

---

# A ARQUITETURA DA IGUALDADE REAL: POLÍTICAS PÚBLICAS E A GARANTIA DE DIREITOS FUNDAMENTAIS NA PERSPECTIVA DE RAWLS E VITA

THE ARCHITECTURE OF REAL EQUALITY: PUBLIC POLICIES AND THE  
GUARANTEE OF FUNDAMENTAL RIGHTS IN THE PERSPECTIVE OF RAWLS  
AND VITA

Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas · 25/06/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/782358260](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/782358260)

---

Carlos Lopatiuk<sup>1</sup>

---

## RESUMO

O presente artigo tem como **objetivo** apresentar os fundamentos do Liberalismo Igualitário de forma simples e didática, demonstrando como essa corrente teórica concilia liberdade individual com justiça social a partir das contribuições de John Rawls e Álvaro de Vita. A **metodologia** adotada é de natureza teórico-conceitual, baseada na análise e interpretação das obras dos autores mencionados. Os **resultados** indicam que o Liberalismo Igualitário oferece uma resposta normativa consistente para o problema da conciliação entre liberdade e igualdade, preservando o núcleo do liberalismo (prioridade das liberdades individuais) enquanto incorpora as exigências da justiça social por meio da reciprocidade e da correção das desigualdades moralmente arbitrárias. **Conclui-se** que o Liberalismo Igualitário não é uma utopia filosófica, mas um programa viável de organização social, que pode ser traduzido em direitos exigíveis judicialmente e em políticas públicas eficazes na redução das desigualdades, desde que haja compromisso coletivo com a garantia das condições materiais para o exercício efetivo da liberdade.

**Palavras-chave:** Liberalismo Igualitário; Justiça Social; Liberdade Real; Meritocracia; Direitos Fundamentais; Políticas Públicas.

## ABSTRACT

The **purpose** of this article is to present the foundations of Egalitarian Liberalism in a simple and didactic manner, demonstrating how this theoretical current reconciles individual liberty with social justice based on the contributions of John Rawls and Álvaro de Vita. The **methodology** adopted is of a theoretical-conceptual nature, based on the analysis and interpretation of the works of the aforementioned authors. The **results** indicate that Egalitarian Liberalism offers a consistent normative response to the

problem of reconciling liberty and equality, preserving the core of liberalism (the priority of individual liberties) while incorporating the demands of social justice through reciprocity and the correction of morally arbitrary inequalities. It **concludes** that Egalitarian Liberalism is not a philosophical utopia, but a viable program for social organization, which can be translated into judicially enforceable rights and effective public policies for reducing inequalities, provided there is a collective commitment to guaranteeing the material conditions for the effective exercise of liberty.

**Keywords:** Egalitarian Liberalism; Social Justice; Real Liberty; Meritocracy; Fundamental Rights; Public Policies.

## 1. INTRODUÇÃO

O que significa ser verdadeiramente livre? Para o liberalismo clássico, a resposta é simples: liberdade é ausência de interferência estatal — poder ir e vir, expressar-se, contratar e possuir propriedade sem obstáculos. Já para as tradições igualitárias, a liberdade sem condições materiais é uma promessa vazia: de que adianta o direito de abrir um negócio se você não tem crédito, educação ou sequer o que comer?

O Liberalismo Igualitário surge exatamente como uma ponte entre esses dois mundos. Ele parte da seguinte intuição central: uma sociedade só pode ser considerada livre se der a todos os seus cidadãos as condições reais e materiais para que eles possam usufruir dessa liberdade. Em outras palavras, não basta garantir direitos no papel; é preciso assegurar que o filho do trabalhador rural e o filho do juiz tenham chances reais de competir na vida — e que

as desigualdades inevitáveis só existam se beneficiarem quem está na pior situação.

Este artigo tem como objetivo geral apresentar os fundamentos do Liberalismo Igualitário de forma simples e didática, demonstrando como ele concilia liberdade individual com justiça social a partir das contribuições de John Rawls e Álvaro de Vita.

Como objetivos específicos, busca-se:

1. **Explicar** os dois princípios de justiça de Rawls — a liberdade igual para todos e o princípio da diferença — mostrando como eles reestruturam a ideia de contrato social.
2. **Analisar** a crítica de Álvaro de Vita à meritocracia ilusória, destacando o conceito de "loteria da vida" e da arbitrariedade moral das desigualdades naturais e sociais.
3. **Relacionar** a teoria com os direitos fundamentais, demonstrando como os direitos sociais (saúde, educação, renda) são condições necessárias para a liberdade real.
4. **Traduzir** os princípios em políticas públicas concretas, como tributação progressiva, universalização de serviços públicos e ações afirmativas, a fim de mostrar que o liberalismo igualitário não é apenas utopia filosófica, mas um programa viável de organização social.

Ao final, espera-se que o leitor compreenda por que, para essa corrente, a pergunta não é "Estado mínimo ou máximo?" — mas sim: que tipo de liberdade queremos? Apenas a formal, que tolera que milhões vivam à margem, ou a liberdade real, que exige um

compromisso coletivo com a igualdade de oportunidades e a reciprocidade entre os cidadãos?

Portanto, fica evidente que o grande problema que o Liberalismo Igualitário se propõe a resolver não é a tensão abstrata entre mercado e Estado, mas a contradição concreta de uma sociedade que proclama a liberdade para todos enquanto tolera que as condições para exercê-la sejam profundamente desiguais. A justificativa para sua abordagem reside na constatação de que a liberdade formal, desacompanhada de bases materiais, não passa de um privilégio disfarçado de direito universal, perpetuando a arbitrariedade da "loteria da vida" sob o véu da meritocracia.

Ao unir a defesa intransigente das liberdades individuais com o compromisso inegociável com a justiça distributiva, Rawls e De Vita nos oferecem não um manual de utopia, mas um roteiro ético e pragmático para reorientar nossas instituições. Assim, o Liberalismo Igualitário nos desafia a substituir a pergunta ingênua por uma pergunta incômoda, porém necessária: se a liberdade real exige reciprocidade e oportunidades concretas para todos, que desculpa ainda nos resta para adiar essa construção coletiva, senão o conforto de uma indiferença que já não podemos mais chamar de neutra?

## **2. REFERENCIAL TEÓRICO**

### **6.1. JOHN RAWLS E A SOCIEDADE COMO UM JOGO JUSTO**

#### **2.1. John Rawls e a Sociedade Como Um Jogo Justo**

Para John Rawls, a sociedade não pode ser compreendida como um mero agregado de indivíduos em competição uns contra os outros, nem como um estado de natureza hobbesiano onde cada um busca seus próprios interesses sem qualquer compromisso com o outro.

Ao contrário, Rawls parte de uma ideia fundamental: a sociedade é um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de geração para geração (Rawls, 2003, p. 7). Essa concepção organizadora central da justiça como equidade implica que os cidadãos não estão isolados, mas sim engajados em um empreendimento coletivo no qual todos devem se beneficiar.

