

A IDEIA DE JUSTIÇA E A PRÁTICA DA DEMOCRACIA

A IDEIA DE JUSTIÇA.

de Sen, Amartya. Trad. de Denise Bottman e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DENÍLSON LUIS WERLE

Uma teoria da Justiça, de John Rawls, publicada em 1971, é certamente a obra mais importante da filosofia política do pós-guerra, e impregnou profundamente a reflexão sobre a ideia de justiça. Qual o objeto e a finalidade de uma teoria da justiça; como definir as liberdades básicas dos cidadãos e conciliá-las com igualdade democrática; qual a distribuição mais apropriada dos bens sociais básicos (liberdades, renda e riqueza, oportunidades, bem-estar, autorrespeito); como justificar os princípios que devem orientar a configuração das instituições públicas de uma sociedade justa; como o debate público político deve estar estruturado de modo a incluir a diversidade de interesses e valores; como conciliar os direitos subjetivos individuais e o ideal do bem comum, são algumas das questões levantadas pela teoria da justiça de Rawls e que pautam (para alguns positivamente e para outros negativamente) a agenda de discussão há pelo menos quatro décadas¹. Com *A ideia de justiça*, Amartya Sen desenvolve uma formulação própria da justiça que pretende lançar as bases de uma teoria da justiça que vá além de Rawls e tenha uma influência prática mais direta na formulação de políticas públicas de eliminação das injustiças.

Em vez de insistir no normativismo abstrato voltado para as estruturas institucionais de uma sociedade justa bem-ordenada, Sen pretende desenvolver uma teoria da justiça que leve em conta a posição real das pessoas no mundo, seus padrões de comportamento e circunstâncias socioeconômicas concretas em que vivem. Essa perspectiva prática teria sido excluída da filosofia política contemporânea, dominada por um idealismo normativo *à la* Rawls. Na abordagem de Sen, em vez dos arranjos institucionais ideais, uma teoria da justiça deveria levar em conta a vida que as pessoas são realmente capazes de levar. O que é central numa teoria da justiça é a identificação de

[1] Sobre o impacto da obra de Rawls e os debates que se seguiram após sua publicação, cf. Forst, R. *Contextos da justiça. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. de Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010; Van Parijs, P. *O que é uma sociedade justa?* Trad. de Cíntia Ávila de Carvalho. São Paulo: Ática, 1997; Gargarella, R. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Trad. de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008; De Vita, A. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000; De Vita, A. *O liberalismo igualitário. Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

injustiças corrigíveis por meio de uma análise real das assimetrias produtoras dessas injustiças na vida das pessoas reais. “A justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem e não meramente à natureza das instituições que a cercam”². *A ideia de justiça* pode ser considerada a incursão de maior fôlego de Sen no âmbito da filosofia política; resume e pressupõe a familiaridade dos leitores com argumentos e conceitos desenvolvidos em suas obras anteriores na filosofia política, economia e teoria da escolha social. Com um caráter enciclopédico, os argumentos do livro são ilustrados por uma rica gama de anedotas e exemplos extraídos da literatura, história e acontecimentos recentes. Suas ideias centrais são relativamente poucas, ainda que de grande importância na reflexão sobre a justiça, e são retomadas várias vezes no desdobramento da argumentação.

Sen contrasta duas tradições de pensamento que compartilham o ideal iluminista de fundamentar a ideia da justiça na argumentação racional e nas exigências do debate público livre e inclusivo. Uma abordagem que Sen denomina “institucionalismo transcendental” e que está ligada à tradição contratualista (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e mais recentemente Rawls) se concentrou na identificação dos arranjos sociais perfeitamente justos, considerando a definição das instituições justas como tarefa mais importante da teoria da justiça. A outra tradição, que reúne filósofos iluministas diversos (Smith, Condorcet, Mary Wollstonecraft, Bentham, Marx e John Stuart Mill), adotou uma variedade de abordagens para comparar os diferentes modos de vida que as pessoas podem levar, considerando tanto a influência das instituições como os padrões de comportamento real dessas pessoas, sua situação socioeconômica particular, os padrões de avaliação cultural e outras dimensões significativas. Sen se filia a essa segunda tradição, cujo ponto de partida é comparativo, e não transcendental; e está voltado para as realizações que ocorrem nas sociedades, em vez de olhar apenas para as instituições e as regras. Dado o predomínio da tradição do institucionalismo transcendental, se quisermos atingir efetivamente o propósito prático de remover as injustiças, temos de mudar radicalmente nosso modo de formular a questão. Sen pretende alcançar esse objetivo adotando uma abordagem que escapa tanto das abstrações do institucionalismo transcendental quanto das simplificações do utilitarismo, tomando a via de uma reformulação da teoria da escolha social à luz do *espectador imparcial* de Adam Smith³. Guia-se pela necessidade prática de fornecer uma teoria que seja universal e objetiva em sua justificação, mas que também seja capaz de lidar com as inquietantes questões postas pela realidade social, situando sua obra numa intersecção frutífera entre filosofia política e ciência social.

