.

Sequencialmente, Sen prova que, se o quase-ordenamento  $R$  for reflexivo, completo e quase-transitivo, haverá uma função escolha  $C(S, R)$ . Essa conclusão permite que Sen estipule como condição necessária para a existência de uma função escolha, definida sobre quase-ordenamentos, a **aciclicidade** (*acyclicity*) – e não a transitividade,

<sup>350</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.* p. 41-42.

<sup>351</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 8-9.

<sup>352</sup> Cf. JEHLE, *Advanced...*, *op. cit.*, p. 1-2. Dizer que a condição “A” é necessária para “B” significa dizer que “A” precisa se sustentar ou ser verdadeiro para que “B” também seja, ou que “A é verdadeira se B é verdadeira”. Dizer que a condição “A” é condição suficiente para “B”, por sua vez, significa dizer que toda vez que “A” se sustentar ou for verdadeiro, “B” **também** se sustentará ou será verdadeiro, ou que “A implica B”.

como Arrow havia exigido.<sup>353</sup> Formalmente, um quase-ordenamento  $R$  é acíclico se, e somente se, a seguinte condição se comprovar:

$$\forall x_1, x_2, \dots, x_j \in X: [\{x_1 P x_2 \& x_2 P x_3 \& \dots \& x_{j-1} P x_j\} \rightarrow x_1 R x_j] \quad (29)$$

A existência de funções escolha sobre um conjunto de alternativas é, por si, uma das condições de racionalidade da escolha; mas, além desta condição, a função escolha também deve respeitar a condição de racionalidade  $\alpha$ , como definida em (24). Por outro lado, a função escolha somente se amolda à condição de racionalidade  $\beta$ , como definida em (25), se a relação de preferência satisfizer àquilo que Sen denomina “condição  $PP$ ”, definida como:<sup>354</sup>

$$\text{Para todo } x, y, z \text{ em } X, xPy \& yIz \rightarrow xPz \quad (30)$$

Finalizando suas introdutórias exposições, Amartya Sen estipula as relações entre a condição  $PP$  (quase-transitividade), a condição  $PI$  e a transitividade. Conforme ele explica,  $PP$  e  $PI$  são, no geral, completamente independentes uma da outra; juntas, implicam transitividade, dada a completude de  $R$ . Se uma relação binária  $R$  gerar uma função escolha, a condição  $PI$  indicará que  $R$  é um ordenamento. Da mesma forma, uma função escolha qualquer, derivada de uma relação binária, satisfará a condição  $\beta$  se, e somente se,  $R$  for um ordenamento.<sup>355</sup> Por fim, se  $R$  for completo, então:

$$(31)$$

$$(1) PI \Leftrightarrow IP$$

$$(2) PI \rightarrow II$$

$$(3) PP \& II \rightarrow PI$$

Enquanto Arrow exigia que o domínio da SWF estivesse restrito exclusivamente aos ordenamentos, Sen demonstra ser possível a escolha social consistente mesmo partindo de quase-ordenamentos, haja vista que a propriedade da transitividade poderia

<sup>353</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 14-16.

<sup>354</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 17-18.

<sup>355</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 18-20.

ser abrandada para a aciclicidade, pois, conforme ele comprova, somente esta última – e não a transitividade – perfaz condição necessária e também suficiente para a existência das funções escolha.

Sen volta-se, então, ao conceito de função do bem-estar social arroviana. Conforme vimos acima, uma função do bem-estar social nada mais é que uma regra de escolha coletiva (*collective choice rule* ou CCR), como, por exemplo, a regra da decisão majoritária. Formalmente, uma CCR pode ser definida como se segue:<sup>356</sup> seja  $X$  o conjunto dos estados sociais; seja  $R_i$  a relação de preferência do  $i$ -ésimo indivíduo; sejam  $n$  pessoas  $i = 1, \dots, n$  e seja  $R$  uma relação de preferência social. Se cada indivíduo possuir um ordenamento  $R_i$  que seja, por definição, reflexivo, transitivo e completo sobre os estados sociais de  $X$ , uma CCR estará definida como sendo a relação funcional  $f$  tal que, para cada conjunto dos ordenamentos de cada um dos  $n$  indivíduos, uma e somente uma relação social de preferência  $R$  seja determinada, isto é:

$$R = f(R_1, R_2, \dots, R_n) \quad (32)$$

Amartya Sen enquadra a SWF como sendo um caso especial de CCR: trata-se de uma CCR que somente admite como domínio os ordenamentos individuais  $R_i$ . Ocorre que, como a escolha social não depende da existência de ordenamentos como condição necessária nem suficiente, o domínio de uma CCR pode incluir relações de preferência incapazes de gerar ordenamentos. Sen expande a classe das CCR, portanto, para abarcar não somente as funções escolha, mas, também, funções as quais ele denomina como **funções de decisão social** (*social decision functions* ou SDF).<sup>357</sup>

Considerando, portanto, que a SWF é tão somente uma CCR sobre a qual se impõe a condição  $O$ , Sen reescreve o teorema da impossibilidade de Arrow da seguinte maneira: “*there is no SWF satisfying conditions U, P, I and D*”.<sup>358</sup> O teorema não significava, entretanto, como vinha acreditando parte da comunidade científica até aquele momento, que não houvesse SDF capazes de satisfazer as condições arrovianas. Ao relaxar duas das condições de racionalidade anteriormente exigidas para a escolha social, sem que houvesse perda de consistência, Amartya Sen havia construído uma importante

---

<sup>356</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>357</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>358</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.* p. 42.

oportunidade para avaliar como poderiam (e se poderiam) ser contornadas as outras condições arrovianas ( $U$ ,  $P$  e  $I$ ) que resultaram na impossibilidade.<sup>359</sup>

Sen deseja, em “*Collective Choice and Social Welfare*”, abrir fogo pesado contra o pessimismo que, desde as origens do cálculo utilitarista em Bentham e dos estudos de Borda e Condorcet, dominava o cenário econômico e, especialmente, o da teoria da escolha social. Por isto, anuncia ao final do quarto capítulo que:

However, as was argued in the last section, the picture is really more complex than would appear from concentrating exclusively on the “impossibility theorem”. There are others conditions that must be considered in the context of choosing a satisfactory mechanism of collective choice. In this field, there are many conflicts and many dilemmas, and since Arrow’s is only one of them, it is not sufficient to try to solve only that particular problem.<sup>360</sup>

A partir do quinto capítulo da obra, Sen inaugura a cruzada que o acompanhará por todo o percurso acadêmico: minar as bases positivistas e estreitas que, até aquele momento, sustentavam (ou tentavam sustentar) todo o edifício da economia do bem-estar social e da TES. Sen inicia o capítulo afirmando tratar-se de uma obviedade o fato de a economia do bem-estar não ser livre de considerações valorativas.<sup>361</sup> É preciso explicar, então, porque mesmo a nova economia do bem-estar apoiava a tese de que as políticas públicas deveriam se originar de premissas puramente fáticas, à moda da assertiva filosófica humiana de que “o dever ser não pode derivar do ser”. Conforme ele acredita, a luta que foi travada pelo positivismo econômico contra, por exemplo, as comparações interpessoais de utilidade, estaria apoiada na crença da identidade entre a “inexistência de conflitos interpessoais” e o “estar livre de considerações éticas ou axiológicas”. Assim, havendo uma concordância de fundo a respeito dos juízos de valor (*value judgements*), estes juízos poderiam ser considerados perfeitamente objetivos.<sup>362</sup> Exatamente por este motivo é que toda a *welfare economics* esteve marcada pela busca de um critério comum de bem-estar que, se aceito por todos, livraria a economia de questões valorativas e éticas, expressando a objetividade requerida pela ciência.<sup>363</sup> Sen precisa demonstrar, então, que não é possível se livrar dos juízos de valor em nenhum cenário e, ao contrário do que

---

<sup>359</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 49-51. A condição  $D$ , obviamente, não precisa passar por nenhum escrutínio, uma vez que não é desejável, do ponto de vista das sociedades democráticas modernas, que a escolha racional de um único indivíduo se imponha, necessariamente, à escolha social.

<sup>360</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>361</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>362</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>363</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 57-58.

pensava a esmagadora maioria dos economistas, sobre juízos valorativos conflitantes também poderiam recair considerações de natureza científica. Para realizar esta demonstração, Amartya Sen distingue os juízos valorativos nas categorias básica e não-básica.

Juízos básicos de valor seriam aqueles aplicáveis sobre quaisquer circunstâncias. O mesmo não ocorreria com juízos não-básicos, pois, neste segundo caso, os valores em tela poderiam ser cientificamente contestados, seja a partir de premissas fáticas ou analíticas. Após o escrutínio de um determinado juízo de valor por razões analíticas e/ou fáticas, a razão última, sobre a qual não coubessem novas contestações, corresponderia a um juízo básico de valor, chamado eventualmente de “fim”. Os economistas, conforme diz Sen, sempre evitaram, salvo poucas exceções, tratar dos fins. Citando Robbins, ele afirma que, no pensamento econômico, somente os meios foram admitidos como objeto de considerações científicas. A não-cientificidade dos fins justificaria, portanto, o fato de a economia não desejar tratar de questões éticas ou valorativas.<sup>364</sup>

Ocorre que não se pode conhecer aprioristicamente os juízos de valor básicos ou os fins de um determinado sistema de valores; ademais, inexistente um teste infalível capaz de comprovar a natureza radical de uma determinada razão sustentada como “fim”. Assim, muito embora juízos de valor não-básicos possam ser estabilizados após pertinentes contestações, a ponto de, em tese, revelarem juízos considerados básicos, novas observações e hipóteses poderiam colocar estes juízos novamente à prova, revelando que sua natureza nunca fora de um fim último. Por este motivo, a estabilidade de uma determinada razão defendida como um juízo de valor básico nada diz, não sendo possível decidir, de antemão, quando alguma disputa racional contra esta razão será ou não frutífera do ponto de vista científico. Sendo assim, às razões defendidas como juízos básicos de valor deve-se sempre dar o benefício da dúvida, o que nos remete à impossibilidade de excluir *a priori*, do debate científico, questões valorativas ou éticas.<sup>365</sup>

Partindo do genérico para o específico, Sen segue argumentando que os valores individuais afetam as relações de preferência e se relacionam necessariamente com as regras de escolha social; além disso, conflitos entre as condições impostas a uma CCR sempre remetem a juízos de valor: e um bom exemplo é o próprio teorema da

---

<sup>364</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 59-62.

<sup>365</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 62-64.

impossibilidade, produzido a partir dos juízos de valor feitos por Arrow, sendo um deles a sobreposição da condição *U* sobre todas as outras.<sup>366</sup> Conforme explica:

The goodness of a CCR is not independent of actual preference configurations, and in demanding that it works well in *all* circumstances one might be ruling out good rules that would have done nicely in most cases, but not in all. [...] In demanding condition *U* on top of others like conditions *O*, *P* or *I*, one is requiring that the transitivity of social preference, or the Pareto principle, or the independence of irrelevant alternatives, should not be violated by the CCR even for a single configuration of individual preferences, whether that configuration is plausible or not. This is what precipitates Arrow's impossibility result.<sup>367</sup> [grifos no original]

As condições impostas sobre as CCR podem, então, ser muito variadas, a depender exatamente dos juízos de valor que o teórico faz a respeito de conceitos como, por exemplo, consistência e racionalidade, justiça e equidade. O escrutínio destas condições acaba por comprovar que os juízos de valor sobre a natureza das CCR tendem a ser não-básicos, sendo sempre relevante perguntar em que circunstâncias elas podem ser utilizadas: e é a este exercício que Amartya Sen se dedica nos últimos capítulos do livro.<sup>368</sup> Seção a seção, Sen irá explorando cada uma das condições impostas às CCR por Arrow e por outros autores (como May, Neumann e Morgenstern, Nash, Harsanyi e Rawls),<sup>369</sup> demonstrando ao seu leitor que juízos de valor diferentes produzem resultados diversos – todos com seus prós e contras – sem que, entretanto, esteja inviabilizada a escolha social. Assim, a impossibilidade de Arrow representaria o necessário resultado de um sistema de valores que ele mesmo elegeu. Nada mais.

Sen aproxima a “possibilidade” e a “impossibilidade” de maneira verdadeiramente genial. O caráter axiomático da TES moderna inclui a impossibilidade na própria metodologia de trabalho dos diferentes teóricos. Em outras palavras, a impossibilidade é o limite com o qual qualquer teórico deverá lidar – faz parte de sua metodologia. À medida em que o teórico precisa escolher entre diferentes possibilidades,

---

<sup>366</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 67-70.

<sup>367</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>368</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>369</sup> Sen formaliza e analisa as implicações das condições de May (anonimato e neutralidade) nos capítulos 5\* e 6; faz o mesmo com a abordagem de Neumann-Morgenstern no capítulo 7. Nos capítulos 8 e 8\*, trata da abordagem de Nash. No capítulo 9, ele analisa as abordagens que levam em conta questões de justiça e equidade, como as de Rawls e Harsanyi. Os capítulos 10 e 10\* são reservados para que o autor trate da regra de decisão majoritária e das implicações de possíveis restrições de domínio a esta regra. Por fim, no capítulo 11, ele tece uma sucinta conclusão. A referência aos autores é meramente ilustrativa, uma vez que Sen cita muitos outros, levando-se em conta que o princípio organizador da obra são os temas eleitos para cada capítulo – e não os autores citados no texto.

utilizando variados axiomas, ele implicitamente se dirige a alguma impossibilidade – e é exatamente o vislumbre desta impossibilidade que o indica quando parar, ou seja, antes que todas as possibilidades estejam eliminadas. Em suas palavras:

The real issue is not, therefore, the ubiquity of impossibility (it will always lie close to the axiomatic derivation of any specific social choice rule), but the reach and reasonableness of the axioms to be used. We have to get on with the basic task of obtaining workable rules that satisfy reasonable requirements.<sup>370</sup>

A demonstração de Amartya Sen a respeito desta tese é radical – e ele não poupa esforços para revelar que as “impossibilidades” decorrem sempre das escolhas axiomáticas dos estudiosos. Em “*Collective Choice and Social Welfare*”, ele retoma um axioma próprio (o do “mínimo liberalismo” – no inglês, *minimal liberalism*) para demonstrar como este axioma pode gerar uma impossibilidade quando conjugado com o princípio de Pareto (condição *P*) em um cenário de domínio irrestrito (condição *U*), demonstrando, por fim, que eleger uma CCR capaz de satisfazer concomitantemente *L\** (mínimo liberalismo) e *P* (princípio de Pareto) significa relaxar a condição *U* ou, em termos práticos, optar por alguma restrição de domínio, revelando que o teórico pode (melhor seria dizer, deve), portanto, discriminar os prováveis conjuntos de preferências individuais.<sup>371</sup>

Sen demonstra que, se mantida a condição *I* (independência das alternativas irrelevantes), o princípio de Pareto se tornaria “epidêmico” no contexto da escolha social, no sentido de que o seu cotejo com o princípio do mínimo liberalismo ou impediria a própria escolha ou deveria, necessariamente, se sobrepor à esfera de liberdade mínima dos indivíduos. A “impossibilidade do paretiano liberal”, também conhecida como o “Paradoxo Liberal”, conforme descrito no parágrafo anterior, é um corolário desse resultado mais geral da “Epidemia Paretiana” (*The Paretian Epidemic*).<sup>372</sup> Um indivíduo que garantisse sua liberdade pessoal com uma regra em que sua própria escolha sobre um determinado par de escolhas (*x, y*) fosse determinante para a escolha social, seria semidecisivo para qualquer outro par de escolhas – e como ninguém mais poderia ser decisivo sobre qualquer outro par, a possibilidade de garantir quaisquer liberdades estaria arruinada. Amartya Sen conclui que o princípio de Pareto é, com efeito, a mais amena das restrições sobre a escolha social e, talvez por isto mesmo, o candidato mais próximo

---

<sup>370</sup> SEN, *The possibility...*, *op. cit.*, p. 354.

<sup>371</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 85-86.

<sup>372</sup> SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 294-295.

das pretensões de generalização e universalização, categorias presentes nas teorias morais desde Kant.<sup>373</sup> Entretanto, além de reconhecer que mesmo o princípio de Pareto revelava as dificuldades de se postular princípios absolutos para a escolha social, no sentido de se manterem incólumes em todas as situações, ele ainda comprova que este princípio poderia limitar, em face das liberdades pessoais, todo o arcabouço axiomático da teoria.

Fato é que a condição *I* poderia ser relaxada, abrindo muitas outras possibilidades, especialmente por sua ligação direta com a questão das comparações interpessoais. Sen explica que esta condição deve ser avaliada em seu duplo significado: a condição é violada quando um terceiro elemento se torna relevante para a ordem de preferências entre outros dois, mas, também, quando um outro fator, que não seja a própria ordem, é capaz de influenciar as preferências, como, por exemplo, quando se consideram relevantes as **intensidades das preferências** em tela.<sup>374</sup> A consideração das intensidades remete, obviamente, ao problema da economia do bem-estar com a mensurabilidade cardinal das utilidades e, por suposto, ao problema das comparações interpessoais de utilidade que, segundo Sen, são, com efeito, sempre arbitrárias em algum sentido.<sup>375</sup>

Sen defende que, a despeito da evidente arbitrariedade das escalas cardinais de utilidade e dos procedimentos de normalização construídos para permitir as comparações interpessoais, não há razões para que as possibilidades abertas pelo uso destes estratagemas seja abandonado de plano: abandonar a completude das preferências e, portanto, admitir a **comparabilidade parcial**, é uma forma de encarar esta arbitrariedade. Sen demonstra que podem ser utilizados diferentes esquemas de normalização interpessoal com vistas a selecionar os *rankings* de utilidade que são invariáveis, independentemente da escolha de qualquer um dos esquemas;<sup>376</sup> demonstra também que, neste cenário, é possível agregar o bem-estar usando uma regra do tipo: se  $x$  tem uma soma de bem-estar ao menos tão grande quanto  $y$ , sob cada um dos mecanismos de mensuração das utilidades individuais e, cumulativamente, sob cada um dos instrumentos de normalização interpessoal, então  $xRy$ . Amartya Sen prova, enfim, que a cardinalidade e a comparabilidade interpessoal plena das unidades individuais de bem-estar são

---

<sup>373</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 198.

<sup>374</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 89-90.

<sup>375</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>376</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 99-102.

condições suficientes, mas não necessárias, da escolha social no contexto da maximização do bem-estar agregado.<sup>377</sup>

Sen também prova que o uso da cardinalidade sem comparações interpessoais de utilidade precipita um resultado de impossibilidade, como o de Arrow, sobre as funções de utilidade individuais.<sup>378</sup> A demonstração é feita através do conceito de “relação funcional do bem-estar” (*social welfare functional* ou SWFL), definida como sendo uma relação que especifica um, e somente um, ordenamento social  $R$  para o conjunto  $X$  de estados sociais, para todo  $W$ , isto é, para toda  $n$ -upla das funções individuais de bem-estar definidas em  $X$ .<sup>379</sup> Enquanto a não-comparabilidade requer que transformações de quaisquer das funções individuais de bem-estar, plenamente permitidas no contexto da cardinalidade, mantenha o ordenamento social inalterado, a condição  $I$ , por sua vez, requer que a preferência social entre duas alternativas  $x$  e  $y$  seja invariável, desde que permaneçam invariáveis as medidas de utilidade individuais de  $x$  e  $y$ . Da conjunção entre a cardinalidade, a não-comparabilidade e as condições de Arrow, surge a impossibilidade, resultado que, segundo Sen, não é surpreendente, já que as intensidades de preferências relativas dos indivíduos sobre qualquer par de estados sociais podem variar conforme queiramos. Ele conclui que reintroduzir a cardinalidade nas discussões sobre a escolha social, fundada nas utilidades, também importa relaxar alguma das condições de racionalidade arrovianas, bem como lidar, de forma consistente, com as comparações interpessoais pertinentes.<sup>380</sup> Na prática, Amartya Sen havia provado que as abordagens “neo-cardinalistas”, como as de Neumann-Morgenstern e Nash, não poderiam solucionar a impossibilidade precipitada sobre as SWFL e, por suposto, tampouco representarem outras vias para a economia do bem-estar e para a teoria da escolha social, pois seria necessário, nestes contextos, enfrentar a controvertida questão das comparações interpessoais.

Por sua vez, as abordagens equitativas como, por exemplo, as de Rawls e Harsanyi, estavam comprometidas com as comparações interpessoais.<sup>381</sup> Conforme explica Sen, as questões de equidade e justiça sempre estiveram umbilicalmente ligadas

---

<sup>377</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 103-104. No capítulo 7\*, Amartya Sen formaliza suas constatações. As demonstrações são um tanto complexas e fogem ao escopo desta dissertação, bastando ao leitor, portanto, que retenha a conclusão acerca da possibilidade da escolha social mesmo no contexto arbitrário das diferentes escalas de utilidade e dos diferentes métodos de normalização interpessoal.

<sup>378</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>379</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>380</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 124-125.

<sup>381</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 131-146.

às comparações interpessoais, vez que o método da equidade é, por excelência, desde tempos imemoriais, o “colocar-se no lugar do outro”.<sup>382</sup> O *maximin* de Rawls, segundo Sen, corresponde a uma abordagem deste tipo. A rigor, diz ele, a regra rawlsiana não preenche os requisitos de uma função do bem-estar social: enquanto a função do bem-estar especifica uma única ordem a partir dos *rankings* individuais, a regra *maximin* ranqueia os estados sociais possíveis em função da permuta interpessoal dos indivíduos. Dessa forma, a regra *maximin* permite que um indivíduo *i* qualquer, num estado social *x*, possa se considerar melhor que um outro indivíduo *j* num estado *y* diverso. A regra *maximin*, segundo Amartya Sen, produz um imediato ranqueamento, ao pressupor que os *m* estados sociais podem ser distribuídos entre os *n* indivíduos que compõem a comunidade – uma CCR (ou uma função do bem-estar), ao contrário, faria um determinado ordenamento social depender dos *n* ranqueamentos individuais, cada um deles definido sobre os *m* estados possíveis. A despeito destas considerações, Sen admite que diferenças entre os juízos de indivíduos distintos poderiam levar a problemas muito similares aos enfrentados pela CCR e pela função do bem-estar social, perguntando-se quanto à plausibilidade da regra *maximin* enquanto regra de decisão social.<sup>383</sup>

Sen acredita que a teoria da decisão ainda não estaria pronta o suficiente para responder se a ligação feita por Rawls entre a equidade da posição original e os princípios de justiça, com efeito, se sustentaria.<sup>384</sup> Todavia, mesmo supondo que a ligação se sustentasse, três evidentes dificuldades poderiam ser erigidas contra o critério *maximin*: a) primeiramente, ele é incapaz de satisfazer exigências mais fortes do critério de Pareto (embora atenda à condição *P*); b) em segundo lugar, a natureza ordinal da regra impede que o critério seja sensível à extensão dos ganhos e perdas relativos às diferentes posições sociais e, por fim, c) em terceiro lugar, a desigualdade social não pode ser adequadamente representada pelo critério, pois a preocupação exclusiva com o bem-estar dos menos favorecidos tende a ocultar várias outras questões relacionadas com a desigualdade.<sup>385</sup>

Ao concluir “*Collective Choice and Social Welfare*”, Amartya Sen havia comprovado que, em detrimento do pessimismo que cercava a economia do bem-estar e a TES, era possível e desejável fundamentar a escolha social sobre as preferências individuais a partir de abordagens radicalmente diferentes.<sup>386</sup> A consistência requerida

---

<sup>382</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>383</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>384</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>385</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>386</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 187.

pela racionalidade estrita de alguns modelos, como o de Arrow, poderia passar por um processo de resignificação e abrandamento, sem inviabilizar a escolha social: as SDF, por exemplo, poderiam abandonar a transitividade requerida pelas SWF; os quase-ordenamentos poderiam, por sua vez, oportunizar escolhas sociais mesmo na inexistência da completude; as funções utilidade poderiam ser empregadas tanto na forma cardinal, como na forma ordinal, ou mesmo em formas intermediárias; a comparabilidade das unidades de bem-estar poderia se dar também parcialmente ou, como nas abordagens equitativas, a partir do ponto de vista de posições sociais ou níveis pré-definidos.<sup>387</sup> Sen cumpria o objetivo de demonstrar que as “impossibilidades” faziam parte da metodologia da TES e que limites poderiam ser modificados, em enorme medida, ao sabor do teórico que os lançava, cabendo a ele próprio, portanto, definir o horizonte de possibilidades da teoria da escolha social.

À força das demonstrações de Amartya Sen em “*Collective Choice and Social Welfare*” se somará o progressivo aperfeiçoamento das críticas por ele desferidas tanto contra o padrão de racionalidade defendido pela teoria econômica, quanto contra a neutralidade *welfarista* e sua estreitíssima base informacional que, justapostas às comparações interpessoais fundadas em informação exclusivamente utilitária, impediam que a economia do bem-estar e a TES lidassem definitivamente ou, no mínimo, adequadamente, com as questões distributivas ou, em outras palavras, com a justiça social.

Em “*Choice, Welfare and Measurement*”, fica bem clara a irresignação de Amartya Sen com o padrão de racionalidade adotado pela teoria econômica, baseado na figura do *homo economicus*, homem arquetípico cujo interesse no próprio bem-estar leva à perseguição exclusiva e insistente da maximização dos níveis de satisfação e/ou de prazer. Conforme aponta Sen, há espécies de decisão que devem ser consideradas no âmbito da TES e para as quais a maximização do bem-estar individual é pouco ou nada importante. Aliás, diz ele, o autointeresse assumido como um “princípio” pode, inclusive, em certos contextos, produzir resultados agregados inferiores para todos, do ponto de vista dos próprios interesses perseguidos.<sup>388</sup> Ademais, conforme ele argumenta, comportamentos guiados por normas – e não por um exclusivo autointeresse – são

---

<sup>387</sup> SEN, *Collective...*, *op. cit.*, p. 187-188.

<sup>388</sup> Cf. SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 6. Amartya Sen cita o conhecido dilema do prisioneiro: neste jogo, se os participantes buscarem exclusivamente seu próprio interesse, alcançarão um resultado agregado menos satisfatório em relação ao que seria alcançado caso cooperassem entre si.

frequentemente utilizados em muitas esferas da atividade econômica, como em cooperativas, sindicatos, empresas e outros tipos de organização, tanto nas economias capitalistas quanto socialistas.<sup>389</sup>

Em “*Choice, Welfare and Measurement*”, Amartya Sen equipara o padrão de racionalidade da ortodoxia econômica à figura do “tolo racional” (*rational fool*). Para Sen, é imprescindível distinguir os significados das diferentes declarações feitas sobre os interesses e ações de um determinado indivíduo. Na literatura, ele diz, são frequentes as declarações que, não ligadas logicamente umas às outras, carregam diferentes acepções, capazes de modificar substancialmente o significado da escolha;<sup>390</sup> o padrão ortodoxo de racionalidade, entretanto, requer que o mesmo indivíduo, capaz de escolher com uma consistência metodologicamente impecável, seja tolo o suficiente para não conseguir distinguir questões substantivas, sejam normativas ou empíricas, que o permitiriam identificar adequadamente as diferenças de significado entre distintas declarações feitas sobre as preferências.<sup>391</sup>

Sen faz, inclusive, uma observação geral acerca da diferenciação entre escolha e preferência, respectivamente, nas teorias do consumidor e na teoria das preferências reveladas. Enquanto na teoria do consumidor, preferência e escolha são conceitos associados empiricamente, na teoria das preferências, o vínculo entre ambos os conceitos é axiomático, pois, nesta última teoria, a preferência é simplesmente definida como uma relação binária sob **condições de escolha consideradas consistentes** e, segundo o teórico indiano, é sempre necessário examinar os diferentes aspectos da correspondência entre escolha e preferência, investigando questões correlacionadas, como as ligações destes conceitos com o bem-estar e com as bases behavioristas da teoria econômica.<sup>392</sup>

Antes de prosseguirmos nas críticas de Sen ao padrão de racionalidade da teoria econômica ortodoxa, cabe-nos explicitar mais apuradamente o conceito de consistência. Quando Sen fala em consistência, ele se refere aos pressupostos racionais para a **consistência interna** de uma escolha, bem como aos pressupostos de racionalidade que, em tese, oportunizam a comparação de um elemento  $x$ , vis-à-vis um elemento  $y$ , de um conjunto  $S$  de alternativas. A consistência interna das escolhas, para Sen, está representada, portanto, pelas propriedades racionais que tornam possíveis as relações

---

<sup>389</sup> SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>390</sup> SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>391</sup> Cf. SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 84-106. A referência é ao capítulo quarto do livro, no qual Amartya Sen faz uma crítica muito bem construída aos fundamentos behavioristas da teoria econômica.

<sup>392</sup> SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 1.

binárias  $xRy$ . Em “*Internal Consistency of Choice*”, ele elenca duas propriedades essenciais: a) a propriedade  $\alpha$  (definida mais acima, na proposição 24) e b) a propriedade  $\gamma$ , que requer que um elemento  $x$  que seja escolhido em cada conjunto de uma classe particular também seja escolhido na união destes conjuntos.<sup>393</sup> Juntas, estas duas propriedades, quando aplicadas a conjuntos finitos, consubstanciam as condições necessárias e suficientes para a natureza binária de uma função escolha qualquer; formalmente:

*Preferência revelada ( $R_c$ ):*

$$xR_c y \Leftrightarrow \exists S: [x \in C(S) \& y \in S] \quad (33)$$

*Binariedade da escolha:*

$$\text{Para todo conjunto não-vazio } S, C(S) = [x | x \in S \& \forall y \in S: xR_c y] \quad (34)$$

Amartya Sen acertadamente afirma que estas propriedades não são condições suficientes para garantir a racionalidade de um indivíduo, segundo parece fazer crer a esmagadora maioria da literatura econômica; é necessário também, ele diz, avaliar a **consistência externa** da escolha (objetivos, valores, motivações, etc.). Alguns autores, como Samuelson e o próprio Arrow, adotaram um padrão de racionalidade ainda mais estrito, exigindo que as escolhas fossem também transitivas e, portanto, respeitassem concomitantemente a propriedade  $\beta$  (proposição n. 25).<sup>394</sup>

Na sucinta exposição que fizemos sobre “*Collective Choice and Social Welfare*”, vimos que Sen relaxou alguns dos pressupostos, até então entendidos como necessários, para que determinadas escolhas pudessem ser consideradas consistentes. A teoria das preferências reveladas, da qual Arrow herdou o padrão de consistência interna das escolhas, requeria como propriedades essenciais, por exemplo, a transitividade e a completude: entretanto, conforme explica Sen, relações completamente transitivas são um caso especial e, aliás, dificilmente observáveis em condições reais de escolha, de forma que a intransitividade da indiferença e a incompletude assumem importantes papéis em vários contextos teóricos, inclusive na teoria do consumidor.<sup>395</sup> A estrutura da teoria

<sup>393</sup> SEN, *Internal...*, *op. cit.*, p. 500.

<sup>394</sup> Cf. SEN, *Internal...*, *op. cit.*, p. 500; SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 84-106; SEN, *Maximization...*, p. 745-758 e SEN, *Sobre...*, *op. cit.*, p. 28-30.

<sup>395</sup> SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 2.

das preferências e suas estritas exigências seriam, portanto, injustificadamente restritivas, pois, como evidenciado em “*Collective Choice and Social Welfare*”, escolhas são possíveis em, ao menos, três níveis crescentes de regularidade: o da aciclicidade, o da quase-transitividade e, por fim, o da transitividade.<sup>396</sup> Sen retoma estas considerações, com uma fundamentação mais robusta, em dois ensaios de “*Choice, Welfare and Measurement*”.<sup>397</sup>

Uma segunda limitação das preferências reveladas é que, para a teoria correspondente, confluíram outros requisitos de “consistência” que há muito dominavam o cenário das ciências econômicas, todos eles vinculados à ideia de **escolhas bem-comportadas**. Esta ideia se sustenta em uma série de axiomas, formalmente definidos abaixo, cuja origem pode ser encontrada nos desenvolvimentos da microeconomia e da teoria do consumidor. Passaremos a uma sucinta demonstração.<sup>398</sup>

Seja  $X$  o conjunto dos planos de consumo; seja  $\mathbf{x}$  um vetor, chamado de “cesta de consumo” ou “plano de consumo”, contendo diferentes quantidades  $x_n$  de cada um dos  $n$  bens de consumo disponíveis para o consumidor; seja o problema do consumidor, nos moldes das teorias econômicas utilitaristas clássicas e neoclássicas, um problema de maximização de utilidades em mercados competitivos (otimização). Além da transitividade, reflexividade e completude das preferências (proposições de n. 19, 20 e 22), as seguintes outras condições são impostas a fim de que possam existir funções utilidade e soluções válidas para os problemas de otimização correspondentes:

a) Continuidade: para todo  $\mathbf{x} \in X$ , os conjuntos “ao menos tão bom quanto” ou “ $\mathbf{x}R\mathbf{y}$ ” e “não melhor que” são conjuntos fechados e conectados. Esta condição garante a existência dos conjuntos-indiferença e de uma topologia bem-comportada, evitando descontinuidades na função e, portanto, oportunizando soluções para problemas de otimização;

b) Não-saciedade local: para todo  $\mathbf{x}^0 \in X$  e para todo  $\varepsilon > 0$ , existe algum  $\mathbf{x} \in B_\varepsilon(\mathbf{x}^0)$  tal que  $\mathbf{x} \succ \mathbf{x}^0$ . Esta propriedade garante que nas bolas ( $B_\varepsilon$ ) do entorno de  $\mathbf{x}^0$  (ou, em outras palavras, na vizinhança de  $\mathbf{x}^0$ ) exista ao menos um ponto estritamente preferível pelo consumidor. Em conjunto com o axioma da continuidade, este axioma

---

<sup>396</sup> SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>397</sup> SEN, *Choice...*, *op. cit.* p. 41-53; p. 118-134.

<sup>398</sup> Cf. JEHLE, *Advanced...*, *op. cit.*, p. 115-137. Os axiomas estão descritos nos mesmos termos em que Jehle os descreveu na obra citada. Os gráficos trazidos pelo autor são muito úteis na compreensão destas construções lógicas; por isto, remetemos o leitor para a consulta imprescindível do texto referenciado.

previne da existência de “zonas de indiferença”, uma vez que, para a solução dos problemas de otimização, somente são admissíveis “curvas de indiferença” (ou, em outros termos, conjuntos-indiferença que correspondam a limites fechados, contínuos e unidimensionais);

c) Monotonicidade: se para todo  $\mathbf{x}^1$  e  $\mathbf{x}^0$  em  $X$ , nós encontrarmos  $\mathbf{x}^1 \geq \mathbf{x}^0$ , então  $\mathbf{x}^1 \succ \mathbf{x}^0$ . Conforme vimos mais acima, a monotonicidade diz respeito à classificação das funções como crescentes ou decrescentes e, na prática, vincula-se intuitivamente à ideia de que “mais é melhor”;

d) Convexidade: trata-se de uma propriedade que também garante uma topologia que oportunize a solução de problemas de otimização. Na prática, requer que todos os pontos internos aos limites de uma curva de indiferença estejam contidos no conjunto  $X$  e que sejam preferíveis ou ao menos tão bons quanto os pontos limítrofes. Formalmente: se  $\mathbf{x}^1 \succ \mathbf{x}^0$ , então  $t\mathbf{x}^1 + (1 - t)\mathbf{x}^0 \succ \mathbf{x}^0$  para todo  $t \in [0,1]$ ;

e) Função utilidade capaz de representar uma relação de preferência: uma função  $f$  em  $\mathbb{R}$  pode ser chamada de função utilidade ( $U$ ) e representar uma relação de preferência  $\mathbf{x}R\mathbf{y}$  sempre que  $U(\mathbf{x}^0) > U(\mathbf{x}^1) \Leftrightarrow \mathbf{x}^0 \succ \mathbf{x}^1$  e  $U(\mathbf{x}^0) = U(\mathbf{x}^1) \Leftrightarrow \mathbf{x}^0 \sim \mathbf{x}^1$ ;

f) Condições para existência de uma função utilidade: se a relação de preferência  $\mathbf{x}R\mathbf{y}$  for completa, reflexiva, transitiva, contínua e monotônica, haverá uma função contínua definida sobre o conjunto dos números reais,  $U: X \rightarrow \mathbb{R}$ , chamada função utilidade, capaz de representar a relação de preferência.

Amartya Sen observa que as propriedades acima, capazes de tornar as escolhas bem-comportadas, são definidas, conforme se vê, apenas para uma classe específica de conjuntos (geometricamente falando, poliedros convexos), cujos pressupostos, embora adequados para a análise do consumo em mercados competitivos, exclui e não se aplica a situações não-competitivas de escolha e, muito menos, a escolhas não-consumeristas, como, por exemplo, eleições ou decisões governamentais.<sup>399</sup> A TES, ao contrário, precisa lidar com uma amplitude analítica significativamente maior e com concepções de consistência e racionalidade que não coincidem necessariamente com os fundamentos da teoria das preferências reveladas.<sup>400</sup>

Estas críticas aos conceitos de “escolhas consistentes” e “bem-comportadas” são de inegável importância, mas a “pedra de toque” da crítica que Amartya Sen faz ao

---

<sup>399</sup> SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>400</sup> SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 5.

utilitarismo e àquilo que a economia do bem-estar e a TES moderna herdaram das concepções utilitaristas pode ser sintetizada pelo conceito de *welfarismo*, descrito no tópico 2.1.2 desta dissertação, conceito que representa o ponto de virada da crítica de Amartya Sen à teoria econômica e, também, à teoria da escolha social conforme postulada pela reinvenção axiomática de Kenneth Arrow.