A cooperação social, tal como Rawls a entende, é distinta da mera atividade coordenada por ordens de uma autoridade central. Ela guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam aceitam como apropriados para reger sua conduta. Além disso, a cooperação contém a ideia de termos equitativos — termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, desde que todos os outros também os aceitem — e a ideia de vantagem ou bem racional de cada participante, ou seja, o que cada um busca promover do ponto de vista de seu próprio bem (Rawls, 2003, p. 8-9).

Nesse sentido, a sociedade é um sistema de benefício mútuo porque a cooperação social é sempre produtiva: sem cooperação, nada seria produzido e, portanto, nada seria distribuído. A justiça distributiva, para Rawls, não lida com um bolo já pronto a ser repartido, mas com os frutos de um esforço coletivo no qual todos contribuem (Rawls, 2003, p. 88-89). Portanto, longe de ser uma selva onde vence o mais forte, a sociedade rawlsiana é um arranjo cooperativo cujas regras devem ser justas para que todos possam prosperar.

*Um esquema de cooperação concebe-se em grande medida pela maneira como suas regras públicas organizam a atividade produtiva, determinam a divisão de trabalho, atribuem funções variadas aos que dela participam e assim por diante. Esses esquemas incluem planos de ganhos e salários a serem pagos em função da produção. A diferenciação de ganhos e salários leva a um incremento da produção porque, ao longo do tempo, a maior remuneração aos mais favorecidos serve, entre outras coisas, para cobrir os custos de treinamento e educação, para marcar postos de responsabilidade e estimular as pessoas a ocupá-los, e como incentivo. Cada curva OP corresponde a um determinado esquema de cooperação: indica a remuneração de ambos os grupos quando apenas ganhos e salários variam. A origem da curva OP representa o ponto de divisão igual: ambos os grupos recebem a mesma remuneração (Rawls, 2003, p. 89).*

Em suma, a introdução da curva OP e dos incentivos econômicos demonstra que, para Rawls, a equidade não se confunde com um igualitarismo cego ou paralisante. As desigualdades socioeconômicas são justificáveis dentro do esquema cooperativo, desde que funcionem como estímulos que maximizam a produção total e melhorem as condições de vida de todos. É por meio do Princípio da Diferença que esse arranjo se legitima: as maiores vantagens concedidas aos mais favorecidos — como salários mais altos para posições de grande responsabilidade — só são justas se

reverterem em benefício máximo para os membros menos privilegiados da sociedade, garantindo que o progresso coletivo não deixe ninguém para trás.

Assim, a análise do modelo produtivo rawlsiano reforça a tese de que a justiça distributiva liga-se intrinsecamente à estabilidade e à reciprocidade. Ao afastar-se tanto do egoísmo desenfreado quanto da igualdade impositiva que sufoca a produtividade, a justiça como equidade propõe um ponto de equilíbrio onde a eficiência econômica serve ao propósito moral da cooperação. A sociedade consolida-se, portanto, como um pacto geracional contínuo, no qual as regras institucionais e os planos de incentivos operam harmoniosamente para transformar o esforço individual em um bem comum partilhado por todos.

### **2.1.1. O Véu da Ignorância: Se Você Não Soubesse Onde Vai Nascer, Que Regras Escolheria?**

O conceito mais original e instigante da teoria de Rawls é, sem dúvida, a posição original acompanhada do véu da ignorância. Trata-se de um experimento mental, um procedimento de representação, cujo objetivo é determinar, de forma equitativa, quais seriam os princípios de justiça mais razoáveis para regular a estrutura básica da sociedade.

Rawls convida o leitor a imaginar um momento hipotético no qual representantes dos cidadãos se reúnem para escolher os princípios de justiça. No entanto, esses representantes encontram-se sob um véu de ignorância: eles não sabem qual será a posição social, a classe de origem, os talentos naturais, o sexo, a raça ou a concepção de bem das pessoas que representam. Tampouco conhecem as

circunstâncias particulares da sociedade em que viverão (Rawls, 2003, p. 21-22).

Como explica João Feres Jr. e Luiz Augusto Campos, o véu de ignorância "elimina as posições vantajosas de negociação que, com o passar do tempo, inevitavelmente surgem em qualquer sociedade como resultado de tendências sociais e históricas cumulativas" (Feres Jr.; Campos, 2013, p. 4).

A pergunta central é: que regras você escolheria para a sociedade se não soubesse se vai nascer rico ou pobre, branco ou negro, homem ou mulher, inteligente ou com dificuldades de aprendizado? Ao não saber qual será sua própria sorte, o indivíduo racional tenderá a escolher princípios que protejam os mais vulneráveis, pois ele próprio pode vir a ocupar essa posição.

O véu de ignorância, portanto, força as partes a adotarem um ponto de vista de imparcialidade, garantindo que os princípios escolhidos não favoreçam ninguém em particular (Rawls, 2003, p. 24-25). Trata-se de um mecanismo que transforma a escolha racional em escolha razoável, pois ninguém pode tirar proveito de suas vantagens contingenciais.

*Os membros de uma comunidade estão unidos na busca de certos valores e objetivos comuns (distintos dos econômicos), o que os leva a apoiar a associação e que em parte os comprometem com ela. Para a justiça como equidade, uma sociedade política democrática não possui tais valores e objetivos comuns, afora aqueles que fazem parte ou estão ligados à própria concepção política de justiça. Os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada afirmam a constituição e seus valores políticos tal como se realizam nas instituições, e compartilham o objetivo de fazer justiça um ao outro, como o exigem os arranjos da sociedade (Rawls, 2003, p. 28).*

Dessa forma, o véu da ignorância atua como o filtro definitivo para a construção de uma sociedade bem-ordenada, onde a falta de informações sobre o próprio destino anula os egoísmos individuais. Ao destituir as partes de seus privilégios ou vulnerabilidades históricas e biológicas, Rawls assegura que a estrutura básica da sociedade seja desenhada com base na reciprocidade pura. Esse isolamento estratégico das contingências força os representantes a buscarem o bem de todos, convertendo o medo individual de ocupar a pior posição social em um compromisso coletivo com a dignidade e com a proteção aos mais desfavorecidos.

**Figura 1.** A Justiça como Equidade de John Rawls

# A Justiça como Equidade: O Modelo de John Rawls

Os fundamentos da teoria de Rawls para uma sociedade justa e igualitária.

**O Experimento Mental da Equidade**

**A Posição Original**  
Situação hipotética de igualdade projetada para garantir que os acordos fundamentais sejam imparciais.

**O Véu da Ignorância**  
Condição onde as partes desconhecem seu status social, talentos ou sorte para evitar escolhas egoístas.

**Equilíbrio Reflexivo**  
O ajuste constante entre nossas intuições morais e os princípios teóricos de justiça.

**Intuições Morais**

**Princípios Teóricos de Justiça**

**Os Dois Princípios da Justiça**

**Princípio da Liberdade Igual**  
Garante a cada pessoa o sistema mais extenso de liberdades básicas compatível com o de todos.

**Princípio da Diferença**  
Desigualdades sociais só são justificáveis se trouxerem o maior benefício possível aos menos favorecidos.

**Igualdade Equitativa de Oportunidades**  
Garante que cargos e posições estejam abertos a todos, independentemente da origem social.