Na primeira parte do livro, Sen procura deixar clara essa sua “filiação iluminista” apresentando, numa análise de cunho mais epis-

[2] Sen, *A ideia de justiça*, op. cit., pp. 12-13.

[3] A figura do espectador imparcial é desenvolvida por Adam Smith na *Teoria dos sentimentos morais* (1759), e será de fundamental importância para Sen desenvolver uma noção de imparcialidade aberta mais orientada pela comparação de diferentes perspectivas do que pela ideia de um juízo moral sobre qual a ação correta do ponto de vista da universalidade e necessidade, como seria, por exemplo, no imperativo categórico de Kant. Voltarei a isso.

temológico, as exigências da justiça decorrentes de uma justificação para a razão baseada em grande parte na demanda por objetividade e imparcialidade. Numa série de referências a Rawls, Habermas e Smith, Sen defende a possibilidade de uma razão objetiva na ética e na política, sugerindo um procedimento arrazoado para formular diagnósticos críticos das situações de injustiça e para fundamentar nossos juízos éticos sobre questões práticas reais. O critério de objetividade é a imparcialidade que Sen vincula à ideia de argumentação pública: tendemos a considerar objetivos os juízos e as avaliações que provavelmente sobreviveriam “à discussão pública aberta e informada”⁴. Ao contrário de Rawls e Habermas, que colocam exigências rigorosas à deliberação pública, a aposta de Sen é a de que “todos nós somos capazes de ser razoáveis sendo abertos ao acolhimento de informações, refletindo sobre argumentos provenientes de diferentes direções e investindo, junto a isso, em deliberações e debates interativos sobre a forma como as questões subjacentes devem ser vistas”⁵. Sen insiste no papel central da argumentação pública irrestrita não somente para a política democrática em geral, mas para a busca da justiça social em particular. “A argumentação pública é claramente uma característica essencial da objetividade nas crenças políticas e éticas”⁶.

Para Sen, o modelo adequado para pensar a objetividade na avaliação da justiça via argumentação pública é a forma de raciocínio oferecida por Adam Smith ao invocar o espectador imparcial, que tem tanto aspectos procedimentais quanto substantivos. A busca por decisões deliberadas publicamente sugerida pela figura do observador imparcial de Smith implica adotar um procedimento que considere “as perspectivas e os argumentos apresentados por toda pessoa cuja avaliação seja relevante, quer porque seus interesses estejam envolvidos, quer porque suas opiniões sobre essas questões lançam luz sobre juízos específicos”⁷. É necessário dar oportunidade para que todas as vozes sejam ouvidas para ampliar a discussão do ponto de vista dos conteúdos, que tem de ir além das variações de interesses e prioridades pessoais para evitar o etnocentrismo dos valores. A ideia de uma argumentação pública livre e inclusiva, na qual a objetividade de nossos juízos depende da possibilidade de sobreviverem ao teste de uma análise informada a partir de diferentes pontos de vista, é comum a Smith, Rawls e Habermas. A diferença é que, para Sen, os princípios que sobrevivem à análise não precisam formar um conjunto sistemático e coerente, orientados pela rigidez de uma estrutura institucional única. Em vez de narrar a “história hipotética do desdobramento da justiça”, Sen defende a possibilidade da coexistência de posições contrárias que não podem ser amputadas no leito de Procusto sugerido pela teoria de Rawls, que nos levaria a “um único caminho institucional”⁸.

[4] Sen, *op. cit.*, p. 73.

[5] *Ibidem*, pp. 73-74.

[6] *Ibidem*, p. 74.

[7] *Ibidem*, p. 74.