O conceito de *welfarismo* vincula-se a um determinado padrão de racionalidade que dominou o cenário das ciências econômicas, desde Hume: ele representa a **neutralidade** exigida pela ciência, em sua pretensão de independência das considerações de ordem subjetiva ou valorativa. Nas palavras de Sen:

Welfarism is a strong version of the condition of ‘neutrality’ used in the collective choice literature (see Sen, 1970; 1977b), and demands that the social ranking of any pairs of states be *neutral* to the non-utility features of the states, i.e. the concentration must be exclusively on the utility information about the states.<sup>401</sup> [grifos no original]

Embora Arrow não tivesse trazido, explicitamente, a neutralidade como um de seus pressupostos teóricos, o teorema da impossibilidade havia herdado, das abordagens utilitaristas, o mesmo ímpeto de “objetificação” de resultados: por isto, a combinação entre as condições *U*, *P* e *I* resultava na neutralidade. Fazendo um paralelo entre o paradoxo das eleições e o teorema da impossibilidade, Sen alega que muitos sempre viram o último como uma generalização do primeiro – entretanto, pergunta-se o indiano, seria mesmo a questão da transitividade, comum a ambos, o núcleo da incapacidade da abordagem de Arrow em lidar com questões distributivas, tornando tal abordagem, por isto, imprestável à economia do bem-estar? Sen conclui que não, pois a raiz do problema estaria na neutralidade *welfarista* que Kenneth Arrow havia acampado.<sup>402</sup> Conforme ele havia observado, razões diferentes podem explicar as “impossibilidades”, a depender da natureza dos problemas sob consideração: assim, por exemplo, embora o método majoritário tenha na transitividade o seu limite, seja na velha demonstração de Condorcet, seja na axiomática e moderna TES arrowiana, a justiça social tem seu limite, seja nas abordagens utilitaristas clássicas ou nas modernas teorias econômicas do bem-estar, na pretensão de neutralidade das construções teóricas correspondentes. Sen conclui:

For example, whereas for welfare-economic analysis, we are – as has been discussed above – already in deep trouble once neutrality has emerged, for the analysis of electoral methods and voting procedures, the battle is, at that stage, far from lost; there the crisis does indeed come

---

<sup>401</sup> SEN, **Personal...**, *op. cit.*, p. 538.

<sup>402</sup> SEN, **Rationality...**, *op. cit.*, p. 330-331.

with the final step of establishing impossibility. There is bad news for all, but it is not the *same* bad news for each.<sup>403</sup> [grifos no original]

Ele demonstra, com um simples exemplo – o da divisão de um bolo por três pessoas – que a pretensão de neutralidade das abordagens *welfaristas* – a de Arrow, em especial – torna impossível solucionar problemas de natureza distributiva, mesmo que sejam tão simples quanto o exemplo proposto. Alternativas evidentemente injustas (como, por exemplo, dar todo o bolo para somente um dos indivíduos) seriam igualmente válidas.<sup>404</sup> De uma perspectiva histórica, conforme vimos precedentemente, a **base informacional** com a qual a economia do bem-estar e a escolha social poderiam lidar foi-se estreitando cada vez mais. Nas abordagens clássicas, estava restrita à soma total de utilidade; em Pareto, às curvas de indiferença e à dotação inicial da economia; após Robbins, à vedação de qualquer comparação interpessoal; na teoria das preferências reveladas, ao ordenamento das preferências sob as condições impostas por Samuelson; em Arrow, enfim, à conjugação das condições *O, U, P, I e D*; em todas estas abordagens, entretanto, um mesmo denominador comum: o rechaço das informações de origem não-utilitária.

No centro desta pretensa neutralidade *welfarista* repousava a grande desgraça que pairava sobre a teoria econômica desde Bentham: a identificação entre utilidade e bem-estar. Para reabilitar vigorosamente tanto a economia do bem-estar, quanto a TES, seria necessário suplantarmos definitivamente esta antiga tese – e Amartya Sen tentará fazê-lo partindo de dois pressupostos básicos: a) o bem-estar não é a única coisa valiosa individual ou socialmente e b) o conceito de utilidade não pode representar adequadamente o bem-estar.<sup>405</sup>

Sen deseja minar a dupla face do *welfarismo*: a proibição das comparações interpessoais e, principalmente, a vedação às informações de ordem não-utilitária. Reabilitar a economia do bem-estar e a TES requer, segundo Sen, **alargar** significativamente a base informacional com a qual estas áreas do conhecimento lidavam até então, pois, para ele, a disponibilidade adicional de informações não-utilitárias permitiria escapar tranquilamente de certos padrões de impossibilidade, sem descurar das questões distributivas.<sup>406</sup> Admitindo-se ou não a cardinalidade, seria imprescindível

---

<sup>403</sup> SEN, *Rationality...*, *op. cit.*, p. 336.

<sup>404</sup> SEN, *Rationality...*, *op. cit.*, p. 334-335.

<sup>405</sup> SEN, *Sobre...*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>406</sup> SEN, *The possibility...*, *op. cit.*, p. 357.

reintroduzir as comparações interpessoais, fundadas, entretanto, em informações verdadeiramente convenientes, como, por exemplo, informações sensíveis à desigualdade, à pobreza, à renda e ao ambiente social.<sup>407</sup> A estreitíssima base informacional imposta pela neutralidade *welfarista* impedia até mesmo identificar as parcelas mais pobres da população, uma vez que o *welfarismo* não admitia outros critérios além da utilidade e esta, por seu turno, não conseguia fundamentar as discriminações essenciais para tratar das questões distributivas.<sup>408</sup> Sen percebe que **é preciso identificar as informações socialmente relevantes e construir os métodos de mensuração pertinentes.**

Mesmo que as informações sobre a utilidade pudessem ser o mais completas possível, como, por exemplo, com o uso irrestrito da cardinalidade, ainda assim faltaria um critério adequado para distinguir estados sociais alternativos.<sup>409</sup> As abordagens equitativas, como a de Rawls, tentaram enfrentar exatamente este problema – o princípio da diferença, diz Sen, é baseado no juízo moral que se faz sobre as vantagens de alguém em termos de bens primários. Entretanto, para o indiano, mesmo abordagens deste tipo ainda são incapazes de comparar suficientemente bem as diferenças interpessoais relativamente à capacitação para uma boa vida.<sup>410</sup> O critério de Pareto que, por sua vez, havia sobrevivido historicamente como o único adequado para comparar estados sociais distintos, aplicava-se exclusivamente “à eficiência no espaço das utilidades”,<sup>411</sup> representando, portanto, uma outra expressão do *welfarismo*.<sup>412</sup> Superar o *welfarismo* envolveria abandoná-lo mesmo em sua expressão paretiana,<sup>413</sup> especialmente porque, como demonstrado no “Paradoxo Liberal”, o princípio de Pareto poderia se mostrar incompatível, inclusive, com mínimas exigências de liberdade pessoal.<sup>414</sup> Ademais, ao se fundamentar exclusivamente na utilidade, o princípio de Pareto revelava-se absolutamente imprestável para fazer as distinções requeridas pelas demandas da justiça social. Sen conclui que **é preciso buscar algum critério não-utilitário que permita**

---

<sup>407</sup> SEN, *The possibility...*, *op. cit.*, p. 357.

<sup>408</sup> SEN, *Personal...*, *op. cit.*, p. 544.

<sup>409</sup> SEN, *Personal...*, *op. cit.*, p. 548.

<sup>410</sup> SEN, *The possibility...*, *op. cit.*, p. 358; SEN, *Personal...*, *op. cit.*, p. 547-548.

<sup>411</sup> SEN, *Sobre...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>412</sup> SEN, *Personal...*, *op. cit.*, p. 549.

<sup>413</sup> SEN, *Personal...*, *op. cit.*, p. 548.

<sup>414</sup> Cf. SEN, Amartya. *The Impossibility of a Paretian Liberal*. *Journal of Political Economy*, v. 78, n. 1, p. 152-157, 1970; SEN, *Personal*, *op. cit.*, p. 549; SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 285-326.

**comparar satisfatoriamente os estados sociais e que aponte para um *equalisandum* verdadeiramente adequado às demandas da justiça.**<sup>415</sup>

A parte final, negritada, de cada um destes dois últimos parágrafos resume suficientemente bem importantes esforços de Amartya Sen que confluirão em sua ideia de justiça e trabalhos como “Sobre Ética e Economia”, “Desigualdade reexaminada” e “Desenvolvimento como liberdade” os sintetizam e representam. Estas obras serão avaliadas na sequência.

### **2.3.2 Liberdades substantivas e liberdade de agência, funcionamentos e capacidades: a superação do *welfarismo***

As preocupações de Amartya Sen com a ética ficam mais evidentes a partir do fim da década de 70: antes da publicação de trabalhos como “*Personal Utilities and Public Judgements*”, “*Utilitarianism and Welfarism*”<sup>416</sup> e “*Equality of What?*”, parece-nos que Sen ainda não havia desenvolvido suficientemente bem o conceito de *welfarismo* e que, por este motivo, não buscava criativamente a sua rota de fuga. No tratamento dado à questão da desigualdade, o ponto de virada de Amartya Sen fica bastante evidente: basta contrastar os livros “*On Economic Inequality*” e “Desigualdade reexaminada”.

“*On Economic Inequality*” foi publicado em 1973, pouco tempo depois de “*Collective Choice and Social Welfare*”. Em certo sentido, segue as mesmas conclusões: regras de bem-estar que demandem a completude das preferências sociais e que não admitam comparações interpessoais tornarão todos os estados sociais alternativos Pareto-indiferentes uns frente aos outros.<sup>417</sup> Diante de um contexto de renovado interesse pelas comparações interpessoais de bem-estar nas técnicas de medida da desigualdade de renda, Sen avalia, em “*On Economic Inequality*”, algumas destas metodologias,<sup>418</sup> demonstrando como tanto a velha como a nova economia do bem-estar são incapazes de lidar adequadamente com as questões distributivas.

Na discussão sobre as causas pelas quais o critério de Pareto se torna imprestável à comparação dos diferentes estados sociais, Sen teoriza que o verdadeiro problema reside

---

<sup>415</sup> Cf. SEN, **Choice...**, *op. cit.*, p. 353-369. A referência é ao famoso texto “*Equality of What?*”, no qual Amartya Sen compara os critérios utilitarista e rawlsiano em suas pretensões de fornecerem um adequado *equalisandum* para as questões distributivas da justiça.

<sup>416</sup> SEN, Amartya. **Utilitarianism and Welfarism**. *The Journal of Philosophy*, v. LXXVI, n. 9, 1979, p. 463-489.

<sup>417</sup> FOSTER, **On Economic...**, *op. cit.*, p. 113.

<sup>418</sup> FOSTER, **On Economic...**, *op. cit.*, p. 24-46.

no rechaço à avaliação das intensidades das preferências e, também, às comparações individuais de bem-estar.<sup>419</sup> Ele parte da ideia de quase-ordenamento, ao qual impõe as condições *U, I, P* e uma condição de anonimato (*anonymity* – condição *A*, através da qual uma permutação dos ordenamentos individuais deve manter inalterada a preferência social), com o intuito de provar o seguinte teorema: a única relação funcional *f* capaz de satisfazer completamente às condições tornará todos os estados sociais Pareto-incomparáveis indiferentes. Assim como em “*Collective Choice and Social Welfare*”, Sen observa que a reintrodução da cardinalidade sem comparabilidade interpessoal é insuficiente para solucionar a indiferença entre estados sociais Pareto-incomparáveis. Embora a cardinalidade permitisse, com efeito, comparar as perdas e ganhos de cada pessoa individualmente considerada, jamais poderia ser dispensada a comparabilidade relativa das perdas e ganhos entre pessoas diferentes em seus respectivos níveis de bem-estar.<sup>420</sup> A antiga abordagem, pela qual funções cardinais do bem-estar comparáveis entre si eram permitidas, matinha à disposição dos teóricos métodos de avaliação dos estados sociais: daí, inclusive, o revigorado interesse nestas abordagens para a mensuração da desigualdade de renda. Entretanto, como Sen demonstra, o método clássico do ranqueamento pela soma, seja benthamiano, marshalliano ou pigouviano, ao desconsiderar a distribuição interpessoal do resultado da soma, é, por este mesmo motivo, inadequado para sustentar qualquer pretensão distributiva igualitária.<sup>421</sup>

Conforme explica Sen, o ranqueamento pela soma, tal como proposto pelas abordagens utilitaristas mais antigas, é problemático, pois parte de suposições patentemente equivocadas: a) a de que as utilidades de diferentes pessoas, sobre a renda, se igualam na margem e b) a de que pessoas diferentes têm a mesma função de utilidade. Tais abordagens, diz Sen, ao se preocuparem exclusivamente com as unidades de utilidade (e se esquecerem dos **níveis de utilidade**) acabaram envolvidas tão somente com perdas agregadas (com a soma) das utilidades individuais, representadas pela má distribuição de renda. Todavia, a distribuição do bem-estar entre as pessoas, enquanto aspecto relevante da distribuição de renda, precisaria ser avaliada em seu **duplo sentido**, ou seja, tanto em relação à má distribuição de renda, quanto em relação às posições ou

---

<sup>419</sup> FOSTER, *On Economic...*, *op. cit.*, p. 10-13.

<sup>420</sup> FOSTER, *On Economic...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>421</sup> FOSTER, *On Economic...*, *op. cit.*, p. 15-18.

níveis relativos de bem-estar efetivamente ocupados pelas pessoas de uma determinada comunidade.<sup>422</sup>

Em consideração aos níveis de utilidade e não só às unidades, erro que, como vimos, havia sido cometido pelos antigos teóricos do bem-estar, como Marshall e Pigou, Sen formula um “axioma fraco da equidade” (*Weak Equity Axiom* ou WEA), assim descrito: seja a pessoa *i*, com um nível mais baixo de bem-estar que a pessoa *j*, para cada nível de renda individual; então, ao distribuir um total dado de renda entre *n* indivíduos, incluídos *i* e *j*, a solução ótima precisa dar a *i* um maior nível de renda que à pessoa *j*. Partindo deste axioma, ele lança um segundo teorema capaz de sintetizar a incapacidade de o utilitarismo lidar com questões distributivas, mesmo que estejam permitidas as comparações interpessoais: existem situações de escolha social tais que a regra utilitarista de escolha violará o axioma fraco da equidade.<sup>423</sup>

Durante toda a obra, Sen pressupõe que as avaliações do bem-estar social se fundamentam em distribuições desiguais de bem-estar individual, trabalhando entre dois distintos paradigmas: o da ineficiência da desigualdade de renda na geração agregada de utilidade (abordagem do utilitarismo) e o da injustiça da desigualdade de renda ao gerar utilidades desiguais (abordagem equitativa, como, por exemplo, a de Rawls).<sup>424</sup> Similarmente a “*Collective Choice and Social Welfare*”, onde Sen defende a comparabilidade parcial como técnica de escolha social, em “*On Economic Inequality*” Sen adota a mesma postura pragmática com relação às técnicas de mensuração da desigualdade de renda: na impossibilidade de se optar por uma só técnica e, conseqüentemente, por um único princípio básico capaz de medir a desigualdade, ele recomenda que, através da comparabilidade parcial entre diferentes princípios e medidas, se alcance uma congruência capaz de dar uma resposta incompleta mas, contudo, consistente e viável.<sup>425</sup>

Decompondo a abordagem utilitarista nos componentes do consequencialismo, *welfarismo* e ranqueamento pela soma, pode-se afirmar que, em “*On Economic Inequality*”, Sen restringe sua crítica à questão do ranqueamento pela soma. Assim, somente em discussões posteriores Amartya Sen enfrentará abertamente o *welfarismo* ou, em outras palavras, lidará com a questão de se as utilidades individuais, sob qualquer

---

<sup>422</sup> FOSTER, *On Economic...*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>423</sup> FOSTER, *On Economic...*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>424</sup> FOSTER, *On Economic...*, *op. cit.*, p. 116-117.

<sup>425</sup> FOSTER, *On Economic...*, *op. cit.*, p. 106; p. 120-121.

forma de interpretação (prazer, felicidade, satisfação de desejo, relação binária de escolha, etc.), conseguem traduzir suficientemente bem o conceito de **vantagem pessoal**.<sup>426</sup>

Foster, comentando “*On Economic Inequality*”, observa que:

A major problem that received only indirect attention concerns the implications of the variability of needs between different people. This subject made recurrent appearances in *OEI-1973* [“*On Economic Inequality*” – 1973] [...], but did not get translated into a decisive move away from judging inequality only in the space of *incomes* or *utilities*. Further, the characterization of needs may require us to go beyond the *utility-oriented* framework to which the 1973 book was more or less entirely confined. In particular, the ‘space’ in which inequality is to be assessed becomes specifically important to consider.<sup>427</sup> [grifos no original]

A partir da década de 80, a produção científica de Amartya Sen volta-se abertamente para a ética. Questões eminentemente filosóficas passam a fazer parte de suas preocupações, especialmente as concepções-chave da teoria da justiça – igualdade e liberdade. Sen percebe que há variabilidades conceituais que merecem ser exploradas nas concepções básicas de igualdade e liberdade. Como comentado por Foster, em “*On Economic Inequality*”, os índices e técnicas de mensuração da desigualdade estavam relacionados aos **espaços** determinados das rendas e utilidades: e Sen observa ser imprescindível avaliar a desigualdade em espaços diferentes da renda, da riqueza, da felicidade ou da satisfação de desejos – todos estes já bastante explorados pela teoria econômica e pelas leituras um tanto *welfaristas* de algumas concepções igualitárias de justiça, como a de Rawls.

Além da óbvia heterogeneidade das pessoas, a **pluralidade interna** da concepção de liberdade – que, por sua vez, poderia ser associada tanto às **realizações em si** quanto à **liberdade para realizar algo** – era fator determinante da avaliação das desigualdades e, sem negar a importância dos problemas de mensuração e indexação num espaço determinado como o da renda, Sen percebera que tornava-se imperioso considerar a escolha do próprio espaço em que o fenômeno da desigualdade deveria ser avaliado, bem como tornava-se imprescindível desenvolver, mais aprofundadamente, uma concepção de liberdade capaz de explorar adequadamente sua pluralidade interna. Em “Desigualdade reexaminada”, fica claro que o principal objetivo de Amartya Sen é

---

<sup>426</sup> FOSTER, *On Economic...*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>427</sup> FOSTER, *On Economic...*, *op. cit.*, p. 124.

identificar e desenvolver a “defesa de uma escolha particular de espaço e de seu uso em termos de liberdade para realizar”.<sup>428</sup>

Sen assim sintetiza a abordagem que, segundo ele, seria adequada para lidar com a profunda variabilidade humana e conceitual:

A capacidade de uma pessoa [*a person's capability*] para realizar funcionamentos [*functionings*] que ela tem razão para valorizar fornece uma abordagem geral à avaliação de ordenamentos sociais, e isto produz uma maneira singular de ver a avaliação da igualdade e da desigualdade.

Os funcionamentos incluídos podem variar desde os mais elementares, como estar bem nutrido, livre de doenças que não são inevitáveis e da morte prematura, aos bastante complexos e sofisticados, tais como ter respeito próprio, ser capaz de tomar parte na vida da comunidade e assim por diante. A seleção e a ponderação de diferentes funcionamentos influenciam a avaliação da capacidade para realizar pacotes alternativos de funcionamentos.<sup>429</sup> [grifos e tradução reversa no original]

Conforme ele mesmo diz, esta abordagem deita suas raízes em Aristóteles, pois foca nas capacidades das pessoas para as realizações de uma vida boa.<sup>430</sup> Em certo sentido, a abordagem complementa a teoria da justiça como equidade, especificando espaços negligenciados por Rawls, como o das **igualdades e liberdades substantivas**.<sup>431</sup> Sob um ponto de vista mais amplo, a abordagem das capacidades e funcionamentos se insere no contexto da chamada **virada aretaica** contemporânea, que tem por um dos seus objetivos primordiais fornecer uma alternativa tanto ao contratualismo quanto ao utilitarismo.<sup>432</sup>

---

<sup>428</sup> SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, p. 30-34.

<sup>429</sup> SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, p. 34.

<sup>430</sup> SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, p. 34. Mas também em John Stuart Mill, como anunciamos na introdução desta dissertação e, conforme dissertaremos mais abaixo, em Karl Marx.

<sup>431</sup> SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, p. 38-39.

<sup>432</sup> A expressão “virada aretaica” faz referência à tendência, verificada a partir dos anos 50 do século passado, de restabelecimento da teoria das virtudes como objeto de deliberação da filosofia moral, com retomada da tematização de conceitos tradicionais como “virtude”, “vício”, “caráter moral”, “sabedoria”, “eudaimonia”, dentre outros temas familiares às tradições antiga e medieval largamente ignorados pelo pensamento ético moderno e contemporâneo. No âmbito da filosofia anglo-saxã, a aludida inflexão tem como origem a publicação, em 1958, do ensaio “*Modern Moral Philosophy*”, de Elizabeth Anscombe, o qual sinalizava as crescentes insatisfações com relação às abordagens deontológica e utilitaristas então dominantes. Seguida por pensadores como Philippa Foot, Alasdair MacIntyre, Rosalind Hursthouse, Julia Annas e, conforme vemos neste texto, Martha Nussbaum e Amartya Sen, a virada aretaica veio a se consolidar, sobretudo ao longo da década de 60, como a perspectiva conhecida como a “ética das virtudes”, ora consagrada como uma das três principais abordagens da filosofia moral contemporânea. Importante salientar que a ética das virtudes tem importantes desdobramentos contemporâneos nas ciências jurídicas, especialmente a partir dos delineamentos traçados por Lawrence Solum e sua “jurisprudência das virtudes”, cuja proposta é aplicar a ética das virtudes a campos como a hermenêutica jurídica e a teoria constitucional. Para maiores aprofundamentos, cf. ANSCOMBE, G. E. M. **Modern Moral Philosophy**. *Philosophy*, v. XXXIII, n.

As insuficiências do contratualismo em seu contraste com a teoria das capacidades e funcionamentos podem ser mais bem analisadas a partir da obra de Martha Nussbaum, com quem Amartya Sen compartilha ideias de um núcleo argumentativo e conceitual comum. Em “Fronteiras da Justiça”, Nussbaum realiza uma robusta comparação entre o contratualismo (especialmente o rawlsiano) e a teoria das capacidades, cujos principais argumentos serão sucintamente resumidos a seguir.<sup>433</sup>

O ponto de partida de Nussbaum é a constatação de que “os contratualismos” não podem fornecer uma teoria verdadeiramente universal de justiça.<sup>434</sup> Três problemas se impõem decisivamente sobre qualquer espécie de contratualismo: a exclusão de pessoas com impedimentos físicos e mentais, a insolúvel questão da justiça dos povos – que aponta para a arbitrariedade da nacionalidade sobre as chances de vida básica das pessoas – e, por fim, a limitação destas teorias unicamente aos seres humanos, com exclusão dos animais não humanos das questões de justiça. Para Nussbaum, o influente contratualismo de Rawls, muito embora houvesse incorporado considerações morais capazes de restringir as mais evidentes implicações negativas do contratualismo, ainda assim se mostrava insuficiente para lidar com estes três problemas.<sup>435</sup>

A filósofa nos explica que a insuficiência do contratualismo para fornecer uma teoria global de justiça tem raízes históricas, podendo também ser explicada a partir de elementos teórico-estruturais que, onipresentes nas ideias de “estado de natureza” e “pacto social”, há muito figuram entre os diversos contratualismos. Ela os cita especificamente: a) a ideia de “circunstâncias da justiça”, b) as pressuposições sobre as partes como indivíduos “livres, iguais e independentes”, c) a ideia de “vantagem mútua”, posta como o propósito da cooperação social e d) a motivação individualista das partes.<sup>436</sup>

A ideia de “circunstâncias da justiça”, originada a partir de Hume, está presente nos contratualistas clássicos e, como vimos nos tópicos precedentes, também em Rawls. As circunstâncias objetivas são aquelas que tornam necessária e possível a cooperação entre as partes na posição original: coexistência num mesmo território, sob condição de

---

124, p. 1-19, 1958; MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Duckworth. 304 p. e SOLUM, Lawrence B. *The Aretaic Turn in Constitutional Theory*. *Brooklyn Law Review*, v. 70, n. 475, p. 476-532, 2004.

<sup>433</sup> NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie* (2006). Trad. Susana de Castro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. 522 p. Título original: “Frontiers of Justice”.

<sup>434</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 111-115. A autora utiliza o termo “global”, ao invés de “universal”.

<sup>435</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 18-31.

<sup>436</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 33-44.

escassez moderada de recursos e similaridade de capacidades físicas e mentais. Subjetivamente, as partes devem possuir necessidades e interesses similares ou complementares, bem como deficiências de conhecimento e juízo limitadas a um nível considerado normal. Nussbaum observa que os teóricos contratualistas creem que, se retiradas artificialmente as vantagens da riqueza, classe social e influência das estruturas políticas existentes, os seres humanos encontrar-se-iam tipicamente nestas “circunstâncias da justiça”. Ocorre que esta ficção evidentemente exclui pessoas cujas capacidades mentais e físicas sejam muito desiguais em relação ao ser humano considerado normal. Num nível mais amplo – o das nações –, ficam excluídas aquelas cujos poderes e recursos sejam muito desiguais em relação às nações evidentemente dominantes.<sup>437</sup>

A pressuposição das partes como pessoas “livres, iguais e independentes” é, por seu turno, altamente excludente. A ideia de liberdade natural pode ser problemática quando confrontada com a vida de cidadãos com graves impedimentos – ou mesmo com a vida dos animais não humanos. É necessário sempre perguntar, diz Nussbaum, a quais capacidades se relaciona essa liberdade natural pressuposta.<sup>438</sup> As diferenças dos seres humanos a respeito de vantagens e hierarquias criadas por riqueza, classe, nascimento, dentre outras, são artificialmente eliminadas o que, por si, representa um sério problema. Para os contratualistas, os homens são igualados moralmente e, também, em termos de poderes, capacidades e necessidades. Se, historicamente, a necessidade premente de destruir as bases das concepções políticas monárquicas e hierárquicas explicou e, em grande medida, justificou a decisão de considerar os seres humanos como basicamente iguais em capacidades e recursos,<sup>439</sup> a mesmíssima igualdade de capacidades e poderes, pressuposta pelos contratualistas, também justificou a inexistência de deveres oriundos da justiça em relação às criaturas cuja força física ou mental fosse de tal forma inferior que as tornasse incapazes de qualquer resistência.<sup>440</sup> Por este motivo, conclui Nussbaum: “os muito fracos, seja no corpo ou na mente, simplesmente não fazem parte da sociedade política, não são matéria da justiça”.<sup>441</sup> Adicionalmente, as partes são vistas como independentes, no sentido de que os indivíduos não estão sob dominação ou não estão postos de forma assimetricamente dependentes de outros indivíduos. São partes

---

<sup>437</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>438</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>439</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>440</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>441</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 60.

“mutuamente desinteressadas”, conforme a expressão de Rawls. É por isto que, conforme Nussbaum observa, o pacto social acontece na ausência de crianças, pessoas idosas e mesmo mulheres adultas que, nas antigas concepções do contrato social, eram vistas como pessoas dependentes dos homens.<sup>442</sup> Conforme diz Nussbaum:

[...] tais teorias não dão lugar para aqueles que por um longo período da vida, ou mesmo toda uma vida, são bastante desiguais a outros em sua contribuição produtiva, ou que vivem em uma condição de dependência assimétrica. [...] Sendo assim, questões que parecem extremamente importantes para a justiça social – questões sobre a distribuição de assistência, sobre o trabalho envolvido na assistência e os custos sociais da promoção da inclusão total de cidadãos com deficiência – deixam de ser postas em foco, ou são explicitamente adiadas para consideração posterior.<sup>443</sup>

Por fim, os contratualistas em geral afastam o papel da benevolência em suas considerações sobre a justiça, de forma que o único incentivo que alguém possui para a cooperação social é algum tipo de vantagem em seu próprio bem-estar. As partes são vistas como motivadas exclusivamente pela perseguição de seus próprios objetivos e projetos, quaisquer que sejam eles.<sup>444</sup>

Tomando o contratualismo de Rawls como um contraponto, Nussbaum reconhece que, a despeito destas limitações, as noções intuitivas de reciprocidade e equidade, expressas nas considerações do filósofo, podem ser suficientemente ampliadas. Parafraseando Rawls, ela observa que:

[...] podemos, mantendo ainda essas ideias intuitivas em relação próxima com os princípios da justiça, tentar ampliar ambos, os princípios e as intuições, enquanto questionamos a outra parte da teoria (a qual Rawls diz ser independente), a situação original de escolha. Se começarmos com a ideia simples de que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar”, descobriremos razões fortes por que devemos procurar princípios da justiça que concedam justiça e igualdade plenas a pessoas com deficiências, a cidadãos de todas as nações e a animais não humanos.<sup>445</sup>

Para Nussbaum, a situação inicial de escolha, conforme construída por Rawls, precisava ser modificada em alguns pontos fundamentais. Em primeiro lugar, seria necessário encontrar outra referência para substituir a métrica rawlsiana dos bens primários, dado seu suporte numa noção de bem-estar que, em última instância, está

---

<sup>442</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 40-42.

<sup>443</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>444</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 42-44.

<sup>445</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 76.

fundamentada em bens e riqueza. Índices mais heterogêneos e plurais, como as capacidades, seriam mais convenientes. Em segundo lugar, a concepção kantiana de pessoa, exigente de um grau relativamente alto de racionalidade, precisaria ser abandonada por princípios capazes de incluir todas as pessoas e, inclusive, animais não humanos. Por fim, dever-se-ia abrir mão, em definitivo, da pressuposta igualdade de capacidades e poderes e da ideia de que a cooperação social fundamentar-se-ia com exclusividade (ou, pelo menos de forma determinante) nas vantagens mútuas desejadas individualmente por cada uma das partes.<sup>446</sup>

O “enfoque das capacidades”, na expressão da filósofa, pode levar as questões básicas de justiça “mais além” – e, de certa forma, pode ser visto como “uma extensão ou complemento da teoria de Rawls”.<sup>447</sup> Nussbaum situa o enfoque das capacidades entre a tradição da lei natural de Grotius e uma combinação das concepções marxiana e aristotélica de pessoa.<sup>448</sup> Ela define a teoria das capacidades como sendo:

[...] uma abordagem que tem sido desenvolvida por Amartya Sen, na economia, e, de forma um pouco diferente, por mim, na filosofia. A versão de Sen concentra-se na mensuração comparativa da qualidade de vida, apesar de também estar interessado em questões de justiça social. Eu, por outro lado, tenho usado essa abordagem para fornecer a base filosófica para uma explicação das garantias humanas centrais que devem ser respeitadas e implementadas pelos governos de todas as nações, como um mínimo do que o respeito pela dignidade humana requer. [...] a melhor abordagem dessa ideia de um mínimo social básico é fornecida por uma explicação que se concentre nas *capacidades humanas*, isto é, no que as pessoas são de fato capazes de fazer e ser, instruídas, de certa forma, pela ideia intuitiva de uma vida apropriada à dignidade do ser humano.<sup>449</sup> [grifos no original]

Ela reconhece que, originalmente, o enfoque das capacidades foi designado como uma alternativa às diversas abordagens utilitaristas. O PNB *per capita*, por exemplo, parâmetro muito utilizado para mensurar o grau de desenvolvimento das nações, ocultava flagrantes distorções a respeito da igualdade. Como diz Nussbaum, esta forma de avaliação das desigualdades, produto da ética utilitária, falha em inquirir acerca de “elementos-chave da vida humana – garantias cruciais de inclusão, diria o enfoque das capacidades – que não estão sempre bem correlacionados com riqueza e renda, mesmo que distribuídas”,<sup>450</sup> como, por exemplo, expectativa de vida, mortalidade infantil,

---

<sup>446</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 77-80.

<sup>447</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>448</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 84; p. 89-90; p. 103-107.

<sup>449</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>450</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 86.

oportunidades educacionais e de emprego. Elementos distintos de vida não podem ser reduzidos ou agregados de forma tão simplória, como sempre quiseram os utilitaristas; afinal, o utilitarismo sempre fora insuficiente para tratar amplamente de todas as informações relevantes e sempre fizera considerações deficientes para com a **agência** das pessoas: e o bem-estar comporta não somente um grau passivo de satisfação diante do consumo dos bens da vida – é preciso dar a devida importância aos esforços ativos das pessoas.<sup>451</sup> Os defeitos da abordagem utilitarista, observa Nussbaum:

[...] nos empurra[m], então, na direção de uma explicação substantiva de certas habilidades centrais e de certas oportunidades, incluindo proeminentemente oportunidades de escolha e de atividade, como o espaço relevante dentro do qual podemos fazer comparações sobre a qualidade de vida entre sociedades e como um critério relevante a ser usado para investigar se dada sociedade fornece um nível mínimo de justiça a seus cidadãos.<sup>452</sup>

As intuições básicas da abordagem das capacidades são as de que o ser humano possui uma dignidade *sui generis* e, por isto, deve viver uma vida apropriada a esta dignidade. Na esteira de Marx, os homens precisam ter, à sua disposição, funcionamentos verdadeiramente humanos. Nussbaum assim explica a raiz marxiana da concepção de humano presente no enfoque das capacidades:

Marx fala do ser humano como um ser que “necessita de uma pluralidade rica de atividades vitais”, e o enfoque das capacidades também se aproveita dessa ideia, insistindo que as capacidades para as quais todos os cidadãos estão autorizados são muitas, e não uma, e são oportunidades para atividade, não simplesmente quantidades de recursos. Os recursos são inadequados como um índice de bem-estar, porque seres humanos têm necessidades variadas de recursos e também habilidades variadas de fazer funcionar tais recursos.<sup>453</sup>

A raiz aristotélica da concepção de homem, também adotada pela teoria das capacidades, por sua vez, impede que o “estado de natureza” seja artificialmente distinguido das condições “pré-pacto social”, a partir da ideia de “circunstâncias da justiça”: o bem humano nunca é apolítico – e a concepção aristotélica “insiste em que o bem de um ser humano é tanto social quanto político”.<sup>454</sup> Ademais, a concepção aristotélica de pessoa enquanto “animal político” insere o homem no contexto de sua corporeidade, resolvendo a dicotomia, posta na modernidade, entre “ser moral” e “ser

---

<sup>451</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 85-89.

<sup>452</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>453</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>454</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 104.

animal”: por isto, necessidades de pessoas consideradas “não normais”, postas em posição de dependência assimétrica em relação às outras, precisam ser igualmente levadas em conta como objeto das considerações sobre a justiça.<sup>455</sup>

O enfoque das capacidades pretende ressignificar os conceitos de liberdade e igualdade: a respeito do primeiro, embora compartilhe com a doutrina liberal o profundo interesse das pessoas na escolha, “incluindo a escolha de um modo de vida e de princípios políticos”,<sup>456</sup> enfatiza uma concepção de liberdade mais ampla, em consideração aos aspectos biológicos e materiais da liberdade, reconhecendo “um amplo campo de tipos de seres que podem ser livres”.<sup>457</sup> A respeito do segundo, a abordagem das capacidades abandona a concepção contratualista das pessoas como “iguais em poderes e habilidades”. Conforme diz Nussbaum:

As pessoas variam enormemente com relação a suas necessidades de recursos e cuidado, e a mesma pessoa pode ter diversas necessidades dependendo do seu momento de vida. A habilidade do enfoque das capacidades em reconhecer essa diversidade foi um de seus pontos fortes que inicialmente a recomendaram diante de outras abordagens.<sup>458</sup>

E continua, a respeito do conceito de independência:

Tampouco as pessoas são imaginadas como “independentes”. Enquanto animais *políticos*, seus interesses estão completamente ligados aos interesses de outros ao longo de todas as suas vidas, e seus fins são fins compartilhados. Porque são *animais* políticos, dependem de outros assimetricamente durante certas fases de sua vida, e algumas permanecem em situação de dependência assimétrica ao longo de toda a vida.<sup>459</sup> [grifos no original]

Deve-se à concepção aristotélica de pessoa o fato de a abordagem das capacidades enxergar a justiça como um dos muitos **fins humanos**: por isto, as pessoas podem se associar em bases não exclusivamente na ideia de vantagem pessoal ou por razões egoísticas; elas também se associam pelo compartilhamento de fins justos e calcadas na benevolência.<sup>460</sup> Segundo Nussbaum, a abordagem das capacidades deve abandonar a noção de justiça procedimental, uma vez que não vê problema em definir os meios a partir de fins entendidos como justos; conforme diz a filósofa:

[...] o enfoque das capacidades vai direto ao conteúdo do resultado, o examina, e se pergunta se ele parece compatível com uma vida de

<sup>455</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>456</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>457</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>458</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>459</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>460</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 107-111.

acordo com a dignidade humana (ou, mais tarde, animal). Essa estrutura nos permite contemplar um amplo campo de problemas e situações nas quais questões de justiça possam estar ocultas.<sup>461</sup>

Dando-nos por satisfeitos com a exposição da teoria das capacidades em sua comparação com o contratualismo, na visão de Martha Nussbaum, veremos como Amartya Sen estrutura os conceitos elementares da teoria, a partir da obra “Desigualdade reexaminada”.<sup>462</sup>

Sen parte do pressuposto de que a ideia de igualdade sempre é construída a partir de algum espaço pré-definido. Isto se deve à diversidade humana, seja contextual ou intrínseca, pois esta diversidade permite que vantagens e desvantagens sejam julgadas a partir de muitas variáveis diferentes; aliás, *a contrario sensu*, se “fossem as pessoas exatamente similares, a igualdade em um espaço (p. ex., no espaço das rendas) tenderia a ser congruente com a igualdade em outros (p. ex., no espaço de capacidades como a saúde, o bem-estar ou a felicidade)”.<sup>463</sup> Ademais, ele pressupõe que os diferentes espaços representativos das métricas da igualdade estão interconectados, de forma que a resposta à pergunta “igualdade de quê?” ou, em outras palavras, a **escolha de um determinado espaço**, sempre irradia suas consequências ao longo de todos os outros.<sup>464</sup>

Teorias normativas dos ordenamentos sociais, diz Sen, sempre requerem a igualdade em algum espaço, seja o das utilidades (como sinônimo de prazer, felicidade ou satisfação de desejos) ou o do bem-estar (como sinônimo de utilidades ou outro

---

<sup>461</sup> NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 105. Amartya Sen distancia-se de Nussbaum a respeito da primeira das assertivas. Ele deixa o espaço das capacidades e funcionamentos em aberto, ou seja, livre para a escolha individual e social, ao contrário de Nussbaum que, embora reconheça a provisoriedade de qualquer “lista” de funcionamentos e capacidades, constrói uma lista que inclui, conforme ela entende, as “capacidades humanas centrais”, como, por exemplo: vida, saúde, integridade, razão prática, emoções, etc. Cf. NUSSBAUM, *Fronteiras...*, *op. cit.*, p. 91-93.