**Ordem de Prioridade (Léxica) dos Princípios**

Prioridade	Princípio	Descrição Resumida
1ª (Máxima)	Liberdades Básicas	Direitos fundamentais invioláveis e iguais para todos os cidadãos.
2ª	Igualdade de Oportunidades	Acesso justo e igual a posições de autoridade e emprego.
3ª	Diferença	Ajuste econômico focado no bem-estar dos membros mais vulneráveis.

© NotebookLM

**Fonte:** Elaborado pelo autor com base em RAWLS, 2003.

Por fim, essa imparcialidade metodológica redefine o próprio sentido de união em uma democracia pluralista. Ao contrário de comunidades tradicionais fundadas em doutrinas religiosas ou ideológicas homogêneas, a estabilidade da sociedade rawlsiana repousa no compartilhamento de valores estritamente políticos e constitucionais. O véu da ignorância, portanto, não apenas viabiliza a escolha de regras justas, mas também lança as bases para uma convivência democrática duradoura, na qual o único e mais profundo objetivo comum entre cidadãos diversos é o dever mútuo de fazer justiça uns aos outros.

## 2.1.2. Os Dois Princípios de Justiça: Liberdade Igual, Igualdade de Oportunidades e o Princípio da Diferença

Rawls (2003, p. 60) propõe que, sob o véu da ignorância, as partes racionais escolheriam dois princípios fundamentais de justiça para organizar a estrutura básica da sociedade. Após revisões em seus escritos posteriores, Rawls formula os princípios da seguinte maneira:

- a. Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja

compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos;  
e

- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença).

O primeiro princípio garante as liberdades civis e políticas clássicas: liberdade de pensamento, de consciência, de expressão, de associação, bem como os direitos políticos e as garantias do estado de direito. Essas liberdades são invioláveis e têm prioridade sobre qualquer consideração de bem-estar econômico. Como Rawls enfatiza, não se pode negociar direitos básicos em troca de vantagens materiais (Rawls, 2003, p. 65-66).

O segundo princípio desdobra-se em duas partes. A primeira é a igualdade equitativa de oportunidades, que exige não apenas que cargos e posições estejam formalmente abertos a todos, mas que aqueles com o mesmo nível de talento e habilidade tenham as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente de sua classe social de origem (Rawls, 2003, p. 61-62).

A segunda parte é o princípio da diferença: as desigualdades econômicas e sociais só são justas se funcionarem para beneficiar os membros menos favorecidos da sociedade. Isso significa que um médico ganhar mais que um trabalhador só é justificável se esse maior salário atrair bons profissionais que, no sistema público de saúde, atendam adequadamente os mais pobres. Em suma, a

desigualdade só é permitida quando melhora a situação daqueles que estão na pior posição (Rawls, 2003, p. 83-84).

Paulo Ghiraldelli Jr. sintetiza essa dupla exigência ao afirmar que Rawls, diferentemente de Platão, não recorre a uma metafísica para justificar a justiça, mas elabora uma teoria normativa fundada na razão pública e na ideia de que a cidade justa é uma sociedade liberal democrática na qual "o não bloqueio das potencialidades individuais de seus habitantes" se harmoniza com "a necessária melhoria da sociedade em seu conjunto" (Ghiraldelli Jr., 2012, p. 12).

*Talvez se possa dizer, para clarear o leitor já afinado com o meu próprio vocabulário, que Rawls é um tipo de “liberal ironista”, no sentido em que Richard Rorty (1931-2007) criou essa expressão: ele, Rawls, é francamente um liberal à medida que quer uma sociedade cuja política não seja aquela que permite que os mais humildes venham a ser humilhados pelos mais poderosos, mas, ao mesmo tempo, ele não tem nenhum fundamento filosófico com o qual possa condenar aqueles que, em uma sociedade liberal democrática, atuem no sentido dessa má política.<sup>3</sup> A diferença para com Rorty, o que não implica em divergência, é que este vê a justiça como uma ampliação dos círculos de lealdade a que pertencemos na nossa vida – a família, o clã, a cidade, antes que a nação ou a humanidade –, independentemente de tipos de sociedade<sup>4</sup>, enquanto que Rawls se interessa pela justiça como o que pode reger comportamentos políticos em sociedades do tipo liberal democrática (Ghiraldelli Jr., 2012, p. 10).*

Em conclusão, os princípios de justiça formulados por Rawls estabelecem um modelo de sociedade que concilia a liberdade individual com a responsabilidade social. Ao priorizar as liberdades básicas e estruturar as desigualdades por meio da igualdade de oportunidades e do Princípio da Diferença, o autor demonstra que a equidade não exige uma padronização absoluta, mas sim um compromisso ético e prático de reciprocidade. O arranjo

institucional só é legítimo se o sucesso dos mais talentosos se traduzir diretamente na melhoria das condições de vida dos menos favorecidos, transformando a estrutura socioeconômica em um mecanismo de cooperação mútua.

Sob a ótica de uma democracia liberal contemporânea, essa abordagem afasta-se de fundamentações metafísicas rígidas para se apoiar na razão pública e no pragmatismo político. Como sugere a leitura de Ghiraldelli Jr., Rawls atua nos limites do desenho institucional das sociedades democráticas, buscando regras de convivência que impeçam a humilhação dos vulneráveis pelos mais poderosos. Assim, os dois princípios funcionam como o alicerce de uma justiça viável e pragmática, cujo objetivo final é garantir que o progresso coletivo harmonize a realização do potencial de cada indivíduo com o avanço de toda a comunidade.

### **2.1.3. Reciprocidade: Justiça Não é Caridade, é Acordo Entre Iguais**

O conceito de reciprocidade é talvez o elemento mais distintivo da teoria rawlsiana, pois o diferencia tanto do altruísmo puro quanto do egoísmo estratégico. Rawls afirma que os termos da cooperação social devem ser tais que todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com as regras reconhecidas, deve-se beneficiar da cooperação conforme um critério público e consensual (Rawls, 2003, p. 8).

A reciprocidade situa-se em um ponto intermediário entre, de um lado, a imparcialidade (que seria altruísta, exigindo sacrifício sem retorno) e, de outro, a vantagem mútua (que seria puro interesse próprio). A justiça como equidade, ao adotar a reciprocidade, afirma

que os mais bem dotados — que já são beneficiados por seu lugar afortunado na distribuição dos talentos naturais — só podem usufruir de vantagens adicionais se treinarem seus talentos e os utilizarem de modo a contribuir para o bem dos menos afortunados (Rawls, 2003, p. 107-108).

Nesse sentido, a justiça não é caridade. Não se trata de os mais ricos ou talentosos "doarem" algo aos pobres por bondade. Trata-se de um acordo justo entre iguais: os princípios de justiça são aqueles que pessoas livres e iguais aceitariam em condições equitativas. Quando o princípio da diferença é satisfeito, os menos favorecidos não são objetos de piedade, mas parceiros de cooperação que recebem aquilo que lhes é devido por direito, não por generosidade (Rawls, 2003, p. 197-198).