[8] *Ibidem*, p. 76. Muito poderia ser dito sobre a interpretação caricatural que Sen faz da obra de Rawls e dos demais autores do que chama de tradição do “institucionalismo transcendental”. Sen faz algumas simplificações grosseiras da teoria de Rawls, e desconsidera, por exemplo, toda a dimensão reflexiva da justificação pública e da aplicação dos princípios de justiça, o caráter relativamente indeterminado da ideia de estrutura básica da sociedade e sua relação com o comportamento efetivo das pessoas; a preocupação de Rawls com o valor igual das liberdades, o exercício da autonomia política e o caráter aberto e discursivo da justiça como equidade mais evidente na reformulação para uma concepção política da justiça em suas obras mais recentes. Sobre a relação entre Sen e Rawls, cf. Gargarella, *op. cit.*, e De Vita, *op. cit.*, 2008.

Um dos propósitos centrais de *A ideia de justiça* é fornecer as bases metodológicas de uma abordagem da justiça que nos permita ir além de Rawls, embora Sen reconheça alguns dos méritos indiscutíveis de sua teoria da justiça: a ideia de equidade; a concepção de objetividade na razão prática baseada na ideia de razão pública; a concepção de pessoa moral dotada de senso de justiça e uma concepção do bem; a importância das liberdades básicas; a ênfase na igualdade de oportunidades; a atenção voltada às dificuldades das pessoas em pior situação (as políticas públicas de redução da pobreza); e a concepção dos bens primários, na qual “Rawls reconhece indiretamente a importância da liberdade humana em dar às pessoas oportunidades reais — por oposição àquelas apenas formalmente reconhecidas — para fazerem o que bem entendam com suas próprias vidas”⁹.

[9] *Ibidem*, p. 95.

No entanto, faltou a Rawls dar de forma mais explícita esse passo em direção às capacidades e às oportunidades reais das pessoas. Para Sen, a abordagem de Rawls apresenta algumas dificuldades que precisam ser examinadas. A primeira delas é sua ênfase exagerada na prioridade lexicográfica da liberdade. “Por que deveríamos considerar a fome coletiva, a fome individual e a negligência médica invariavelmente menos importantes do que a violação de qualquer tipo de liberdade pessoal”¹⁰. Rawls não teria dado a devida atenção às capacidades que as pessoas têm de converter bens primários numa prática de viver bem, o que muitas vezes pode colocar a liberdade em segundo plano. Rawls teria avaliado as oportunidades das pessoas apenas através dos *meios* que possuem, quando o que é relevante são precisamente as *capacidades* das pessoas em converterem bens primários em oportunidades reais de fazer coisas diversas com eles. Para pensar essa questão, uma teoria da justiça deveria mudar seu enfoque: em vez dos bens primários, o foco deveria estar voltado para uma avaliação real das liberdades e capacidades das pessoas.

[10] *Ibidem*, p. 96.

Não se trata de um “afastamento fundamental do próprio programa de Rawls, mas de um ajuste na estratégia da razão prática”¹¹. O que é central no raciocínio prático sobre a justiça social é a combinação entre a aplicação de princípios de justiça nas instituições e o comportamento real das pessoas. Isso implica abandonar as preocupações de uma abordagem contratualista (bem como a do utilitarismo, que aposta em respostas corretas às questões da justiça a partir do critério único da utilidade) e adotar uma abordagem intermediária: uma interpretação mais refinada da teoria da escolha social à luz dos *insights* inovadores fornecidos pela figura do espectador imparcial de Smith.

[11] *Ibidem*, p. 97.

O espectador imparcial permitiria resolver as dificuldades encontradas na teoria de Rawls. Permitiria, por exemplo, a formulação de juízos de justiça que, respeitando as exigências de equidade e imparcialidade, possibilitassem lidar com avaliações comparativas, atentar para as realizações sociais e para a avaliação concreta de situações de injustiça e incluir vozes e informações para além das disponíveis às partes de um contrato social. Levaria também ao abandono do provincialismo de dada comunidade política nacional e a adoção das perspectivas globais de um universalismo mais aberto às diferenças entre as pessoas e seus contextos sociais. Essa perspectiva realista comparativa deve estar no centro de uma abordagem da justiça, e podemos adotá-la se optarmos por uma interpretação mais aberta, menos economicista, da teoria da escolha social. Os princípios de justiça e as instituições devem ser vistas como *instrumentos para promover a justiça*, levando em conta os padrões comportamentais reais das pessoas e suas experiências nos contextos vitais em que estão inseridas, e não como formas de espelhamento da justiça ideal num mundo real, como pretende o institucionalismo transcendental.