<sup>462</sup> De um ponto de vista cronológico, a abordagem seniana das capacidades aparece inicialmente nas *Tanner Lectures*, ministradas na Universidade de Stanford, em 1979. O tema destas conferências eram as diversas formas de igualitarismo – e Sen, partindo da crítica aos igualitarismos utilitário e rawlsiano, recupera os conceitos de funcionamentos e capacidades como alternativas à questão da igualdade. A síntese destas discussões se encontra no já citado “*Equality of What?*”. A abordagem ganha robustez, entretanto, ao longo da década de 80 e princípios da década de 90: Sen, em uma série de publicações, desenvolverá estes conceitos e tentará defender a teoria das capacidades como uma abordagem geral para a avaliação da condição humana. Cf. BASU, Kaushik; LÓPEZ-CALVA, Luis F. **Functionings and Capabilities**. In: ARROW, Kenneth J.; SEN, Amartya; SUZUMURA, Kotaro. (Ed.). *Handbook of Social Choice and Welfare*. New York: Elsevier, 2011. p. 153-187. V. II.; SEN, *Choice...*, *op. cit.*, p. 353-369; SEN, Amartya. **Commodities...**, *op. cit.*, 89 p.; SEN, Amartya. **The Standard...**, *op. cit.*, 51 p.; SEN, Amartya. **Development as Capability Expansion** (1990). In: FUKUDA-PARR, Sakiko; KUMAR, A. K. Shiva. (Ed.). *Readings in Human Development*. 2<sup>nd</sup> ed. New Dehli: Oxford University Press, 2005. p. 41-58.; SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, 297 p. e NUSSBAUM, **The Quality...**, *op. cit.*, 472 p.

<sup>463</sup> SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, p. 51.

<sup>464</sup> SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, p. 52.

*equalisandum* qualquer, como direitos, rendas, riqueza, oportunidades, etc). As teorias equitativas, como a de John Rawls, geralmente tentam eliminar a arbitrariedade da sorte, elegendo espaços igualitários que sejam também equitativos: e é nesse sentido que, segundo Amartya Sen, opera o princípio da diferença rawlsiano. Rawls, ao eleger os bens primários como seu espaço igualitário, aproveita o efeito irradiador da escolha para eliminar arbitrariedades vinculadas à sorte (como, por exemplo, diversidade de talentos e de riqueza), supondo que haverá uma conversão automática entre bens primários e bem-estar. Sen abre duas importantes divergências com Rawls, que servirão de base para a sua própria teoria: a diversidade humana diferencia as pessoas a respeito de sua capacidade de **conversão de bens** (como, por exemplo, rendas) **em seu próprio bem-estar**; adicionalmente, esta mesma diversidade fundamenta uma **variação significativa na liberdade** que as pessoas têm para escolher dentre os pacotes de bens e usufruí-los, mesmo que a sua distribuição seja igualitária em algum espaço importante.<sup>465</sup>

Ao reexaminar “as métricas” da desigualdade de renda – algo que já fizera em “*On Economic Inequality*”, contudo, sob uma perspectiva mais restrita –, Amartya Sen conclui que a tendência de descartar as diversidades interpessoais, embora explicável a partir da “tentação pragmática de tornar simples e fácil o exercício de análise”<sup>466</sup> e da própria retórica da igualdade, levava a “ignorar as desigualdades substantivas em, digamos, bem-estar e liberdade que podem resultar diretamente de uma igual distribuição de renda”.<sup>467</sup>

Sen se apega a um poderoso *insight*, já citado mais acima: as realizações são distintas da liberdade para realizar. Exemplificando com as abordagens utilitaristas, ele anota que, nestas, as comparações interpessoais, quando permitidas, limitam-se às realizações na forma de utilidades. Revendo “as funções” de Bergson-Samuelson e as estruturas arrovianas do bem-estar, percebe claramente que as vantagens individuais e os estados sociais “têm tratado diretamente apenas da realização, atribuindo à liberdade para realizar uma abordagem inteiramente instrumental”.<sup>468</sup> A **liberdade de escolha** dentre estados sociais jamais é considerada.

---

<sup>465</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>466</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>467</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>468</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 70.

Abordagens igualitárias, prossegue Sen, como as de Rawls e Dworkin,<sup>469</sup> com efeito tentaram contestar o foco exclusivo que o utilitarismo vinha dando somente às realizações. Todavia, conforme ele aponta, tais abordagens partem do equivocado pressuposto de que, distribuídos igualitariamente os **meios**, na forma de **recursos**, forçosamente seria aumentada a liberdade para realizá-la: entretanto, Sen sustenta que isto não corresponde à verdade. Embora estas abordagens igualitárias caminhem, com efeito, na direção da liberdade, não conseguem captar o conceito de liberdade em si, mas, tão somente, propõem meios para a sua realização. Em suas palavras:

A mudança da realização para os *meios* de realização (na forma da focalização, por Rawls, dos bens primários ou da concentração, por Dworkin, sobre os recursos) realmente pode ter ajudado a desviar a atenção da literatura *na direção* da observação da importância da liberdade, mas o desvio não é adequado para capturar a *extensão* da liberdade. Se nossa preocupação é com a liberdade como tal, então não existe saída senão procurar uma caracterização da liberdade na forma de conjuntos alternativos de realizações que temos o poder de realizar.<sup>470</sup> [grifos no original]

Assim, Sen critica as abordagens de Rawls e Dworkin, por terem se concentrado no **controle sobre recursos para realizar a liberdade** – e não na **liberdade em si mesma considerada**. Conforme ele diz:

A estratégia de estimar a vantagem individual considerando o controle de uma pessoa sobre os recursos, em oposição àquilo que o indivíduo de fato consegue, é a de refocalizar nosso propósito mudando da realização para os meios para a liberdade, e isso é, num sentido claro, um tributo à liberdade.

[...] Ainda que tenha sido um movimento na direção correta (no que diz respeito à liberdade), o hiato entre *recursos que nos auxiliam* a conseguir a liberdade e a *extensão da liberdade em si* é importante em princípio e pode ser crucial na prática. A liberdade tem de ser distinguida não apenas da realização, mas também de recursos e meios para a liberdade.<sup>471</sup> [grifos no original]

---

<sup>469</sup> O conceito de igualdade de Ronald Dworkin pode ser encontrado na obra “*Sovereign Virtue*”, publicada originalmente no ano 2000. Dworkin parte de uma igualdade absoluta sobre os recursos naturais, equitativamente repartidos entre todos através de uma espécie de leilão walsariano e sob a consideração de que, após o leilão, não haverá cobiça. Diferenças de sorte bruta, as necessidades inestimáveis dos deficientes, bem como o distanciamento da situação equitativa originária serão compensados, *a posteriori*, por um sofisticado mecanismo de “seguro social”, através do qual se estabelecerá uma estratégia permanente de realocação de recursos. O “seguro”, em Dworkin, corresponde, portanto, a um mecanismo hipotético de redistribuição da renda e das vantagens da cooperação social. Cf. DWORKIN, Ronald. **A Virtude Soberana: A Teoria e a Prática da Igualdade** (2000). 2ª ed. Trad. Jussara Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. 689 p. Título original: “Sovereign Virtue”.

<sup>470</sup> SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, p. 72.

<sup>471</sup> SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, p. 74-75.

O indiano também bebe diretamente das fontes de Aristóteles e Marx, não só a respeito de suas respectivas concepções de pessoa (sucintamente comentadas mais acima), mas a respeito da teoria do bem do primeiro e da concepção de liberdade do segundo. Pode-se dizer que as ideias de funcionamentos e capacidades são fortemente apoiadas nestes dois autores.

Sen concebe a vida humana como consistindo num conjunto de funcionamentos, que compreendem as **dimensões do “ser” e do “fazer” humanos** – algo análogo à ideia aristotélica de bem: vida no sentido de “atividade voltada para o florescer”.<sup>472</sup> O bem-estar de uma pessoa, para Sen, assim como em Aristóteles, corresponde aos funcionamentos por ela realizados em sua vida. Por outro lado, a capacidade que a pessoa tem em realizar funcionamentos constitui a sua liberdade sendo, portanto, sinônimo das **oportunidades reais** desta pessoa em realizar seu bem-estar. O próprio Sen traça um paralelo entre essa concepção de liberdade e a ênfase de Marx em incluir “sob o controle dos indivíduos as condições para suas atividades e livre desenvolvimento”<sup>473</sup>, revivendo o contraste marxiano entre numa “sociedade liberta”, na qual fosse possível “fazer uma coisa hoje e outra amanhã, caçar pela manhã, pescar à tarde, cuidar do gado à noite, tecer críticas após o jantar, tal como se pretendesse”<sup>474</sup> e a sociedade dos “direitos negativos” (leia-se, liberdade formal ou negativa), tal como enfatizada pela literatura libertária.

Contrastando com o utilitarismo, Sen observa que o objeto da teoria das capacidades se posiciona anteriormente ao objeto da teoria das utilidades. Enquanto o espaço de avaliação na análise utilitarista é composto pelas utilidades individuais (definidas em termos de prazer, felicidade ou satisfação de desejos), a abordagem das capacidades trata primordialmente de **identificar os objetos de valor** (*value-objects*), concebendo como espaço de avaliação os vetores de funcionamentos e os conjuntos de capacidade. Sen acredita que, assim, a abordagem das capacidades abre espaço para “uma variedade de ações e estados considerados importantes em si mesmos”, fornecendo “um reconhecimento mais completo da variedade de maneiras sob as quais as vidas podem ser enriquecidas e empobrecidas”, além de se diferenciar das abordagens que fundamentam suas avaliações em objetos que “não são, em nenhum sentido, funcionamentos e

---

<sup>472</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>473</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>474</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 98.

capacidades pessoais, p. ex., quando se julga o bem-estar pela renda real, riqueza, opulência, recursos, liberdades formais ou bens primários”.<sup>475</sup>

Mais concretamente, funcionamentos podem ser representados por ações e estados como, por exemplo, “estar bem nutrido”, “estar em boa saúde”, “estar livre de doenças”, “ser feliz”, “ter respeito próprio”, “tomar parte na vida da comunidade”, etc, alcançados ou realizados a partir de um conjunto de características que buscamos nos bens que consumimos. Formalmente, os funcionamentos podem ser agrupados em vetores (ou pontos no espaço cartesiano). A capacidade, sob este mesmo viés formal, pode ser definida a partir das combinações (conjuntos) de funcionamentos (vetores ou pontos) dentro de um espaço de bens viáveis e à disposição do indivíduo pelos meios legais de aquisição. Sen faz um paralelo entre o conjunto capacitário e o conjunto orçamentário da teoria do consumidor.<sup>476</sup> Em linguagem matemática:<sup>477</sup> seja o indivíduo  $i$  num espaço em que os vetores das *commodities*,  $\mathbf{x}_i$ , possam ser convertidos em suas características  $c(\mathbf{x}_i)$ ; seja  $f_i$  uma “função de uso” (*utilization function*) de um conjunto viável,  $\mathbf{F}_i$ , de funções de uso e seja  $f_i \in \mathbf{F}_i$ . Um funcionamento é uma função que nos informa aquilo que a pessoa  $i$  realizou (ou alcançou), em termos de “estado” (*being*) ao escolher um uso  $f_i$  no espaço correspondente, ou:

$$b_i = f_i(c(\mathbf{x}_i)) \quad (36)$$

Seja  $\mathbf{P}_i(\mathbf{x}_i)$  o conjunto dos funcionamentos viáveis definido por:

$$\mathbf{P}_i(\mathbf{x}_i) = [b_i | b_i = f_i(c(\mathbf{x}_i)), \text{ para todo } f_i \in \mathbf{F}_i] \quad (37)$$

Supondo que a pessoa  $i$  tenha acesso a qualquer conjunto dos conjuntos de vetores de *commodities* em  $\mathbf{X}_i$ , de forma que este último conjunto corresponda ao espaço permitido de acesso às *commodities* (*entitlements*), define-se a capacidade desta pessoa,  $\mathbf{Q}_i$ , como sendo o domínio dela sobre os bens deste espaço e sobre as possibilidades de conversão das características destes bens em funcionamentos. Formalmente:

<sup>475</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>476</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>477</sup> Cf. BASU, *Functionings...*, *op. cit.*, p. 163-164. A exposição feita pelos autores do capítulo aqui referenciado, de “*Handbook of Social Choice and Welfare*”, segue a mesma exposição de Amartya Sen em “*Commodities and Capabilities*” e se encontra reproduzida integralmente por meio das proposições matemáticas n. 36, 37 e 38.

$$Q_i = [b_i | b_i = f_i(c(x_i)), \text{para todo } f_i \in \mathbf{F}_i \text{ e para algum } x_i \in \mathbf{X}_i] \quad (38)$$

As liberdades substantivas da pessoa, para Amartya Sen, equiparam-se ao poder que o indivíduo detém de se mover entre funcionamentos distintos e entre diferentes conjuntos de funcionamentos. Mas não é só: é possível que uma pessoa possa ter objetivos e valores que vão **além do seu próprio bem-estar** – e esta constatação de Sen nos leva ao terceiro conceito essencial de seu sistema, o de **condição de agente** (*the agency aspect*).<sup>478</sup>

Aproximando-nos do final do tópico anterior, comentamos que Sen descreve a identificação entre utilidade e bem-estar como sendo a grande tragédia do *welfarismo*. Superar o *welfarismo*, como vimos, envolveria, então, tanto desvincular os conceitos de utilidade e bem-estar, algo que as ideias de funcionamento e capacidade pretendem realizar, quanto reconhecer que os valores humanos podem frequentemente transbordar os interesses das pessoas em seu próprio bem-estar. Sen parte da distinção entre “o aspecto do bem-estar” e “o aspecto da condição de agente”, a fim de vincular o segundo – e não o primeiro – ao êxito da busca pela totalidade de objetivos e finalidades de uma pessoa qualquer.<sup>479</sup> Ele segue explicando que:

Correspondendo à distinção entre realização da condição de agente e realização do bem-estar de uma pessoa, há uma diferenciação também entre a “liberdade da condição de agente” [*agency freedom*] e a “liberdade de bem-estar” [*well-being freedom*]. A primeira é uma liberdade para fazer acontecer as realizações que se valoriza e se tenta produzir, enquanto a última é a liberdade de alguém para realizar aquelas coisas que são constitutivas de seu bem-estar. É esta última que é melhor refletida pelo *conjunto capacitário* de uma pessoa, por razões já discutidas, enquanto a primeira – liberdade da condição de agente – teria de ser vista em termos mais amplos, incluindo aspectos de estados de coisas que se relacionam com objetivos da condição de agente [*agency objectives*] da pessoa (contribuam eles ou não para o bem-estar dessa pessoa).<sup>480</sup> [grifos e tradução reversa no original]

Ademais, prossegue Sen, a condição de agente pode ser decomposta em dois outros elementos: ocorrência das coisas às quais a pessoa dá valor e visa realizar e a ocorrência de tais coisas pelos esforços da própria pessoa. A valoração dada por alguém à realização em si ou ao processo pelo qual a realização se efetivou pode desempenhar um importante papel em contextos avaliativos. Sen deseja, com estas distinções,

<sup>478</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>479</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>480</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 103-104.

demonstrar argumentativamente que liberdade e realização de bem-estar são independentes entre si, de forma a ser perfeitamente possível que se movam em direções totalmente distintas. Pode acontecer de, por exemplo, um aumento na liberdade de bem-estar, seguido por um aumento da realização de bem-estar, oportunizar um aumento da liberdade da condição de agente que, por sua vez, acabe por deteriorar o bem-estar que a pessoa busca realizar. Para ilustrar, Sen dá o exemplo de uma médica que, querendo trabalhar em um país muito miserável, não tem ainda os meios e oportunidades para fazê-lo. Todavia, supondo que uma melhoria em sua renda haja lhe dado melhores condições de bem-estar e mais liberdade – inclusive liberdade de condição de agente para ir, enfim, ao país miserável que tanto quisera –, ela pudesse realmente partir para o tal país, em detrimento de uma menor realização de seu próprio bem-estar.<sup>481</sup>

Analisando a distinção entre o “êxito instrumental da condição de agente” e o “êxito acabado da condição de agente”, Sen conclui que a liberdade efetiva de alguém pode aumentar mesmo que, na prática, esta pessoa não tivesse feito absolutamente nada para que a sua realização se implementasse. Aqui, a preocupação de Amartya Sen é debelar a possível confusão entre “liberdade” e “controle dos meios”. Muito embora a condição de agente inclua também o êxito das realizações através de esforços próprios, esta não é condição necessária para o aumento da liberdade: é possível que aqueles que detenham os meios de controle exerçam sua agência conforme as realizações que o indivíduo escolheria, de forma a não comprometer sua liberdade efetiva enquanto agente.<sup>482</sup> Estas distinções na condição de agente trazem para o campo das discussões sobre desigualdade e liberdade uma dificuldade adicional: a base informacional das avaliações sociais precisa levar em conta **escolhas contrafactuais**, bem como a relação destas com aquilo que as fazem acontecer.

O arcabouço conceitual construído por Amartya Sen produziu importantes reflexos em áreas muito variadas, dentre as quais a filosofia e a economia. Quanto à filosofia, a teoria das capacidades corresponde, de certa forma, a mais um importante elemento da virada aretaica e do recrudescimento da ética das virtudes – a este respeito e para os fins da presente dissertação, basta aquilo que comentamos mais acima, ao avaliarmos as aproximações entre Sen e Martha Nussbaum, sem prejuízo, obviamente, dos assuntos que serão tratados relativamente à teoria da justiça, logo adiante. Quanto à

---

<sup>481</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 106-110.

<sup>482</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 113-114.

economia, a teoria das capacidades abriu novas fronteiras e possibilidades a respeito do conceito de **desenvolvimento** – igualado à **expansão de capacidades** – e, também, a respeito das **formas de enxergar e mensurar a desigualdade social**.<sup>483</sup>

Uma das críticas que inicialmente pesaram sobre a abordagem das capacidades de Sen era a de que sua perspectiva seria fundamentalmente individualista: todavia, as identificações entre capacidades e liberdades substantivas, entre expansão das capacidades e desenvolvimento e, por fim, entre liberdade de agência e participação democrática, exitosamente expostas na obra “Desenvolvimento como liberdade”, demonstraram que a teoria das capacidades poderia desempenhar um significativo papel também nas searas pública e institucional. Nesta obra, Sen explora exaustivamente o papel das instituições e das “liberdades instrumentais”, como, por exemplo, a liberdade política, na expansão das capacidades e, portanto, na expansão das liberdades substantivas e no desenvolvimento das nações. Complementarmente, ele situa o conceito de liberdade de agência no campo do debate público, dos movimentos sociais e da participação democrática, no intuito de debelar a acusação de que sua teoria das capacidades não teria espaço na seara das instituições públicas.<sup>484</sup>

O desenvolvimento, diz Sen, deve ser visto como “um processo integrado de expansão de liberdades substantivas interligadas”,<sup>485</sup> e as liberdades, por sua vez, devem ser entendidas “não apenas [como] os fins primordiais do desenvolvimento, mas também os meios principais”.<sup>486</sup> O desenvolvimento requer a instauração de um círculo virtuoso entre a expansão das capacidades e a liberdade de agência dos cidadãos. Trata-se uma via de mão dupla. Nas palavras de Sen, as capacidades:

[...] podem ser aumentadas pela política pública, mas também, por outro lado, a direção da política pública pode ser influenciada pelo uso efetivo

---

<sup>483</sup> Flávio Comim, comentando Sen, afirma que a perspectiva das capacidades pode orientar trabalhos empíricos e quantitativos de três maneiras distintas: a abordagem direta, que examina e compara de forma imediata os vetores de funcionamentos e capacidades; a abordagem suplementar, que utiliza os procedimentos tradicionais de comparação interpessoal, mas complementadas com as considerações sobre as capacidades e, por fim, a abordagem indireta, focada no familiar espaço das rendas, embora apropriadamente ajustado. A abordagem das capacidades tornou multidimensionais as análises sobre desenvolvimento e pobreza – e o exemplo mais profícuo da influência de Amartya Sen no campo das técnicas de mensuração da desigualdade foi a criação do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), evidentemente multidimensional, pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (UNDP). Para o aprofundamento das possibilidades de aplicação empírica da teoria das capacidades, cf. COMIM, Flávio; QIZILBASH, Mozaffar; ALKIRE, Sabina. **The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 614 p.

<sup>484</sup> COMIM, **The Capability...**, *op. cit.*, p. 15.

<sup>485</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 23.

<sup>486</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 25.

das capacidades participativas do povo. *Essa relação de mão dupla é central na análise aqui apresentada.*<sup>487</sup> [grifos no original]

As razões avaliatória e de eficácia da liberdade podem imiscuir-se reciprocamente, de forma que, à medida em que o progresso é igualado à expansão das liberdades substantivas (razão avaliatória), estas, por sua vez, expandem a condição de agente das pessoas, retroalimentando a liberdade e o desenvolvimento (razão de eficácia).<sup>488</sup>

Sen observa que é necessário resgatar as antigas heranças da economia, tanto a respeito de sua função no mundo – oportunizar os meios para o livre desenvolvimento das potencialidades humanas – quanto, mais especificamente, a respeito das relações entre mercado e liberdade. Muito embora o livre mercado seja defendido diuturnamente com base no argumento de que não se pode negar arbitrariamente as oportunidades de transação, a defesa mais consistente se encontra no fato de que a liberdade substantiva de transacionar é uma liberdade em si – e razões de eficiência não podem traduzir adequadamente esta dimensão. Sen exemplifica este argumento através da livre disposição do trabalho humano: sociedades escravocratas ou que se valham de qualquer forma compulsória de trabalho, mesmo que assalariado, ainda que tenham igual ou maior eficiência em relação às sociedades em que o mercado de trabalho seja livre, estarão sempre em pior situação, tanto do ponto de vista externo, como do ponto de vista dos próprios trabalhadores, demonstrando a importância da liberdade que as pessoas devem ter de agir como desejarem, decidindo, por exemplo, onde trabalhar e o que produzir.<sup>489</sup>

---

<sup>487</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>488</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 17; p. 32-34.

<sup>489</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 42-48. Em uma determinada aula, ao dizer que estava estudando a obra de Amartya Sen, fui admoestado por uma doutoranda com um conselho: eu deveria ter “cuidado” com este autor, pois ele seria um “neoliberal”. Não a respondi imediatamente. A despeito da evidente ignorância que sempre se esconde por detrás desse tipo de “conselho” – a de que há ideias que não merecem ser estudadas – havia uma ignorância bem específica a respeito do indiano e, certamente, a doutoranda não sabia o quê falava, tendo demonstrado total desconhecimento sobre Amartya Sen – vendeu o peixe que comprou de alguém, como se diz no linguajar popular. “Desenvolvimento e liberdade” tem um capítulo inteiro dedicado às relações entre mercado e liberdade – trata-se do capítulo 5. Sen defende o livre mercado no mesmo sentido de Adam Smith: a liberdade das transações **em face dos privilégios** de grupos econômicos determinados. Assim como Smith, ele reconhece haver uma burguesia “protegida” e que conta com os beneplácitos estatais para fazer valer seus interesses particulares em detrimento do povo e do interesse público. Conforme nos lembra Sen, os “radicais” de ontem – ele cita Adam Smith, David Ricardo e Karl Marx – sempre tiveram, com razão, pouca simpatia por argumentos generalizadamente antimercado. O mercado é uma importantíssima liberdade substantiva – basta olhar para o mercado de trabalho e ver que a livre disposição do trabalho humano sempre será preferida a qualquer forma de trabalho compulsório, mesmo que os incentivos, em termos de renda, sejam maiores. Sen nos lembra que é um tremendo equívoco interpretar Smith como um autor essencialmente motivado pela tese do autointeresse humano; aliás, ao contrário, trata-se de um autor cujas motivações são evidentemente voltadas para a promoção do interesse público **através** dos livres

O indiano segue explicando que o tema do desenvolvimento sempre fora tratado sob dois vieses distintos: no primeiro, como um processo de “sangue, suor e lágrimas”, em que muitas (senão todas) as liberdades substantivas são negadas em alguma extensão, sob a justificativa de que “o bolo tem que primeiro crescer para ser repartido” e, no segundo, em que o desenvolvimento é visto como um processo “amigável”, e cujas redes de segurança social, de liberdades políticas e de desenvolvimento social permanecem atuantes.<sup>490</sup> Sen informa que sua perspectiva é a da **liberdade como desenvolvimento**, haja vista que, nessa abordagem:

[...] a expansão da liberdade é considerada (1) o *fim primordial* e (2) o *principal meio* do desenvolvimento. Podemos chamá-los, respectivamente, o “papel constitutivo” e o “papel instrumental” da liberdade no desenvolvimento. O papel constitutivo relaciona-se à importância da liberdade substantiva no enriquecimento da vida humana. As liberdades substantivas incluem capacidades elementares como por exemplo ter condições de evitar privações como a fome, a subnutrição, a morbidez evitável e a morte prematura, bem como as liberdades associadas a saber ler e fazer cálculos aritméticos, ter participação política e liberdade de expressão etc. Nessa perspectiva constitutiva, o desenvolvimento envolve a expansão dessas e de outras liberdades básicas: é o processo de expansão das liberdades humanas, e sua avaliação tem de basear-se nessa consideração.<sup>491</sup> [grifos no original]

Ele entende haver uma complementariedade entre as liberdades substantivas e as liberdades às quais ele denomina “instrumentais”, explicando que é da natureza das liberdades serem inter-relacionadas de forma que, sempre, os “diferentes tipos de direitos,

---

mercados. Smith admite a intervenção estatal sempre que as motivações do lucro privado puderem se mostrar contrárias ao interesse social. A defesa que Sen faz do livre mercado vai nesse mesmo sentido. Entretanto, Amartya Sen vai ainda além de Smith, pois, para ele, o uso extensivo dos mercados precisa ser combinado com o **desenvolvimento das oportunidades sociais** e com o **exame crítico e apurado dos interesses revelados pelos diversos setores da sociedade** – especialmente os da burguesia protegida –, pela submissão destes interesses ao crivo do **debate público** e, portanto, ao teste da **democracia aberta ao interesse público**. Ademais, Sen deixa explícito que algumas liberdades substantivas devem ser custeadas por recursos públicos, exatamente por corresponderem a bens que são públicos (educação básica, assistência à saúde e vigilância epidemiológica e ambiental são bons exemplos). Para Sen, o aumento da liberdade de agência dos grupos de interesse dos menos favorecidos economicamente pode desempenhar um papel essencial na defesa de mercados **verdadeiramente e substantivamente livres**, debelando os interesses de grupos privilegiados que, apropriando-se do mesmo discurso, somente fazem perpetrar sua dominação e todas as mazelas sociais da injustiça econômica correspondente. Parafraseando Pareto, ele diz: “pode haver mil pessoas cujos interesses são em parte prejudicados pela política que atende generosamente aos interesses de um empresário, mas, uma vez que a situação seja entendida com clareza, pode não faltar maioria que se oponha a essa reivindicação específica”. As ideias de Sen acerca do livre mercado não merecem ser deturpadas como as de Smith rotineiramente são – é preciso melhor entendê-las. Espero que a doutoranda em questão leia esta nota, com uma resposta um tanto tardia, mas absolutamente correta e necessária. Cf. SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 161-168; p. 170-172.

<sup>490</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 55.

<sup>491</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 55.

oportunidades e intitamentos (*entitlements*) contribuem para a expansão da liberdade humana em geral e, assim, para a promoção do desenvolvimento”.<sup>492</sup> Evidências empíricas – e Sen as traz com robustez – podem comprovar que as liberdades em seu papel instrumental são, muitas das vezes, as condições essenciais para o desenvolvimento, especialmente quando confrontadas com os parâmetros mais tradicionais da renda e riqueza.<sup>493</sup> Para Sen, as liberdades se manifestam instrumentalmente nas seguintes categorias: a) liberdades políticas; b) facilidades (*facilities*) econômicas; c) oportunidades sociais; d) garantias de transparência e e) segurança protetora.<sup>494</sup>

As liberdades políticas “referem-se às oportunidades que as pessoas têm para determinar quem deve governar e com base em que princípios”, referindo-se, também, aos direitos civis, como, por exemplo, liberdade de expressão, de reunião e de imprensa;<sup>495</sup> as facilidades econômicas são “as oportunidades que os indivíduos têm para utilizar recursos econômicos com propósitos de consumo, produção ou troca”;<sup>496</sup> as oportunidades sociais são “as disposições que a sociedade estabelece nas áreas de educação, saúde, etc., as quais influenciam a liberdade substantiva de o indivíduo viver

---

<sup>492</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 57. Aqui, nos valeremos da nota do tradutor de “Desenvolvimento como liberdade”. Como dito mais acima, Sen faz um paralelo entre o “conjunto capacitário” e o “conjunto orçamentário”. Da teoria do consumidor, ele traz o termo *entitlement*, que significa o conjunto de pacotes alternativos de bens que podem ser adquiridos mediante o uso dos vários canais legais de aquisição, facultados a determinada pessoa, no seu espaço de escolha. Assim, numa economia de mercado, o *entitlement* de uma pessoa corresponde ao seu pacote original de bens (dotação inicial) e aos pacotes alternativos que ela pode adquirir, a partir de sua dotação inicial, por meio do comércio e da produção.

<sup>493</sup> Ao longo de quase todo o livro, Amartya Sen tenta ilustrar sua afirmação de que renda e riqueza não podem ser considerados os únicos parâmetros (e nem mesmo os mais adequados) à avaliação da desigualdade e do desenvolvimento. As variáveis focais de Amartya Sen se relacionam diretamente com a qualidade de vida, medida a partir de alguma capacidade importante, como, por exemplo, a longevidade. Assim, a baixa expectativa de vida de indivíduos brasileiros ou sul-africanos (países com renda *per capita* bastante alta) é comparada com as mais altas expectativas de vida de chineses ou indianos (países bem mais “pobres”, se consideradas somente as rendas); a grande longevidade de brancos norte-americanos é comparada com a expectativa pífia dos negros do mesmo país e esta última, por sua vez, com a de indivíduos de países sabidamente mais pobres, como chineses, costa-riquenhos e jamaicanos. Da mesma forma, a expectativa de vida das mulheres em alguns países subdesenvolvidos é comparada com a expectativa de vida de outros indivíduos destes mesmos países (homens) e de países desenvolvidos (homens e mulheres), revelando que a diferença entre os sexos, a despeito da relativa igualdade de renda *per capita*, possui um papel determinante na sobrevivência de milhões de mulheres. Embora, como dito, estes exemplos sejam reforçados por quase toda a obra, Amartya Sen dedica um capítulo inteiro à tese da **pobreza como privação de capacidades**, cuja perspectiva amplia significativamente a base informacional com a qual deve lidar a justiça social, incluindo muitas variáveis além da renda, como, por exemplo, os índices de desemprego, de violência, de cobertura de serviços de saneamento, saúde e educação, dentre outras variáveis, de forma a demonstrar que as atenções precisam estar concentradas não nos meios para o desenvolvimento, mas, antes, nos fins que as pessoas têm razão para buscar e, portanto, nas liberdades para poder alcançar estes fins. Cf. SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 120-149.

<sup>494</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 55.

<sup>495</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 58.

<sup>496</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 59.

melhor”;<sup>497</sup> as garantias de transparência referem-se “às necessidades de sinceridade que as pessoas podem esperar: a liberdade de lidar uns com os outros sob garantia de dessegredo e clareza”;<sup>498</sup> por fim, a segurança protetora corresponde ao arcabouço institucional que proporciona “uma rede de segurança social, impedindo que a população afetada seja reduzida à miséria abjeta e, em alguns casos, até mesmo à fome e à morte”, em referência a dispositivos institucionais como seguro-desemprego, assistência social aos indigentes, distribuição de alimentos em caso de calamidades ou fome coletiva e criação de empregos públicos emergenciais para gerar renda para os necessitados. Todas estas liberdades “aumentam diretamente as capacidades das pessoas, mas também suplementam-se mutuamente e podem, além disso, reforçar umas às outras”.<sup>499</sup> Sen deseja demonstrar que o desenvolvimento é o mesmo que expandir as liberdades substantivas (como fins) não só – como diz a ortodoxia – através do “crescimento econômico” – mas, principalmente, através das próprias liberdades (como meios). Ele deseja atacar firmemente a crença de que o desenvolvimento humano é “realmente um tipo de luxo que apenas os países ricos podem se dar”.<sup>500</sup>

Amartya Sen contrasta dois modelos de desenvolvimento, cotidianamente postos pela ortodoxia como antagônicos: aquele conduzido por meio do rápido crescimento econômico e aquele conduzido pelo custeio público.<sup>501</sup> É muito comum, ele diz, em determinados círculos políticos, a crença de que o crescimento econômico deve preceder o investimento público em setores sociais importantes, como saneamento, saúde e educação. Assim, “a necessidade de recursos é apresentada como argumento para *postergar* investimentos socialmente importantes até que um país já esteja mais rico”.<sup>502</sup> Sen corretamente rechaça este argumento – registre-se, repetido rotineiramente nos noticiários econômicos brasileiros pelo menos ao longo dos últimos 60 anos – de forma fatal: primeiramente, os custos do investimento nestes setores, em países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, são flagrantemente mais baixos, especialmente por causa do valor irrisório dos salários; em segundo lugar, os serviços públicos são, eles mesmos, fatores de indução do próprio crescimento econômico, algo que já está empiricamente comprovado pela experiência política e histórica de muitos

---

<sup>497</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>498</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>499</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>500</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>501</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>502</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 70.

países (ele cita, como exemplos, o desenvolvimento social do Estado indiano de Kerala e a redução da mortalidade na Grã-Bretanha no período compreendido entre o início da 1ª Guerra Mundial e o fim da 2ª Guerra).<sup>503</sup> Assim, não só é possível, mas é recomendável que os Estados, especialmente os menos desenvolvidos, invistam nas liberdades substantivas e instrumentais, em detrimento do foco ordinariamente posto, com exclusividade, sobre o “crescimento econômico”.<sup>504</sup>

O investimento em liberdades instrumentais e, conseqüentemente, na liberdade de agência, são mecanismos complementarmente poderosos de fomento à democracia, cujo papel é essencial no desenvolvimento das nações e na prevenção da “pobreza como privação de capacidades”.<sup>505</sup> É dessa forma que Sen ressignifica a análise das fomes coletivas – vistas, agora, não mais como resultado de choques da produção de alimentos, mas, antes, como a falta de “intitamentos” de setores específicos da sociedade, em momentos determinados da história e em países sob a dominação de forças não-democráticas que, por este último motivo, não estão sujeitas à pressão da opinião pública e à alternância de poder.<sup>506</sup> Nesse mesmo sentido, reconhece a importância dos movimentos feministas que, na modificação de foco relativamente à questão da igualdade de gêneros, abandonou uma interpretação *welfarista* em prol de outra muito mais

---

<sup>503</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 71-75.

<sup>504</sup> Sen precisa enfrentar, aqui, o reiterado argumento da “prudência financeira”, recomendado pelas organizações financeiras internacionais às políticas econômicas e monetárias das diversas nações, especialmente daquelas subdesenvolvidas ou em desenvolvimento. Ele começa bem, ao distinguir um “radicalismo antidéficit” de um “genuíno comedimento financeiro”. O indiano reconhece que, no âmbito dos Estados, o comedimento financeiro não pode significar o mesmo que significa no âmbito das famílias, ou seja, “viver nos limites dos próprios recursos” – um Estado pode gastar mais do que ganha; aliás, conforme ele constata, quase todo Estado faz isso, o tempo todo. Entretanto, ele também considera válida a preocupação anti-inflacionária e a preocupação com os efeitos macroeconômicos que a inflação descontrolada (mesmo em níveis moderados) pode causar. Nesse quesito, a argumentação de Amartya Sen enfraquece e se torna vaga. Embora ele reconheça que os Estados devem investir em liberdades substantivas e instrumentais, mesmo gastando mais do que têm à sua imediata disposição, acredita que eles devem considerar, igualmente, a estabilidade macroeconômica. Ele adverte que, dada a complexidade desta questão, encaixada em um quadro “diversificado e amplo”, é necessário ponderar ambos os propósitos, evitando-se tratar a estabilidade macroeconômica como uma meta isolada do governo e efetuando a ponderação por dentro de uma ampla estrutura de objetivos sociais. Sen não especifica como fazer isto e acaba não identificando o mercado financeiro como um poder que se contrapõe frontalmente aos interesses sociais; aliás, como o principal poder – trata-se da burguesia protegida dos nossos tempos. Por fim, ele nada diz sobre a estratégia de dominação internacional que se esconde por detrás: a) da hegemonia do dólar, como meio internacional de pagamento; b) do comportamento fluido e especulativo de grupos econômicos e de instituições financeiras internacionais, capazes de criar, artificialmente, choques cambiais com potencial para destruir o tripé macroeconômico de qualquer país periférico e, por fim, c) da conseqüente geração de dívida pública ilegítima através do “sistema da dívida”. Cf. SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 183-188; FATTORELLI, *Auditoria...*, *op. cit.*, p. 12-72.

<sup>505</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 193-209.

<sup>506</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 210-245.

adequada, pois centrada na condição de agente das mulheres. Conforme explica o indiano, as liberdades instrumentais, especialmente as liberdades políticas, permitem que os grupos sociais assumam o protagonismo de suas reivindicações, revelando parâmetros da desigualdade que podem permanecer completamente ocultos sob os auspícios da antiga parametrização focada exclusivamente nas utilidades geradas pela renda e pela riqueza, com exclusão, *in limine*, de outras variáveis analíticas, frequentemente mais importantes.<sup>507</sup>

Todas estas ideias – funcionamentos, capacidades, liberdades instrumentais e liberdade de agência – irão se combinar na proposta que Amartya Sen fará à teorização da justiça. Entretanto, antes de avaliarmos especificamente a teoria de justiça do indiano, é necessário fazermos alguns comentários sobre outras “marcas” importantes do seu pensamento – todas já reveladas no texto, no entanto, sem que lhes fosse dada uma atenção verdadeiramente focada. São elas: a) a questão da ampliação da base informacional e seu reflexo sobre a teoria da justiça; b) a incompletude e a parcialidade como substratos eficazes para a escolha social; c) o papel da teoria da escolha social na teoria da justiça e, por fim, d) as fronteiras da teoria da escolha social, dada a abertura da teoria da justiça a valores ético-normativos frequentemente inconciliáveis entre si.

Ao falar especificamente sobre os fundamentos da justiça, em “Desenvolvimento como liberdade”, Sen nos traz uma “parábola” capaz de ressaltar a dependência dos juízos avaliatórios de justiça de uma ampla base informacional, cujas abordagens utilitarista, libertária (Nozick) e igualitária (Rawls) não conseguiram fornecer. Trata-se de uma senhora que, precisando realizar um serviço indivisível em seu jardim tem, diante de si, três candidatos: um pobre, um doente e alguém que, sabidamente, tiraria a “maior felicidade” do salário que receberia.<sup>508</sup> Para decidir a quem empregará, a dona do jardim, conforme argumenta Sen, precisará acessar estas informações específicas sobre cada um dos candidatos, a fim de “dar pesos” aos princípios que a elas subjazem, no intuito de aplicar à solução do problema aquele princípio que entender mais justo.