Como ressalta Ghiraldelli Jr., essa concepção de justiça como equidade é tributária da tradição liberal que, desde John Locke, busca harmonizar o desenvolvimento das potencialidades individuais com a melhoria do conjunto social (Ghiraldelli Jr., 2012, p. 12).

*Os menos favorecidos não são, se tudo se passa como deve, os desafortunados e azarados - objeto de nossa caridade e compaixão, ou, pior ainda, de nossa piedade -, mas aqueles para quem a reciprocidade é devida por uma ques tão de justiça política entre aqueles que são cidadãos livres e iguais a todos os outros. Embora controlem menos recursos, eles fazem plenamente jus a sua parte em termos reconhecidos por todos como mutuamente vantajosos e consistentes com o auto-respeito de cada um (Rawls, 2003, p. 197).*

Em suma, a reciprocidade na teoria de Rawls redefine radicalmente a relação entre os cidadãos, estabelecendo que a distribuição de recursos e direitos não decorre de concessões morais ou de benevolência dos mais favorecidos. Ao posicionar a justiça fora do campo da caridade ou da piedade, o autor eleva os menos privilegiados à condição de parceiros ativos em um contrato social, cujos direitos são garantidos por merecimento institucional e político. Trata-se de um pacto estrutural onde a cooperação mútua é sustentada pela premissa de que os ganhos de uma parcela da população só são legítimos se também impulsionarem o bem-estar e preservarem a dignidade dos demais.

Desse modo, a justiça como equidade consolida-se como um arranjo democrático focado no autorrespeito de cada indivíduo, alinhando-se à tradição liberal de preservação das capacidades humanas. Ao garantir que todos os participantes recebam o que lhes é devido por direito, e não por generosidade alheia, Rawls

assegura a estabilidade política e a coesão social sem exigir o sacrifício altruísta ou permitir a exploração egoísta. O modelo encerra-se, portanto, com a certeza de que uma sociedade só é verdadeiramente justa quando estruturada sob um acordo consensual entre iguais, no qual o progresso coletivo é o reflexo direto de uma obrigação política mútua.

## **2.2. Álvaro de Vita e a Crítica da Meritocracia Ilusória**

Para Álvaro de Vita, um dos mais importantes intérpretes e aplicadores do pensamento de John Rawls no Brasil, a justiça não deve ser compreendida a partir da conformidade da conduta individual a deveres negativos, mas sim a partir daquilo que Rawls denominou estrutura básica da sociedade. Esta noção abrange as principais instituições que distribuem — ou que produzem a distribuição de — direitos, oportunidades e recursos na sociedade (Vita, 2011, p. 574).

Entre essas instituições estão: (1) as que dizem respeito à distribuição de direitos e liberdades fundamentais; (2) as que determinam a forma de acesso às posições de autoridade e poder; (3) as instituições educacionais e de saúde, que determinam as oportunidades de acesso às posições ocupacionais mais valorizadas; e (4) o conjunto de normas que regulam a propriedade, a herança e o sistema tributário e de transferências (Vita, 2011, p. 574).

O foco na estrutura básica implica o reconhecimento de que a sociedade gera padrões persistentes de desigualdade e tem formas sistemáticas de distribuir as pessoas em hierarquias de poder, status e dinheiro. E se isso é assim, ainda que esses padrões não tenham resultado de atos individuais de injustiça, há uma responsabilidade

coletiva — que, em uma democracia, recai sobre os cidadãos e seus representantes — de alterar as instituições de modo a tornar a estrutura básica mais justa (Vita, 2011, p. 574).

*Estendida desse modo, a justiça liberal pode abarcar as liberdades dos modernos, direitos políticos iguais e uma noção de igualdade formal de oportunidades – no sentido de que ninguém seja institucionalmente impedido, por conta de atributos adscritícios (étnicos, raciais ou de gênero), de cultivar e exercer seus talentos, de escolher livremente sua ocupação e de disputar as posições mais valorizadas na sociedade. O liberalismo igualitário confere uma importância especial aos valores abrangidos por essa concepção de justiça liberal; isso se manifesta, em particular, na rejeição à posição de que a realização de outros objetivos socialmente desejáveis, como o desenvolvimento econômico ou a igualdade econômica, possa ser invocada como justificção para sacrificar aqueles valores (Vita, 2011, p. 575-576).*

Vita critica abertamente a posição libertariana (associada a Hayek e Nozick) para a qual a justiça é uma virtude da conduta individual, não um atributo que possa ser imputado a uma ordem social. Para os libertarianos, normas de justiça são deveres negativos que se aplicam à conduta individual, tais como "não interfira arbitrariamente na integridade física ou na propriedade de outros" (Vita, 2011, p. 572).

Contra essa visão, Vita sustenta que o problema da injustiça não está na "boa vontade individual" — ou na falta dela —, mas sim nas regras do jogo. Mesmo que todos os indivíduos ajam de boa-fé e respeitem contratos e promessas, a estrutura básica pode gerar desigualdades profundas e persistentes que exigem correção institucional (Vita, 1999, p. 43-44). A ênfase na responsabilidade coletiva pela justiça da estrutura básica é, portanto, uma das marcas distintivas do liberalismo igualitário de Vita.

### **2.2.1. A Loteria da Vida (Arbitrariedade Moral): Você Não Escolheu Seus Pais, Seu QI, Sua Saúde, Sua Cidade Natal**

O conceito mais poderoso e influente da obra de Álvaro de Vita é, sem dúvida, o da arbitrariedade moral ou loteria da vida. Trata-se de uma radicalização do argumento rawlsiano de que as desigualdades geradas por fatores fora do controle do indivíduo são moralmente arbitrárias e, portanto, injustas.

*Se uma igualdade eqüitativa de oportunidades fosse plenamente realizável, seria possível atribuir as desigualdades remanescentes às decisões e escolhas individuais — ao mérito e ao esforço de cada um —, o que, pelo critério da “arbitrariedade moral”, as tornaria não objetáveis do ponto de vista da justiça social. Uma igualdade desse cunho inteiramente à prova de objeções morais, no entanto, é inatingível porque, como vimos na discussão acima, não há como neutralizar os efeitos das contingências sociais sobre as condições em que os talentos são exercidos. Mesmo a seleção de que aptidões serão recompensadas, e em que medida, deve ser considerada uma contingência social. Ninguém escolhe nascer com um fator genético  $x$ , seja lá qual for, que predispõe a pessoa a ter mais facilidade para cultivar as qualificações profissionais premiadas pelos arranjos socioeconômicos vigentes. Não há mérito individual — ou “contribuição individual” — que possa ser estimado fazendo se abstração de contingências sociais e arranjos institucionais já dados; por isso, pretender justificar estes tomando aquele por fundamento constitui uma inversão que uma teoria aceitável da justiça não pode admitir. Essas considerações nos levam ao componente crucial da “concepção democrática”, isto é, a idéia de que também a distribuição de talentos naturais deve ser vista como arbitrária de um ponto de vista moral e, por essa razão, não oferece um fundamento aceitável*

*para a distribuição de quinhões distributivos (Vita, 1999, p. 47).*

Vita recupera a passagem clássica de Rawls em “Uma Teoria da Justiça” na qual este afirma que a distribuição existente de renda e riqueza é o efeito cumulativo de distribuições prévias de dotes naturais — talentos e capacidades naturais —, tal como se desenvolveram ou foram deixados em estado bruto, e conforme seu emprego foi favorecido ou prejudicado, ao longo do tempo, por circunstâncias sociais e contingências fortuitas tais como o acaso e a boa sorte. "Intuitivamente, a mais óbvia injustiça do sistema de liberdade natural está em permitir que os quinhões distributivos sejam impropriamente influenciados por fatores que são tão arbitrários de um ponto de vista moral" (Rawls apud Vita, 1999, p. 43).