Sen reconhece a incompletude de nossos juízos práticos sem, contudo, cair no relativismo: ainda podemos “chegar a juízos bastante firmes e fortemente relevantes, por exemplo, sobre a injustiça da continuidade da fome em um mundo de prosperidade, da persistente e grotesca subjugação das mulheres, da exclusão generalizada do acesso ao atendimento médico”¹². Uma teoria da justiça não pode abdicar da ligação fundamental entre a argumentação racional e a deliberação pública, por um lado, e as demandas de decisões imparciais participativas, por outro; e isso não apenas no sentido prático de tornar a democracia mais efetiva, mas também do ponto de vista teórico de justificar “uma ideia devidamente articulada de justiça social nas experiências da escolha social e da equidade”¹³.

Para isso, a *imparcialidade aberta* do espectador imparcial seria uma alternativa mais frutífera do que a *imparcialidade fechada* de cunho kantiano/ rawlsiano. “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 um acordo total da mesma maneira que a camisa de força institucional que a teoria rawlsiana exige”¹⁴. Além de incluir aspectos normativos sobre a justiça — equidade, reciprocidade e imparcialidade —, a perspectiva do espectador imparcial permite ver como as questões se apresentam “aos olhos de outras pessoas, da perspectiva de espectadores reais — distantes e próximos”¹⁵. Ela poderia levar a formas de argumentação racional que incorporam uma pluralidade de razões que nos conduziriam não

[12] *Ibidem*, p. 134.

[13] *Ibidem*, p. 143.

[14] *Ibidem*, p. 165.

[15] *Ibidem*, p. 167.

apenas para além do autointeresse mais imediato¹⁶, como também para fora das fronteiras nacionais, com implicações imediatas para o papel da discussão pública global no mundo contemporâneo. Claro, o esclarecimento mútuo e o alargamento de perspectivas e da base informacional de nossas avaliações só são possíveis se as pessoas tiverem capacidade real para isso. Uma teoria da justiça deve estar atenta a isso e apostar “na centralidade da vida humana na avaliação arrazoada do mundo em que vivemos” e considerar “a relevância das vidas humanas na avaliação e desempenho da sociedade”¹⁷. Mas, o que isso significa? Como detectar quais aspectos do mundo e da vida humana uma teoria da justiça deveria levar em conta para fazer seu diagnóstico crítico da sociedade e avaliar as situações de injustiça e procurar promover a justiça?

A ABORDAGEM DAS CAPACIDADES E A IDEIA DE LIBERDADE

Sen defende que o foco informacional da teoria da justiça está fundado numa “abordagem das capacidades, baseada na liberdade”¹⁸, em contraste com abordagens alternativas baseadas apenas nos recursos e meios ou na utilidade. A liberdade diz respeito, portanto, a nossa capacidade real para determinarmos o que queremos, o que valorizamos e o que decidimos fazer. Portanto, no diagnóstico crítico da sociedade, as assimetrias das capacidades desempenham um papel central na avaliação das disparidades sociais, e a promoção da justiça requer a expansão das capacidades humanas de todos os membros da sociedade na forma de oportunidades reais de liberdade e exercício da autonomia (sem recorrer, contudo, a um plano ideal preconcebido). As capacidades não são uma espécie de fita métrica da justiça: esta não exige, por exemplo, que cada um tenha um conjunto igual de capacidades. As capacidades são simplesmente uma importante fonte informacional para nossas escolhas sociais, e nossos juízos sobre a justiça devem levar em conta uma pluralidade de características diferentes de nossas vidas e interesses. “As variadas realizações de funcionamentos humanos que podemos valorizar são muito diversas, variando desde estar bem nutrido ou evitar a morte precoce até tomar parte da vida da comunidade e desenvolver a aptidão para seguir os planos e as ambições ligados ao trabalho”¹⁹.

A liberdade como capacidade consiste, então, “no potencial de fazer combinações diversas de funcionamentos que possamos comparar e julgar entre si com relação àquilo que temos razão para valorizar”²⁰. Toda preocupação com a promoção da justiça deve se concentrar na vida humana, deslocando do foco nos meios da vida para as oportunidades reais de vida. Essa é a chave também para uma compreensão mais apropriada da liberdade. Ela tem de ser

[16] Nesse ponto, Sen critica as interpretações economicistas mais tradicionais da teoria da escolha social, nas quais a racionalidade prática consiste sempre numa racionalidade instrumental e estratégica. Cf. Sen, *op. cit.*, p. 183.