Os princípios subjacentes correspondem a três diferentes *equalisanda* frequentemente defendidos por “éticas” diversas e concorrentes e, por suposto, correspondem a ideias distintas de justiça: dar o emprego ao mais pobre sobrepõe o argumento da renda igualitária (igualitarismo econômico); dar o emprego ao doente faz

---

<sup>507</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 246-263.

<sup>508</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 78-79.

sobressair uma igualdade mais substancial, representada pela qualidade de vida (igualitarismo capacitário); por fim, dar o emprego àquele que alcançaria a maior satisfação com o salário concentra-se na medida do prazer e da felicidade (igualitarismo utilitarista).<sup>509</sup> Haverá, dentre os três *equalisanda*, algum mais justo? Esta é a pergunta que Sen tenta responder por intermédio da teoria das capacidades, defendendo-a como a mais justa e equitativa dentre as teorias de justiça disponíveis.<sup>510</sup>

Como vimos, a versão moderna e axiomática da TES, iniciada por Arrow, não permite que informações não-utilitárias sejam acessadas – elas não são variáveis a ser consideradas. Diz Sen:

O teorema de Arrow demonstra, entre outros *insights* que oferece, que não só a regra da maioria, mas *todos* os mecanismos de tomada de decisão que dependem da mesma base informacional (ou seja, apenas ordenações individuais das alternativas relevantes) acarretarão alguma inconsistência ou inadequação, a menos que simplesmente adotemos a solução ditatorial de fazer preponderar o *ranking* de preferências de uma pessoa.

[...] Regras desse tipo desenvolvem-se segundo uma base informacional composta apenas dos *rankings* de preferência das pessoas, sem atentar para quem é mais pobre, para quem ganha (e quem perde) com as mudanças de renda, para qual é o valor desse ganho (ou perda) ou para qualquer outra informação (como, por exemplo, como as respectivas pessoas ganharam as fatias específicas que possuem). Assim, a base informacional para essa classe de regras – da qual o procedimento da decisão da maioria é um exemplo destacado – é extremamente limitada

---

<sup>509</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 79.

<sup>510</sup> O livro “A ideia de justiça” traz uma parábola análoga à que foi narrada aqui. Trata-se de uma flauta disputada por três crianças com motivações diferentes e com pretensões de justiça igualmente válidas, sendo que tais pretensões são capazes de representar as soluções de justiça propostas, respectivamente, pelas matrizes igualitarista econômica, libertária e utilitarista. Cf. SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 43-45. Com relação ao conceito de *equalisandum* em Amartya Sen, é necessário fazer uma pertinente explanação, fundada numa experiência pessoal. Frequentando as aulas do Prof. Leandro Martins Zanitelli, ao anunciar que estudaria as obras do indiano, foi-me dito que a demanda igualitária de sua teoria de justiça corresponderia a uma “igualdade de capacitações”, análoga à igualdade de recursos de Dworkin ou de bens primários de Rawls. Este comentário foi evidentemente motivado pelo argumento de que os filósofos que lidam com a questão da justiça social diferenciam-se, fundamentalmente, a partir do espaço no qual exigem a operação de suas respectivas demandas igualitárias. A afirmação está correta no gênero, mas totalmente equivocada na espécie. Sen reconhece que as exigências de igualdade na filosofia política, econômica ou social, cujos teóricos são agrupados sob o epíteto do “igualitarismo”, com efeito exigem a igualdade em algum espaço. Entretanto, ele se exclui desta qualificação. Em “A ideia de justiça”, ele é explícito na afirmação de que não exige igualdade de capacidades nesse sentido do igualitarismo. Sua teoria de justiça e o próprio conceito de capacidades não comportam uma interpretação desta espécie. Por isto, as capacidades não podem ser consideradas uma espécie de *equalisandum* exigido por Amartya Sen em sua abordagem. Obviamente, cabem discussões a este respeito, mas se se quer falar de alguma igualdade requerida por Sen no sentido ordinário de um *equalisandum*, melhor seria apontar a **agência das pessoas**, enquanto liberdade para buscar viver as vidas que queiram viver, segundo as razões que entendem ter para vivê-las do seu exato modo. Nisto, Amartya Sen realmente exige que todos os humanos tenham uma igualdade irrestrita e radical. Cf. SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 327-333.

e claramente inadequada para chegar a julgamentos bem informados sobre problemas econômicos de bem-estar.<sup>511</sup> [grifos no original]

Juízos avaliatórios, explica Sen, dependem intimamente da extensão da base informacional considerada. Conforme ele diz, a essência de uma teoria de justiça “pode ser compreendida a partir de sua base informacional: que informações são – ou não são – consideradas diretamente relevantes”.<sup>512</sup> Além disto, a base informacional das teorias normativas e, especialmente, das teorias de justiça, “tem importância decisiva, e pode ser o ponto de enfoque crucial em muito debates sobre políticas práticas”.<sup>513</sup> Entretanto, conforme Sen pretende demonstrar, as bases informacionais utilitárias e rawlsianas são ambas inadequadas para tratar das questões tradicionais da ética e da justiça social – e o critério, por excelência, para avaliar a adequabilidade de uma teoria de justiça é justamente a base informacional por ela considerada.

No utilitarismo clássico, a base informacional é o somatório das utilidades produzidas pelos diferentes estados de coisas, sendo as utilidades, por sua vez, representadas por alguma medida de prazer ou felicidade. A injustiça, no enfoque do utilitarismo clássico, corresponde a “uma perda agregada de utilidade em comparação com o que poderia ter sido obtido”.<sup>514</sup> Uma sociedade injusta é “aquela na qual as pessoas são significativamente menos felizes, consideradas conjuntamente, do que precisariam ser”.<sup>515</sup> Nas formas mais recentes de utilitarismo, a felicidade ou o prazer foram substituídos pela satisfação de desejos – e essa satisfação foi vinculada a “alguma representação numérica das *escolhas* observáveis de uma pessoa”.<sup>516</sup> Ao se concentrar exclusivamente na escolha de cada indivíduo, separadamente, o utilitarismo moderno se tornou incapaz de “conduzir imediatamente a [algum] modo de fazer comparações interpessoais”.<sup>517</sup> Embora o **consequencialismo** utilitarista demonstre uma sensibilidade para com os resultados das disposições sociais e a própria ética utilitarista tenha sido fundada numa preocupação essencial com o bem-estar das pessoas, a base informacional utilitarista possui desvantagens que impedem o utilitarismo de se impor como uma concepção de justiça.<sup>518</sup>

---

<sup>511</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 320-321.

<sup>512</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>513</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>514</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>515</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>516</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 85-86.

<sup>517</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>518</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 86.

O *ranking* pela soma, apesar de permitir comparações interpessoais, baseia-se em informação exclusivamente utilitária sendo, portanto, indiferente às questões distributivas. O apoio em informação exclusivamente utilitária conduz à desconsideração da capacidade que os seres humanos possuem de ajustar seu prazer, desejos e habilidades às circunstâncias externas – assim, a adaptação e o condicionamento mental são graves problemas para a abordagem individualista do bem-estar utilitarista. Ademais, ao excluir informações não-utilitárias, o utilitarismo não pode atribuir importância intrínseca às reivindicações de direitos e liberdades, que acabam valorizadas somente de forma indireta.

Por sua vez, a prioridade de liberdades formais – como formulada, por exemplo, na abordagem igualitária de Rawls – não é suficiente para superar as desvantagens do utilitarismo, pois “os direitos que recebem precedência são muito menos amplos, e consistem em várias liberdades pessoais, como alguns direitos políticos e civis básicos”.<sup>519</sup> Parafraseando Hart, Sen se pergunta: “por que o peso das necessidades econômicas intensas, que podem ser questões de vida ou morte, deveria ser inferior ao das liberdades formais pessoais?”.<sup>520</sup> Para o indiano, não faz sentido a prioridade exclusivista das liberdades formais, especialmente no contexto de países profundamente pobres – e embora Sen reconheça que tais liberdades precisam também ser priorizadas, isso “não deve ter o efeito de fazer com que as necessidades econômicas sejam facilmente desconsideradas”.<sup>521</sup> A abordagem de Rawls revela uma profunda assimetria entre a importância dada às liberdades formais e as **vantagens globais** que uma determinada pessoa poderia (ou deveria) efetivamente usufruir. É necessário, conforme aponta Sen, avaliar a “prioridade” das liberdades formais em face do grau em que as vantagens pessoais dos detentores destas liberdades são aumentadas pelo fato de tê-las.<sup>522</sup> Estas preocupações de Amartya Sen antecipam, de certa forma, um dos principais ataques do indiano ao contratualismo, especialmente na forma rawlsiana, cujo argumento figurará plenamente desenvolvido em “A ideia de justiça”: a acusação de que as abordagens institucionalistas transcendentais podem se revelar completamente insensíveis a injustiças flagrantes que, por sua vez, poderiam ser imediatamente diminuídas ou

---

<sup>519</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>520</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>521</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>522</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 92.

eliminadas, na independência de quaisquer considerações prévias ou prioritárias sobre a estrutura social básica.<sup>523</sup>

Para Sen, embora Rawls tivesse, com efeito, evoluído bastante em relação ao utilitarismo, fornecendo, com sua ideia de bens primários, “um quadro mais amplo dos recursos de que as pessoas necessitam independentemente de quais sejam seus respectivos objetivos”,<sup>524</sup> sua abordagem seguia fundamentada em uma concepção individualista de vantagem pessoal, sendo incapaz de “lidar com todas as variações relevantes na relação entre renda e recursos, de um lado, e bem-estar e liberdade, de outro”.<sup>525</sup> Segundo ele, Rawls não se preocupava com a questão sobre “*como as pessoas conseguem viver de fato* (ou, avançando além disso, sobre a *liberdade* para realmente viver de um modo que se tem razão para valorizar)”.<sup>526</sup> Conforme diz:

A ampliação do enfoque informacional de rendas para bens primários, porém, não é adequada para lidar com todas as variações relevantes na relação entre renda e recursos, de um lado, e bem-estar e liberdade, de outro. De fato, os próprios bens primários são principalmente vários tipos de recursos gerais, e o uso desses recursos para gerar o potencial para fazer coisas valiosas está sujeito à mesma lista de variações que consideramos na seção anterior, no contexto do exame da relação entre renda e bem-estar: heterogeneidades pessoais, diversidades ambientais, variações no clima social, diferenças de perspectivas relativas e distribuição na família.<sup>527</sup>

Sen conclui que:

[...] o “espaço” apropriado não é o das utilidades (como querem os “welfaristas”) nem o dos bens primários (como exigido por Rawls), mas o das liberdades substantivas – as capacidades – de escolher uma vida que se tem razão para valorizar. Se o objetivo é concentrar-se na oportunidade real de o indivíduo promover seus objetivos (como Rawls recomenda explicitamente), então será preciso levar em conta não apenas os bens primários que as pessoas possuem, mas também as características pessoais relevantes que governam a *conversão* de bens primários na capacidade de a pessoa promover seus objetivos.<sup>528</sup> [grifos no original]

O espaço das capacidades, enquanto conjuntos alternativos de funcionamentos, embora muito mais adequado, traz, entretanto, uma dificuldade adicional e significativa:

---

<sup>523</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 40-43.

<sup>524</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>525</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>526</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>527</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>528</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 104.

a agregação de componentes consideravelmente heterogêneos. O próprio Sen coloca a questão, da seguinte forma:

A perspectiva da capacidade é inescapavelmente pluralista. Primeiro, existem funcionamentos diferentes, alguns mais importantes do que outros. Segundo, há a questão de qual peso atribuir à liberdade substantiva (o conjunto capacitário) em confronto com a realização real (o vetor de funcionamento escolhido). Finalmente, como não se afirma que a perspectiva da capacidade esgota todas as considerações relevantes para propósitos avaliatórios (poderíamos, por exemplo, atribuir importância a regras e procedimentos, e não apenas a liberdades e resultados), existe a questão subjacente de qual peso deve ser atribuído às capacidades, comparadas a qualquer outra consideração relevante.<sup>529</sup>

Diferentes abordagens lidam com a questão da heterogeneidade ou reduzindo-a a uma artificial “coisa homogênea única” (como “utilidades ou “renda”) ou através de um “índice global de posse” (como o índice global de bens primários de Rawls). Embora Sen reconheça que um índice global de funcionamentos possa ser teorizado e utilizado, ele adverte tratar-se de uma solução informacionalmente pobre e incapaz de resolver a heterogeneidade das capacidades.

Aqui, Sen agrega uma orientação que vinha seguindo desde “*Collective Choice and Social Welfare*”, mais bem desenvolvida em “*On Economic Inequality*” e, de certa forma, reprisada em “Desigualdade reexaminada”: “o problema da valoração não é do tipo ‘tudo ou nada’”, uma vez que “juízos de alcance incompleto decorrem imediatamente da especificação de um espaço focal”.<sup>530</sup> Assim, a própria atividade da escolha seleciona alguns funcionamentos como significativos em face de outros – e a **relação de dominância** estabelecida, por si mesma, “conduz a uma ‘ordenação parcial’ dos estados de coisas alternativos”.<sup>531</sup> Um conjunto de pesos dados aos funcionamentos considerados mais significativos é suficiente, portanto, para possibilitar juízos avaliatórios sociais, pois, conforme vimos mais acima, ao avaliarmos as obras “*Collective Choice and Social Welfare*” e “*On Economic Inequality*”, Sen comprovava que ordenações completas são desnecessárias para a escolha social, mostrando ser possível produzir **ordenações parciais** a partir de **algum consenso** sobre um **conjunto parcial de pesos**, selecionando-se os melhores elementos a partir da **congruência ou da intersecção** das ordenações parciais assim obtidas. Ele segue explicando que:

---

<sup>529</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>530</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>531</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 109.

Essa ordenação parcial pode ser “ampliada” especificando-se mais os pesos possíveis. Um único conjunto de pesos obviamente será *suficiente* para gerar uma ordem *completa*, mas ele em geral é desnecessário. Dado um “leque” de pesos sobre os quais existe consenso (o que ocorre quando se concorda que os pesos devem ser escolhidos de um leque específico, mesmo sem consenso quanto ao ponto exato desse leque), haverá uma ordenação parcial baseada na intersecção de *rankings*. Essa ordenação parcial será sistematicamente ampliada à medida que o leque for se tornando cada vez mais estreito. Em alguma parte no processo de estreitamento do leque – possivelmente bem antes de os pesos serem únicos – a ordenação parcial se tornará completa.<sup>532</sup> [grifos no original]

Ao examinar a questão da desigualdade, Sen havia percebido que as exigências da igualdade poderiam assumir várias formas, uma vez que a pluralidade interna da própria concepção de igualdade era um fato inescapável: além da heterogeneidade do espaço em cujos termos se define a igualdade, existem diferentes modos de se medirem as “distâncias” entre as desigualdades e a média paramétrica ou mesmo entre níveis distintos de desigualdade, ainda se considerada uma variável homogênea.<sup>533</sup> As diferentes características da igualdade basal poderiam, portanto, sugerir *rankings* diferentes em situações particulares. Em “Desigualdade reexaminada”, ele assim explica as conclusões obtidas anteriormente, em “*On Economic Inequality*”, a respeito destas heterogeneidades:

Uma linha simples – relativamente despreziosa – de raciocínio, que foi bastante usada em meu livro anterior sobre a desigualdade (*OEI*), envolve isolar um *ranking parcial compartilhado* [*shared partial ranking*] no qual todas as características desejáveis mudam juntas. Uma ordenação parcial de “intersecção” [*intersection's partial ordering*] situa  $x$  acima de  $y$  se e somente se  $x$  é melhor que  $y$  de acordo com *todas* as características desejáveis.

[...] Existem vários tópicos analíticos e logísticos envolvidos na avaliação de vetores de funcionamentos (e conjuntos capacitários constituídos por esses vetores), mas as técnicas de “dominância” e “intersecção” são não apenas consistentes e convincentes; elas também podem, o que é comum, nos fazer avançar de modo bem substancial.<sup>534</sup> [grifos e tradução reversa no original]

Estas mais antigas conclusões de Amartya Sen formarão um dos dois elementos nucleares de sua ideia de justiça: **as disposições sociais surgidas do consenso e as políticas públicas adequadas “não requerem que haja uma ‘ordenação social’ única que contenha um *ranking* completo de todas as possibilidades sociais**

---

<sup>532</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>533</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>534</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 206.

**alternativas**".<sup>535</sup> As concordâncias parciais conseguem distinguir opções aceitáveis, eliminando aquelas evidentemente inaceitáveis, de forma que “uma solução viável pode basear-se na aceitação contingente de medidas específicas, sem exigir a unanimidade social completa”.<sup>536</sup> **A justiça, então, não exigiria a completude das preferências sobre os estados sociais alternativos, mas, tão somente, um “acordo viável sobre algumas questões básicas de injustiça ou desigualdade identificavelmente intensas”**.<sup>537</sup> Trata-se do nascimento da ideia seniana de “justiça possível”, inspirada na antiga concepção hindu de *nyaya*.<sup>538</sup> Para o indiano:

O reconhecimento da injustiça patente na privação evitável – como fome em massa, morbidez desnecessária, morte prematura, pobreza massacrante, negligência com crianças do sexo feminino, sujeição de mulheres e fenômenos desse tipo – não precisa esperar a derivação de alguma ordenação completa de escolhas que envolvam diferenças mais sutis e pequenas inadequações. O uso excessivo do conceito de justiça acaba por reduzir a força da ideia quando aplicada às terríveis privações e desigualdades que caracterizam o mundo em que vivemos. A justiça é como um canhão, e não precisa ser disparada para matar um mosquito.<sup>539</sup>

Sen, embora reconheça a existência de diferentes opções metodológicas para solucionar as ambiguidades geradas pela pluralidade interna da concepção basal de igualdade, como, por exemplo, a exclusão de algum elemento específico da pluralidade inicial ou a combinação ou unificação através de algum procedimento de ponderação avaliatória (opções por ele mesmo demonstradas em “*Collective Choice and Social Welfare*” e em “*On Economic Inequality*”), também observa que que “mesmo após terem sido feitas todas estas reduções, pode restar alguma pluralidade residual, com consequentes ambiguidades na ordenação de igualdades e desigualdades”.<sup>540</sup> Ademais, ele adverte que o uso da técnica das intersecções “não elimina a necessidade de se investigar minuciosamente as exigências de cada suposta ‘característica desejável’” dos elementos,<sup>541</sup> nem a possibilidade de restarem “desacordos residuais entre as partes envolvidas”,<sup>542</sup> de forma que a adoção de uma concepção de *ranking* parcial de comparações interpessoais envolve admitir “a possibilidade de que, em muitas situações,

---

<sup>535</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 323.

<sup>536</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 323.

<sup>537</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 323.

<sup>538</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>539</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 324.

<sup>540</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>541</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>542</sup> SEN, *Desigualdade...*, *op. cit.*, p. 207.

não pode ser feito qualquer juízo claro afirmando que há maior igualdade na situação *a* do que na situação *b*".<sup>543</sup>

Assim, muito embora a possibilidade de se escolherem melhores elementos, mesmo que a partir de ordenações parciais ou de relações de dominância, abra um importante espaço nos juízos avaliatórios sociais e contorne eficazmente o teorema de Arrow, nunca conseguirá resolver (e nem mesmo deve propor resolver) todos os problemas de justiça. Questões de justiça, diz Sen, podem levar a “um conflito irreduzível de princípios imperiosos”, cenário no qual pode-se admitir, com o mesmo valor ético-normativo, “tanto a superioridade de uma alternativa sobre a outra como o inverso” (situação de “supercompletude” ou, no inglês, *overcomplete judgements*).<sup>544</sup> De toda forma, as ordenações parciais exigem **alguma concordância prévia** quanto aos pesos que serão dados aos diferentes funcionamentos e, por mais que algumas injustiças sejam flagrantemente evidentes e nos levem a consensos alcançados com nenhuma ou muito pouca dificuldade, não é possível desconsiderar a **dimensão pública do debate sobre valores ético-normativos sociais**. Em outras palavras, Sen comprovava que, nas suas fronteiras, a TES precisaria inescapavelmente ceder espaço às razões provenientes do debate público e democrático ou, para usarmos um conceito dele próprio, à liberdade de agência dos cidadãos: e este é o segundo elemento nuclear da teoria de justiça por ele proposta.

Uma franca reabertura da economia aos valores éticos, às teorias normativas e, portanto, à **axiologia**, mostrava-se imprescindível para lidar com as questões distributivas ou, em outras palavras, com a justiça social. A seleção dos pesos, também como um exercício de escolha social, requer evidente “discussão pública e entendimento e aceitação democráticos”,<sup>545</sup> embora isto envolva rechaçar a tecnocracia da “medida operacional” do valor de troca – incapaz de fornecer comparações interpessoais de utilidade e fundada no arquétipo extremamente reducionista do *homo economicus* – em favor da **teoria da argumentação pública racional** e de uma **concepção verdadeiramente abrangente dos valores e motivações humanos**.<sup>546</sup> Sen observa que a teoria da justiça pagara um preço altíssimo ao confundir comparação de bem-estar com comparação de renda e ao se fundamentar na utilidade da mesma maneira que a teoria do

---

<sup>543</sup> SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, p. 207-208.

<sup>544</sup> SEN, **Sobre...**, *op. cit.*, p. 82.

<sup>545</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 109.

<sup>546</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 355 *et. seq.*

consumidor havia sido fundamentada outrora: sobre as bases exclusivas da maximização do autointeresse humano.<sup>547</sup>

O indiano, a este último respeito, pergunta-se com toda a razão: “por que deveria ser *unicamente* racional empenhar-se pelo autointeresse excluindo todo o resto?”<sup>548</sup> A ortodoxia econômica se firmou na ideia de que parece “absolutamente insólito” tudo aquilo que não redunde na maximização do autointeresse – e esta crença implica “uma decidida rejeição da concepção da motivação ‘relacionada à ética’”.<sup>549</sup> Sen considera absurda a tese do egoísmo racional, posta como um requisito da própria racionalidade.<sup>550</sup> Ortodoxos colocam a eficiência econômica como produto do autointeresse – entretanto, diz Sen, “o êxito de um mercado livre nada nos diz sobre que *motivação* está por trás da ação dos agentes econômicos em uma economia desse tipo”.<sup>551</sup>

Sen denuncia a falsa dicotomia erigida entre o agir autointeressado e o agir totalmente altruísta – algo que aparece nas construções clássicas de Edgeworth e Sidgwick, por exemplo. Muitas ações, diz ele, fundamentam-se antes na simpatia ou nos **compromissos ou comprometimentos** das pessoas. As raízes desta falsa dicotomia, conforme ele acredita, repousam, em última instância, numa interpretação estrita e errônea das ideias de Adam Smith. Segundo relata, Smith jamais alicerçou a economia em uma única motivação e somente defendeu o autointeresse em contextos específicos, especialmente em oposição à burocracia e outras restrições capazes de dificultar o comércio ou atrapalhar a produção.<sup>552</sup> Aliás, em Smith, é o **princípio da simpatia** (e não o “princípio” do autointeresse) que figura como o sentimento moral responsável pela coesão social; ademais, o fundador da economia reconhecia explicitamente outras razões para a ação, além da própria simpatia e do bem-estar individual, como, por exemplo, o comportamento por comprometimento. Seguindo Smith, Amartya Sen diz que:

Primeiro, nossa concepção de autointeresse pode encerrar, ela própria, a consideração por outras pessoas, e assim a simpatia pode ser incorporada à noção do bem-estar amplamente definido do próprio indivíduo. Segundo, indo além de nosso bem-estar ou autointeresse amplamente definidos, podemos estar dispostos a fazer sacrifícios para

---

<sup>547</sup> SEN, **Desenvolvimento...**, *op. cit.*, p. 110-112.

<sup>548</sup> SEN, **Sobre...**, *op. cit.*, p. 31.

<sup>549</sup> SEN, **Sobre...**, *op. cit.*, p. 31.

<sup>550</sup> SEN, **Sobre...**, *op. cit.*, p. 32.

<sup>551</sup> SEN, **Sobre...**, *op. cit.*, p. 34. Não à toa, Sen traz, neste trecho, a eficiência japonesa como um excelente exemplo. Muitos justificam o êxito do Japão – uma economia de livre mercado – a partir do autointeresse. Todavia, estudos comprovam que a eficiência japonesa se deve muito mais a um *ethos* particular, em que valores como dever, lealdade e boa vontade – e não o autointeresse – desempenham um papel determinante sobre a eficiência.

<sup>552</sup> SEN, **Sobre...**, *op. cit.*, p. 41.

promover outros valores, como justiça social, nacionalismo ou bem-estar da comunidade (mesmo a um certo custo pessoal). Esse tipo de afastamento [do autointeresse], envolvendo *comprometimento* (e não apenas *simpatia*), invoca outros valores que não o bem-estar pessoal ou o autointeresse (incluindo o autointeresse existente na promoção de interesses daqueles com quem simpatizamos).<sup>553</sup> [grifos no original]

Sen observa que “empurraram muita pequenez para cima de Adam Smith”<sup>554</sup> e que é urgente contestar a descrição que comumente dele se faz: é preciso avançar, diz ele, além do trecho sobre o açougueiro e o cervejeiro, para constatar que, com efeito, Smith não considerava o autointeresse como um sentimento humano exclusivo ou mesmo fundamental e, aliás, afirmava exatamente o oposto disto.<sup>555</sup> Na esteira de Rawls, afirma Sen: o que está em jogo aqui é a capacidade humana para um senso de justiça e para uma concepção de bem – e a racionalidade humana não pode ser reduzida a tão pouco, negando-se o vasto papel que os valores desempenham no comportamento humano e, em última instância, negando-se a própria liberdade de pensamento, enquanto poder de “levar em consideração nossas obrigações e nossos ideais, tanto quanto nossos interesses e nossas vantagens”.<sup>556</sup> É preciso dar importância à condição de agente das pessoas, vez que elas podem ir além de seu próprio bem-estar e agirem motivadas por valores e comprometimentos.<sup>557</sup> As informações relevantes sobre as pessoas e suas motivações abrangem, diz Sen, não só o seu “aspecto de bem-estar”, mas, também, seu “aspecto de condição de agentes”, tanto na dimensão das realizações, quanto na dimensão da liberdade; por isto, deve ser superada a cosmovisão que conjuga uma liberdade meramente instrumental com uma condição de agente exclusivamente voltada para a realização do autointeresse individual.<sup>558</sup>

Consideramos expostas as bases que permitiram a aventura de Sen pelos caminhos da teoria da justiça. “A ideia de justiça” congrega e sintetiza, de forma magistral, mais de trinta anos de investigação do ganhador do Nobel e, nesta obra, Amartya Sen tenta estruturar em um único *corpus*, na forma sistemática de uma teoria, todos os conceitos e

---

<sup>553</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 344.

<sup>554</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 346.

<sup>555</sup> SEN, *Sobre...*, *op. cit.*, p. 39. O trecho do açougueiro ou cervejeiro, extremamente difundido como sendo “a prova” de que Smith seria o “pai do autointeresse”, é o seguinte: “não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos obter nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles”. Cf. SMITH, *A Riqueza...*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>556</sup> SEN, *Desenvolvimento...*, *op. cit.*, p. 347.

<sup>557</sup> SEN, *Sobre...*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>558</sup> SEN, *Sobre...*, *op. cit.*, p. 77.

conclusões que foi desenvolvendo ao longo das décadas de 70, 80, 90 e princípios de 2000. É sobre esta obra que falaremos a partir de agora.

### **2.3.3 A ideia de justiça de Amartya Sen: incompletude, comparativismo e argumentação racional aberta e imparcial**

Amartya Sen assenta sua teoria da justiça em face das abordagens institucionalistas transcendentais, ou, conforme ele explica, abordagens que focam na justiça das instituições. O indiano elege a justiça como equidade de John Rawls como seu principal contraponto. Em síntese, a justiça comparativa de Sen é estruturada em torno das seguintes teses:

a) a **racionalidade corresponde à objetividade** e esta, por sua vez, à **imparcialidade**;

b) os **materiais da justiça** (seus objetos) são **as vidas concretas de pessoas reais**, avaliadas sob a ótica de suas **capacidades ou liberdades substantivas**, bem como sob a perspectiva de sua **liberdade de agência** para perseguir os objetivos que entendem ter razões para perseguir;

c) o **método da justiça** é a **teoria da escolha social**, cujo exercício resulta em ordenamentos **parciais e incompletos** dos **estados sociais alternativos** e cujas relações de **dominância e conjuntos de pesos**, também ordenados **parcialmente**, podem ser obtidos, local ou globalmente, através de **consensos** alcançados por **espectadores imparciais** no campo da **argumentação pública racional e democrática** e, por fim,

d) os **fins da justiça** são a **expansão das capacidades** e das **agências** das pessoas, resultantes da eliminação de assimetrias evidentes e injustiças flagrantes, tal como reveladas pela aplicação do método da justiça.

Na tabela da próxima página consta, resumidamente, a estrutura da teoria da justiça de Amartya Sen. Para cada uma das categorias teórico-estruturais – concepção de homem, conceito de racionalidade, objetos da justiça, método da justiça e fins da justiça – foram vinculadas as respectivas teses sustentadas pelo indiano (chamadas, na tabela, de elementos teórico-estruturais), bem como as principais influências que lhes deram suporte.

Tabela 3 - Estrutura da teoria da justiça de Amartya Sen

Categoria teórico-estrutural	Elemento teórico-estrutural (tese)
a) Antropologia de fundo (concepção de homem)	Ser com dignidade <i>sui generis</i> , que necessita de funcionamentos adequados para “florescer”; animal político (Influências: Aristóteles e Karl Marx)
b) Conceito de racionalidade	Racionalidade como objetividade e objetividade como imparcialidade (Influência: Adam Smith)
c) Objetos da justiça	Capacidades (liberdades substantivas) e liberdade de agência de pessoas concretas, reais (Influências: Aristóteles, Adam Smith e Karl Marx; em sentido mais estrito, John Rawls)
d) Método da justiça	Comparativo, em contraposição ao institucionalismo transcendental; TES, resultando em ordenamentos de preferências parciais e incompletos e cujas relações de dominância e pesos são afirmados através da argumentação pública racional, democrática e aberta (Influências: Adam Smith – o espectador imparcial; Kenneth Arrow – TES moderna e axiomática; Condorcet; Wollstonecraft; Bentham; Marx e Mill; trabalhos do próprio Amartya Sen no campo da TES e da <i>welfare economics</i> ; em sentido mais estrito, John Rawls)
e) Fins da justiça	Expansão das capacidades e da liberdade de agência das pessoas concretas, reais (Influências: Aristóteles, Adam Smith e Karl Marx; em sentido mais estrito, John Rawls)

Fonte: O AUTOR, 2019.

Da simples análise da tabela, observamos que muito já foi dito sobre a antropologia de fundo e sobre os objetos e o método da justiça de Amartya Sen. Por isto, na análise que faremos de “A ideia de justiça”, manteremos o foco sobre elementos teóricos que ainda não tivemos a oportunidade de comentar – ao menos não com a consistência desejada. Primeiramente, sintetizaremos a contraposição que Sen realiza, no geral, entre a abordagem comparativa e a abordagem institucionalista transcendental e, no especial, entre a justiça como equidade e a “justiça possível” seniana. Logo após, falaremos sobre as aproximações de Sen a Adam Smith, a fim de compreendermos como a figura do espectador imparcial é retomada pelo indiano e como esta figura se torna central no conceito de racionalidade por ele adotado. A seguir, falaremos sobre o papel a ser desempenhado pelo espectador imparcial, em sua liberdade de agência, no campo da argumentação pública racional – e como tal argumentação complementa a TES enquanto “o” método da justiça local e global, conforme deseja Amartya Sen. Por fim, explicitaremos a vinculação feita por Sen entre sua teoria de justiça, as instituições democráticas e a retórica dos direitos humanos, pavimentando o caminho para a discussão que se seguirá no próximo tópico.

Para Sen, “há duas linhas básicas e divergentes de argumentação racional sobre a justiça entre importantes filósofos ligados ao pensamento radical” iluminista.<sup>559</sup> A primeira abordagem, iniciada em Hobbes, concentra-se “na identificação de arranjos institucionais justos para uma sociedade”<sup>560</sup> e no ideal de justiça perfeita – e não nas comparações relativas de justiça e injustiça. A esta abordagem, como já falamos na introdução desta dissertação, Sen denomina “institucionalismo transcendental”. Comparada a esta primeira abordagem iluminista, desenvolveu-se uma segunda, chamada por ele de “comparativa”, através da qual a justiça e a injustiça dos estados sociais são lidas a partir do comportamento real das pessoas e das sociedades. As comparações são focadas em realizações e têm, como principal interesse, “a remoção de injustiças evidentes no mundo”.<sup>561</sup>

O ponto de partida de uma teoria da justiça, em Sen, possui importância essencial: e os institucionalistas transcendentais partem de um ponto absolutamente diferente dos comparativistas. Os primeiros estruturam suas respectivas teorias de justiça a partir da pergunta “o que seriam as instituições perfeitamente justas”, ao passo em que os

---

<sup>559</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>560</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>561</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 38.

comparativistas partem da pergunta “como promover a justiça”. O indiano deixa claro que sua teoria se inicia a partir de uma dupla divergência com o institucionalismo transcendental: a) a adoção da via comparativa e b) o foco nas realizações das sociedades – e não em suas regras e instituições.<sup>562</sup>

As abordagens institucionalistas transcendentais, para Sen, possuem dois gravíssimos problemas, aos quais ele denomina de “o problema da factibilidade” e o “problema da redundância”.

O problema da factibilidade remete à impossibilidade de existir um acordo arrazoado quanto à natureza de uma sociedade justa, mesmo sob as condições de imparcialidade e de análise abrangente.<sup>563</sup> Conforme acredita Sen, “pode haver sérias diferenças entre princípios de justiça concorrentes que sobrevivam ao exame crítico e tenham pretensão de imparcialidade”.<sup>564</sup> Tomando como exemplo a equidade de Rawls, Sen declara seu ceticismo acerca da ocorrência de uma escolha unânime de um conjunto único de princípios de justiça numa hipotética posição original, uma vez que fica pressuposto existir fundamentalmente “apenas um tipo de argumento imparcial que satisfaça as exigências de justiça e do qual os interesses pelo próprio benefício tenham sido aparados”.<sup>565</sup> Diferenças, por exemplo, “nos pesos comparativos exatos a serem dados à igualdade distribucional, de um lado, e na melhoria geral agregada, de outro”<sup>566</sup> são impeditivos suficientemente importantes para debelar a pretensão de que princípios únicos possam ordenar completamente todas as questões de justiça. Rawls, por exemplo, ao escolher o *maximin*, não apresenta quaisquer argumentos capazes de eliminar “todas as outras alternativas que poderiam concorrer pela atenção imparcial”.<sup>567</sup> Para Sen, fica muito claro que a pluralidade das razões de justiça, num mundo em que todas as alternativas estão disponíveis, não permite a escolha de um conjunto único de princípios. Por isso, a respeito da posição original rawlsiana, ele diz:

Devo expressar um ceticismo considerável sobre a alegação altamente específica de Rawls sobre a escolha única, na posição original, de determinado conjunto de princípios para as instituições justas necessárias para uma sociedade plenamente justa. Há interesses gerais genuinamente plurais, e às vezes conflitantes, que afetam nossa compreensão da justiça. Eles não precisam diferir de maneira conveniente – ou seja, conveniente para a escolha –, de forma que só

---

<sup>562</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>563</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>564</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>565</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>566</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>567</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 41.

um conjunto de princípios realmente incorpore a imparcialidade e a equidade, enquanto os outros não. Muitos deles compartilham as características de serem não tendenciosos e imparciais, e representam máximas que seus proponentes podem “querer que sejam uma lei universal” (para usar a famosa exigência de Immanuel Kant).<sup>568</sup>

Sen ilustra o problema da factibilidade com o exemplo de uma flauta disputada por três crianças – e todas elas com pretensões igualmente imparciais, embora rivais, e cujos argumentos plurais e concorrentes podem ser considerados igualmente justos. A primeira criança reivindica a flauta por ser a única que sabe tocá-la; a segunda, por ser muito pobre e não possuir brinquedo algum; por fim, a terceira, por ser aquela que construiu a flauta.<sup>569</sup> Sen quer que seu leitor perceba que, por detrás de cada um dos argumentos, existe tanto concepções divergentes de vantagem pessoal como, mais importante, diferentes princípios, imparcialmente sustentados, sobre a alocação de recursos em geral.<sup>570</sup> Ele conclui que, como posto o problema, “pode de fato não haver nenhum arranjo social identificável que seja perfeitamente justo e sobre o qual surgiria um acordo imparcial”,<sup>571</sup> conforme pretendem os institucionalistas transcendentais – os contratualistas, no geral, e John Rawls, no particular. Embora Sen também reconheça que Rawls, ao longo do tempo, tenha suavizado a alegação básica de que a posição original daria à luz um único conjunto de princípios, ele anota que tal “afrouxamento” golpeia a própria raiz da teoria da justiça como equidade. Em suas palavras:

[...] se as ideias posteriores de Rawls estão dizendo o que parecem dizer, então sua primeira teoria por estágios da justiça como equidade teria de ser abandonada. Se as instituições têm de ser criadas com base em um único conjunto de princípios de justiça que emana do exercício da equidade, através da posição original, então a falta de um surgimento único não pode deixar de golpear a própria raiz da teoria. Aqui, há uma tensão real dentro da própria argumentação de Rawls ao longo dos anos. Ele não abandona, pelo menos explicitamente, sua teoria da justiça como equidade, e ainda assim parece aceitar que existem problemas incuráveis na obtenção de um acordo unânime sobre um conjunto de princípios de justiça na posição original que não podem deixar de ter consequências devastadoras para sua teoria da “justiça como equidade”.<sup>572</sup>

O problema da redundância, por seu turno, remete ao fato de que a razão prática exige uma estrutura comparativa entre alternativas viáveis – e não a identificação de uma

---

<sup>568</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 87.

<sup>569</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 43.

<sup>570</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 45.

<sup>571</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 45.