Vita aprofunda essa intuição ao afirmar que você não escolheu seus pais, seu QI, sua saúde, sua cidade natal. A classe social de origem, o background cultural da família, a riqueza herdada, os talentos naturais (em simbiose com a "loteria social", que se converterão em capacidades produtivas desigualmente recompensadas), e mesmo a disposição de realizar um esforço — tudo isso é produto de contingências sociais e naturais que estão fora do alcance da escolha individual (Vita, 1999, p. 45-47; Vita, 2011, p. 576-577).

Vita é enfático ao distinguir seu argumento de uma tese sobre a identidade pessoal. Ele não está afirmando que, sendo os talentos naturais meros atributos contingentes, nada de essencial seria afetado na identidade pessoal de seus portadores se os colocássemos a serviço do bem-estar de outros. Em suma, a loteria da vida — o fato de que nascemos em determinada posição social,

com determinados talentos e em determinado lugar — é moralmente arbitrária, e é injusto que a sorte ou o azar determinem tudo (Vita, 1999, p. 48).

### **2.2.2. Igualdade Democrática: Os Sorteados Positivamente Só São Justificados Se Seus Privilégios Ajudarem os Que Deram Azar**

A consequência normativa do reconhecimento da arbitrariedade moral é a defesa daquilo que Rawls denominou igualdade democrática e que Vita interpreta como o ideal de uma sociedade na qual os cidadãos são colocados em um pé de igualdade social e política, independentemente de sua sorte na loteria social e genética.

Para Vita, a igualdade democrática exige que os mais privilegiados — aqueles que foram "sorteados positivamente" pela loteria da vida — abram mão de tirar proveito das circunstâncias sociais e naturais que os beneficiam, a não ser quando fazê-lo beneficia também os que têm o menor quinhão de bens primários (Vita, 1999, p. 48). O remédio que Rawls propõe para enfrentar a arbitrariedade moral é o princípio de diferença: as desigualdades sociais e econômicas só são moralmente legítimas se forem estabelecidas para melhorar a sorte daqueles que se encontram na posição inferior da escala distributiva.

Vita argumenta que o percurso argumentativo que leva da liberdade natural à concepção democrática consiste em retirar a legitimidade moral de mais e mais formas de desigualdade. No nível mais fundamental da argumentação normativa, nada que não seja uma distribuição igual dos bens primários se justifica. O princípio de diferença, portanto, parte de uma presunção em favor da igualdade.

*Aceitaremos o argumento em favor do princípio de diferença se aceitarmos a presunção em favor da igualdade. Aceitando-se essa presunção, o problema de uma teoria da justiça distributiva passa a ser o de justificar as desigualdades. O critério adotado por uma teoria contratualista como a de Rawls é o de que são aceitáveis as formas de desigualdade que se estabelecem para o benefício de todos. Essa exigência é, a seguir, simplificada de uma forma que nos leva até a formulação do “maximin”: só são justificadas as desigualdades socioeconômicas que beneficiam os que têm menos a ganhar com elas (Vita, 1999, p. 54).*

Em um de seus escritos mais recentes, Vita sintetiza essa posição ao afirmar que a forma de igualdade que os igualitários deveriam perseguir está centralmente relacionada a uma ordem social e política na qual direitos e liberdades fundamentais, oportunidades e recursos sociais escassos sejam distribuídos tendo em vista o propósito central de garantir um status social e moral igual aos cidadãos (Vita, 2011, p. 583-584).

Os mais afortunados — seja pela genética ou pelas circunstâncias sociais — só podem legitimamente usufruir de seus privilégios se esses privilégios contribuírem para elevar o quinhão dos que levaram a pior na loteria da vida. Caso contrário, tais privilégios são moralmente injustificáveis.

Vita reconhece que essa exigência motivacional é alta, especialmente para os mais privilegiados. No entanto, ele aposta que as instituições sociais podem funcionar no sentido inverso ao que fazem hoje: em vez de enfraquecer o componente de imparcialidade igualitária, podem fortalecê-lo.

*Os agathotopianos inventaram instituições que em larga medida se apóiam na conduta empreendedora egoísta em um mercado competitivo livre, mas que, ao mesmo tempo, colocam uma grande ênfase na cooperação entre os indivíduos para produzir o melhor resultado possível e em uma atitude compassiva para com aqueles que de outro modo levariam a pior. O agathotopiano típico tem uma atitude mais cooperativa e com passiva em seu comportamento social do que hoje é o caso na Grã-Bretanha, onde, infelizmente, estivemos por tantos anos submetidos a um regime de “a-melhor-parte-vai-para-o-demônio” e de “aposse-se-de-tanto-dinheiro-que-for-possível-o quanto-antes”. Isso sugere a existência de um feedback positivo entre as instituições sociais e as atitudes sociais (Meade apud Vita, 1999, p. 56).*

Em suma, o ideal de igualdade democrática exposto por Vita a partir do pensamento de Rawls redefine o papel das assimetrias socioeconômicas, retirando qualquer validação moral intrínseca dos privilégios herdados. Sob a ótica do critério maximin, a igualdade passa a ser a regra de partida, invertendo o ônus da prova: as

desigualdades deixam de ser uma consequência natural do mérito para se tornarem anomalias institucionais que carecem de justificativa pública. Assim, as vantagens conferidas aos "sorteados" pela loteria social e genética só encontram legitimidade ética quando convertidas em ferramentas práticas para elevar o bem-estar e o quinhão de bens primários daqueles que deram azar na vida.

Para viabilizar essa alta exigência motivacional, a estruturação de uma sociedade justa depende de um ciclo de retroalimentação positiva entre as instituições e o comportamento cidadão. Como ilustra a metáfora da comunidade *agathotopiana*, o desenho das regras do jogo social possui a capacidade pedagógica de moldar atitudes, atenuando o egoísmo predatório do mercado em favor de uma postura mais compassiva e cooperativa. Portanto, ao desenhar arranjos que limitem o proveito das contingências arbitrárias, o Estado não apenas promove a justiça distributiva, mas também consolida uma ordem política estável, orientada à garantia de um status social e moral estritamente igual para todos.