[17] *Ibidem*, p. 259.

[18] *Ibidem*, p. 265.

[19] *Ibidem*, p. 267.

[20] *Ibidem*, p. 267. Sen pressupõe aqui que o leitor esteja familiarizado com os conceitos *capacidades, funcionamentos e agência*, apresentados em livros e textos anteriores, e que não são claramente desenvolvidos nesse livro. As capacidades são definidas derivadamente a partir de funcionamentos e consistem em combinações diferentes de funcionamentos, na liberdade substantiva que a pessoa desfruta para levar o tipo de vida que julga razoável. Os funcionamentos são as ações (comer, frequentar a escola, viver em associações e participar da vida política etc.) ou os estados de bem-estar (estar bem nutrido, saudável, ter uma vida segura, ter uma amizade calorosa, um bom emprego etc.) considerados valiosos. A agência refere-se à habilidade da pessoa em buscar e realizar objetivos que julga racionalmente valiosos, e está relacionada a outros conceitos como o de autoconsciência, autorrealização, autonomia e autodeterminação. A preocupação com a agência significa que a participação, o debate público e o empoderamento social devem ser promovidos ao lado da preocupação com o bem-estar. Cf. Sen, Amartya. *Development as freedom*. New York: Knopf Press, 1999; Nussbaum, Martha C. *Women and human development. The capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; Crocker, David. “Functioning and capability. The foundations of Sen’s and Nussbaum’s development ethic”, *Political Theory*, v. 20, n. 4, pp. 584-611, 1992.

entendida como liberdade substantiva, como oportunidade real para definir determinados fins de modo razoável e realizá-los. Ser uma pessoa livre significa ser capaz de poder fazer realmente boas escolhas e poder levar adiante sua realização.

Mas qual é o critério para definir uma boa escolha? Espera-se que uma boa escolha seja feita de forma autônoma, sem a arbitrariedade da coerção e da opressão. Sen dá prioridade a uma noção de liberdade que só faz sentido se a escolha dos fins da ação for a expressão de uma avaliação refletida baseada no raciocínio e na argumentação pública sobre a importância relativa do que queremos fazer. “É preciso reconhecer a importância do exercício da razão pública como forma de estender o alcance e a confiabilidade das valorações e de torná-las mais robustas”²¹.

[21] Sen, op. cit., p. 276.

Essas considerações sobre a liberdade substantiva e seu vínculo com o exercício da razão pública só fazem sentido para Sen se forem vistas também sob a exigência normativa da igualdade, que Sen vincula às ideias de objetividade e imparcialidade. Não se trata de pensar a igualdade sob um único ponto de vista, nem mesmo o da igualdade de capacidades. Temos de salvaguardar “as múltiplas dimensões nas quais a igualdade importa, que não são redutíveis a igualdade em um único espaço, seja da vantagem econômica, recursos, utilidades, qualidade de vida ou capacidades”²². Embora enfatize a importância da igualdade, da pluralidade e da comparação entre diferentes valorações, a ideia que acaba se sobressaindo é a da liberdade substantiva. Sen acredita que temos boas razões para atribuímos à liberdade pessoal (seja como liberdade de agência, seja de bem-estar) uma certa prioridade real, não apenas por sua utilidade, mas pelo fato de que a “liberdade toca nossas vidas num nível muito mais básico e exige que os outros devam respeitar essas preocupações profundamente pessoais que todos tendem a ter”²³. Nessa ideia de liberdade — como poder para produzir um resultado na vida que se quer mediante uma avaliação arrazoada — o que importa é saber se as pessoas têm oportunidades reais adequadas para pensar e raciocinar sobre o que de fato querem ter ou fazer, se as pessoas conseguem realmente usar os direitos e as liberdades da autonomia pessoal que lhes são atribuídos formalmente.

[22] *Ibidem*, p. 331.

[23] *Ibidem*, p. 333.

A PRÁTICA DA DEMOCRACIA

Mas quais são as boas razões para darmos certa prioridade à liberdade substantiva em nossas reflexões sobre a justiça? Sen não se preocupa em fundamentar isso de forma filosófica rigorosa, o que de algum modo não nos levaria muito longe na reflexão sobre as questões da justiça. A prioridade da liberdade substantiva se justifica do ponto de vista da observação comparada de padrões comportamentais reais

de pessoas vivendo em sociedade. Daí o interesse de Sen, no último capítulo do livro, em compreender as raízes da democracia no mundo e em olhar para a história da participação popular e da razão pública em diferentes regiões e países. Certamente, a estrutura institucional da prática contemporânea da democracia é, em grande parte, fruto das experiências europeia e americana dos últimos séculos, mas a democracia, entendida como governança participativa e governo por meio do debate político e exercício da razão pública, expressa uma tendência real na vida social, com uma história muito mais longa e difundida, que abrange tanto o Ocidente quanto o Oriente antigo e moderno.