<sup>572</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 88-89.

situação de justiça perfeita.<sup>573</sup> Como diz Sen, se é função de uma teoria de justiça orientar a “escolha arrazoada de políticas, estratégias ou instituições, então a identificação dos arranjos sociais inteiramente justos não é necessária nem suficiente”.<sup>574</sup> Ele exemplifica o ponto com a escolha entre dois quadros: se estamos escolhendo entre um Picasso ou um Dalí, nada adianta invocar um diagnóstico sobre a Mona Lisa como sendo o quadro perfeito, pois esta invocação não é necessária – e muito menos suficiente – para que a escolha seja realizada entre as opções efetivamente disponíveis. Sen também rechaça o argumento de que a escolha perfeita poderia orientar a ordenação das alternativas conforme um juízo de “proximidade” das alternativas disponíveis à alternativa considerada perfeita, uma vez que “há diferentes dimensões nas quais os objetos diferem [...], e também porque a proximidade descritiva não é necessariamente um guia para a proximidade valorativa”.<sup>575</sup> Conforme conclui, “a identificação de uma alternativa transcendental não oferece uma solução para o problema das comparações entre quaisquer duas alternativas não transcendentais”,<sup>576</sup> de forma que, embora a teoria transcendental possa ter interesse intelectual considerável, ela “não tem relevância direta para o problema da escolha que tem que ser enfrentado”.<sup>577</sup> Na verdade, o que é necessário, diz Sen, “é um acordo baseado na argumentação racional pública sobre *rankings* de alternativas que podem ser realizadas”.<sup>578</sup>

Sen parte do pressuposto de que a identificação transcendental não é nem suficiente, nem necessária no contexto da justiça comparativa. Primeiramente, porque as distâncias comparativas à transcendência não levam necessariamente a nenhum modo de ordenação relacional dos afastamentos da transcendência; ademais, o caráter supremo transcendental, diz Sen, em nada ajuda nas avaliações da justiça ou na escolha entre políticas alternativas. O diagnóstico de injustiças não depende, em absoluto, de uma identificação única da sociedade perfeitamente justa, “pois um diagnóstico unívoco das deficiências de uma sociedade [...] pode condizer com diferentes identificações de arranjos sociais perfeitamente justos em outros aspectos”.<sup>579</sup> Voltando ao exemplo das obras de arte, o fato de alguém considerar a Mona Lisa a pintura mais perfeita do mundo não indica como esta pessoa ordenará um Picasso vis-à-vis um Van Gogh. Da mesma

---

<sup>573</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>574</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>575</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>576</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>577</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>578</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>579</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 131.

forma, prossegue Sen, para argumentarmos a superioridade de Van Gogh em relação a Picasso, “a pintura mais perfeita do mundo” seria um dado irrelevante na escolha. Segundo o indiano, “a possibilidade de haver uma alternativa identificavelmente perfeita não indica que seja necessário, ou mesmo útil, fazer referência a ela ao julgar os méritos relativos de duas outras alternativas”.<sup>580</sup> Como ele diz, não há nenhuma conexão analítica entre a identificação de uma alternativa suprema e a comparação entre quaisquer duas outras alternativas.<sup>581</sup>

A dicotomia “justiça focada em arranjos” e “justiça focada em realizações” remonta, nos explica o indiano, a uma antiquíssima distinção da literatura sânscrita sobre a ética e a teoria do direito. Trata-se da distinção entre *niti* e *nyaya*. A *niti* foca na adequação de um arranjo institucional e na correção dos comportamentos, enquanto a *nyaya* representa o abrangente conceito da justiça realizada. Para Sen, mesmo as regras e as instituições precisam ser avaliados a partir da “perspectiva mais ampla e inclusiva da *nyaya*, que está inevitavelmente ligada ao mundo que de fato emerge, e não apenas às instituições ou regras que por acaso temos”.<sup>582</sup> Ele explica que:

O reconhecimento central aqui é que a realização da justiça no sentido de *nyaya* não é apenas uma questão de julgar as instituições e as regras, mas de julgar as próprias sociedades. Não importa quão corretas as organizações estabelecidas possam ser, se um peixe grande ainda puder devorar um pequeno sempre que queira, então isso é necessariamente uma evidente violação da justiça humana como *nyaya*.<sup>583</sup> [grifos no original]

Sen ainda explica que uma perspectiva focada em realizações “facilita a compreensão da importância de prevenir injustiças manifestas no mundo, em vez de buscar o que é perfeitamente justo”.<sup>584</sup> A fim de debelar a acusação dos deontologistas, sempre desconfiados com a possibilidade de uma abordagem focada em realizações tender a ignorar a importância dos processos sociais e, por suposto, do exercício de direitos e responsabilidades individuais, Amartya Sen adverte que as “realizações” precisam ser consideradas de forma completa ou abrangente, no intuito de “incluir os processos exatos através dos quais os estados de coisas emergem”.<sup>585</sup> Os **resultados abrangentes** incluem, portanto, os processos envolvidos – e não somente os **resultados**

---

<sup>580</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 133.

<sup>581</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 133.

<sup>582</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 50.

<sup>583</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 51.

<sup>584</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 51.

<sup>585</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 53.

**de culminação:** aliás, é assim que se dá valor e se descortina a agência dos seres humanos. As razões para agir e os processos pelos quais são alcançados os objetivos humanos se somam aos resultados de culminação na perspectiva focada em realizações, não havendo, entre motivações, processos e resultados qualquer ocultação ou oposição reciprocamente consideradas, uma vez que “uma compreensão apropriada da realização social – fundamental para a justiça como *nyaya* – tem de assumir a forma abrangente da explicação que inclua os processos”.<sup>586</sup> Conforme aponta Sen, “não há nenhuma razão para insistir na versão empobrecida de um estado de coisas em avaliação”, uma vez que este estado de coisas “pode incorporar os *processos* de escolha, e não apenas o resultado final estritamente definido”.<sup>587</sup> Um raciocínio sensível às consequências, diz Sen, precisa atender também para as responsabilidades dos agentes, de forma que a escolha responsável deve incluir todas as consequências relevantes “à luz das escolhas feitas e [d]os resultados abrangentes associados ao que acontece como resultado”.<sup>588</sup> As agências, os processos e as relações entre as pessoas precisam ser sempre consideradas, pois a exigência de racionalidade na avaliação da razoabilidade se aplica aos resultados abrangentes – e não somente aos resultados de culminação.<sup>589</sup>

Mais à frente, Sen reconhece que “toda teoria da justiça tem de dar um lugar importante para o papel das instituições”,<sup>590</sup> observando a importância da escolha das instituições como um elemento central de qualquer explicação plausível da justiça. Entretanto, como ele adverte, as instituições devem promover a justiça – e não serem tratadas como manifestações em si da justiça, o que refletiria “uma espécie de visão institucionalmente fundamentalista”.<sup>591</sup> Em suas palavras:

Ainda que a perspectiva centrada em arranjos da *niti* seja muitas vezes interpretada de maneira a tornar a presença das próprias instituições adequadas para satisfazer as exigências da justiça, a perspectiva mais ampla de *nyaya* indicaria a necessidade de examinar quais realizações sociais são de fato geradas através dessa base institucional. Naturalmente, as próprias instituições podem contar sensatamente como parte das realizações alcançadas através delas, mas é difícil que elas sejam a totalidade sobre a qual nós precisamos nos concentrar, uma vez que as vidas das pessoas também estão envolvidas.<sup>592</sup> [grifos no original]

---

<sup>586</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 54.

<sup>587</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 249.

<sup>588</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 252.

<sup>589</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 253-255.

<sup>590</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 112.

<sup>591</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 112.

<sup>592</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 112-113.

É longa, ele diz, a tradição da análise social e econômica que identifica a realização da justiça com a estrutura institucional correta, podendo ser dados como exemplos desde a “panaceia do livre mercado e livre-comércio” até a “Shangrilá da propriedade social dos meios de produção e do planejamento central magicamente eficiente”.<sup>593</sup> Sen explica que:

Há, no entanto, boas razões probatórias para pensar que nenhuma dessas fórmulas institucionais grandiosas geralmente proporciona o que seus defensores visionários esperam, e que seu sucesso real na geração de boas realizações sociais é completamente dependente de variadas circunstâncias sociais, econômicas, políticas e culturais. O fundamentalismo institucional não só pode passar por cima da complexidade das sociedades, mas muitas vezes a autossatisfação que acompanha a suposta sabedoria institucional até impede uma análise crítica das consequências reais de ter as instituições recomendadas. Na verdade, na visão puramente institucional não há, pelo menos formalmente, nenhuma história de justiça além do estabelecimento das instituições justas.<sup>594</sup>

Os institucionalismos transcendentais não possuem a sensibilidade constante para o que realmente acontece no mundo, conforme anota Sen.<sup>595</sup> Valendo-se mais uma vez da antiga sabedoria indiana, ele diz que, na perspectiva de *nyaya*, não podemos entregar a tarefa da justiça à *niti* de instituições e regras sociais que “vemos como precisamente corretas, e depois aí descansar, libertando-nos de posteriores avaliações sociais”.<sup>596</sup>

Sen reconhece que a abordagem de Rawls avança em relação aos contratualismos anteriores – e, para tanto, basta observar o segundo princípio de justiça. A igual oportunidade e o princípio da diferença ressaltam, com efeito, características comportamentais da sociedade.<sup>597</sup> Entretanto, em “*A Theory of Justice*”, fica clara a exigência rawlsiana de que, uma vez realizado o contrato social, as pessoas sigam as regras sociais de comportamento necessárias para o pleno funcionamento do contrato.<sup>598</sup> Em “*Political Liberalism*”, a dicotomia entre razoabilidade e irrazoabilidade, conforme aponta Sen, comprova que o mundo pós-contrato de Rawls “incorporaria as exigências de um comportamento razoável em conformidade com o contrato”<sup>599</sup> e que isto traria um problema intransponível para a teoria da justiça como equidade: como traduzir as

---

<sup>593</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 113.

<sup>594</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 113.

<sup>595</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 116.

<sup>596</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 117.

<sup>597</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 108.

<sup>598</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 109.

<sup>599</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 109.

“orientações para juízos sobre a justiça no mundo em que vivemos, e não no mundo imaginário em que Rawls está primeiramente interessado”.<sup>600</sup> Se, conforme diz Sen, o foco de Rawls é a aproximação da “sociedade real” de uma “sociedade bem-ordenada”, a partir dos “arranjos sociais perfeitamente justos”, sua teoria, com efeito, jamais poderia ser chamada de inconsistente ou incompleta. Todavia, isso faria com que “a distância entre o pensamento transcendental e juízos comparativos sobre a justiça social, [...], [fosse] muito maior e mais problemática”.<sup>601</sup> Assim, embora na justiça como equidade as instituições de justiça sejam escolhidas “com um olho nos resultados”<sup>602</sup>, o que, por si, é um avanço importante a partir do fundamentalismo institucional, inexistiria um procedimento capaz de verificar se as instituições, com efeito, gerariam os resultados esperados; ademais, não se poderia exigir do comportamento real das pessoas, como pressupõe Rawls, mais do que supostamente seria cumprido por elas.<sup>603</sup>

Para além das críticas de Sen à justiça como equidade, tanto a respeito da factibilidade da posição original e da escolha de um conjunto único de princípios, como acerca do foco de Rawls nos meios para a liberdade (bens primários) e não nas liberdades substantivas em si, ele aponta várias “lições positivas” da abordagem rawlsiana: a) a ideia de que a equidade é fundamental para a justiça; b) a tese da objetividade da razão prática, vinculada a uma estrutura pública de pensamento; c) a ideia de “poderes morais” (senso de justiça e concepção abrangente de bem), comparada por Sen a “um grito distante do mundo imaginado”, ou seja, como uma ideia contraposta à atenção lançada, por algumas versões da teoria da escolha racional, exclusivamente aos sentidos de autointeresse e prudência humanos; d) a tese da primazia da liberdade que, embora criticável em sua prioridade lexicográfica absoluta, chama a atenção para a importância especial das liberdades frente a outros recursos que especificam as vantagens pessoais; e) a relevância do “aspecto do processo”, imediatamente dedutível a partir do princípio equitativo de oportunidades, apontando o equívoco de se enxergar as desigualdades exclusivamente a partir da ótica dos resultados; f) o lugar de destaque dado às pessoas em pior situação, tal como formulado no princípio da diferença e, por fim, g) o reconhecimento, mesmo que na forma indireta, da importância das liberdades substantivas, traduzida por Rawls como

---

<sup>600</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 110.

<sup>601</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 110.

<sup>602</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 116.

<sup>603</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 111.

as oportunidades reais que as pessoas precisam ter para fazerem o que bem entenderem de suas próprias vidas.<sup>604</sup>

Ao comentar, na contrapartida, as dificuldades da teoria de Rawls, Sen ressalta a prioridade absoluta da liberdade e o já citado problema da conversão de bens primários em funcionamentos úteis.<sup>605</sup> Ele complementa suas observações negativas com a observação – ligada ao problema da redundância – de que é inescapável, no âmbito da justiça, a avaliação do comportamento real das pessoas e da sociedade. A focalização de Rawls sobre a estrutura básica da sociedade – ou, conforme descrito por Sen, sua abordagem centrada na *niti* – desconsidera o fato básico de a justiça sempre depender de uma combinação entre aspectos institucionais e características comportamentais reais; conforme ele diz:

Na verdade, temos boas razões para reconhecer que a busca da justiça é em parte uma questão de formação gradual de padrões comportamentais – não há nenhum salto imediato da aceitação de alguns princípios de justiça e um redesenho total do comportamento real de todos os membros de uma sociedade em consonância com essa concepção política da justiça. Em geral, as instituições têm de ser escolhidas não apenas em consonância com a natureza da sociedade em questão, mas também em conformidade com os padrões reais de comportamento que se pode esperar, mesmo que uma concepção política de justiça seja aceita por todos, e até mesmo depois de ela ser aceita. No sistema de Rawls, a escolha dos dois princípios de justiça visa assegurar tanto a escolha certa das instituições como o surgimento do comportamento real adequado por parte de todos, fazendo com que as psicologias individual e social sejam completamente dependentes de um tipo de ética política. A abordagem de Rawls, desenvolvida com admirável coerência e habilidade, implica uma simplificação drástica e formulista de uma tarefa enorme e multifacetada – a de combinar a operação dos princípios de justiça com o comportamento real das pessoas –, o que é central para o raciocínio prático sobre a justiça social. Isso é lamentável, já que se pode argumentar que a relação entre as instituições sociais e o comportamento individual real – em oposição ao ideal – não pode deixar de ser extremamente importante para qualquer teoria da justiça que vise orientar a escolha social para alcançar a justiça social.<sup>606</sup>

As abordagens contratualistas, como a de Rawls, são limitadas em termos de perspectiva, segundo a opinião de Amartya Sen. Ao se perguntar pelo contrato que seria unanimemente aceito por todos, o contratualista aponta para uma solução, ao mesmo tempo, transcendental e **paroquial**. Transcendental, por não partir de um mundo

---

<sup>604</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 92-95.

<sup>605</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 96.

<sup>606</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 99-100.

efetivamente existente, mas da idealização de um mundo perfeitamente justo, que ainda está por vir; paroquial, por não partir de considerações obtidas numa argumentação pública, real e inclusiva, mas, antes, de considerações do próprio teórico, psicológica e contextualmente ligadas à comunidade política da qual ele mesmo faz parte. A equidade exigida pelo contratualismo, enquanto uma manifestação essencial da imparcialidade reclamada pela justiça, não consegue levar em conta os interesses e preocupações de pessoas reais em uma perspectiva inclusiva e global.<sup>607</sup> Sen conclui que, por isto, a estratégia contratualista de demonstração de equidade e imparcialidade precisa ser abandonada em prol de outras alternativas.<sup>608</sup>

Para o indiano, o espectador imparcial – artifício utilizado por Adam Smith – é muito mais adequado para os fins da justiça do que a ideia contratualista de “posição original”. Como ele aponta, o espectador imparcial de Smith “permite algumas possibilidades que não estão disponíveis na linha contratualista de argumentação utilizada por Rawls”.<sup>609</sup> O estratagema smithiano, conforme acredita Sen, “é capaz de levar em conta possibilidades que a abordagem do contrato social não pode facilmente acomodar”.<sup>610</sup> Ele as cita especificadamente:

- (1) lidar com a avaliação comparativa e não apenas a identificação de uma solução transcendental;
- (2) atentar para as realizações sociais e não apenas para as demandas das instituições e das regras;
- (3) permitir a incompletude na avaliação social, mas ainda fornecer orientação sobre importantes problemas de justiça social, incluindo a urgência de eliminar casos de manifesta injustiça; e
- (4) prestar atenção em vozes além dos participantes do grupo contratualista, seja para levar em conta seus interesses, seja para evitar cair na armadilha do paroquialismo.<sup>611</sup>

Sen dedica alguns capítulos de “A ideia de justiça” à ampla defesa da figura do espectador imparcial smithiano frente ao artifício da posição original contratualista.<sup>612</sup> Ele parte da tese de que a objetividade da razão prática se encontra na não-arbitrariedade e na imparcialidade dos argumentos apresentados no campo da argumentação pública (tese da racionalidade como objetividade e da objetividade como imparcialidade) e,

---

<sup>607</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>608</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p.100.

<sup>609</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>610</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>611</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>612</sup> Trata-se dos capítulos 1, 5 e 6 de “A ideia de justiça”, imediatamente vinculados com a Parte II da obra (“Formas de Argumentação Racional”) e mediatamente vinculados à parte final do livro (“Parte IV – Argumentação Racional Pública e Democracia”).

também, da tese de que esta imparcialidade, podendo ser buscada a partir de diferentes “domínios”, tem no domínio “aberto” – tal como pensado por Adam Smith com sua ideia de espectador imparcial – o espaço verdadeiramente adequado da equidade, tal como exigido pela justiça.

A equidade, ideia fundamental para a teoria da justiça, corresponde, segundo Sen, a uma expressão da imparcialidade. Em suas próprias palavras:

[...] à exigência de evitar vieses em nossas avaliações levando em conta os interesses e as preocupações dos outros também e, em particular, a necessidade de evitarmos ser influenciados por nossos respectivos interesses pelo próprio benefício, ou por nossas prioridades pessoais ou excentricidades ou preconceitos. Pode ser amplamente vista como uma exigência de imparcialidade.<sup>613</sup>

A imparcialidade, por sua vez, é uma franca expressão da objetividade dos juízos éticos. Ao se falar em objetividade na ética, explica Sen, não se está buscando encontrar e discutir, obviamente, a natureza e o conteúdo de supostos “objetos” éticos,<sup>614</sup> pois, conforme ele acredita, “a ética não pode ser simplesmente uma questão de descrições verdadeiras de objetos específicos”.<sup>615</sup> Tal objetividade, de certa forma na esteira de Rawls ou mesmo de Habermas, deve ser buscada, conforme o indiano, numa estrutura pública de pensamento na qual sobrelevem razões suficientes para convencer todas as pessoas de que estas mesmas razões são razoáveis.<sup>616</sup> Assim é que a argumentação pública irrestrita pode oferecer um quadro geral de possibilidades através do qual diversas razões podem ser reconhecidas como imparciais – e, portanto, como eticamente objetivas.<sup>617</sup>

Sen compara as estratégias de Rawls e Smith na eleição de estratégias capazes de tornar objetivos – e, portanto, imparciais – os juízos éticos. Enquanto o foco de Rawls é posto sobre a categorização de algumas pessoas como “razoáveis”, com a consequente exclusão de outras pessoas, o espectador imparcial de Smith consubstancia a preocupação de:

[...] invocar uma ampla variedade de pontos de vista e perspectivas baseada em experiências diversas, distantes e próximas, em vez de se contentar com defrontar-se – de forma real ou contrafáctica – com outras pessoas que vivem no mesmo meio cultural e social, com o mesmo tipo de experiências, preconceitos e convicções sobre o que é

---

<sup>613</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>614</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>615</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>616</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>617</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 74.

razoável e o que não é, e até mesmo crenças sobre o que é viável e o que não é.<sup>618</sup>

O espectador imparcial de Smith tem a preocupação de nos distanciar, portanto, não só das influências do interesse pelos nossos próprios benefícios (papel que, de certa forma, o véu da ignorância desempenha na justiça como equidade), mas, superando Rawls, nos distanciar também do impacto da tradição e do costume arraigados.<sup>619</sup> De toda forma, Sen aponta uma convergência entre Smith, Rawls e Habermas com a qual absolutamente concorda: associar a objetividade, de forma direta ou indireta, à possibilidade de “sobreviver aos desafios da análise informada proveniente de direções opostas”.<sup>620</sup> Conforme Amartya Sen declara, sua teoria de justiça também considera a análise arrazoada e proveniente de diferentes perspectivas como “uma parte essencial das exigências de objetividade para as convicções éticas e políticas”<sup>621</sup>; no entanto, contrariamente a Rawls, sem que da análise arrazoada precise sobreviver somente um conjunto único de princípios. Nas palavras de Sen:

O argumento a favor da análise arrazoada não depende de que esta seja uma via infalível para acertar (tal via não pode existir) mas de que seja tão objetiva quanto for razoavelmente possível. Por trás do argumento a favor de basearmos os juízos éticos na análise arrazoada também estão, eu diria, as exigências da objetividade, que demandam uma disciplina argumentativa específica. O importante papel dado à argumentação racional neste trabalho diz respeito à necessidade de basear o pensamento sobre questões de justiça e injustiça em razões objetivas.

[...] Na verdade, qualquer abordagem da justiça, como a de Rawls, que se propõe a suplementar a escolha dos princípios de justiça com a rigidez de uma estrutura institucional única (isso é parte do institucionalismo transcendental discutido na Introdução), e que continua a nos relatar, passo a passo, uma história *hipotética* do desdobramento da justiça, não pode acomodar facilmente a sobrevivência paralela de princípios concorrentes que não falam em uníssono. Conforme discuti na Introdução, estou defendendo a possibilidade da permanência de posições contrárias que sobrevivem simultaneamente e que não podem ser submetidas a uma cirurgia radical que as force para dentro de uma caixa arrumada de exigências completas e apropriadas cuja satisfação (a ser levada a cabo por um Estado soberano), na teoria de Rawls, nos leva a um único caminho institucional.

Embora existam diferenças entre as distintas abordagens da objetividade consideradas aqui, a semelhança mais abrangente entre

---

<sup>618</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 75.

<sup>619</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 75.

<sup>620</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 75.

<sup>621</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 75.

elas reside no reconhecimento compartilhado da necessidade de encontrar um fundamento imparcial [...].<sup>622</sup> [grifos no original]

Sen corretamente observa que não pode haver uma compreensão satisfatória da ética, em geral, e da justiça, no particular, que limite a atenção a algumas pessoas, desconsiderando outras, uma vez que “a inclusão seletiva, apoiada em uma base arbitrária, em uma categoria privilegiada – entre aqueles cujos interesses importam ou cujas vozes contam – seria uma manifestação de preconceito”.<sup>623</sup> Por isso é que a imparcialidade na argumentação pública é elemento fundamental para a busca da justiça. Sen vincula as exigências de objetividade da ética à capacidade de enfrentamento da argumentação pública aberta – e esta, por sua vez, tendo “ligações estreitas com o caráter imparcial das posições propostas e dos argumentos que as apoiam”.<sup>624</sup> Conforme ele observa, “o lugar de imparcialidade na avaliação da justiça social e dos arranjos sociais é fundamental para a compreensão da justiça, vista a partir dessa perspectiva”.<sup>625</sup> Entretanto, conforme falamos rapidamente mais acima, o domínio da imparcialidade não pode estar restrito apenas aos membros de uma dada sociedade ou nação – a imparcialidade deve ser “aberta”, de forma que seja capaz de invocar juízos de fora de um determinado grupo focal, evitando o paroquialismo – preocupação presente, também como antes comentado, na ideia de espectador imparcial de Adam Smith.<sup>626</sup>

Para Smith, “os juízos relevantes podem vir de fora das perspectivas dos protagonistas das negociações”,<sup>627</sup> pois, para ele, conforme explica Sen, a “relevância para o esclarecimento” que qualquer eventual participante do debate possa fornecer supera, em muito, as contribuições estritas originadas no “direito de um membro” que as abordagens contratualistas insistem em manter em suas construções teóricas. Aceito o fato de que o espectador imparcial, mesmo não sendo membro do grupo focal, possa participar do debate público no intuito de enriquecê-lo com seus esclarecimentos, aumenta-se grandemente as chances de que os resultados do debate sejam evidentemente cada vez mais imparciais e equitativos e, portanto, mais justos.

A ânsia pela completude dos ordenamentos sociais para os fins da justiça pode, em parte, justificar o porquê de determinadas abordagens “fecharem” a imparcialidade

---

<sup>622</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 71; 75-76.

<sup>623</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>624</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>625</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>626</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>627</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 161.

requerida pelas respectivas teorias, pois esta seria uma forma de, *a priori*, diminuir (ou mesmo anular) as divergências entre diferentes visões igualmente imparciais – aliás, aí está o papel desempenhado pelo véu da ignorância que Rawls imprime à sua posição original. O indiano anota que uma abordagem “totalizante” caracteriza o padrão das teorias de justiça como a de Rawls, de forma que a incompletude tende a aparecer sempre como um fracasso.<sup>628</sup> Conforme defende Amartya Sen, nenhuma teoria de justiça deve almejar aplicar-se à completude das alternativas sociais possíveis: lacunas intransponíveis de informação, insolubilidade de juízos, mesmo com a informação completa, visões conflitantes residuais sobre as prioridades sociais, avaliações individuais incompletas ou congruências incompletas entre as avaliações de diferentes indivíduos podem ser características resistentes dos juízos de justiça social, impossibilitando a identificação de uma sociedade perfeitamente justa e dificultando a tomada de decisões transcendentais.<sup>629</sup> Aliás, deve-se notar que as ordenações sociais incompletas serão tão mais sensíveis à identificação de situações de injustiça na medida em que mais plural se torne a reflexão sobre as diferenças envolvidas: assim, quanto mais amplas as diferenças, mais enriquecedora a argumentação pública sobre justiça e injustiça – daí a defesa de Sen à imparcialidade aberta do espectador imparcial de Adam Smith.<sup>630</sup> Em suas palavras:

O “espectador imparcial” de Adam Smith é naturalmente um dispositivo para o escrutínio crítico e a discussão pública. Ele não precisa, portanto, buscar a unanimidade ou o acordo total da mesma maneira que a camisa de força institucional da teoria rawlsiana da justiça exige. Qualquer acordo que surja não precisa ir além de uma ordenação parcial com articulação limitada, o que, no entanto, pode gerar declarações firmes e úteis. Em correspondência, os acordos alcançados não necessitam exigir que alguma proposta seja exclusivamente justa, mas talvez apenas plausivelmente justa, ou pelo menos não manifestamente injusta. Com efeito, as exigências da prática baseada em razões podem, de uma forma ou de outra, viver com uma boa dose de incompletude ou de conflitos não resolvidos.

[...] O papel libertador da imparcialidade aberta permite que diferentes tipos de perspectivas sem preconceitos e vieses sejam levados em conta e nos encoraja a nos beneficiar dos insights que vêm de espectadores imparciais diferentemente situados. [...] a orientação sistemática para decisões fundamentadas pode vir de ordenações incompletas, que refletem conflitos não resolvidos. De fato, assim como a literatura recente em “teoria da escolha social”, que permite formas “frouxas” de resultados (como as ordenações parciais), deixou claro, os juízos sociais não se tornam inúteis ou irremediavelmente problemáticos só porque o processo avaliativo deixa muitos pares sem ordenação e muitos conflitos sem solução.

---

<sup>628</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 134.

<sup>629</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 135-136.

<sup>630</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 165.

Para o surgimento de um entendimento comum e útil de muitas questões de fundo sobre direitos e deveres (e também sobre erros e acertos), não há necessidade de insistir em que precisamos nos pôr em acordo sobre ordenações completas, ou partições completas e universalmente aceitas, do que é justo, estritamente separadas do que é injusto; [...]<sup>631</sup>

O espectador imparcial smithiano, no campo aberto do debate público não paroquial, encontra e complementa a TES – e, por suposto, fomenta a possibilidade da escolha (e da justiça) mesmo a partir de ordenações de alternativas sociais “parciais e incompletas”. A incompletude, conforme demonstrado por Sen, não impede de “julgar comparativamente a justiça em um grande número de casos – nos quais haja um acordo equânime quanto a ordenações binárias específicas – sobre como melhorar a justiça e reduzir a injustiça”<sup>632</sup> e este “acordo equânime”, por sua vez, será tanto mais sensível informacionalmente e, portanto, mais justo, quanto mais aberta for a imparcialidade requerida pelo debate público e pela argumentação racional.

A imparcialidade aberta na argumentação pública é essencial para a teoria da justiça, uma vez que o alcance da argumentação pública pode ser seriamente limitado pelas posições que as pessoas ocupam na sociedade. Esse fenômeno, chamado por Sen de ilusão posicional (em referência ao conceito de “ilusão objetiva” de Marx),<sup>633</sup> desempenha um papel fundamental, por exemplo, em questões de discriminação de gênero ou de morbidade autopercebida<sup>634</sup> e somente pode ser contornado “através do alargamento da base informacional das avaliações”, fornecido pela ampliação e invocação sistemática de perspectivas capazes de enriquecer o debate público com variados pontos de vista, mesmo que longínquos ou distantes do grupo considerado focal.<sup>635</sup>

Sen adverte que a atitude aberta aos “vizinhos” mais distantes envolve reconhecer francamente que há outros importantes sentimentos morais capazes de comandar as decisões das pessoas concretas. É preciso ir além do autointeresse e da promoção da vantagem pessoal na forma de bem-estar. Ele contrapõe a teoria da escolha social à teoria da escolha racional, cuja marca é a da “racionalidade da escolha simplesmente como

---

<sup>631</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 165-166; p. 175.

<sup>632</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 136.

<sup>633</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 194-196.

<sup>634</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 196-200.

<sup>635</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 202.

maximização inteligente do autointeresse”.<sup>636</sup> Sen defende um modelo diverso – menos restritivo e mais convincente – de racionalidade da escolha. Para o indiano:

A racionalidade da escolha, nessa visão, é sobretudo uma questão de basear nossas escolhas – explícita ou implicitamente – em um argumento que possamos *sustentar* de forma reflexiva se as submetemos à análise crítica. O método da escolha racional, nessa visão, está fundamentalmente ligado a conformar nossas escolhas à investigação crítica das razões para fazê-las. As exigências essenciais da escolha racional referem-se a submetemos nossas escolhas – de ações, bem como de objetivos, valores e prioridades – à análise arrazoada.

Essa abordagem é baseada na ideia de uma ligação entre o que para nós seria racional escolher e o que temos razão para escolher. Ter razão para fazer algo não é apenas uma questão de estarmos indiscutivelmente convencidos (por um sentimento forte e instintivo) de que temos “excelentes razões” para fazer aquilo que escolhemos fazer. Pelo contrário, isso exige investigar as razões subjacentes à escolha e analisar se as razões alegadas sobrevivem a um exame crítico e penetrante, que podemos empreender se e quando compreendermos a importância desse autoexame. As razões da escolha têm de sobreviver à investigação baseada no raciocínio minucioso (com uma reflexão adequada e, quando necessário, o diálogo com os outros), levando em conta mais informações se e quando elas forem relevantes e acessíveis.<sup>637</sup> [grifos no original]

A pluralidade de razões sustentáveis, diz Sen, não somente faz justiça à racionalidade, mas “distancia a ideia de escolha racional de seu papel putativo de simples instrumento de previsão da escolha real, como ela tem sido amplamente utilizada na economia dominante”,<sup>638</sup> ramo da ciência para o qual o ser humano se encontra pressuposto como um ser completamente egoísta. A suposição central da teoria da escolha racional, de que o *maximando* da escolha individual se resume exclusivamente ao próprio interesse ou bem-estar, se encontra completamente equivocada e é imprestável para uma teoria da justiça; assim, é preciso considerar outros sentimentos morais igualmente importantes, como o compromisso e a simpatia, reconhecendo objetivos humanos diversos da promoção da vantagem pessoal na forma de bem-estar.<sup>639</sup> Sen sintetiza estas observações da seguinte forma:

O compromisso pode assumir a forma não só de querer perseguir objetivos que não sejam inteiramente parasitários do autointeresse, mas também de seguir as regras do comportamento aceitável, talvez até generoso, que restringem nossa tendência a sermos guiados exclusivamente pela promoção de nossos próprios objetivos,

---

<sup>636</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 212.

<sup>637</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 213-214.

<sup>638</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 216.

<sup>639</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 221-224.

independentemente de seu impacto sobre os outros. Ser atencioso com os desejos e objetivos dos outros não precisa ser visto como uma violação da racionalidade.<sup>640</sup>

Seguindo Rawls, Sen entende que, na seara da argumentação pública, as exigências da razoabilidade são ainda mais amplas que as da racionalidade.<sup>641</sup> Entretanto, conforme explica, a objetividade dos juízos éticos, vista como imparcialidade, torna muito mais exigente a rejeitabilidade pública de razões igualmente imparciais, de forma que o argumento prudencial calcado nas vantagens da cooperação social – explorado insistentemente pelas abordagens contratualistas, inclusive a de Rawls – se mostra incapaz para fornecer uma única base sólida para o comportamento razoável na sociedade. Ademais, outros compromissos e obrigações – gerados, por exemplo, a partir de posições assimétricas fundadas em diferenças autoevidentes de poder – desempenham um papel essencial para a discussão do que pode ser considerado um comportamento razoável.<sup>642</sup> Nas palavras de Sen:

O essencial aqui é reconhecer a existência de diferentes abordagens da busca do comportamento razoável, e nem todas elas precisam depender necessariamente do argumento sobre a cooperação mutuamente benéfica baseada na vantagem. A busca de benefícios mútuos, na forma hobbesiana direta ou na forma rawlsiana anônima, tem enorme relevância social, mas não é a única espécie de argumento relevante para a discussão do que poderia ser considerado um comportamento razoável.

[...] O benefício mútuo, baseado na simetria e reciprocidade, não é o único fundamento para pensar no comportamento razoável em relação aos outros. O poder efetivo e as obrigações que surgem dele de maneira unilateral também podem ser uma base importante para o raciocínio imparcial, que vai muito além da motivação pelos benefícios mútuos.<sup>643</sup>

Sen coloca o exercício da razão pública como a “forma de estender o alcance e a confiabilidade das valorações” no intuito de torná-las mais robustas.<sup>644</sup> O meio para alargar a base informacional das avaliações sociais é, portanto, submetê-las à discussão pública e à deliberação aberta. Ele conecta a abordagem das capacidades com a argumentação pública, especialmente porque entende que esta abordagem é “inteiramente consistente com uma confiança em ordenações parciais e acordos limitados”.<sup>645</sup> Da

---

<sup>640</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 227.

<sup>641</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 230.

<sup>642</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 236-241.

<sup>643</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 240; p. 241.

<sup>644</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 276.

<sup>645</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 278.

mesma forma, ele estabelece uma conexão entre a TES e o debate público, asseverando que “as impossibilidades” da escolha social podem ser suficientemente bem contornadas, para os fins da justiça social, quando submetidas ao escrutínio público e aberto: ele, inclusive, “soluciona” o paradoxo do liberal paretiano através deste artifício, afirmando que, por exemplo, uma mudança de foco quanto à concepção de liberdade poderia deixar clara a inexistência de qualquer impossibilidade.<sup>646</sup>

Amartya Sen observa que o papel central da argumentação pública para a concepção de justiça por ele adotada leva diretamente a uma ligação necessária entre a ideia de justiça e a prática da democracia, enquanto “governo por meio do debate”.<sup>647</sup> Num sentido mais amplo, a justiça depende de uma visão alargada da democracia, em contraposição a uma visão mais antiga e formal que a caracteriza principalmente com relação às eleições e ao direito de voto – e aqui Sen novamente sustenta a analogia com a antiga distinção indiana entre *niti* e *nyaya*. Conforme explica:

O papel crucial da argumentação pública na prática da democracia coloca todo o tema da democracia em estreita relação com o tópico central deste livro, isto é, a justiça. Se as exigências da justiça só podem ser avaliadas com a ajuda da argumentação pública, e se essa argumentação está constitutivamente relacionada com a ideia de

---

<sup>646</sup> Sen se refere, aqui, à versão do paradoxo que se tornou muito conhecida pela comunidade científica. Trata-se de duas pessoas, chamadas respectivamente de “Puritano” e “Luxurioso” e de sua dissenção sobre os estados sociais que advirão da leitura de um livro considerado impróprio, “O Amante de Lady Chatterley”. Conforme vimos mais acima, em linguagem bem mais formal, este paradoxo demonstra serem irreconciliáveis entre si o princípio de Pareto e o princípio do mínimo liberalismo. Os estados sociais alternativos são:  $x$ , o Puritano lê o livro;  $y$ , o Luxurioso lê o livro e  $z$ , ninguém lê o livro. O Puritano prefere que ninguém leia o livro, mas, se alguém tiver que ler, melhor que seja ele, pois não quer submeter o Luxurioso às influências “pornográficas” do livro; já o Luxurioso considera a pior opção a de que ninguém o leia, mas, como é também bastante debochado, coloca como sua primeira opção que Puritano o leia. Pelo princípio do mínimo liberalismo, a escolha social seria  $y > z > x$ , mas esse resultado contraria o princípio de Pareto, uma vez que a escolha social tornaria piores a posição tanto de Puritano, quanto a de Luxurioso, dadas as suas respectivas ordens de preferências individuais. Sen observa, entretanto, que a submissão do problema que origina este paradoxo ao escrutínio público poderia levar, como dissemos no texto, a distinções conceituais capazes de contorná-lo eficazmente. Por exemplo: a concepção de liberdade que sustenta o princípio do mínimo liberalismo deve incluir a satisfação de desejos de pessoas intrometidas ou curiosas, abarcando o desejo de impedir que outra pessoa leia um livro (ou, contrariamente, que seja obrigada a lê-lo), somente porque esta atitude não está de acordo (ou, contrariamente, esteja de pleno acordo) com suas íntimas convicções? No mesmo sentido: é possível que Puritano e Luxurioso cheguem a um arranjo contratual que satisfaça o princípio de Pareto, caso considerem sua liberdade de agência mais importante que a própria ordenação das alternativas individuais? Quanto à última das hipóteses, uma anotação: a argumentação de Sen, a respeito da possibilidade de um contrato entre Puritano e Luxurioso, objetiva contornar a afirmação, feita por muitos autores, de que a “solução” do paradoxo se daria exatamente pela feitura deste contrato. Aproveitamo-nos da argumentação de Sen para demonstrar que não o contrato em si mesmo considerado, mas a agência dos envolvidos, após o debate entre eles, podê-los-ia levar a uma solução Pareto-eficiente e que não contrariasse o ordenamento social das alternativas. Cf. SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 343-348.