### **2.3. Direitos Fundamentais e Políticas Públicas para o Liberalismo Igualitário**

O liberalismo igualitário não abole os direitos liberais clássicos, mas os reinterpreta à luz de uma compreensão mais ampla da liberdade e da justiça. Diferentemente do libertarianismo, que reduz os direitos fundamentais a meras liberdades negativas (não interferência), e diferentemente de tradições autoritárias que subordinam os direitos individuais a supostos interesses coletivos, o liberalismo igualitário sustenta que os direitos fundamentais são invioláveis, mas também que eles não se esgotam em garantias

formais. Para que um direito seja verdadeiramente exercido, são necessárias condições materiais mínimas. Esta seção explora essa dupla dimensão dos direitos fundamentais na perspectiva igualitário-liberal.

John Rawls é inequívoco ao afirmar que o primeiro princípio de justiça — que garante a cada pessoa o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais — tem prioridade sobre o segundo princípio, que trata das desigualdades socioeconômicas (Rawls, 2003, p. 60). Isso significa que não se pode sacrificar a liberdade de expressão, o direito de voto, a propriedade ou as garantias do devido processo legal em nome de maior igualdade econômica ou eficiência administrativa. Sem essa base, qualquer igualitarismo degeneraria em autoritarismo.

Robert Alexy, em sua “Teoria dos Direitos Fundamentais”, oferece uma fundamentação robusta para essa posição. Para Alexy, os direitos fundamentais são, antes de tudo, princípios — mandamentos de otimização que exigem que algo seja realizado na maior medida possível dentro das possibilidades jurídicas e fáticas existentes (Alexy, 2008, p. 90).

Mas isso não significa que sejam meras declarações de intenção. Pelo contrário, Alexy demonstra que os direitos fundamentais têm a estrutura de regras em certos aspectos, especialmente quando se trata de direitos de defesa contra o Estado (direitos a ações negativas). O direito à vida, à integridade física, à liberdade de expressão e ao devido processo legal são exemplos de posições que não podem ser simplesmente "sopesadas" até desaparecerem.

A teoria dos princípios de Alexy, longe de enfraquecer os direitos fundamentais, os fortalece ao introduzir a máxima da proporcionalidade. Como ele mesmo afirma, "a natureza dos princípios implica a máxima da proporcionalidade, e essa implica aquela" (Alexy, 2008, p. 116). Isso significa que qualquer restrição a um direito fundamental deve ser adequada, necessária e proporcional em sentido estrito. Em outras palavras, não se pode restringir a liberdade de expressão ou o direito de propriedade sem uma justificação robusta. O Estado não pode, sob o pretexto de promover a igualdade, suprimir as liberdades básicas.

*Princípios são mandamentos de otimização em face das possibilidades jurídicas e fálicas. A máxima da proporcionalidade em sentido estrito, ou seja, exigência de sopesamento, decorre da relativização em face das possibilidades jurídicas. Quando uma norma de direito fundamental com caráter de princípio colide com um princípio antagônico, a possibilidade jurídica para a realização dessa norma depende do princípio antagônico. Para se chegar a uma decisão é necessário um sopesamento nos termos da lei de colisão. 85 Visto que a aplicação de princípios válidos - caso sejam aplicáveis - é obrigatória, e visto que para essa aplicação, nos casos de colisão, é necessário um sopesamento, o caráter principiológico das normas de direito fundamental implica a necessidade de um sopesamento quando elas colidem com princípios antagônicos. Isso significa, por sua vez, que a máxima da proporcionalidade em sentido estrito é deduzível do caráter principiológico das normas de direitos fundamentais (Alexy, 2008, p. 117-118).*

Portanto, para o liberalismo igualitário, os direitos civis e políticos clássicos — liberdade de expressão, de reunião, de associação, direito de voto, propriedade, devido processo legal — são invioláveis no sentido de que ocupam uma posição de prioridade sobre considerações de bem-estar econômico ou utilidade social. Sem essa base, não há liberalismo; sem liberalismo, não há igualitarismo

que preste, pois qualquer tentativa de promover igualdade sem liberdade resulta em opressão.

O liberalismo igualitário reconhece, no entanto, que a garantia formal de direitos é insuficiente para assegurar a liberdade real. Como observa Maria das Graças Rua, as políticas públicas são o "Estado em ação" (Rua, 2009, p. 9). Mas de que adianta o Estado garantir formalmente o direito de comprar livros se o cidadão é analfabeto? De que adianta o direito de votar se o cidadão passa fome e sua sobrevivência depende do favor do coronel local? De que adianta o direito de propriedade se o cidadão não tem meios para adquiri-la?

Álvaro de Vita capta essa intuição ao distinguir entre liberdade formal e liberdade efetiva. Para o liberalismo igualitário, não basta que o Estado se abstenha de interferir na esfera privada (liberdade negativa). É preciso que o Estado crie as condições para que os cidadãos possam efetivamente fazer uso de suas liberdades formais (liberdade positiva ou efetiva). Como ele escreve, "os direitos e liberdades civis e políticos fundamentais (...) constituem o elemento central da noção de justiça liberal" (Vita, 2011, p. 575). Mas a justiça liberal, sozinha, não basta. É preciso uma concepção de justiça social que garanta que esses direitos não sejam meramente formais.

A crítica de Vita à meritocracia ilusória é particularmente relevante aqui. O direito formal à educação não garante que o filho de um trabalhador rural tenha as mesmas oportunidades que o filho de um juiz. O direito formal à saúde não garante que um paciente pobre tenha acesso a um hospital de qualidade. O direito formal à moradia não garante que uma família sem renda tenha um teto. A igualdade meramente legal — aquela que apenas remove barreiras jurídicas —

é insuficiente para realizar a justiça social, porque deixa intactas as desigualdades materiais que impedem o exercício efetivo dos direitos.

Robert Alexy complementa essa análise ao distinguir entre direitos de defesa (direitos a ações negativas do Estado) e direitos a prestações (direitos a ações positivas do Estado). Os primeiros são clássicos: direito a que o Estado não interfira na vida, na liberdade e na propriedade. Os segundos são igualmente fundamentais do ponto de vista do liberalismo igualitário: direito a que o Estado forneça educação, saúde, moradia e um mínimo existencial (Alexy, 2008, p. 433-435). Ambos são direitos fundamentais. Ambos são exigíveis judicialmente. E ambos são necessários para que a liberdade seja real, e não apenas formal.

Se os direitos formais não bastam, o que fazer? A resposta do liberalismo igualitário é clara: é necessário garantir direitos sociais — saúde, educação, moradia e renda mínima — como condições para o exercício efetivo da liberdade. Esses direitos não são "privilégios" ou "esmolas". São pré-requisitos para que o pobre tenha a mesma capacidade de escolha que o rico.

Rawls, ao formular os bens primários, já havia antecipado essa ideia. Os bens primários são aquilo de que os cidadãos, entendidos como pessoas livres e iguais, precisam para desenvolver e exercer suas faculdades morais e para perseguir suas concepções do bem. Na lista de bens primários estão: (I) direitos e liberdades básicos; (II) liberdade de movimento e livre escolha de ocupação; (III) poderes e prerrogativas de cargos e posições; (IV) renda e riqueza; e (V) as bases sociais do auto-respeito (RAWLS, 2003, p. 82-83). Note-se que renda e riqueza estão incluídas. Isso significa que o Estado não pode

se limitar a garantir liberdades formais; ele tem o dever de assegurar uma distribuição equitativa de recursos materiais.