Por meio de uma instrutiva reconstrução da tradição democrática e da prática efetiva da democracia na história, Sen procura tornar plausível a ideia de que a democracia como exercício da razão pública é uma herança comum do Oriente e do Ocidente: ambos compartilham uma forte tradição de vida política participativa, o que demonstra que a ideia de liberdade substantiva como poder real de realizar o que desejamos após uma avaliação arrazoada — portanto, a formação da capacidade humana para a liberdade — merece prioridade não por razões normativas, mas por ser um desejo e um padrão de comportamento real adotado por pessoas de diferentes culturas, que lutaram e lutam para fazer valer seus interesses e valores. É isso que Sen procura comprovar nos capítulos finais sobre as origens globais da democracia e das diferentes reivindicações por autodeterminação dos cidadãos por meio do uso público da razão. As tradições de governo por meio do debate público fundadas em ideias gerais de liberdade e igualdade, enraizadas no Ocidente e no Oriente, “continuam exercendo alguma influência sobre as ideias das pessoas, podendo inspirá-las ou desencorajá-las, e que tem de ser levadas em conta tanto se formos motivados por elas, ou quisermos opor-lhes resistência ou transcendê-las” (p. 366).

Se a parte introdutória de *A ideia de justiça* começa pelo contraste entre as abordagens baseadas em ideais de justiça abstratos e abordagens comparativas orientadas pela posição concreta das pessoas no mundo, é curioso que a parte final dedicada à prática da democracia e aos direitos humanos mostre precisamente a força das ideias abstratas e o papel prático-político desempenhado pelos filósofos do institucionalismo transcendental (se é que algum dos filósofos mencionados por Sen se encaixa nessa definição). Afinal, no início da modernidade as ideias universalistas de liberdade, igualdade e autonomia não representavam exatamente um padrão de comportamento real e estavam longe de ser amplamente aceitas. As boas razões para a prioridade dessas ideias tiveram de ser fundamentadas a partir de concepções enfaticamente universalistas da razão prática defendidas em grande parte pelos filósofos iluministas transcendentais. Mesmo a particularidade das democracias modernas em comparação com as

antigas reside no fato de elas se fundamentarem numa autocompreensão liberal igualitária de cidadania democrática — cujo padrão de legitimação baseada na ideia de um acordo razoável alcançado por meio do uso público da razão —, formada e justificada também pela tradição do contrato social. Certamente Sen tem razão ao apontar para a situação lamentável em que se encontra uma grande parte da filosofia política contemporânea, enredada em discussões normativas desconectadas dos conflitos políticos e reivindicações concretas, mas não parece que devemos considerar o esforço dos “institucionalistas transcendentais” do passado e do presente algo desnecessário ou irrelevante para diagnosticar as injustiças e realizar a justiça. A relação entre a filosofia política, a esfera pública e a formação de uma cultura política acostumada com as ideias de justiça, liberdade, igualdade de todos e direitos humanos fundamentais é mais complexa e tensa do que uma mera contraposição entre ideal e real²⁴.

Uma das maiores contribuições de *A ideia de justiça* é mostrar que a tarefa de responder à questão “como promover uma sociedade justa, estável e cooperativa entre pessoas autônomas livres e iguais” exige um trabalho mais cooperativo entre as ideias da filosofia política e as análises das ciências sociais em geral, e que essa resposta não pode ser meramente teórica-conceitual, mas sim prático-política. Trata-se de uma tarefa que tem de ser levada adiante pelas próprias pessoas na vida social e no exercício da razão pública, num debate crítico, reflexivo, aberto e ininterrupto sobre como lidar com as exigências conflitantes entre o possível e o desejável.

[24] Algo interessante sobre isso foi dito por Rawls em suas aulas sobre a história da filosofia política. Cf. Rawls, J. *Lectures on the history of the history of political philosophy*. Org. de Samuel Freeman. Harvard: Harvard University Press, 2007.

DENÍLSON LUIS WERLE é professor de Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.