<sup>647</sup> SEN, *A ideia...*, *op. cit.*, p. 358.

democracia, então existe uma íntima conexão entre a justiça e a democracia, que partilham características discursivas.<sup>648</sup>

Aliás, ele continua a argumentar, a democracia vista exclusivamente sob a ótica da *niti* induz um tipo de separatismo histórico-cultural (mais bem representado pela dicotomia oriente *versus* ocidente) que, segundo Sen, não corresponde à verdade histórica. Se o foco se deslocar para as realizações democráticas, vistas com relação à prática da argumentação pública ao longo do mundo, ver-se-á que a democracia tem, com efeito, origens e experiências históricas globais. Assim como no caso da justiça, é importante avaliar a democracia do ponto de vista da democracia realizada, ou seja, na perspectiva muito mais ampla de *nyaya*.<sup>649</sup>

Retomando, de certa forma, temas que já haviam sido discutidos em “Desenvolvimento como liberdade”, Amartya Sen aponta as vantagens que as instituições democráticas trazem para as liberdades substantivas das pessoas: ele rememora a questão das grandes fomes coletivas – e o importantíssimo papel que a crítica pública e a pressão parlamentar possuem no controle desta terrível mazela humana.<sup>650</sup> Eleições regulares, partidos de oposição, liberdade básica de expressão e imprensa livre são algumas das instituições e liberdades que funcionam como canais importantes de discussão pública – e, como muito bem lembra o indiano, dentre as conquistas da democracia, está “sua capacidade de fazer com que as pessoas se interessem, através da discussão pública, pelas dificuldades dos demais e tenham uma melhor compreensão das vidas alheias”.<sup>651</sup> É falsa a dicotomia entre desenvolvimento e democracia, ele diz, pois há uma ligação verdadeiramente constitutiva entre os dois conceitos: não se pode avaliar o desenvolvimento apenas com relação ao “melhoramento de objetos inanimados” (como aumento do PIB), mas, antes, com base na vida que as pessoas podem levar e na verdadeira liberdade da qual podem desfrutar.<sup>652</sup> É preciso ir além do crescimento econômico para “entender as exigências completas do desenvolvimento e da busca do bem-estar social”.<sup>653</sup> Ainda a respeito das relações entre democracia e desenvolvimento, Sen anota que não se pode escapar da conclusão geral de que “o desempenho econômico, a oportunidade social, a voz política e a argumentação racional pública estão

---

<sup>648</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 360.

<sup>649</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 361-367.

<sup>650</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 372-375.

<sup>651</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 378.

<sup>652</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 380-381.

<sup>653</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 383.

profundamente inter-relacionados”,<sup>654</sup> concluindo apropriadamente que “a liberdade democrática pode certamente ser usada para promover a justiça social e favorecer uma política melhor e mais justa”.<sup>655</sup>

Embora Sen reconheça que determinadas distinções possam permanecer abertas à exploração de grupos sectários que desejam “cultivar o descontentamento e incitar a violência”, ele aposta na democracia e no funcionamento das instituições democráticas para, por meio do debate público e dos “processos políticos de educação inclusivos e interativos”, prevenir a violência contra as minorias e “subjugar o fanatismo venenoso do pensamento comunal divisionista”.<sup>656</sup> Ele finaliza assim suas observações sobre as diferentes manifestações empíricas da democracia:

O êxito da democracia não consiste meramente em ter a estrutura institucional mais perfeita que podemos conceber. Ele depende inelutavelmente de nossos padrões de comportamento real e do funcionamento das interações políticas e sociais. Não há nenhuma possibilidade de confiar a matéria às mãos “seguras” do virtuosismo puramente institucional. O funcionamento das instituições democráticas, como o de todas as outras instituições, depende das atividades dos agentes humanos que utilizam as oportunidades para as realizações razoáveis. As lições práticas dessas experiências empíricas parecem complementar em sentido amplo os argumentos teóricos explorados acima, neste livro. O argumento conceitual para invocar *nyaya*, e não apenas *niti*, na busca da justiça é fortemente respaldado pelas lições das experiências empíricas apresentadas aqui.<sup>657</sup> [grifos no original]

Por fim, antes de nos encaminharmos para o tópico seguinte, falaremos sobre como a teoria de justiça de Amartya Sen se vincula, segundo sua ótica, à retórica dos direitos humanos.

Para Sen, os direitos humanos são **pretensões éticas sobre liberdades** que, por serem fundamentais para o debate público, precisam ser especialmente protegidas por um sistema de deveres análogo ao das **obrigações imperfeitas** kantianas. Direitos humanos são, na expressão dele, “convites” para a criação de uma nova legislação; são ainda, em paráfrase a Hart, “pais” – e não “filhos” – das leis, muito embora tais pretensões éticas possam ser usadas de várias outras maneiras – e não só legislativamente – como, por exemplo, na educação e no debate público sobre a civilidade e a conduta social.<sup>658</sup>

---

<sup>654</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 385.

<sup>655</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 386.

<sup>656</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 387-388.

<sup>657</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 388-389.

<sup>658</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 398 *et. seq.*

Nas palavras do indiano, “os direitos humanos são pretensões éticas constitutivamente associadas à importância da liberdade humana”, cuja solidez “deve ser avaliada pelo exame da discussão racional pública, envolvendo uma imparcialidade aberta” e que podem “servir de motivação para muitas atividades diversas, desde a legislação e a implementação de leis adequadas até a mobilização de outras pessoas e a agitação pública contra violações dos direitos”.<sup>659</sup>

Em sua análise sobre os direitos humanos, Sen preocupa-se em afastar a descrição (feita por Joseph Raz) destes direitos como fundados “na exigência de ação no interesse de outros seres”.<sup>660</sup> Há razões para agir que perpassam a estrita visão de “interesse” defendida por muitos autores; ademais, as pretensões éticas consubstanciadas pelas declarações de direitos humanos possuem liberdades – e não interesses – como objetos. Aliás, ele diz, liberdades que tenham “importância suficiente para fornecer aos outros razões para que lhe[s] concedam uma séria atenção”, sendo preciso que a importância de uma liberdade, declarada como pretensão ética, atenda a uma “condição de limiar” antes de adquirir o *status* de direito humano.<sup>661</sup>

Sen demonstra outra preocupação ao discorrer sobre os direitos humanos: desfazer a confusão que alguns autores – ele utiliza Bentham como exemplo – fazem entre ética e lei. Para Sen, Bentham equivocara-se grandemente ao rejeitar os direitos humanos, tidos por ele como algo “imaginário”, com base na ideia de que eles poderiam ser comparados, em termos de coercibilidade, com os estatutos legais.<sup>662</sup> Assim como, em Bentham, o princípio da utilidade seria uma pretensão ética capaz de orientar a legislação e a política, a ética dos direitos humanos cumpre a mesmíssima função, abrindo espaço “para a importância básica dos direitos vistos com relação a liberdades reais e correspondentes obrigações”.<sup>663</sup> Bentham não percebera que, da mesma forma em que sua ética utilitarista insistia que a decisão sobre aquilo que deveria ser feito precisaria levar em conta as utilidades das pessoas envolvidas, a abordagem dos direitos humanos requeria que “os direitos admitidos de todos, na forma do respeito às liberdades e obrigações correspondentes” recebessem reconhecimento ético correspondente.<sup>664</sup>

---

<sup>659</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 401.

<sup>660</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 412. Sen faz referência ao livro de Joseph Raz “*The morality of freedom*”, que não foi objeto de avaliação na presente dissertação.

<sup>661</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 402.

<sup>662</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 396.

<sup>663</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 397.

<sup>664</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 397.

Tanto os processos quanto as oportunidades podem ser acolhidos pela ética dos direitos humanos, cobrindo ambos os aspectos da liberdade;<sup>665</sup> mas, para escapar à velha crítica de Bentham, é também preciso discorrer sobre os deveres que estão associados a estes direitos. Embora, como vimos, as pretensões éticas declaradas pelos direitos humanos sejam uma fonte material das leis, à ideia de dever sobre direitos não legislados (em sentido forte) deve corresponder uma obrigação de empreendimento de ações concretas, sob pena de se negar, em absoluto, qualquer **efetividade** aos direitos humanos.<sup>666</sup> Ciente desta questão, Sen fundamenta o dever de agir, em relação aos direitos humanos, a partir da ideia kantiana de obrigações imperfeitas e na ideia de que, às assimetrias do poder efetivo, se vinculam necessariamente determinadas responsabilidades.<sup>667</sup> Assim, muito embora aos direitos humanos não se liguem, no geral, deveres coercitivos legais, estão presentes obrigações “vagas”, que somente poderiam ser evitadas se o restante da humanidade “estivesse isento de qualquer responsabilidade de ajudar no que estivesse razoavelmente a seu alcance”.<sup>668</sup> Exigências legais permitem este tipo de “imunidade geral” que, segundo acredita Sen, é francamente inadmissível no domínio da ética.

Especificamente quanto aos chamados direitos sociais e econômicos, Sen reconhece que “passaram a exercer uma influência significativa sobre a agenda das reformas institucionais, para o cumprimento de obrigações globais ‘imperfeitas’, que têm sido admitidas de forma explícita ou, mais geralmente, de forma implícita”.<sup>669</sup> Entretanto, embora a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), da ONU, abranja não só os direitos políticos básicos, mas, também, por exemplo, o direito ao trabalho, à educação e à proteção contra a pobreza, os chamados “direitos de segunda geração” têm ficado sujeitos a contestações.<sup>670</sup> Sen divide estas contestações em duas linhas, às quais denomina “a crítica da institucionalização” e “a crítica da exequibilidade”.<sup>671</sup>

A primeira das críticas diz que “os direitos reais devem se desenvolver numa relação de correspondência exata com os respectivos deveres formulados com precisão”.<sup>672</sup> Sen rebate esta crítica com a ideia de obrigações imperfeitas que permeia a

---

<sup>665</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 406.

<sup>666</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 407.

<sup>667</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 241.

<sup>668</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 410.

<sup>669</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 416.

<sup>670</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 415-416.

<sup>671</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 417.

<sup>672</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 417.

efetividade destes direitos; além disso, ressalta que sua significação ética deixa aberto o campo para sua concretização a partir da sociedade civil, através de pressões e contribuições para a mudança das instituições e das atitudes sociais.<sup>673</sup>

A segunda das críticas, conforme o entendimento de Sen, liga-se à ideia de realização completa (lógica do tudo ou nada) desses direitos. Conforme ele diz, pressupõe-se que “os direitos humanos, para ser coerentes, têm de ser inteiramente realizáveis por todos”.<sup>674</sup> Embora, com efeito, os defensores dos direitos humanos desejem que estes direitos reconhecidos sejam realizados ao máximo, isto não significa que eles só possam ser efetivados se, e somente se, o puderem ser nessa extensão máxima. Sen corretamente argumenta que se a exequibilidade fosse condição necessária para que as pessoas tivessem algum direito, “não só os direitos sociais e econômicos, mas todos os direitos [...] seriam absurdos, em vista de proteger a vida e a liberdade de todos contra a transgressão”.<sup>675</sup> Conforme ele conclui: “o equívoco de rejeitar as pretensões de direitos humanos com base no fato de não serem plenamente exequíveis é que um direito não realizado por inteiro ainda continua a ser um direito”.<sup>676</sup>

Sen finaliza sua discussão sobre os direitos humanos fundado numa interessante construção: a sobrevivência da retórica dos direitos humanos na seara do debate público livre e desimpedido comprova a viabilidade das pretensões éticas que eles materializam. Embora ele reconheça inexistir uma iniciativa mundial concreta de exame público dos direitos humanos, fica pressuposto o “caráter irrefutável das pretensões éticas subjacentes”, da qual se infere a sobrevivência “ao exame aberto e bem informado”.<sup>677</sup> Por isto, a retórica sobre os direitos humanos é essencial na seara da argumentação pública racional e, por óbvio, para a teoria da justiça.

Chegamos ao final dessa densa – e difícil – exposição sobre as teorias de justiça de John Rawls e de Amartya Sen. Entre o transcendentalismo de Rawls e o comparativismo de Sen, situa-se **o problema da efetivação da justiça social** que, por seu turno, remete à questão do *status* dos direitos fundamentais e de seus papéis na concretização da justiça na contemporaneidade. O próximo tópico será dedicado à avaliação desta questão, vista, entretanto, sob a perspectiva histórico-dialética da filosofia hegeliana e, especialmente, a partir da filosofia do direito de Joaquim Carlos Salgado.

---

<sup>673</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 418.

<sup>674</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 418.

<sup>675</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 419.

<sup>676</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 419.

<sup>677</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 420.

## 2.4 A TEORIA DA JUSTIÇA ENTRE O TRANSCENDENTALISMO E O COMPARATIVISMO: DIREITOS FUNDAMENTAIS E A CONCRETIZAÇÃO DA JUSTIÇA SOCIAL

Nos tópicos precedentes, vimos que as abordagens que vão desde o utilitarismo clássico às capacidades de Amartya Sen lidam, todas elas, com a questão da justiça distributiva. O “dar a cada um o que é seu”, ou seja, distribuir as posições sociais segundo o mérito individual, conforme comentamos mais acima, havia passado a significar, desde Babeuf, o direito político de não viver em estado de miséria.<sup>678</sup> Embora não haja dúvidas de que um dos principais objetivos do utilitarismo filosófico clássico fosse exatamente o de solucionar a ressignificada questão da pobreza,<sup>679</sup> do encontro entre esta filosofia e a economia firmou-se uma **ideologia**: a de que o livre mercado poderia, *de per se*, solucionar os problemas distributivos e realizar a justiça social.<sup>680</sup> Tal ideologia espelhava, antes de mais nada, o aprofundamento da antiga utopia naturalista humiana, qual seja, a do desenvolvimento de uma ciência empírica e perfeitamente objetiva dos sentimentos morais.<sup>681</sup> Nada obstante, a história comprovaria que o paradigma naturalista e cientificista da economia neoclássica teria como ápice o estéril critério de Pareto, cuja insuficiência na comparação e avaliação dos diferentes estados sociais repousava justamente na *reductio* da justiça social ao binômio agregação/distribuição no espaço exclusivo da eficiência econômica.<sup>682</sup> O mercado, apoiado numa antropologia que definia o homem somente a partir do desejo de obter prazer e aliviar a dor, se revelara incapaz de abrigar as muito mais altas aspirações da justiça.

Conforme vimos, a recuperação de uma dimensão normativa na filosofia política se tornou imprescindível quando o utilitarismo, em sua forma positivista, precipitou uma verdadeira impossibilidade da escolha social livre e racional. O teorema de Arrow deixou claro que a justiça não pode ser tratada na economia: pelo contrário, é a economia que deve ser tratada por dentro do espaço normativo da justiça. Conforme feliz observação de Amartya Sen, tornou-se inevitável um caminhar das abordagens igualitárias em direção à liberdade<sup>683</sup> – e é exatamente isto que percebemos quando caminhamos desde os

---

<sup>678</sup> FLEISCHACKER, **Uma breve...**, *op. cit.*, p. 113-115.

<sup>679</sup> FLEISCHACKER, **Uma breve...**, *op. cit.*, p. 150 *et. seq.*

<sup>680</sup> HUNT, **História...**, *op. cit.*, p. 189 *et. seq.*

<sup>681</sup> RAWLS, **Conferências...**, *op. cit.*, p. 180.

<sup>682</sup> SEN, **Personal...**, *op. cit.*, p. 538 *et. seq.*

<sup>683</sup> SEN, **Desigualdade...**, *op. cit.*, p. 72.

primeiros rompantes do utilitarismo clássico, em seu ingênuo confronto com a questão da pobreza, até os desenvolvimentos teóricos do próprio Sen, nos quais a expansão das liberdades substantivas e da liberdade de agência passa a ocupar o nobre papel de fim último da justiça social. Consequentemente, também percebemos que a teoria da justiça contemporânea acabou assumindo o desafio de superar o paradigma empirista, positivista e antinormativista que dominava o cenário dos fins do século XIX e princípios do século XX, sem retornar, todavia, às concepções fundacionistas típicas do racionalismo metafísico ou do transcendentalismo kantiano dos séculos XVII e XVIII. É dizer: a teoria da justiça contemporânea precisa superar tanto empirismo naturalista do utilitarismo, quanto os fundamentos epistêmicos de ordem metafísica ou transcendental das antigas abordagens.

Vimos que Rawls, com pioneirismo nesta tarefa, desenvolveu sua deontologia construtivista apoiando seus princípios de justiça, que acreditava serem não apodícticos, numa ideia “empírica” de estado de natureza, chamada por ele de posição original. Rawls crê haver superado Kant, em quem confessadamente se inspira, ao derivar a justiça como equidade de uma postura epistêmica não-fundacionista e, contrariamente à Kant, não transcendental.<sup>684</sup> Vale a pena ressaltar que o “transcendentalismo” ao qual Sen se refere em sua crítica a Rawls não pode jamais ser entendido como sinônimo de “concepção fundacionista”, seja metafísica, seja transcendental. Sen, aqui, faz um uso particular da palavra “transcendental” e sua referência não é à transcendentalidade dos objetos de averiguação teórica ou filosófica, contrariamente ao uso dado por Kant, em sua filosofia crítica, à mesma palavra. Para Sen, o institucionalismo transcendental, conforme observamos mais acima, se refere à opção metodológica adotada por alguns filósofos de apoiarem suas respectivas concepções de justiça inteiramente na identificação de arranjos institucionais justos para uma sociedade e, concomitantemente, num ideal de justiça perfeita. Ele contrapõe esta opção a outra – comparativista –, que, por sua vez, se apoia em realizações e não em idealizações. Transcendentais, para Sen, são, portanto, quaisquer projeções idealizadas sobre a justiça ou sobre as instituições sociais.<sup>685</sup>

Também percebemos que, tanto quanto Rawls, Amartya Sen precisou igualmente enfrentar o desafio de construir uma teoria normativa que fosse não-fundacionista ou, conforme expressão dele, não apoiada em “objetos éticos”. Entretanto, contrariamente a

---

<sup>684</sup> Cf. FREEMAN, **Rawls**, *op. cit.*, p. 33; RAWLS, **Uma teoria...**, *op. cit.*, p. 317-318.

<sup>685</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 35 *et. seq.*

Rawls, o indiano pretende lograr êxito neste objetivo utilizando-se da tese da “racionalidade como objetividade e da objetividade como imparcialidade”, cuja inspiração, conforme comentado no tópico precedente, foi achada no artifício do espectador imparcial smithiano.<sup>686</sup>

Uma questão salta aos olhos quando comparamos as estratégias que Rawls e Sen utilizam para escaparem do fundacionismo epistêmico em suas respectivas teorias de justiça: ambos substituem uma suposta “necessária transcendentalidade” da ética substantiva pela “pseudotranscendentalidade” ou “transcendentalidade fraca” imanente à procedimentalidade da justiça, muito embora façam isto de maneiras bastante divergentes. Enquanto Rawls desenha a transcendentalidade fraca de seus princípios *a priori*, ou seja, desde a posição original, Sen, contrariamente, aposta no *a posteriori* da argumentação racional entre indivíduos imbuídos do espírito de espectadores imparciais.

Como consequência, as concepções não-fundacionistas e procedimentalistas de Rawls e Sen acabaram trazendo ambas, a reboque, uma característica evidente e comum: a mitigação do papel essencial que os direitos fundamentais poderiam ter desempenhado em suas respectivas teorias. Não se quer dizer com isto que os direitos fundamentais devam ser teorizados necessariamente a partir de algum tipo de fundacionismo epistêmico, como foi o caso da ideia de “direito natural” dos jusnaturalismos seiscentistas e setecentistas ou mesmo da “metafísica dos costumes” kantiana. O que se quer dizer é que a transcendentalidade fraca e imanente ao procedimentalismo transversal (a-histórico) adotado por ambos os impediu de avançar sobre uma perspectiva **histórica** que, conforme acreditamos, deixaria evidente o *status* dos direitos fundamentais como os verdadeiros conteúdos éticos da justiça no mundo contemporâneo.

O vínculo, erroneamente entendido como necessário, entre fundacionismo epistêmico e ética substantiva, pode justificar, ao menos parcialmente, o porquê de as filosofias política e jurídica contemporâneas, ou seja, elaboradas após a reabertura das ciências humanas às considerações de natureza ético-política, adotarem constantemente a via procedimental. Ao se valerem desta via, os filósofos contemporâneos aderem à tese de que a “pseudotranscendência” ou a “transcendência fraca” do procedimentalismo será capaz de suplantar o fundacionismo epistêmico das antigas abordagens.<sup>687</sup> Ademais, para

---

<sup>686</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 71-74; p. 84.

<sup>687</sup> O mais notável exemplo pode ser colhido das obras de Habermas e o uso que ele faz da “transcendentalidade fraca” do *medium* linguístico. No mesmo sentido, a tese do caso especial de Alexy. A teoria integrativa do direito, de Ronald Dworkin, é uma exceção a esta tendência, conforme comprovam as metáforas do “juiz Hércules” e do direito como “narrativa aberta” à produção continuada

boa parte deles – e este é o caso de John Rawls – o procedimentalismo também pode ser utilizado com o franco objetivo de se eliminar todas as contingências possíveis na busca por uma justiça perfeita.<sup>688</sup> Conforme vimos anteriormente, em Rawls, a prioridade absoluta da liberdade na conformação das instituições sociais e a plena operabilidade da igualdade democrática na distribuição equitativa dos bens primários pretendem efetivar a justiça social de forma automática. A procedimentalidade da justiça, intrínseca à própria estrutura social, e que funcione de acordo com os princípios de justiça não-fundacionistas da posição original levará a comunidade política ao utópico *status* de sociedade bem-ordenada: dessa forma, a justiça procedimental não só eliminaria o problema relacionado com os fundamentos epistêmicos da normatividade, mas, também, se corretamente operada, levaria a sociedade ao oásis da justiça perfeita. Também observamos anteriormente que Amartya Sen rejeita veementemente a segunda solução, pois, para ele, as profundas dissensões entre as pessoas podem, com efeito, impedi-las de ordenar completamente todas as alternativas sociais possíveis e a saída para o desacordo parcial entre os seres humanos a respeito da justiça não é pensar que poderemos construir um mundo imaginariamente perfeito num futuro distante: é, antes, nos aproveitarmos da outra face da mesma moeda, pois quem discorda parcialmente de algo também concorda parcialmente com o restante deste mesmo algo. Ao contrário de Rawls (e aqui falamos essencialmente do Rawls de “*A Theory of Justice*”), Sen encontrou na **contingência** um caminho para que “as liberdades” fizessem justiça no mundo. Justiça em Sen não é, como em Rawls, conformar um mundo futuro a partir de uma ideia de liberdade que dependa do anterior alcance de determinadas condições institucionais e sim, ao contrário, uma questão de **efetivar liberdades**, quaisquer que sejam (instrumentais, substantivas e/ou de agência), independentemente do estado das instituições.

É interessante notar que, embora Amartya Sen evolua em relação a Rawls a respeito da necessidade da imediata efetivação de um conteúdo ético da justiça no mundo contemporâneo, sua forte inclinação à justiça procedimental o impede de reconhecer os

---

de sucessivos autores. Entretanto, deve-se ressaltar que, embora Dworkin considere a recuperação histórica dos valores da comunidade nas decisões judiciais, ele não trabalha a história em perspectiva dialética ou, em outras palavras, em perspectiva dinâmica e evolutiva. Cf. HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: Ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2014. 330 p.; ALEXY, Robert. **Teoría de la argumentación jurídica**: La Teoría del Discurso Racional como Teoría de la Fundamentación Jurídica. Trad. Manuel Atienza e Isabel Espejo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. 346 p. DWORKIN, **O Império...**, *op. cit.*

<sup>688</sup> Queremos dizer “perfeita” no sentido de “livre de arbitrariedades” e não de fortuitudes imprevisíveis ou inevitáveis.

direitos fundamentais como sendo exatamente este conteúdo. Conforme comentamos no tópico anterior, Sen iguala os direitos fundamentais a declarações éticas que, justapostas a outras pretensões na seara da argumentação pública racional, imparcial e aberta, consubstanciam razões cuja importância fracamente distintiva não vincula os acordos sobre as questões de justiça em nenhuma extensão, vez que às tais razões correspondem, no máximo, obrigações imperfeitas ou responsabilidades morais derivadas das assimetrias de poder das pessoas entre si ou entre as pessoas e as instituições.<sup>689</sup> É fato que a abordagem das capacidades se aproxima bastante da tese dos direitos fundamentais enquanto a substância ética da justiça, tanto que Martha Nussbaum, empenhada em definir uma lista vital de capacidades, reconhece esta abordagem como “similar à abordagem dos direitos humanos internacionais; [...] uma espécie de abordagem dos direitos humanos”.<sup>690</sup> Todavia, para que a teoria de justiça de Sen equivalesse a uma teoria de efetivação dos direitos fundamentais no mundo contemporâneo, ele deveria tê-los reconhecido como os conteúdos éticos da ideia de justiça, algo que, conforme observamos, ele não fez. Sen nega à procedimentalidade argumentativa de sua teoria de justiça qualquer conteúdo pré-determinado, preferindo sustentar a tese de que as pessoas chegarão naturalmente a consensos quando instadas adequadamente a fazê-lo, pelo menos acerca das injustiças que sejam evidentes e flagrantes. Assim, a busca pelo não-fundacionismo epistêmico, tanto em Rawls, quanto em Sen, leva ambos igualmente à hipertrofia do procedimento em detrimento do conteúdo, mesmo que procedam de formas absolutamente diferentes e com pretensões significativamente diversas.

Os comentários até aqui realizados sobre as teorias de justiça de Rawls e Sen nos levam a perguntar se – e em que medida – podem ser conjugados o não-fundacionismo epistêmico com a ética substantiva. Num momento histórico em que o caminho para a transcendência está vetado, impõe-se a pergunta de se a fundamentação do conteúdo ético da justiça somente pode ser suficientemente bem construída a partir de uma procedimentalidade a-histórica ou transversal, ou seja, exclusivamente a partir da imanência do procedimento.<sup>691</sup> Vinculada a esta pergunta, encontra-se outra: a de se as

---

<sup>689</sup> SEN, **A ideia...**, *op. cit.*, p. 401.

<sup>690</sup> NUSSBAUM, **Fronteiras...**, *op. cit.*, p. 94. Para os fins do presente texto, direitos humanos e direitos fundamentais serão consideradas como expressões sinônimas, desconsiderando-se, portanto, a distinção clássica que considera a primeira expressão como um conceito do direito internacional e a segunda como aplicável somente no plano doméstico ou no plano da pós-constitucionalização dos direitos humanos.

<sup>691</sup> LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia IV: Raízes da modernidade**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012. 296 p. (Coleção Filosofia). O homem, para Pe. Vaz, se insere em um universo de símbolos

determinações da procedimentalidade da justiça ou de seu método, qualquer que seja ele, podem almejar a perfeição, ou seja, a total eliminação de um espaço de contingências. Afinal, qual o papel das contingências na efetivação das liberdades?

A perspectiva adotada por Joaquim Carlos Salgado, cuja teoria de justiça comentaremos mais abaixo, mostra que o paradoxo entre não-fundacionismo epistêmico e ética substantiva pode se resolver através da **tese hegeliana da processualidade histórica da razão**. Diretamente inspirado por Hegel, Salgado postula a finalidade da justiça na contemporaneidade como sendo a da **efetivação dos direitos fundamentais**.<sup>692</sup> O termo “efetivação”, aqui entendido no sentido a ele dado por Hegel, deve se referir àquilo que pode se tornar real no espaço necessário das contingências. Sinonimicamente, então, pode-se afirmar que, para Salgado, a finalidade da justiça na contemporaneidade é **tornar real, num espaço contingente de possibilidades, o conteúdo ético da processualidade histórico-jurídica ocidental na forma de direitos fundamentais**. Se avaliada a partir desta finalidade, a justiça proposta por Rawls dela se distanciaria duplamente, tanto ao não admitir a contingência, quanto por limitar a substância ética da justiça a uma concepção um tanto reducionista e individualista de liberdade. Fazendo-se o mesmo exercício avaliativo com a abordagem de Sen, não restam dúvidas que, ao abraçar a efetividade e assumir a contingência, a ideia de capacidades fica nitidamente mais próxima da finalidade da justiça; entretanto, a teoria do indiano, conforme comentamos pouco acima, rechaça a tese de que os direitos fundamentais sejam exatamente aquilo que se deva efetivar. Faltariam, portanto, tanto ao institucionalismo transcendental de Rawls, quanto ao comparativismo de Sen, em maior ou menor grau, um ou outro dos pilares que concomitantemente devem sustentar a teoria da justiça contemporânea: a) **direitos fundamentais enquanto conteúdos éticos da**

---

cuja coerência necessita ser dada através de uma relação de transcendência. O papel primordial da metafísica, desde sempre, fora ceder à dimensão simbólica humana a imprescindível unidade que permitia ao homem se integrar compreensivelmente ao mundo; dessa forma, a metafísica dava conteúdo à relação de transcendência dos homens. Com a emergência da modernidade, os termos da relação de transcendência passaram a ser imanentizados, pois a principal característica da modernidade é justamente a negação da metafísica. Conforme explica Pe. Vaz, com a abolição da metafísica, o homem encontra um momento histórico inédito, no qual o próprio existente humano pretende tornar-se fonte de um movimento de autotranscendência que se desdobra na esfera da imanência. A centralidade do Eu racional expõe o veto da modernidade à transcendentalidade transcendente e a pretensão evidente de fazer derivar da “transcendência” imanentista toda a realidade humana: instituições políticas, racionalidade técnico-científica, agir ético, fundamentação teórica e visão de mundo. Na obra aqui citada, Vaz busca as origens mais distantes da modernidade nas dissensões irreconciliáveis que abalaram a Universidade de Paris nos fins do século XIII, relativamente à aparente contradição entre a inteligibilidade da essência (antiguidade) e a primazia metafísica da existência (classificada por ele como uma das mais importantes raízes da modernidade).

<sup>692</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 253-267.

**processualidade histórico-jurídica ocidental e b) cuja efetivação deve se realizar num espaço necessário de contingências.**

A tese da processualidade histórica da razão e o conceito hegeliano de efetividade merecem ser melhor explicados – e nos esforçaremos para lograr êxito nestes objetivos de forma sucinta – mas, antes, precisaremos situar o leitor, rememorando como o problema do *status* da metafísica culminou na filosofia especulativa de Hegel.

Desde que Hume, atacando o racionalismo dogmático de Spinoza e Leibniz, demonstrara a relação de total dependência entre o conhecimento humano e o raciocínio indutivo, a existência da metafísica, enquanto sustentáculo da filosofia, se encontrava perigosamente ameaçada. Para Hume, o conhecimento jamais poderia guardar uma relação lógica de necessidade, vez que sempre fundado em experiências anteriores e repetitivas e não em qualquer tipo de dedução puramente racional, como sempre quiseram os metafísicos dogmáticos. A relação de causalidade, em Hume, não passaria de uma generalização indutiva: ao prestarmos atenção às nossas experiências passadas, seríamos capazes de identificar os fenômenos frequentemente associados entre si e, a partir daí, inferirmos que estes mesmos fenômenos continuariam associados no futuro. O conceito de liberdade, enquanto livre-arbítrio, se apoiaria na crença dos humanos de que não seriam vítimas da mesma necessidade causal que, na verdade, eles próprios atribuíam aos objetos da natureza, algo que a complexidade da espécie humana, na qual variáveis múltiplas sempre estão em jogo, corroboraria. Conforme Hume, se fosse possível desanuviar esta complexidade, perceberíamos que o determinismo atua sobre os homens da mesma forma em que atua sobre o mundo natural: assim, o livre-arbítrio seria apenas uma ilusão protegida por muitas e muitas camadas de variáveis nada ou não muito bem conhecidas que ocultariam o fato de sermos, tanto quanto todo o resto do universo, somente o resultado de um balanço necessário, embora complexo, entre estímulos e respostas. Nada mais.<sup>693</sup>

A habilidade humana natural de responder ao ambiente de forma a maximizar satisfações e desejos sustenta, conforme já tivemos a oportunidade de comentar em tópicos anteriores, o conceito de racionalidade humano. A razão se reduziria, portanto, ao meio através do qual o homem se orienta de forma eficaz acerca das maneiras mais apropriadas para alcançar determinados fins: assim, em seu papel instrumental, ela estaria sempre a serviço da satisfação de desejos que, por sua vez, teriam sua origem nas

---

<sup>693</sup> HUME, A *Treatise...*, v.1, *op. cit.*, p. 73 *et. seq.*

paixões.<sup>694</sup> O empirismo naturalista de Hume, conduzindo necessariamente ao ceticismo e ao determinismo, precisaria ser veementemente combatido em razão das altas aspirações filosóficas e políticas do movimento iluminista, uma vez que seres humanos incapazes de autodeterminação racional não poderiam de forma alguma satisfazê-las.

Por isto é que Kant, o maior representante do Iluminismo e crítico ferrenho de Hume, necessitava justificar radicalmente a autodeterminação racional do homem, sabendo que para alcançar este intento deveria superar tanto o racionalismo dogmático quanto o empirismo naturalista. A resposta de Kant deu-se pela filosofia crítica que, como sabemos, conduziu a uma fundamentação transcendental da liberdade. O caminho seguido pela crítica foi o da avaliação dos limites da razão no tribunal da própria razão, submetendo-a às conhecidas perguntas sobre a) o que podemos conhecer, b) o que devemos fazer e c) o que podemos esperar.

Na “Crítica da Razão Pura”, Kant desejava estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento ou, posto de outra forma, as condições racionais que tornariam possíveis as experiências e que, portanto, nos permitiriam conhecer os objetos.<sup>695</sup> Sensibilidade e compreensão são conjugadas para explicar como os seres humanos são capazes de representar mentalmente os objetos que lhes são dados na experiência. A crítica à razão pura é fundamentalmente dividida na a) “estética transcendental”, em que o filósofo avalia as condições de possibilidade da sensibilidade, na b) “analítica transcendental”, em que ele se volta às condições de possibilidade da compreensão e à imprescindível demonstração da aplicação dos conceitos do entendimento às intuições coletadas pela sensibilidade e, por fim, na c) “dialética transcendental”, em que ele se debruça sobre os modos como são geradas “ilusões transcendentais” a partir da infrutífera tentativa da razão de aplicar seus esquematismos aos “objetos” que escapam à experiência sensível, incluída aqui a própria razão. Nos primeiros dois passos, Kant pretendia demonstrar que, abstraída da sensibilidade, a razão chamada pura continha elementos transcendentais, ou seja, elementos que, estando além da experiência, poderiam criar juízos sintéticos *a priori* ou se relacionar *a priori* com os objetos, como atos de pensamento puro. Enquanto as formas puras da intuição sensível, tempo e espaço, resultantes da estética transcendental, oportunizariam a existência de

---

<sup>694</sup> HUME, A *Treatise...*, v.2, *op. cit.*, p. 113 *et. seq.*

<sup>695</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura** (1787). Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001. 685 p. Título original: *Kritik der reinen Vernunft*.

juízos matemáticos sintéticos *a priori*, os princípios puros da compreensão, resultantes da analítica transcendental, oportunizariam ao entendimento unificar, através de uma síntese *a priori* esquemática, mediada por argumentos transcendentais, toda a informação desordenada que se apresentaria à intuição através da sensibilidade. Kant esperava provar que, ao contrário do que Hume havia pressuposto, o ato de conhecer não podia estar fundamentado num acesso direto da razão à experiência: era preciso que aos objetos apresentados à sensibilidade na experiência fossem aplicadas as formas, os conceitos e os esquematismos puros da racionalidade.<sup>696</sup>

De um ponto de vista estritamente epistemológico, a metafísica kantiana se restringia, portanto, à produção de juízos matemáticos *a priori* e ao acolhimento e acomodação do material sensível a partir do esquematismo apriorístico da razão teórica pura.<sup>697</sup> Entretanto, conforme explica o próprio Kant, a razão não se limita somente à faculdade do conhecimento, abarcando também as faculdades do agir e do julgar. Na dialética transcendental, segundo comentamos acima, Kant postulava que a razão, no afã de tudo submeter ao seu esquematismo apriorístico, gerava “ilusões transcendentais”, às

---

<sup>696</sup> A experiência dos objetos apenas demonstra as relações necessárias que se dão autonomamente entre as categorias puras do entendimento. Partindo de uma tabela de julgamentos, o filósofo deduz as categorias puras correspondentes. Um exemplo pode ilustrar melhor o ponto: consideremos a afirmação “alguns livros são eletrônicos”. Para chegarmos a esta afirmativa (ou a este julgamento), precisamos utilizar as seguintes categorias puras do entendimento: pluralidade (“alguns”), realidade (“são”), substância e existência (“livros” e “eletrônicos”). Kant agrupa os julgamentos em quatro gêneros e em doze espécies: julgamentos de quantidade (universal, particular, singular), de qualidade (afirmativo, negativo, infinito), de relação (categórico, hipotético, disjuntivo) e de modalidade (problemático, afirmativo, apodítico), relacionando-os com as categorias correspondentes (quantidade – totalidade, pluralidade, unidade; qualidade – realidade, negação, limitação; relação – substância/acidente, causa/efeito, reciprocidade; modalidade – possibilidade/impossibilidade, existência/não existência, necessidade/contingência). Ao contrário do que pensava Hume – que as representações deixariam memórias recuperáveis pelo conhecimento humano –, para Kant, as relações entre as categorias do entendimento na formação dos julgamentos se dão na independência da experiência sensível (*a priori*), através de princípios puros do entendimento. Um segundo exemplo pode lançar alguma luz a este respeito: consideremos a categoria de “substância”, definida como “aquilo que é sujeito e nunca predicado”. Percebamos que nenhuma intuição sensível pode nos informar o conceito em si de substância: para reconhecermos algo como “substância”, recorreremos antes a uma analogia da experiência e através de um esquema de “permanência/impermanência” sabemos, *a priori*, ser **substância aquilo que permanece permanente**. Da mesma forma, a ideia de Hume de que a relação de causa e efeito seria mero produto de uma generalização indutiva, estaria, segundo o esquematismo transcendental de Kant, profundamente equivocada: nossa capacidade de experimentar **alterações reais** nos objetos e, portanto, de distinguir **experiências dinâmicas** da **simples imaginação** comprovaria cabalmente que podemos *a priori* conhecer sucessões temporais que são governadas por leis de causa e efeito, diferenciando-as adequadamente daquelas que não o são. Cf. KANT, *Crítica...*, 2001, *op. cit.*, p. 134 *et. seq.*

<sup>697</sup> Isto porque as duas formas de intuição pura (tempo e espaço, produtos da “estética transcendental”) e os doze princípios da compreensão pura (agrupados como “axiomas da intuição”, “antecipações da percepção”, “analogias da experiência” e “postulados do pensamento empírico”), produtos da “analítica transcendental”, exauririam, segundo Kant, as possibilidades do **conhecimento** metafísico humano.

quais o filósofo chamou de paralogismos e antinomias.<sup>698</sup> Ao bloquear os esforços da razão ao próprio conhecimento-de-si, Kant postulou a separação irreconciliável entre a aparência (fenômeno) e a essência (númeno). O ser ou a coisa-em-si, para Kant, tornava-se algo inalcançável e que não poderia jamais ser dado ao entendimento. Todavia, a despeito desta irreconciliável separação, os elementos transcendentais da razão pura não se contentariam “com as causas apresentadas para a explicação dos fenômenos, mas indaga[riam] sobre a causa das causas na direção do conhecimento do todo”.<sup>699</sup> A partir desse ponto, a metafísica precisaria abandonar o fenômeno e desligar-se da experiência, ultrapassando o sensível para procurar objetos aos quais pudessem ser aplicadas suas categorias transcendentais de pensamento. Kant necessitava resolver o triste destino da razão pura, condenada eternamente à busca de “objetos” que nunca dar-se-iam no entendimento – e é aqui, justamente a partir do ponto em que a razão não mais poderia **compreender** que, tornando-se **reflexiva**, encontraria seu **poder criador** e, portanto, **livre**. Nas palavras de Salgado, a razão, nesse momento, “constata[ria] que o seu único interesse é ela mesma e que os seus conceitos, as ideias, são regras para o próprio sujeito”.<sup>700</sup> Os elementos metafísicos transcendentais da razão pura encontrariam seu verdadeiro destino, portanto, na livre faculdade do agir.