Alexy, em sua teoria dos direitos fundamentais sociais, argumenta que esses direitos são exigíveis judicialmente, ainda que sujeitos à "reserva do possível". O direito fundamental social mais elementar — o direito a um mínimo existencial — é, segundo Alexy, "um direito fundamental social não-escrito, isto é, que se funda em uma norma atribuída por meio de interpretação a um dispositivo de direito fundamental" (Alexy, 2008, p. 436). Ninguém pode ser privado das condições básicas para uma existência humana digna.

Álvaro de Vita reforça esse ponto ao afirmar que o princípio da igualdade fática — que exige que as desigualdades reais sejam enfrentadas — é parte integrante do enunciado geral de igualdade. Não basta tratar a todos formalmente como iguais perante a lei; é preciso que as condições fáticas de vida sejam equalizadas na medida do possível (Vita, 2011, p. 583-584). Isso inclui, necessariamente, a garantia de acesso universal e de qualidade à saúde, à educação, à moradia e a uma renda que assegure a sobrevivência digna.

*Na concepção do ciclo de políticas, a política pública é considerada a resultante de uma série de atividades políticas que, agrupadas, formam o processo político. Essa visão conduz os estudiosos a examinar como as decisões são ou poderiam ser tomadas e permite identificar e analisar os processos político-administrativos, os mecanismos e estratégias definidas para a realização da política, e o comportamento dos diferentes atores envolvidos em cada etapa do processo de produção de políticas. O ciclo de políticas é uma abordagem para o estudo das políticas públicas que identifica fases sequenciais e interativas-iterativas no processo de produção de uma política (Rua, 2009, p. 37).*

Maria das Graças Rua, ao analisar as inovações institucionais no Brasil pós-redemocratização, mostra como os conselhos de políticas públicas e as redes de gestão compartilhada são instrumentos importantes para assegurar que os direitos sociais não fiquem apenas no papel. A participação da sociedade civil na formulação, implementação e controle das políticas públicas é um mecanismo de *accountability* que força o Estado a garantir efetivamente aquilo que a Constituição promete (Rua, 2009, p. 50-51).

O conceito de liberdade real é o coroamento da teoria dos direitos fundamentais no liberalismo igualitário. Você é livre para viajar? Sim, se tiver dinheiro para comprar a passagem, para se hospedar, para se alimentar durante a viagem. Você é livre para escolher sua profissão? Sim, se tiver acesso à educação necessária para se

qualificar. Você é livre para votar de forma consciente? Sim, se tiver acesso à informação, se não estiver preocupado em como vai alimentar seus filhos amanhã, se não for coagido por patrões ou coronéis.

A liberdade real é a liberdade que importa. Ela não se contenta com a ausência de impedimentos legais. Ela exige a presença de capacidades e recursos que tornem a escolha efetivamente possível. O Estado igualitário, portanto, não pode ser indiferente à situação material dos cidadãos. Ele tem o dever de criar as condições para que todos — ricos e pobres — possam efetivamente fazer uso de suas liberdades.

Rawls expressa essa ideia com clareza: "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 fim da justiça social" (Rawls, 2003, p. 251). O valor da liberdade não é o mesmo para todos se uns têm recursos e outros não. Por isso, o Estado deve agir para equalizar o valor da liberdade, garantindo que o pobre tenha condições reais de viajar, de se educar, de votar conscientemente, de ter acesso ao sistema de justiça.

Alexy, ao discutir os efeitos horizontais dos direitos fundamentais (*Drittwirkung*), mostra que a liberdade real também exige proteção contra o poder privado. Não basta que o Estado não intervenha; é preciso que o Estado proteja o cidadão contra violações de seus direitos por parte de outros cidadãos ou de empresas (Alexy, 2008, p. 523-538). O direito à liberdade real é, portanto, um direito complexo, que envolve tanto direitos de defesa contra o Estado quanto direitos a prestações e proteção contra terceiros.

*Um direito só pode ser violado por aquele em face do qual ele existe. Se tribunais civis podem violar direitos fundamentais dos cidadãos por meio do conteúdo de suas decisões, então, os direitos violados são direitos dos cidadãos contra o Judiciário, ou seja, contra o Estado. Alguém poderia sustentar que esses direitos nada mais são que direitos de defesa contra o Estado, ou seja, direitos do status negativo. Essa concepção, defendida por Schwabe, aponta para um ponto cor reto, mas apresenta deficiências que impedem que seja considerada como resposta geral (Alexy, 2008, p. 535).*

Finalmente, como observa Maria das Graças Rua, a garantia da liberdade real exige não apenas políticas públicas redistributivas, mas também a criação de esferas públicas de participação nas quais os cidadãos possam deliberar sobre as políticas que afetam suas vidas. A liberdade real é também liberdade política — a capacidade de influenciar as decisões que moldam a sociedade. Conselhos gestores, orçamentos participativos e redes de políticas são exemplos de mecanismos que ampliam a liberdade real ao incluir os cidadãos no processo de tomada de decisão (Rua, 2009, p. 47-55).

### **3. METODOLOGIA**

A presente pesquisa classifica-se, quanto aos seus objetivos, como uma **pesquisa bibliográfica** (Marconi; Lakatos, 2003, p. 183). Conforme definido pelas autoras, a pesquisa bibliográfica não se limita à mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre

determinado assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, possibilitando a construção de conclusões inovadoras (Marconi; Lakatos, 2003, p. 183).

Neste estudo, o objetivo foi reunir e analisar as contribuições teóricas de John Rawls e Álvaro de Vita sobre o Liberalismo Igualitário, articulando-as com a teoria dos direitos fundamentais (Robert Alexy) e com o campo das políticas públicas (Maria das Graças Rua), a fim de demonstrar de forma didática como essa corrente concilia liberdade individual e justiça social.

Do ponto de vista da natureza, a pesquisa é de caráter **teórico-conceitual**, com predominância da análise e interpretação de fontes primárias e secundárias. Utilizou-se, para tanto, a documentação indireta (Marconi; Lakatos, 2003, p. 175), especificamente a pesquisa bibliográfica como procedimento técnico. As fontes consultadas compreendem obras clássicas e contemporâneas dos autores mencionados, além de textos de comentadores e de teóricos do direito e das políticas públicas.

Quanto ao método de abordagem, adotou-se o **dedutivo** (Marconi; Lakatos, 2003, p. 91-93). Partiu-se das teorias gerais da justiça como equidade (Rawls) e da crítica à meritocracia ilusória (Vita) para, em seguida, deduzir consequências específicas no campo dos direitos fundamentais e das políticas públicas. A opção pelo método dedutivo justifica-se pela necessidade de demonstrar como princípios abstratos e universais (liberdade igual, princípio da diferença, reciprocidade) podem ser traduzidos em enunciados concretos (direitos exigíveis judicialmente e programas de ação estatal).