Assim, na “Crítica da Razão Prática”, a moralidade é explicada como sendo o necessário corolário da ideia de liberdade.<sup>701</sup> O fato de termos uma consciência comprovaria que, independentemente do mundo determinista das afecções sensíveis, algo em nós – a liberdade transcendental – seria capaz de criar imperativos apriorísticos da ação, com os quais poderíamos ou não concordar (livre-arbítrio). Para Kant, os imperativos categóricos da razão pura prática, universalizáveis em e para todo ser racional, consubstanciariam verdadeiros princípios fundamentais da ética, comprovando, a um só tempo, a existência transcendental da liberdade e, dada a imperfeição da vontade do homem e sua conseqüente abertura para a escolha, a existência contraditória da liberdade também enquanto livre-arbítrio. Se Hume estivesse correto a respeito da liberdade como pura ilusão, o fato moral da razão seria impossível. Todavia, embora Kant contradissesse veementemente Hume a respeito de sua concepção naturalista de “liberdade”, elevava ao máximo nível a tese humiana de que o dever ser jamais poderia

---

<sup>698</sup> KANT, *Crítica...*, 2001, *op. cit.*, p. 353 *et. seq.*

<sup>699</sup> SALGADO, *A Ideia...*, 1995, p. 131.

<sup>700</sup> SALGADO, *A Ideia...*, 1995, p. 135.

<sup>701</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática* (1788). Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. 195 p. Título original: *Kritik der praktischen Vernunft*.

derivar do ser, desenvolvendo-a além da perspectiva lógico-formal de Hume, na direção de uma crítica efetivamente racional.<sup>702</sup>

Salgado aponta que, na tradição filosófica, a razão teórica está para o intelecto, assim como a razão prática está para a vontade. Enquanto a primeira tem como objeto a natureza, “expressa em relações necessárias de causa e efeito”, a segunda “doa finalidade a si e às coisas [...], enquanto princípio de ação, determina o que deve acontecer e se expressa numa relação de obrigatoriedade, não de necessidade”.<sup>703</sup> Opondo fenômeno e númeno, Kant imediatamente opôs contingência e liberdade, ou seja, o reino de causas eficientes do entendimento ao reino de causas finais da moralidade. Em Kant, o ser está para o intelecto, enquanto o dever ser está para a vontade: assim como Hume, Kant refutava a identificação platônica entre ser e dever ser no conceito de ideia. Para Kant, “a esfera do dever ser pertence ao mundo inteligível, ao reino dos fins, ao mundo das ideias, enfim, ao mundo da razão enquanto não se determina pela sensibilidade”.<sup>704</sup> Assim, embora a razão somente pudesse **conhecer e explicar o mundo fenomênico**, poderia também funcionar como **faculdade criadora do dever ser** e, no exercício desta função transcendental, inteiramente apoiada na liberdade, o ser humano poderia se autodeterminar racionalmente.

Kant abriu, enfim, a porta que os iluministas buscavam para suas aspirações políticas, qual seja, a da fundamentação do agir a partir de uma concepção incondicionada de liberdade; o fizera, entretanto, às custas de um fundacionismo epistêmico de ordem transcendental. Conforme explica Salgado:

Para Kant, não é possível uma ciência positiva da ordem normativa moral, no âmbito da razão prática. Afirmar o dever ser e o ser como duas ordens diversas não basta, se não for precedida essa afirmação de uma investigação radical. Ora, a esfera do dever ser só tem sentido se fundada na vontade, pois que esta é a condição de existência do dever ser. Entretanto, a vontade que o sustém ou é psicológica e empírica, ou transcendental. Se psicológica e empírica, funde-se o dever ser no ser e nenhum sentido teria o dualismo. A sua origem só pode ser justificada do ponto de vista transcendental, filosófico portanto. Nesse sentido, o direito, a moral e todas as ordens normativas teriam um suporte último na lei fundamental da razão – critério (a priori) de toda obrigatoriedade – objeto de indagação filosófica. Demais, não poderia ser outra a origem do dever ser que se desvincula totalmente das coordenadas do espaço e do tempo, formas a priori da sensibilidade, onde, somente, é possível a ciência positiva.<sup>705</sup>

---

<sup>702</sup> SALGADO, A **Ideia...**, 1995, p. 169.

<sup>703</sup> SALGADO, A **Ideia...**, 1995, p. 169.

<sup>704</sup> SALGADO, A **Ideia...**, 1995, p. 173.

<sup>705</sup> SALGADO, A **Ideia...**, 1995, p. 175.

A vontade autônoma, ou seja, que produz os imperativos categóricos do agir a partir de uma razão prática pura, contrapõe-se à vontade contaminada pelas afecções sensíveis e figura, em Kant, como o princípio supremo da moralidade.<sup>706</sup> A ética kantiana, desenvolvida sobre este fundamento dualista, acabou redundando num formalismo abstrato, uma vez que a universalidade pretendida pela lei moral, além de abstraída totalmente de qualquer conteúdo, baseava-se numa concepção de igualdade originada não a partir das existências concretas dos homens, mas de uma igualdade formal, operante somente no espaço exclusivo da liberdade transcendental da razão pura prática.

A pergunta que se colocou imediatamente após a audaciosa filosofia de Kant ter, de certa forma, se encarnado na Revolução Francesa era se a filosofia crítica efetivamente teria dado conta das aspirações teóricas e políticas do Iluminismo. O jovem Hegel diria enfaticamente que não. Sua crítica a Kant surge da visão de que a “Era da Razão” fracassara e que nem a filosofia crítica de Kant, nem a Revolução Francesa teriam partido de um ponto de vista verdadeiramente racional. Kant partira, segundo Hegel, de uma suposição equivocada – uma espécie de pecado original – que contaminara inteiramente seu programa filosófico: a irreconciliável separação entre sujeito e objeto. Ao resguardar a metafísica na subjetividade abstratizada do entendimento, visto enquanto esforço “racional” dirigido somente à parte fenomênica do mundo, Kant havia hipertrofiado o epistemológico em total detrimento do ontológico.<sup>707</sup> Por isto, para superá-lo, tornava-se imprescindível a Hegel “a recuperação da ontologia ou da filosofia especulativa pela união dialética do sujeito e do objeto, do ser e do pensar, princípio básico do idealismo

---

<sup>706</sup> SALGADO, A **Ideia...**, 1995, p. 217.

<sup>707</sup> Desde *Differenzschrift*, fica claro que o objetivo de Hegel é desenvolver um sistema especulativo da razão capaz de unificar as dicotomias kantianas. Na opinião de Hegel, o idealismo de Fichte, embora partisse da identidade Eu=Eu, continuava a ser um idealismo tão subjetivo quanto o idealismo de Kant, haja vista que a “anteposição” do Eu fichteano não se desdobrava no plano prático: assim, razão e mundo permaneciam como entidades essencialmente separadas. Embora Hegel tivesse inicialmente corroborado o idealismo “objetivo” de seu então amigo Schelling como um verdadeiro avanço em relação à filosofia crítica, a figura da “intuição intelectual” presente na filosofia schellingiana semearia a irreconciliável discórdia entre ambos. Com efeito, a filosofia deveria unir liberdade e natureza, conforme desejara Schelling, mas, ao invés de fazê-lo pela experiência estética ou intuitiva, deveria unificá-las através do papel da própria razão. O “conhecimento” do Absoluto exclusivamente pela intuição, conforme pretendia Schelling, tinha o efeito oposto de dissolvê-lo em um todo indiferenciado, à moda dos antigos dogmáticos. Em vista destas observações, a filosofia especulativa de Hegel pode ser grosseiramente resumida à tarefa de conhecer o Absoluto sem recair nem no dualismo kantiano, nem no abstratismo subjetivista fichteano e nem no “romantismo” schellingiano. Cf. HEGEL, G. W. F. **A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling** (1801). Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003. Título original: *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*; HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito** (1807). Trad. Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 535 p. Título original: *Phänomenologie des Geistes*. Relativamente à “Fenomenologia do Espírito”, v. §16.

desde Parmênides e, no campo ético, a união do ser e do dever ser”.<sup>708</sup> Hegel cria a filosofia especulativa, portanto, como tentativa de ultrapassar o dualismo fundamental kantiano, colocando no centro desta filosofia a processualidade histórico-dialética da razão, uma vez que a filosofia crítica havia reduzido gnosiologia e ética ao formalismo fundacionista e epistêmico-transcendental da metafísica subjetiva.

Para cumprir este objetivo, Hegel precisava encarar três desafios hercúleos: a) desenvolver um “ponto de vista da razão” – em contraposição ao “ponto de vista do entendimento” kantiano; b) partir do nada ou, em outras palavras, da total ausência de pressupostos e, por fim, c) amalgamar indissolúvelmente entre si, em todo o percurso da dialética, o igual e o diferente, cumprindo a prometida superação das dicotomias kantianas ao trazer para o universal da razão as determinações particulares do real. A primeira tarefa é propedêutica e está representada por aquilo que Hegel chama de “fenomenologia do espírito”; na obra homônima, o filósofo pretende demonstrar como a consciência abandona a unilateralidade do entendimento para caminhar dialeticamente em direção ao ponto de vista do saber absoluto da razão.<sup>709</sup> Os dois outros desafios cumprem-se com a ideia de “filosofia sistemática”: por meio de um sistema especulativo, Hegel precisa levar o ser, dialeticamente, do nada à Ideia (ontologia da lógica) e, pela exteriorização da Ideia no mundo (ontologia da natureza), levar a Ideia, também dialeticamente, ao Absoluto (ontologia do Estado, na ética; ontologia da arte e da religião revelada, na representação e, por fim, ontologia da filosofia, na gnosiologia).

Os três grandes momentos através dos quais o ser vai do nada ao Absoluto estão significativamente bem representados pela divisão da “Enciclopédia das Ciências Filosóficas”. Na “Ciência da Lógica”, a dialética entre o ser e o nada funda o sistema filosófico sem pressupostos, que se origina na ideia de **devir**, cuja negatividade impulsiona os termos contraditórios sempre adiante, em direção a estruturas cada vez

---

<sup>708</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 1995, p. 188.

<sup>709</sup> Na apresentação da Fenomenologia, Pe. Vaz resume a obra em dois fios condutores e três significações fundamentais. Os fios condutores são: a) a linha sucessória das figuras que representam o processo de formação da consciência para o saber e b) a exposição da necessidade imposta à consciência de percorrer toda a série destas figuras até que atinja o saber absoluto. As três significações são: a) a filosófica ou o que significa para a consciência experimentar-se através das diferentes formas do saber que são assumidas e julgadas pela filosofia; b) a cultural ou o significado para o homem moderno do experimentar seu destino de decifração da história e c) a histórica ou o que significa para o homem a necessidade de percorrer a história da formação de seu mundo da cultura como o caminho que designa os momentos do seu “formar-se” para o saber. Em certo sentido, pode-se dizer que a Fenomenologia é a obra antropológica de Hegel, pois o sujeito anistórico kantiano (na expressão de Pe. Vaz) é substituído pelo sujeito que aparece como produto de sua própria experiência histórico-consciencial no e do mundo. Cf. HEGEL, *Fenomenologia...*, *op. cit.*, p. 11-22.

mais complexas, até que a identidade efetiva dos opostos possa trasladar-se para uma esfera ainda mais ampla ou, em outros termos, exteriorizar-se a partir de si. Hegel pretende, com sua lógica, demonstrar como as determinações do objeto são também as determinações da razão, fundamentando ontologicamente as categorias que, tomadas de empréstimo a Aristóteles, figuravam em Kant como elementos transcendentais de uma razão considerada pura.<sup>710</sup> Após todo o percurso da lógica, a Ideia, identificada como sendo a união do sujeito e do objeto, do real e do ideal, do finito e do infinito, contém, segundo Hegel, todas as determinações do objeto, estando pronta para exteriorizar-se, vez que também possui, em si, a possibilidade de efetivar-se. Na “Filosofia da Natureza”, a Ideia, que ao final da lógica é um universal abstrato, assume a forma de seu “ser-outro” ao particularizar-se: o “em-si” da Ideia (na lógica) torna-se o “para-si” (particularização da Ideia nos objetos da natureza).<sup>711</sup> O caminho para o Absoluto exige, entretanto, que o “para-si” da natureza retorne ao “em-si” da razão, algo que somente pode se dar através da contraditória experiência de liberdade de seres que sejam, também, necessariamente finitos: em miúdos, o Absoluto somente pode ser alcançado pela mediação do “espírito” humano em sua relação com a natureza (incluídos aqui os próprios seres humanos). “A Filosofia do Espírito” se desenvolve nesta tensão entre a espiritualidade e a finitude humanas, uma vez que o homem é o único ser que existe, ao mesmo tempo, como ser livre e natural.<sup>712</sup> As tensões entre espírito-natureza e entre espírito-espírito resultam no **processo histórico da cultura**, cuja mediação acontece pelo domínio da natureza através do **trabalho** e pelo domínio do “desejo” através do **reconhecimento (ou da intersubjetividade)**. Segundo Hegel, a processualidade histórico-dialética da cultura é capaz de elevar o Espírito da liberdade unilateralizada e abstrata do livre-arbítrio à liberdade concreta da vida ética na coletividade, entidade esta que, em última instância, se materializa no Estado. Ademais, a contradição fundamental entre a finitude e a espiritualidade humanas impulsiona a razão de suas formas subjetivas mais rudimentares

---

<sup>710</sup> HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: I – A Ciência da Lógica** (1830). Trad. Paulo Meneses. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. 444 p. Título original: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.

<sup>711</sup> HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza** (1830). Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 557 p. Título original: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.

<sup>712</sup> HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito** (1830). Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011. 365 p. Título original: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.

– embora progressivamente mais elaboradas umas em relação às outras – às formas absolutas, representadas pela arte, pela religião revelada e pelo saber filosófico.

Para Hegel, o saber filosófico exige uma visão panóptica da história. Segundo o filósofo, a crítica e a Revolução haviam revelado o ponto de cumeada de uma cisão fundamental no pensamento filosófico, homóloga à cisão da própria cultura ocidental. Na interpretação panóptica de Hegel sobre a história ocidental, a pura forma do absoluto medieval, cuja representação divina se dava diretamente à intuição pela imediatez da fé, encontrara em Kant a contradição dialética que a limitara totalmente à esfera do sensível. Sob esta perspectiva, o “absoluto externo” da metafísica objetiva medieval havia sido negado pela metafísica subjetiva kantiana, com a terrível consequência de que a “razão” nada poderia dizer acerca da verdade do Absoluto. Embora Hegel reconhecesse que a filosofia crítica avançara ao deixar o absoluto puramente formal do medievo em direção a **algum conteúdo**, também a reconhecia como uma filosofia unilateral e parcial, em vista do aprisionamento do “absoluto” à abstratidade transcendental do sujeito e da consequente limitação da “razão” ao restrito conhecimento da verdade fenomênica. Hegel percebera ser necessário o resgate da unidade do saber ou o saber como totalidade.<sup>713</sup> A filosofia especulativa propôs este resgate, unindo forma e conteúdo na dialética entre metafísica e história, através da ciência da lógica (num plano interior) e através da filosofia da natureza e da filosofia da cultura (num plano exterior). Conforme explica Salgado:

Na *Enciclopédia*, a Lógica é forma e a Filosofia da Natureza, conteúdo. A Filosofia do Espírito é a totalidade de forma e conteúdo. [...] A cisão que Hegel encontra, portanto, no campo filosófico – e por isso mesmo é a cisão das cisões –, e que se mostra como problema capital, é a da forma e conteúdo, cuja solução é a conciliação na esfera do filosófico. Ora, na esfera filosófica, a cisão de forma e conteúdo manifesta-se, enquanto separação aprofundada, na contradição entre sujeito e objeto superada na *Fenomenologia do Espírito*, entre razão e natureza superada na *Enciclopédia*, entre liberdade individual e lei superada na *Filosofia do Direito* e entre razão prática e teórica superada na Lógica, todas no interior da cisão maior, cuja solução foi a primeira preocupação de Hegel: a separação entre Lógica e História, cuja superação ou resultado é a Lógica-Metafísica ou Lógica dialética ou especulativa, na qual a história não é captada na sua dimensão empírica, mas elevada ao plano do movimento ou do tempo captado em conceito, que aparecerá no desdobramento da Filosofia do Espírito.<sup>714</sup> [grifos no original]

---

<sup>713</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 1996, *op. cit.*, p. 66-68.

<sup>714</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 1996, *op. cit.*, p. 66; 69.

A filosofia de Hegel ousadamente assumiu a **temporalidade** (dever) como a solução do paradoxo entre forma e conteúdo, apostando na tese de que no tempo o conteúdo se realiza como movimento (história). A história figura, portanto, como “o próprio conteúdo que ganha suas formas lógicas até revelar-se no Espírito absoluto”.<sup>715</sup> Conforme explicação dada por Hartman, no prefácio à edição em português de “A Razão na História”:

Tudo o que acontece no mundo tem não apenas um significado temporal, mas também lógico e ontológico. O temporal não é senão um aspecto do eterno e de sua estrutura ontológica. Por outro lado, a realização no mundo faz algo para a Ideia eterna. O espírito do Homem, a síntese da Ideia e a Natureza divinas fazem a realidade indeterminada da Ideia determinada na existência. Assim, ao pensar cada vez mais sobre o mundo e, neste processo, desenvolvendo cada vez mais sua consciência, ele faz a Ideia, ou seja, o Próprio divino pensador, cada vez mais consciente de Si Mesmo. Tudo isso ocorre no passar de gerações humanas, organizadas em Estados e nações, ou seja, em História. Assim, a História é a autodeterminação da Ideia em progresso, o autodesenvolvimento do Espírito em progresso. Além disso, como o Espírito é livre por sua natureza interior, a História é o progresso da liberdade.<sup>716</sup>

A engenhosa solução especulativa de Hegel para a metafísica poderia sustentar a ética, com efeito, sobre bases epistêmicas não-fundacionistas, uma vez que o conteúdo ético seria dado pela processualidade da cultura no tempo histórico. Assim, caberia ao filósofo revelar, sob seu olhar panóptico, como a Ideia (o “universal abstrato” ou o “em-si”) vai-se “ex-plicando”<sup>717</sup> no seu “ser-outro” histórico (o “particular” ou o “para-si”) a fim de, através do saber filosófico, retornar a si como um “universal concreto” (o “singular” ou o “em-si-e-para-si” do “conceito”). Nos “Princípios da Filosofia do Direito”, Hegel aplica este método especulativo para demonstrar como a Ideia de direito se desenrola dialética e historicamente do domínio abstrato ou formal da subjetividade à moralidade objetiva das instituições sociais (família, sociedade civil e Estado).<sup>718</sup> A pretensão filosófica de Hegel, de unir ser e dever ser, conjugada com seu método dialético, através do qual a substância ética estaria revelada na **cultura posta na história**,

---

<sup>715</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 1996, *op. cit.*, p. 71.

<sup>716</sup> HEGEL, G. W. F. **A Razão na História**: Uma Introdução Geral à Filosofia da História (1953). Trad. Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2001. 130 p. Versão inglesa de: Robert Hartman. Título original: Reason in History. A versão em português aqui referenciada teve por base a tradução de Robert Hartman da lição introdutória das “Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte”, publicadas postumamente por Gans, em 1837. A citação direta encontra-se entre as p. 18-19.

<sup>717</sup> Em sentido etimológico, “ex-plicar” é o mesmo que “desdobrar”.

<sup>718</sup> HEGEL, **Princípios...**, *op. cit.*, p. 1-34.

fundamentou – e ainda fundamenta – a acusação de que o filósofo produzira uma ética **conservadora**.

A publicação dos “Princípios” foi um divisor de águas acerca dos papéis das instituições sociais na ética. A ética especulativa poderia ser interpretada tanto como “necessitarista”, no sentido de que a razão posta pela cultura é tudo e tanto o quanto sempre poderemos ter, como poderia ser interpretada como “futurista”, ou seja, dirigida a um projeto de transformação social pelo qual a crítica e a reforma das instituições, em direção à liberdade concreta, ainda estaria por se realizar. Estas interpretações antípodas se materializaram, nas décadas de 20 a 40 do século XIX, na divisão política dos alemães entre os “jovens-hegelianos” e os “velhos-hegelianos”, também chamados, respectivamente, de “hegelianos de esquerda” e “hegelianos de direita”. Na “Apresentação” da “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, de Karl Marx, Rubens Enderle nos explica que:

Com a publicação dos *Princípios da filosofia do direito*, em 1820, a teoria hegeliana do Estado passou a ocupar o lugar central no debate político alemão. Discípulos de Hegel, divididos em dois grupos antagônicos – os “jovens”, ditos “de esquerda”, e os “velhos”, ditos “de direita” –, iniciaram uma acirrada disputa pelo título de herdeiros legítimos de seu espólio teórico. Tal disputa girava fundamentalmente em torno da interpretação do tema da “reconciliação” do real com o racional. Para os jovens-hegelianos, tratava-se de demonstrar que o “real” não devia ser identificado imediatamente com a realidade empírica, positiva, como afirmavam os velhos-hegelianos, mas sim com a realidade que, pelo “trabalho do negativo”, deve ser suprassumida em um nível superior do conceito. Os jovens-hegelianos acreditavam, assim, restituir a teoria do Estado de Hegel seu conteúdo humanista, emancipador, ao mesmo tempo em que preconizavam, pela prática jornalística, a realização desse conteúdo, ou seja, a superação da monarquia prussiana em um Estado racional e livre, prefigurado na concepção hegeliana da monarquia constitucional. Essa posição, no entanto, sofreu uma séria inflexão a partir de 1841, quando os jovens discípulos de Hegel, desiludidos com as possibilidades de uma reforma constitucional de caráter liberal no reinado de Frederico Guilherme IV, e identificando a monarquia constitucional com o mero compromisso de feudalidade e modernidade, acabaram por abandonar a filosofia hegeliana do Estado em nome da defesa da democracia.<sup>719</sup> [grifos no original]

A solução desta divergência interpretativa passa, conforme entendemos, tanto pelo conceito de **efetividade** na filosofia hegeliana, quanto por um escrutínio mais

---

<sup>719</sup> MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel** (1843). Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013. 181 p. Título original: Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie. Citação direta na p. 17.

apurado da espécie de procedimentalidade que Hegel propõe como sustentação de sua ética substantiva. Se assumíssemos Hegel como um necessitarista, certamente não encontraríamos em seu sistema qualquer espaço para a contingência; no entanto, ele constrói uma relação dialética entre possibilidade e efetividade, mais bem elucidada na “Doutrina da Essência” – segundo volume de “Ciência da Lógica” –, em que a efetividade é conceituada como aquilo que oscila entre possibilidades: a possibilidade apenas possível e a possibilidade que se resolve numa efetividade existente. Segundo Hegel, se a efetividade pode ser também uma possibilidade existente e aquilo que é existente existe por necessidade, a própria contingência é uma necessidade.<sup>720</sup> Da mesma forma, se Hegel fosse um necessitarista, não encontraríamos em seus escritos quaisquer críticas transversais às instituições: todavia, é justamente a partir da crítica às instituições de seu tempo que ele não só diagnostica uma profunda cisão entre sociedade civil e Estado (ou, utilizando-nos de termos equivalentes para Hegel, entre direito e economia), como também prognostica o Estado ético como sendo a solução do impasse.<sup>721</sup>

Hegel descreve com perfeição a contraposição entre o sistema de necessidades da economia moderna e o Estado, cuja natureza meramente coercitiva reduz sua existência a um tipo técnico de racionalidade, voltada exclusivamente à manutenção de uma artificial coesão na “unidade” precária da sociedade civil.<sup>722</sup> O político, ao invés de cumprir seu papel ético em direção à liberdade, technicaliza-se, portanto, para “[o] exercício eficaz do poder na busca da ordem”.<sup>723</sup> Conforme explicação dada por Hegel nos “Princípios”, a contraposição entre sociedade e Estado é engendrada naturalmente pelas contradições implícitas ao trabalho, em sua relação com a produção. Valendo-nos da autorizada interpretação de Salgado:

O trabalho que forma o homem para a liberdade e realiza essa liberdade universalmente, sendo um trabalho social e liberação do homem diante da natureza trabalhada e modificada, é também a fonte das amarras do homem na sociedade civil e perda da sua essência. Com efeito, o

---

<sup>720</sup> HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica**: 2. A Doutrina da Essência (1813). Trad. Christian G. Iber e Frederico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017. 272 p. Título original: *Wissenschaft der Logik 2. Die Lehre vom Wesen*. O raciocínio de Hegel a este respeito é deveras complexo e envolve leituras preliminares. Para os iniciados, a necessidade da contingência no momento da efetividade do Absoluto está demonstrada entre as p. 207-220 da versão aqui referenciada de “A Doutrina da Essência”. Um trabalho acadêmico específico sobre este tema, qual seja, da relação entre contingência e necessidade na lógica hegeliana, ao qual remetemos o leitor, foi desenvolvido por Tiago Castagnetti, como requisito à obtenção do título de mestre em Filosofia na Universidade Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), cf. CASTAGNETTI, Tiago. **Contingência e Necessidade em Hegel**: Pressupostos do Sistema Ético. 2007. 121 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, UNISINOS, 2007.

<sup>721</sup> HEGEL, **Princípios...**, *op. cit.*, p. 167 *et. seq.*

<sup>722</sup> SALGADO, **A Ideia...**, 1996, *op. cit.*, p. 383.

<sup>723</sup> SALGADO, **A Ideia...**, 1996, *op. cit.*, p. 384.

trabalho na sociedade civil, em virtude das necessidades infinitas por ele mesmo criadas, faz surgir a abstração do trabalhador especializado e uma cada vez maior dependência dele do complexo da produção. A dependência mútua na “satisfação das suas necessidades chega a uma necessidade absoluta” e torna possível afastar o homem do trabalho. [...] Juntamente com a dialética que conduz à especialização do trabalho, está a da especificação das necessidades, multiplicadas em variedades incessantemente. A dependência do homem desse determinismo “natural” (o determinismo econômico, cego, é nesse sentido natural), pelo qual o apetite subjetivo, ao buscar variar-se pelo trabalho, satisfaz as necessidades dos outros indivíduos, deveria, pela mediação do universal (o trabalho social), produzir para o indivíduo os meios adequados às suas necessidades materiais e espirituais. Entretanto, o que ocorre é o aumento da desigualdade da distribuição de riqueza e com isso a miséria de um lado, pela carência, e o luxo de outro, pela abundância. A distância entre a classe rica e a classe pobre é tanto maior quanto mais trabalho se engaja na produção, criando uma população miserável, cuja reintegração no trabalho aumentaria ainda mais a riqueza e o luxo de poucos. Contraditoriamente, mais trabalho, maior produção, maior a pobreza. Essa contradição entre o trabalho produtor da riqueza e a miséria dos que a produzem, embora não tematizada e explicada, mostra que Hegel está consciente de uma transferência ilegítima do produto do trabalho sem a correspondente (justa) participação do trabalhador no seu produto, que Marx denominará alienação [...].<sup>724</sup>

A unidade entre ser e dever ser proposta por Hegel em seus “Princípios” não está, então, posta; aliás, se estivesse, ele não seria renunciado o aprofundamento, que se confirma diuturnamente na contemporaneidade, da separação entre sociedade e Estado e, também, o do domínio da política por uma racionalidade técnico-burocrática cujo objetivo precípua (senão único) é manter em funcionamento um sistema que somente beneficia alguns poucos em detrimento da miséria (material e espiritual) de quase todos os outros.<sup>725</sup> E diga-se novamente: se fosse um necessitarista, Hegel não teria “recomendado” como solução do impasse a passagem deste Estado poietico para um

---

<sup>724</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 1996, *op. cit.*, p. 377-378.

<sup>725</sup> No Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG foi defendida a tese, com orientação do Prof. Joaquim Carlos Salgado, pela aluna Nathália Lipovetsky e Silva, intitulada “Efetividade da Justiça no Mundo Contemporâneo: entre ética e economia”, na qual a autora defende a “re-eticização” da economia e o resgate da dimensão política da *oikonomia* frente à *reductio* da *economics* em sua assunção quase que absoluta da crematística. Trata-se de um interessante trabalho, ao qual remetemos o leitor, em que a “economia-ética” é erigida como um importante instrumento para a redução das desigualdades sociais e da extrema concentração de renda que assolam as sociedades contemporâneas. Cf. SILVA, Nathália Lipovetsky e. **Efetividade da Justiça no Mundo Contemporâneo: entre ética e economia**. 2016. 157 f. Tese (Doutoramento) – Faculdade de Direito e Ciências do Estado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

Estado verdadeiramente ético (utilizando-nos aqui das expressões de Salgado).<sup>726</sup>

Conforme explica o filósofo mineiro:

Embora não se possa dizer que Hegel tenha tratado de forma temática do Estado social, todo o contexto da sociedade civil leva à conclusão de que o Estado, entendido como uma organização racional de vida, não é um resultado separado da dialética do Espírito objetivo, que começa com o direito abstrato, mas é uma totalidade, compreendendo o direito abstrato, a moralidade e a eticidade e, nessa última, a família e a sociedade civil. Hegel não declara, mas deixa implícito que, com o advento da sociedade civil, o Estado (no sentido amplo), se quer ser um Estado ético (no sentido estrito), tem de atender ao princípio da *justiça social*, pelo qual a sociedade civil, na sua forma de puro sistema das necessidades e de produção, tem de gerar um sistema ético pelo qual ela seja controlada no sentido da imposição de uma racionalidade de vida, sem a qual o espectro do estado de natureza, dialeticamente sempre presente como polo negativo da eticidade, se faria real, como nas sociedades em que a desordem da divisão se faz sentir.

[...] É nesse âmbito de dualidade que Hegel propõe a solução de um Estado ético, em que os princípios éticos do que ele denomina Moralidade, na qual prevalece a ideia de liberdade individual, e o sistema mecânico de necessidades em que o indivíduo se satisfaz na produção para o outro, pelo trabalho, sob a lei abstrata que os rege, encontrem a sua unidade numa forma de organização livre, vale dizer, numa ordem conjugada dialeticamente com a liberdade, em que a lei é a objetivação da liberdade e a liberdade individual, realização da lei no sujeito de direitos universalmente reconhecidos. Esse o problema enfrentado por Hegel na restauração da unidade ética da *pólis* antiga, perdida na fragmentação social do mundo moderno. Esse, ainda, o problema da sociedade contemporânea, a desafiar-nos, que se formula na busca e no “encontro de um novo fundamento universal para a ordem da liberdade” e que torna Hegel “um interlocutor válido”, no dizer de um dos mais profundos pensadores contemporâneos.<sup>727</sup> [grifos no original]

Registre-se, por não menos importante, que o não-fundacionismo epistêmico de Hegel de modo algum pode ser considerado empírico, nem mesmo como uma espécie de imanentismo empírico-institucional, como entende, por exemplo, Axel Honneth, muito embora a tentativa deste último filósofo de desenvolver uma teoria da justiça partindo da teoria social pela via da reconstrução normativa seja, com efeito, uma frutífera leitura

---

<sup>726</sup> Prof. Salgado publicou um artigo, bastante explorado por todos os estudantes da linha de pesquisa à qual se vincula o presente trabalho, em que trata de forma atual e detida das relações entre o Estado ético e o Estado poiético. Trata-se de leitura interessante e obrigatória para aqueles que desejam melhor compreender como o Estado moderno se converteu (e tem se mantido) em mero instrumento do poderio econômico-financeiro e técnico-burocrático. Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, n. 02, ano XVI, p. 1-11, nov. 2002.

<sup>727</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 1996, *op. cit.*, p. 380-381; p. 384-385.

contemporânea dos “Princípios” de Hegel.<sup>728</sup> Para Hegel, as determinações do real/racional se dão internamente (universal abstrato), externamente (particular) e reflexivamente (universal concreto) – assim, o empírico figura como **condição necessária**, mas **não suficiente** da processualidade histórico-dialética, de forma que se, e somente se, o empírico fosse também condição suficiente, poder-se-ia sustentar a ética hegeliana como imanentista. A “reconstrução normativa” de Hegel (para usar a expressão de Honneth) não parte do empírico e também não se limita ou se dirige somente a ele – apenas o tem como uma das fases da dialética que, conquanto apareça como a necessidade das determinações concretas que se manifestaram no passado, abre-se para a contingência igualmente necessária das determinações que poderão se manifestar no futuro. A Ideia, em Hegel, é a pura e absoluta liberdade que, sendo a causa incondicionada, não pode jamais se deter, até porque impulsionada, ela mesma, pelo trabalho inesgotável do negativo: o Absoluto também se move de forma necessária no tempo.<sup>729</sup>

Feita esta rápida incursão pela história do idealismo alemão, acreditamos estar prontos para retornar ao tema central. Uma pouco acima havíamos comentado que o paradoxo entre não-fundacionismo epistêmico e ética substantiva poderia ser resolvido através da tese da processualidade histórica da razão – e, baseando-nos nesta afirmação, observamos como Rawls e Sen, ao buscarem o não-fundacionismo epistêmico de suas respectivas teorias a partir de uma procedimentalidade transversal ou a-histórica, detêm-se antes de reconhecer **o problema da justiça social como sendo um problema de efetivação dos direitos fundamentais**. Joaquim Carlos Salgado, ao contrário, adotando a perspectiva histórico-dialética hegeliana, chega à conclusão necessária de que o problema da justiça no mundo contemporâneo passa exatamente pela **efetivação universal (globalização) dos direitos fundamentais**.

---

<sup>728</sup> Cf. HONNETH, Axel. **O Direito da Liberdade**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015. 646 p.

<sup>729</sup> O negativo (enquanto temporalidade) a tudo e a todos consome. A única permanência em Hegel é o próprio devir. O Absoluto se finitiza e se experimenta como sujeito de maneira eterna e cíclica e é neste infinito “cíclico” de sucessivas e intermitentes “particularizações” ou “determinações” que o Absoluto vai alargando progressivamente o conhecimento-de-si. Em Hegel, nada está e nem pode estar pronto e acabado. Por isto, interpretações “necessitaristas”, “empiricistas” ou “imanentistas” da filosofia hegeliana são, no mínimo, incompletas. Uma interessantíssima obra sobre o papel do negativo na filosofia especulativa de Hegel é o livro de SANTOS, José Henrique. **O Trabalho do Negativo: Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 2007. 356 p., ao qual remetemos o leitor. Trata-se de uma coletânea de ensaios sobre temas transversais à filosofia hegeliana, avaliados sob as luzes dos constructos filosóficos do alemão, especialmente sob o “trabalho do negativo”, cuja expressão dá nome ao livro.

A ideia de justiça, para o filósofo mineiro, precisa realizar, através do direito, os valores fundamentais que, no processo histórico-dialético da cultura, funcionaram como reitores do justo: a igualdade, a liberdade e o trabalho. Pelo filosofar pode-se descobrir que, a cada período histórico da cultura ocidental, um destes valores se mostrou configurador do projeto de justiça respectivo: na antiguidade e no medievo (período da metafísica objetiva), a igualdade; a partir do período moderno (de Descartes ao Iluminismo, período da metafísica subjetiva), a liberdade; por fim, desde Hegel (com a fundação da metafísica especulativa), o trabalho. A ideia de justiça na contemporaneidade, para Salgado, materializa estes três valores na forma de direitos fundamentais.<sup>730</sup>

Conforme entende Salgado, cabe ao direito o comando do processo histórico do ético. Ele explica que somente no jurídico o ético pode encontrar o seu *locus* por excelência. O direito como “a forma avançada e mais elaborada de universalização dos valores éticos”<sup>731</sup> ou a tese do direito como um *maximum* ético é um dos pilares da teoria da justiça salgadiana, sendo por ele postulada da seguinte forma:

o que se compreende como *maximum* ético é que “quando certos valores, constituindo um núcleo da constelação axiológica de uma cultura, alcançam a universalidade material reconhecida na consciência ético-jurídica de um povo e a universalidade formal pela sua posição e normatização através da vontade política desse povo, é que adquirem a natureza de direitos.” Positivados esses valores pinaculares como direitos nas declarações constitucionais dos Estados Democráticos de Direito contemporâneos, esse *maximum* ético (extensiva e intensivamente considerado) é termo de chegada do processo dialético do ético, pois é o momento em que se cumpre a auto-inteligibilidade do espírito do Ocidente na sua vertente ética, desenvolvido no tempo histórico, no qual o homem se revela: a) como animal racional na cultura grega; b) como pessoa de direito na cultura romana e pessoa moral na cultura cristã; e c) como indivíduo livre ou cidadão e sujeito de direito universal na declaração de direitos das constituições pós-revolucionárias.<sup>732</sup> [grifos no original]

A perspectiva histórico-dialética de Salgado coloca a justiça como a razão imanente ao direito e a organização social como resultante de um desenvolvimento que se dá no plano da justiça: assim, direitos naturais, humanos e fundamentais correspondem à evolução desta racionalidade imanente – a justiça – do direito posto no tempo

---

<sup>730</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 1-4.

<sup>731</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 9.

<sup>732</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 10.

histórico.<sup>733</sup> Divergindo de Hegel, todavia, Salgado erige o ideal romano – e não o grego – como o paradigma ético adequado à teoria da justiça. Enquanto Hegel desejava restaurar a unidade ética a partir da política (ou, em outras palavras, a partir do Estado), Salgado entende que, assim como revelado pela cultura romana clássica, a unidade ética deve dar-se pelo direito – e não pelo Estado, até porque, conforme ele mesmo observa, o jurídico subsumiu o político como um dos momentos do ético, sendo o direito o instrumento que funda e organiza o Estado contemporâneo. Nas suas próprias palavras:

O Estado de Direito contemporâneo é o resultado do processo ético que dá primazia ao direito, ao pôr como seu fim a sua realização. O direito é o momento da verdade ética, em que o processo se conclui, a partir do momento da moralidade, mediante o momento do político. Recupera-se, assim, a estrutura ética da cultura romana que dá primazia ao direito, à pessoa de direito, e não a grega, que revela a política e realiza o cidadão como o que tem função, não direito, na *polis*. O Estado Democrático de Direito põe o direito no seu interior, formalizando-o na declaração de direitos, a qual se posiciona acima da própria estrutura constitucional do Estado, que a serve. O político, desse modo, entendido como instrumento, é procedimental, com a finalidade de guardar e realizar o direito, pois “democrático”, como já salientado, outra coisa não significa senão proceder o poder da vontade do povo, quanto à sua origem ou titularidade e organizar-se na forma da divisão das competências quanto ao seu exercício, tudo em vista dos direitos fundamentais das pessoas.<sup>734</sup> [grifos no original]

A experiência jurídica romana forneceu a Salgado a matéria através da qual seu esforço filosófico acabou por revelar as categorias estruturantes do jurídico e do justo. Sob este ponto de vista, sua teoria da justiça (ou, sinonimicamente, sua filosofia do direito) terminou servindo muito mais a uma pretensão metateórica que teórica, pois redundou no desvelamento dos próprios elementos teórico-estruturais da justiça. Partindo, portanto, da tese de que o romano, ao contrário do grego, tratou do justo em seu *locus* correto, qual seja, no direito – e não na filosofia moral ou na política, como fizeram os gregos –, Salgado realizou uma profunda releitura da cultura jurídica romana para, paulatinamente, reconstruir o arcabouço estrutural da teoria da justiça. As categorias de existência – coisa e pessoa –, de essência – bilateralidade, exigibilidade, irresistibilidade e universalidade –, bem como a tipologia da justiça – justiça formal e material, em seus momentos de elaboração e aplicação – se convertem, portanto, em elementos cujo confronto por qualquer teoria da justiça se torna obrigatório, vez que estruturantes da

---

<sup>733</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 13-14.

<sup>734</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 15-16.

própria teoria.<sup>735</sup> Analogamente ao esforço de Hegel no campo da filosofia pura, pode-se dizer que, para Salgado, somente a experiência jurídica contém os elementos que podem levar à consciência do filósofo do direito as determinações do justo na realidade histórica.

Em suas palavras:

Uma teoria da justiça tem de assumir as duas dimensões, a do dever ser e do ser, do ideal e do real, da norma e da sua eficácia, da liberdade e do poder, enfim, de uma teoria do direito e de uma teoria do Estado. E uma teoria do Estado tem de levar em consideração a vocação para o absoluto que a razão no Ocidente aspirou representar na sua religião e ousar conhecer na Teologia e, por definitivo, na Filosofia. Ora, as três grandes contribuições de Roma para a formação da Cultura ocidental são o Estado, o Direito e o Cristianismo.<sup>736</sup>

O fato de a filosofia do direito contemporânea se desenvolver aquém de seu próprio objeto, qual seja, o direito, leva Salgado a criticar veementemente os rumos das atuais teorias da justiça. Vejamos o que diz o filósofo mineiro, a este respeito, no seguinte trecho:

A Filosofia do Direito, quando tratada por alguns filósofos, portanto, por não juristas (por exemplo, Habermas), padece dessa carência: não considera o que deveria considerar como seu objeto privilegiado, o direito. Tais pensadores põem como determinante o político e fazem uma filosofia política ou do Estado (por isso incompleta) e não do direito, que é o universal; o político já está juridicizado nos direitos políticos e no núcleo constitucional dos direitos fundamentais.<sup>737</sup>

Para Salgado, a processualidade histórica do direito e, portanto, da ideia de justiça, torna possível “vislumbrar as etapas em que o homem se forma eticamente no plano do direito”:<sup>738</sup> cidadão da *pólis* grega, pessoa de direito privado romana, indivíduo livre da sociedade moderna e, por fim, sujeito de direito universal da contemporaneidade que, em razão da dignidade ínsita à sua condição de pessoa, é representativo de toda a comunidade e titular de direitos públicos universais fundamentais.<sup>739</sup> É neste ponto em que a questão da efetivação ou da **universalidade concreta da justiça** entra em cena. Não basta à teoria da justiça tão somente identificar a atribuição dos direitos fundamentais ao sujeito de direitos universal como sendo o ponto de cumeada do desenvolvimento histórico-dialético da cultura jurídica ocidental: é necessário, também, apontar meios para que tais

---

<sup>735</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 67 *et. seq.*

<sup>736</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: A Igualdade**. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. 272 p. Citação direta na p. 151-152.

<sup>737</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 7.

<sup>738</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 257-258.

<sup>739</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 258.

direitos sejam efetivados ou, em outras palavras, para que o sujeito de direitos possa deles livremente fruir. De certa forma, pode-se dizer ser essa última a principal tarefa das filosofias jurídica e política contemporâneas, especialmente desde o ocaso do positivismo.

A abordagem histórico-dialética de Salgado tem, portanto, não só a vantagem de resolver o impasse entre não-fundacionismo epistêmico e ética substantiva, mas, também, de apontar o problema da efetivação da justiça social, na forma de direitos fundamentais, como o principal desafio da teoria da justiça contemporânea. Num espaço necessário das contingências que envolvem diferentes pessoas, povos e nações, a justiça clama por concretização, fundamentada na universalidade da dignidade da pessoa humana. Salgado trata desta questão nos seguintes termos:

Essa efetivação ou universalidade concreta da justiça só pode ser entendida como alcance de todos os indivíduos humanos. Não pode ser concebida como justa uma sociedade, por mais que atenda à exigência de efetividade da justiça – portanto nas suas dimensões denominadas sociais –, tomada isoladamente, isto é, se outras sociedades ou povos não a realizam entre seus membros. Não é justa a sociedade alemã, francesa, italiana, estadunidense, etc., se abstratamente consideradas, ou seja, sem se considerarem inseridas na totalidade da humanidade, portanto, como parceiros da Namíbia, de Biafra, Congo, das favelas do Brasil, etc. Não são pois justas aquelas sociedades sem se levar a efeito uma globalização jurídica.<sup>740</sup>

Globalizar a justiça, conforme segue explicando Salgado, é realizá-la “para cada ser humano vivente na Terra”.<sup>741</sup> A igualdade e a universalidade substanciais dos homens justifica o estabelecimento das mesmas condições de vida digna para todos. Conforme aponta o mineiro:

A menos que se não considerem povos diferentes dos europeus como pertencentes à mesma espécie humana, ou que haja raças inferiores e que as situações dos Estados desenvolvidos não são contingenciais, não há como não reconhecer o direito igual de todos os homens à riqueza socialmente produzida pela humanidade.<sup>742</sup>

E continua, mais à frente:

A superação, portanto, do momento meramente poético e análogo à sociedade civil (no sentido de Hegel) dentro do Estado, vale dizer, a globalização econômica só pode encontrar sua efetivação no momento ético de uma justiça universal concreta, a começar pelo reconhecimento universal de todos os seres humanos como sujeitos universais de

---

<sup>740</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 258.

<sup>741</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 259.

<sup>742</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 259.

direitos universais, portanto, titulares de direitos universais, cujo passo decisivo, porém não definitivo, deu-se na declaração formal da Carta das Nações Unidas.<sup>743</sup>

Contrariamente a Sen, para quem os direitos humanos geram obrigações imperfeitas entre pessoas e povos, Salgado entende tais obrigações como verdadeiros deveres, uma vez que a responsabilidade solidária (ou o terceiro ideal da Revolução Francesa, a fraternidade) é gerada pela negação interna do direito dos mais desenvolvidos. Conforme ele explica, não pode haver direitos senão diante de outro sujeito de direitos; aliás, é a partir desta concepção dialética entre direito e dever que Salgado fundamenta a existência de uma “justiça formal internacional” e de um “sistema de contribuição e repartição de receitas internacional” a cuidar dos direitos humanos.<sup>744</sup>

A respeito do sistema internacional de proteção dos direitos humanos, a divisão do conteúdo das declarações de direitos em dois pactos internacionais distintos e a lenta adesão ao segundo deles (o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais) são sintomas da resistência histórica dos países desenvolvidos, especialmente dos EUA, em reconhecerem a natureza fundamental destes direitos – e embora as filosofias política e jurídica anglo-saxãs estejam, com efeito, abandonando paulatinamente a antiga e utópica pretensão humiana de deduzir o normativo a partir do científico-positivo, suas mais recentes teorias normativas, por mais alcance acadêmico que tenham, acabam por se deter, invariavelmente, antes de reconhecerem a normatividade e a essencialidade dos direitos sociais e econômicos. Na esteira das lições de Salgado, entretanto, acreditamos que a justiça somente poderá ser concretizada quando efetivados, em toda sua plenitude e para cada ser humano na Terra, os direitos fundamentais revelados pela processualidade histórica da razão jurídica ou, em outras palavras, pela ideia de justiça.

Encaminhando-nos para o final desta dissertação, gostaríamos de salientar novamente que entre o institucionalismo transcendental e o comparativismo está situado o problema da efetivação da justiça social, com o qual todas as abordagens que tivemos a oportunidade de sucintamente descrever neste texto lidam. As teorias da justiça de Rawls e de Sen, dois grandes expoentes da literatura científica mundial, não excetam a regra; a despeito, entretanto, de toda a inegável importância destes autores no cenário

---

<sup>743</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 260.

<sup>744</sup> SALGADO, A *Ideia...*, 2006, *op. cit.*, p. 261.

acadêmico internacional, suas teorias passam ao largo dos direitos fundamentais enquanto os conteúdos éticos da justiça e, conseqüentemente, olvidam da equiparação necessária entre a concretização da justiça social e a efetivação dos direitos fundamentais. Cremos, com Salgado, que a teoria da justiça contemporânea (e a filosofia do direito, enquanto seu sinônimo) precisa inevitavelmente assumir os direitos fundamentais, em perspectiva histórica, como conteúdo ético necessário, sob pena da ocorrência de uma minoração quantitativa – por exemplo, a *reductio* rawlsiana do valor do justo às liberdades individuais – ou qualitativa – por exemplo, o esvaziamento seniano do conteúdo jurídico dos direitos fundamentais – dos objetos com os quais a teoria deve efetivamente lidar.

### 3 CONCLUSÃO

Iniciamos o texto desta dissertação descrevendo um panorama de crise simbólica e demonstrando claramente que falar sobre a justiça na contemporaneidade é um verdadeiro desafio. Vimos que a pluralidade de significados que envolvem o tema da justiça se tornou ainda mais desafiadora a partir do momento em que a justiça distributiva passou a ser sinônimo do direito de não viver em estado de miséria.

Pode-se afirmar que, desde a ressignificação da pobreza e do conceito de justiça distributiva, uma luta de vida ou morte tem sido travada entre abordagens antípodas: a abordagem dos mercados e as diferentes abordagens normativas. Se há um fio condutor do pensamento social ocidental nos últimos 250 anos, certamente é no núcleo desta luta que ele se encontra. De um lado, insiste em sobreviver e se reafirmar a utopia de que o automatismo dos mercados (hoje, fundamentalmente na forma do mercado financeiro) levará necessariamente à justiça social; de outro, despontam, mais uma vez, num cenário global, teorias que assumem francamente a perspectiva normativa do dever ser.

Vimos que a predominância, até meados do século XX, do racionalismo empirista no utilitarismo, acabou precipitando uma verdadeira impossibilidade da escolha social livre, racional e democrática. Cumulativamente, o critério positivista e antinormativista de Pareto impedia que fossem feitos julgamentos válidos sobre a justiça dos diferentes estados sociais. Tratava-se do ponto máximo da crise dos positivismos jurídico e econômico, combatidos fortemente a partir da década de 50 pelo recrudescimento das teorias normativas, dentre elas, a pioneira teoria da justiça de John Rawls.

Conforme tivemos oportunidade de elucidar com mais detalhes, nos tópicos próprios, a justiça como equidade correspondeu a uma releitura do construtivismo kantiano na reabilitação do contratualismo. Rawls acreditava que a justiça social poderia ser realizada se as sociedades democráticas modernas se submetessem à operabilidade dos princípios de justiça por ele postulados. Apesar do esforço pioneiro de Rawls, vimos que sua teoria seria profundamente criticada por Amartya Sen, que a acusou, com propriedade, de se distanciar das flagrantes injustiças que, de forma bastante evidente, assolam a humanidade. Para Sen, o mundo distante – transcendental – da justiça perfeita dos contratualistas funcionava antes como um entrave do que como uma solução viável para as injustiças do mundo real. Ciente da possibilidade da realização de acordos, mesmo que parciais, em todo e qualquer contexto, Sen percebeu que a justiça poderia ter por

método ordenamentos de preferências parciais e incompletos, cujas relações de dominância e pesos poderiam ser afirmados através da argumentação pública racional, democrática e aberta.

Para ambos, um denominador comum: cada qual, ao seu modo, buscou o desenvolvimento de uma teoria procedimental da justiça, contornando, assim, as dificuldades da fundamentação epistêmica dos objetos com os quais a justiça necessita lidar. Conforme vimos, esta característica comum privou ambas as teorias de uma aproximação que, com Salgado, entendemos ser essencial para a teoria da justiça contemporânea: a aproximação entre a concretização da justiça social e a efetivação dos direitos fundamentais. Embora a abordagem das capacidades tangencie esta questão, Sen, divergindo de Nussbaum, optou por não estabelecer uma lista de funcionamentos e capacidades, deixando a cargo exclusivo do procedimento – a argumentação pública – a geração dos conteúdos da justiça.

A perspectiva histórico-dialética hegeliana se apresenta como uma alternativa viável ao procedimentalismo imanentista e a-histórico bastante utilizado pelas abordagens normativas contemporâneas. Atualizada pela filosofia de Joaquim Carlos Salgado, esta perspectiva revela o direito como sendo o fiel guardião do *maximum* ético de um povo. O direito deve resguardar os valores que, contidos na ideia de justiça, vão se revelando, no tempo histórico, como pinaculares da sociedade. Igualdade, liberdade, trabalho e dignidade da pessoa humana: eis os valores que, na forma de direitos fundamentais, a civilização ocidental erigiu como sendo merecedores da universalidade jurídica. Seguimos as lições de Salgado, para quem a teoria da justiça não pode jamais se distanciar de seu objeto – o direito – e nem de sua finalidade precípua – a efetivação dos direitos fundamentais –, com vistas à concretização da justiça no mundo contemporâneo. Estes os eixos sobre os quais devem estar apoiadas as teorias da justiça, quaisquer que sejam elas.

Para concluir, algumas últimas palavras. Na introdução da presente dissertação, foi traçado um panorama de desesperanças devastadoras para o homem da contemporaneidade. Admitindo, com Hegel, que o mundo é um espaço aberto de possibilidades e que, neste espaço, é possível tornar efetivos quaisquer conteúdos, cabe somente a nós mesmos a escolha daquilo que desejamos concretizar. Ao invés de naturalizarmos a “suspeita” (utilizando-nos aqui da expressão de Paul Ricoeur, consagrada por Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz) ou um estático “necessitarismo”,

podemos optar por fazer avançar no mundo a universalidade histórico-dialética da ideia de justiça através de sua particularização na forma dos direitos fundamentais. Definitivamente, não se trata de uma tarefa simples ou que poderá ser tomada por plenamente acabada num futuro qualquer; entretanto, nestes tempos da pós-metafísica, nela reside a única salvação possível para as misérias materiais e espirituais humanas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXY, Robert. *Teoría de la argumentación jurídica: La Teoría del Discurso Racional como Teoría de la Fundamentación Jurídica*. Trad. Manuel Atienza e Isabel Espejo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. 346 p.

ANDRADE, Igor Ascarelli Castro de. *Constituição e Desigualdade em John Rawls*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2018. 383 p.

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, v. XXXIII, n. 124, p. 1-19, 1958.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia. das Letras, 2016. 336 p.

ARROW, Kenneth J. *Social Choice and Individual Values*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: John Wiley & Sons, 1963. 124 p.

AUGUSTYN, Adam (rev.). *Amartya Sen: Indian Economist*. In: Enciclopaedia Britannica. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Amartya-Sen>. Acesso em: 2 out. 2019.

BARBIERI, Fábio. Utilidade Cardinal, Mensurabilidade e a Evolução do Pensamento Metodológico. In: XLI Encontro Nacional de Economia, 2014, Foz do Iguaçu. [Anais eletrônicos]. Disponível em: <https://econpapers.repec.org/paper/anpen2013/011.htm>. Acesso em: 17 mai. 2019.

BASU, Kaushik; LÓPEZ-CALVA, Luis F. Functionings and Capabilities. In: ARROW, Kenneth J.; SEN, Amartya; SUZUMURA, Kotaro. (Ed.). *Handbook of Social Choice and Welfare*. New York: Elsevier, 2011. p. 153-187. V. II.

BAUJARD, Antoinette. *Welfare Economics* [Working Paper n° 1333/GATE]. Groupe D'Analyse et de Théorie Économique Lyon St. Étienne (GATE), Lyon, France, nov.

2013. Disponível em: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2357412](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2357412). Acesso em: 22 mai. 2019.

BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação* (1780). São Paulo: Abril Cultural, 1974. 322 p. Título original: The principles of morals and legislation. (Coleção “Os Pensadores”).

BERGSON, Abram. A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics. *The Quarterly Journal of Economics*, v. 52, n. 2, p. 310-334, fev. 1938.

BLAUG, Mark. The Fundamental Theorems of Modern Welfare Economics, Historically Contemplated. *History of Political Economy*, v. 39, n. 2, p. 185-207, jun. 2007.

BOBBIO, Norberto. *El problema del positivismo juridico*. Cidade do México: Distribuciones Fontamara, 2004 *apud* STRECK, Lenio Luiz. *Dicionário de Hermenêutica: Quarenta temas fundamentais da Teoria do Direito à luz da Crítica Hermenêutica do Direito*. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2017. 316 p. (Coleção de Dicionários Jurídicos).

BOTTREL, Fred. ‘Sem ajuda, dependemos da Vale’, diz prefeito de Brumadinho. *Estado de Minas*, Brumadinho, 29 jan. 2019. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/01/29/interna\\_gerais,1025863/sem-ajuda-dependemos-da-vale-diz-prefeito-de-brumadinho.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/01/29/interna_gerais,1025863/sem-ajuda-dependemos-da-vale-diz-prefeito-de-brumadinho.shtml). Acesso em: 10 fev. 2019.

BURDZINSKY, Júlio César. Os problemas do fundacionismo. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 48, n. 115, *on-line version*. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2007000100007#nt10](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2007000100007#nt10). Acesso em: 11 jun. 2019.

BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Teoria do Precedente Judicial: A Justificação e a Aplicação de Regras Jurisprudenciais*. São Paulo: Noeses, 2012. 583 p.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni. John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado. In: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni (Org.). *O Utilitarismo em Foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007. p. 73-103.

CASTAGNETTI, Tiago. *Contingência e Necessidade em Hegel: Pressupostos do Sistema Ético*. 2007. 121 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, UNISINOS, 2007.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Teoria da Constituição*. 2ª ed. Belo Horizonte: Initia Via, 2014. 286 p.

CHIANG, Alpha C.; WAINWRIGHT, Kevin. *Matemática para Economistas*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006. 659 p.

COHEN, G. A. On the currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, v. 99, n. 4, p. 906-944, jul. 1989.

COMIM, Flávio; QIZILBASH, Mozaffar; ALKIRE, Sabina. *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 614 p.

DUPUY, Jean-Pierre. *Ética e filosofia da acção*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. 436 p.

DWORKIN, Ronald. *A Virtude Soberana: A Teoria e a Prática da Igualdade* (2000). 2ª ed. Trad. Jussara Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. 689 p. Título original: “Sovereign Virtue”.

DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 513 p.

DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977. 377 p.

EDGEWORTH, F. Y. *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. London: C. Kegan Paul, 1881. 150 p.

EL PAÍS. Desastre Mariana. *El País*. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/tag/desastre\\_mariana](https://brasil.elpais.com/tag/desastre_mariana). Acesso em: 10 fev.

FARALLI, Carla. *A filosofia contemporânea do direito: Temas e desafios*. Trad. Candice Premaor Gullo. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 140 p.

FATTORELLI, Maria Lúcia. *Auditoria Cidadã da Dívida Pública: Experiências e Métodos*. Brasília: Inove, 2013. 250 p.

FLEISCHACKER, Samuel. *Uma breve história da justiça distributiva*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 264 p.

FOSTER, James; SEN, Amartya. *On Economic Inequality: Expanded Edition (1973)*. New York: Oxford University Press, 1997. 251 p.

FREEMAN, Samuel. *Rawls*. New York: Routledge, 2007. 550 p.

FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. 490 p.

GARRÔCHO, Matheus; VIEIRA, Fernanda. Após tragédia de Brumadinho, Fundação decreta morte do rio Paraopeba em Pará de Minas. *G1 Centro-Oeste*, Minas Gerais, 04 fev. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/centro-oeste/noticia/2019/02/04/apos-tragedia-de-brumadinho-fundacao-decreta-morte-do-rio-paraopeba-em-para-de-minas.ghtml>. Acesso em: 10 fev. 2019.

GAZETA ONLINE. Moradores pedem que Samarco fique em Mariana. *Gazeta Online*, Espírito Santo, 21 nov. 2015. Disponível em: <https://www.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2015/11/moradores-pedem-que->

samarco-fique-em-mariana-mesmo-apos-desastre-1013915438.html. Acesso em: 10 fev. 2019.

GERSCHLAGER, Caroline (Ed.). *Expanding the Economic Concept of Exchange: Deception, Self-Deception and Illusions*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001. 262 p.

GORODNICHENKO, Yuriy; PHAM, Tho; TALAVERA, Oleksandr. *Social Media, Sentiment and Public Opinions: Evidence from #Brexit e #USElection* [Working Paper nº 24631/NBER]. The National Bureau of Economic Research (NBER), Cambridge, Massachusetts, USA, mai. 2018. Disponível em: <http://www.nber.org/papers/w24631>. Acesso em: 11 fev. 2019.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: Ensaio filosófico*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2014. 330 p.

HARROD, R. F. Scope and Methods of Economics. *The Economic Journal*, v. 48, n. 191, p. 383-412, set. 1938.

HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*. Trad. Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 416 p.

HART, H. L. A. Rawls on Liberty and its priority. *The University of Chicago Law Review*, Chicago, v. 40, n. 3, p. 535-555, 1973

HEGEL, G. W. F. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801). Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003. Título original: Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.

HEGEL, G. W. F. *A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História* (1953). Trad. Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2001. 130 p. Versão inglesa de: Robert Hartman. Título original: Reason in History.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência* (1813). Trad. Christian G. Iber e Frederico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017. 272 p. Título original: *Wissenschaft der Logik 2. Die Lehre vom Wesen*.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: I – A Ciência da Lógica* (1830). Trad. Paulo Meneses. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. 444 p. Título original: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza* (1830). Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 557 p. Título original: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito* (1830). Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011. 365 p. Título original: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito* (1807). Trad. Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 535 p. Título original: *Phänomenologie des Geistes*.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito* (1820). Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 329 p. Versão francesa de: André Kaan. Versão italiana de: Giuseppe Maggiore. Título original: *Grundlinien der Philosophie der Rechts*.

HOBBSAWM, Eric J. *A Era do Capital: 1848-1875*. Trad. Luciano Costa Neto. 15ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012. 507 p.

HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios: 1875-1914*. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. 13 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012. 583 p.

HOBBSAWM, Eric J. *Mundos do trabalho: Novos estudos sobre a História Operária*. São Paulo: Paz e Terra, 2015. 532 p.

HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015. 646 p.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature* (1738). London: Everyman's Library, 1962. 578 p. 2 v.

HUME, David. *Essays and Treatises on Several Subjects in Two Volumes. Volume I: Essays, Moral, Political, and Literary* (1777). Indianapolis: Liberty Fund, 1987. 489 p. (Versão *e-book*). Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/704>. Acesso em: 10 mar. 2019.

HUNT, E. K.; LAUTZENHEISER, Mark. *História do Pensamento Econômico: Uma perspectiva crítica*. 3ª ed. Trad. André Arruda Villela. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013. 761 p. (Versão *e-book*).

JEHLE, Geoffrey A. *Advanced Microeconomic Theory*. New Jersey: Prentice-Hall, 1991. 401 p.

JEVONS, W. Stanley. *The Theory of Political Economy* (1871). 5<sup>th</sup> ed. New York: Augustus M. Kelley, 1965. 343 p.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática* (1788). Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. 195 p. Título original: Kritik der praktischen Vernunft.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* (1787). Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001. 685 p. Título original: Kritik der reinen Vernunft.

KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. Trad. João Baptista Machado. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 149 p.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. 7ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 427 p.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. New York: Cornell University Press, 1980. 304 p.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2013. 293 p. (Coleção Filosofia).

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2015. 483 p. (Coleção Filosofia).

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV: Raízes da modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012. 296 p. (Coleção Filosofia).

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Duckworth. 304 p.

MARSHALL, Alfred. *Principles of Economics: An Introductory Volume* (1890). 8<sup>th</sup> ed. London: Macmillan, 1920. 627 p. (Versão *e-book*).

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843). Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013. 181 p. Título original: Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie.

MASKIN, Eric; SEN, Amartya. *The Arrow Impossibility Theorem*. New York: Columbia University Press, 2014. 168 p.

MATTOS, Laura Valladão. Alfred Marshall, o capitalismo e sua utopia social. *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 20, n. 3 (43), p. 637-659, dez. 2011.

MCLURE, Michael. *Pareto and Pigou on Ophelimity, Utility and Welfare: Implications for Public Finance Economics* [Discussion Paper n° 09.13/UWA]. The University of Western Australia (UWA), Perth, Austrália, set. 2013. Disponível em: <https://ideas.repec.org/p/uwa/wpaper/09-13.html>. Acesso em: 22 mai. 2019.

MILL, John Stuart. *A Liberdade e Utilitarismo* (1859) (1861). Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 277 p. Títulos originais: On Liberty e Utilitarianism.

MOORE, James C. *General Equilibrium and Welfare Economics: An Introduction*. Berlim: Springer, 2007. 576 p.

MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 272 p. (Coleção “Pensamento Moderno”).

NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie* (2006). Trad. Susana de Castro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. 522 p. Título original: “Frontiers of Justice”.

NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya. (Ed.). *The Quality of Life* (1993). Oxford: Clarendon Press, 2003. 472 p. (Versão *e-book*).

PARETO, Vilfredo. *Manual de Economia Política* (1906). 5ª ed. Trad. João Guilherme Vargas Netto. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 333 p. Título original: Manuale d’Economia Politica. (Coleção “Os Economistas”).

PASSOS, Eduardo Schmidt. “*Das Adam Smith Problem*”: Uma Análise Comparativa das obras A Teoria dos Sentimentos Morais e A Riqueza das Nações de Adam Smith. 2006. 78 f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – Centro Socioeconômico, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

PAULA, João Antônio de. Ensaio sobre a atualidade da lei do valor. *Revista de Economia Política*, v. 4, n. 2, p. 111-134, abr./jun. 1984.

PELUSO, Luis Alberto. Jeremy Bentham e seus críticos. In: PELUSO, Luis Alberto (Org.). *Ética & Utilitarismo*. Campinas: Alínea, 1998. p. 201-222.

PIGOU, Arthur Cecil. *The Economics of Welfare* (1920). 4<sup>th</sup> ed. London: Macmillan, 1932. 551 p. (Versão *e-book*).

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Trad. Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014. 669 p.

PINDYCK, Robert; RUBINFELD, Daniel. *Microeconomia*. 8ª ed. São Paulo: Pearson Education do Brasil, 2013. 742 p. (Versão *e-book*).

PORTAL G1 MINAS. Lista de mortos na tragédia em Brumadinho: veja quem são as vítimas identificadas. *G1 Minas*, Minas Gerais, 26 jan. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/01/26/veja-quem-sao-as-vitimas-da-tragedia-em-brumadinho.ghhtml>. Acesso em: 10 fev. 2019.

PORTAL G1 MINAS. Tragédia em Brumadinho: o caminho da lama. *G1 Minas*, Minas Gerais, 27 jan. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/01/27/tragedia-em-brumadinho-o-caminho-da-lama.ghhtml>. Acesso em: 10 fev. 2019.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos* (1999). Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 235 p. Título original: *The Law of Peoples*.

RAWLS, John. *A Theory of Justice* (1971). 1<sup>st</sup> ed. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. 607 p.

RAWLS, John. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. 627 p.

RAWLS, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. Trad. Fábio M. Said. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. 514 p. Título original: *Lectures on the History of Political Philosophy*.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral* (2000). Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 439 p. Título original: *Lectures on the History of Moral Philosophy*.

RAWLS, John. *Justiça e Democracia* (1978). 2ª ed. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 406 p. Versão francesa de: Catherine Audard. Título original: Justice et Démocratie.

RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. 214 p.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*: Edição ampliada (2005). Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 583 p. Título original: Political liberalism.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*: Edição Revista (1999). 4ª ed. rev. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2016. 764 p. Título original: A Theory of Justice.

ROBBINS, Lionel. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan, 1932. 142 p.

ROBBINS, Lionel. Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment. *The Economic Journal*, v. 48, n. 192, p. 635-641, dec. 1938.

RODRIGUES, Artur; MELLO, Patrícia C. Após eleição, perfis falsos e robôs pró-Bolsonaro continuam ativos, aponta estudo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 dez. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/apos-eleicao-perfis-falsos-e-robos-pro-bolsonaro-continuam-ativos-aponta-estudo.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2019.

RODRIGUES, Artur; MELLO, Patrícia C. Fraude com CPF viabilizou disparo de mensagens de WhatsApp na eleição. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 2 dez. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/fraude-com-cpf-viabilizou-disparo-de-mensagens-de-whatsapp-na-eleicao.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2019.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. Belo Horizonte: Loyola, 1996. 519 p.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995. 371 p.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. 280 p.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: A Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. 272 p.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, n. 02, ano XVI, p. 1-11, nov. 2002.

SAMUELSON, Paul A. *Foundations of Economic Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 1947. 447 p.

SANDEL, Michael J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Trad. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. 349 p.

SANTOS, José Henrique. *O Trabalho do Negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007. 356 p.

SCHEFFLER, Paul. Moral independence and the original position. *Philosophical studies: an international journal for philosophy in the analytical tradition*, v. 35, n. 4, p. 397-403, 1979.

SCHEINERMAN, Edward R. *Matemática Discreta: Uma Introdução*. 3ª ed. São Paulo: Cengage Learning, 2016. 616 p.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça* (2009). Trad. Ricardo Doninelli Mendes e Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 492 p. Título original: The idea of justice.

SEN, Amartya. *Choice, Welfare and Measurement* (1982). Cambridge: Harvard University Press, 1997. 457 p.

SEN, Amartya. *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden-Day, 1970. 225 p.

SEN, Amartya. *Commodities and Capabilities* (1987). New Dehli: Oxford University Press, 1999. 89 p.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade* (1999). Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2010. 461 p. Título original: Development as freedom.

SEN, Amartya. *Desigualdade reexaminada* (1992). Trad. Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001. 297 p. Título original: Inequality reexamined.

SEN, Amartya. Development as Capability Expansion (1990). In: FUKUDA-PARR, Sakiko; KUMAR, A. K. Shiva. (Ed.). *Readings in Human Development*. 2<sup>nd</sup> ed. New Dehli: Oxford University Press, 2005. p. 41-58.

SEN, Amartya. Internal Consistency of Choice. *Econometrica*, New York, v. 61, n. 3, p. 495-521, mai. 1993.

SEN, Amartya. Maximization and the Act of Choice. *Econometrica*, New York, v. 65, n. 4, p. 745-779, jul. 1997.

SEN, Amartya. Personal Utilities and Public Judgements: Or What's Wrong With Welfare Economics. *The Economic Journal*, Medford, v. 89, n. 355, p. 537-558, set. 1979.

SEN, Amartya. *Rationality and Freedom*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2002. 712 p.

SEN, Amartya. *Sobre Ética e Economia* (1987). Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. 135 p. Título original: On Ethics & Economics.

SEN, Amartya. Social Choice Theory. In: ARROW, Kenneth J.; INTRILIGATOR, Michael D. (Ed.). *Handbook of Mathematical Economics*. New York: Elsevier, 1986. p. 1073-1179. V. III.

SEN, Amartya. The Impossibility of a Paretian Liberal. *Journal of Political Economy*, v. 78, n. 1, p. 152-157, 1970.

SEN, Amartya. The Possibility of Social Choice. *The American Economic Review*. Pittsburgh, v. 89, n. 3, p. 349-378, jun. 1999.

SEN, Amartya. *The Standard of Living*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 51 p.

SEN, Amartya. Utilitarianism and Welfarism. *The Journal of Philosophy*, v. LXXVI, n. 9, p. 463-489, 1979.

SIDGIWICK, Henry. *The Methods of Ethics* (1874). 5<sup>th</sup> ed. London: Macmillan, 1893. 523 p.

SILVA, Nathália Lipovetsky e. *Efetividade da Justiça no Mundo Contemporâneo: entre ética e economia*. 2016. 157 f. Tese (Doutoramento) – Faculdade de Direito e Ciências do Estado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SIMON, Carl P.; LAWRENCE, Blume. *Mathematics for Economists*. New York: W. W. Norton Inc., 1994. 930 p.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas* (1776). Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 479 p. V. 1. (Coleção “Os Economistas”).

SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. 2<sup>nd</sup> ed. London: A. Miller, 1761. 436 p.

SOLUM, Lawrence B. The Aretaic Turn in Constitutional Theory. *Brooklyn Law Review*, v. 70, n. 475, p. 476-532, 2004.

STRAUCH, Ottolmy. Introdução: Ensaio biobibliográfico sobre Alfred Marshall. In: MARSHALL, Alfred. *Princípios de Economia: Tratado Introdutório*. Trad. Rômulo Almeida e Ottolmy Strauch. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 5-50. V. 1. (Coleção “Os Economistas”).

STRECK, Lenio Luiz. *Dicionário de Hermenêutica: Quarenta temas fundamentais da Teoria do Direito à luz da Crítica Hermenêutica do Direito*. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2017. 316 p. (Coleção de Dicionários Jurídicos).

SUZUMURRA, Kotaro. *Pigou's “Old” Welfare Economics, Hicks's Farewell to Welfarism, and Sen's Non-Consequentialism Economics of Well-Being and Freedom*. In: Conference of Economic Thought of Cambridge, Oxford, LSE, and the Transformation of the Welfare State, 2016, Tóquio, Japão, p. 1-45. Disponível em: <http://www.ier.hit-u.ac.jp/extra/5.Suzumura.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2019.

TASSET, José Luis. Introdução: Hume e o Utilitarismo. In: PELUSO, Luis Alberto (Org.). *Ética & Utilitarismo*. Campinas: Alínea, 1998. p. 27-48.

TAYLOR, Alan D. *Mathematics and Politics: Strategy, Voting, Power and Proof*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Springer, 2008. 364 p. (Versão *e-book*).

THE GUARDIAN. The Cambridge Analytica Files. *The Guardian International Edition*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/news/series/cambridge-analytica-files>. Acesso em: 11 fev. 2019.

THOMAS, William. *The Philosophic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice 1817-1841*. New York: Oxford University Press, 1979. 506 p.

VALLENTYNE, Peter; STEINER, Hillel; OTSUKA, Michael. Why Left-Libertarianism is not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried. *Philosophy & Public Affairs*, v. 33, n. 2, p. 201-215, 2005.

WALRAS, Léon. *Compêndio dos Elementos de Economia Política Pura* (1874). Trad. João Guilherme Vargas Netto. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 347 p. Título original: *Abrégé des Éléments d'Économie Politique Pure*. (Coleção “Os Economistas”).

WICKSELL, Knut. *Selected Papers on Economic Theory*. London: Unwin Brothers, 1958. 294 p.

## APÊNDICE: NOTAÇÕES MATEMÁTICAS UTILIZADAS NO TEXTO OU EQUIVALENTES

$\leq$	“menor ou igual que”
$\geq$	“maior ou igual que”
$>$	“maior que”
$<$	“menor que”
$\sum_{i=1}^n$	somatório de $i = 1$ até $i = n$
$x \succcurlyeq y$ ou $xRy$	“ao menos tão bom que”
$x \succ y$ ou $xPy$	“estritamente preferido que” ou “melhor que”
$x \approx y$ ou $xIy$	“indiferente a”
$\forall$	“para todo”
$\exists$	“para algum” ou “existe”
$\in$	“pertence a”
$\rightarrow$	“se..., então...”
$\Leftrightarrow$	“se, e somente se”
$\wedge$ ou $\&$	“e”, adição ou conjunção
$\vee$	“ou”, disjunção não-inclusiva
$\subset$	“está contido em” ou “subconjunto de”
$ $ ou $:$	“tal que” ou “o conjunto de todos os..., para os quais... é verdadeiro”
$\sim$	“não” ou negação
$=$	“igual a” ou “é equivalente a”, identidade
$f(x)$	“função de $x$ ”
$\max f(x)$	“máximo de $f(x)$ ” ou “maximizar $f(x)$ ”
$\lim_{x \rightarrow} f(x)$	“limite de $f(x)$ quando $x$ tende a(o)...”
$\frac{dy}{dx}$	“derivada de $y$ em relação a $x$ ”