Como método de procedimento, empregou-se, predominantemente, o **monográfico** (Marconi; Lakatos, 2003, p. 108), uma vez que o estudo se debruçou sobre uma corrente teórica específica (o Liberalismo Igualitário), analisando suas categorias centrais e sua articulação com outros campos do conhecimento. Adicionalmente, fez-se uso do método **comparativo** (Marconi; Lakatos, 2003, p. 107) para confrontar a visão rawlsiana com outras tradições (liberalismo clássico, libertarianismo, igualitarismo autoritário) e para evidenciar as distinções entre liberdade formal e liberdade real.

No que tange às técnicas de pesquisa, a **coleta de dados bibliográficos** seguiu as fases indicadas por Marconi e Lakatos (2003, p. 44): escolha do tema; elaboração do plano de trabalho; identificação e localização das fontes; compilação; fichamento; análise e interpretação; e redação. O material coletado foi organizado por meio de fichas de resumo ou de conteúdo (Marconi; Lakatos, 2003, p. 58), que sintetizaram as ideias principais de cada obra, e de fichas de citações (Marconi; Lakatos, 2003, p. 57), que transcreveram trechos relevantes para posterior discussão.

A análise e interpretação dos dados (Marconi; Lakatos, 2003, p. 167-169) foram realizadas em três níveis: (a) **interpretação** – verificação das relações entre as variáveis teóricas (liberdade, igualdade, justiça, meritocracia); (b) **explicação** – esclarecimento da origem e da fundamentação dos conceitos rawlsianos e vitaianos; (c) **especificação** – delimitação das condições sob as quais os princípios teóricos podem ser aplicados a políticas públicas concretas. Todo o processo analítico orientou-se pelas hipóteses de que o Liberalismo Igualitário oferece uma resposta normativa consistente para a

conciliação entre liberdade e justiça e de que seus princípios são traduzíveis em direitos exigíveis e em programas estatais viáveis.

Por fim, o relatório da pesquisa adotou a estrutura proposta por Marconi e Lakatos (2003, p. 228-233), compreendendo: introdução (com tema, objetivos e justificativa); referencial teórico (exposição detalhada das contribuições de Rawls, Vita, Alexy e Rua); resultados (sistematização dos quatro objetivos específicos); análise dos resultados (discussão crítica das descobertas); conclusão (síntese das respostas ao problema de pesquisa e apontamento de desafios); e referências bibliográficas, elaboradas conforme as normas da ABNT (Marconi; Lakatos, 2003, p. 272-293).

#### **4. RESULTADOS E DISCUSSÃO**

A pesquisa realizada permitiu sistematizar os fundamentos do liberalismo igualitário a partir das obras de John Rawls e Álvaro de Vita, bem como articular esses fundamentos com a teoria dos direitos fundamentais (Robert Alexy) e com o campo das políticas públicas (Maria das Graças Rua). Quatro conjuntos de resultados foram obtidos, correspondentes aos objetivos específicos do artigo.

Primeiro, confirmou-se que a teoria rawlsiana oferece um modelo coerente para conciliar liberdade e igualdade. O primeiro princípio de justiça estabelece que as liberdades básicas — expressão, voto, propriedade, devido processo legal — são invioláveis e têm prioridade sobre qualquer consideração de bem-estar econômico.

O segundo princípio desdobra-se em duas partes: a igualdade equitativa de oportunidades exige que pessoas com mesmo talento e motivação tenham as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente da classe social de origem; o princípio da

diferença permite desigualdades socioeconômicas apenas quando beneficiam os membros menos favorecidos da sociedade. A justiça distributiva, para Rawls, não lida com um "bolo" pré-existente, mas com os frutos de um sistema de cooperação social produtiva, onde as desigualdades funcionam como incentivos que elevam o patamar dos que estão na pior situação.

Segundo, a crítica de Álvaro de Vita à meritocracia ilusória revelou-se particularmente incisiva. Vita demonstra que a estrutura básica da sociedade — e não a boa vontade individual — é o objeto primário da justiça, e que fatores como classe social de origem, talentos naturais, saúde e até mesmo a disposição para o esforço são produtos de contingências fora do controle do indivíduo — a "loteria da vida".

Como ninguém escolhe nascer com determinados talentos ou em determinada família, é moralmente arbitrário que a sorte ou o azar determinem as perspectivas de vida das pessoas. A consequência normativa é a igualdade democrática: os mais privilegiados só podem legitimamente usufruir de seus privilégios se estes contribuírem para elevar o quinhão dos que levaram a pior na loteria da vida.

Terceiro, a articulação entre direitos fundamentais e liberalismo igualitário mostrou que direitos formais e direitos sociais são complementares. Os direitos liberais clássicos são invioláveis — sem eles, qualquer igualitarismo degeneraria em autoritarismo. No entanto, direitos formais não bastam: ter direito de comprar um livro não adianta se o cidadão é analfabeto; ter direito de votar não adianta se ele passa fome.

Portanto, direitos sociais — saúde, educação, moradia, renda mínima — são condições necessárias para a liberdade real. Alexy classifica esses direitos como "direitos a prestações" (ações positivas do Estado), tão fundamentais quanto os direitos de defesa. A máxima da proporcionalidade, derivada da teoria dos princípios, garante que restrições a direitos fundamentais sejam adequadas, necessárias e proporcionais.

Quarto, a tradução dos princípios em políticas públicas concretas resultou em um conjunto coerente de propostas: tributação progressiva sobre renda, riqueza e heranças; universalização de serviços públicos de qualidade (saúde, educação, transporte); ações afirmativas (cotas raciais e sociais); programas de transferência de renda (como o Bolsa Família); controle da influência do poder econômico na política; e novos arranjos institucionais participativos (conselhos gestores, orçamentos participativos, redes de políticas). Essas políticas, quando implementadas de forma articulada, têm o potencial de garantir o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades.

Em primeiro lugar, a teoria rawlsiana demonstra alta coerência interna. A prioridade lexical do primeiro princípio sobre o segundo garante que as liberdades básicas não sejam sacrificadas em nome da eficiência econômica ou da igualdade material — uma preocupação central do liberalismo político. Ao mesmo tempo, o princípio da diferença oferece uma justificação moral robusta para a redistribuição de renda e riqueza, sem cair no igualitarismo simplista que desconsidera os incentivos econômicos.

A combinação entre o véu da ignorância e a reciprocidade situa a justiça em um ponto intermediário entre o altruísmo puro e o

egoísmo estratégico, conferindo à teoria um caráter realista e exequível. Contudo, persiste uma tensão: o princípio da diferença depende da disposição real dos mais privilegiados em aceitar o arranjo cooperativo, o que, como Rawls reconhece, requer instituições justas e um senso de justiça amplamente compartilhado.

Em segundo lugar, a crítica de Vita à meritocracia ilusória desmonta com eficácia a ideologia dominante nas sociedades liberais contemporâneas. Ao demonstrar a arbitrariedade moral das desigualdades geradas por fatores fora do controle individual, Vita inverte o ônus da prova: em uma sociedade justa, não são as desigualdades que precisam ser justificadas, mas a igualdade que é presumida.

A exigência motivacional imposta aos mais privilegiados é alta, mas, como o próprio Vita reconhece, há evidências de que instituições justas podem gerar um ciclo de retroalimentação positiva, moldando atitudes sociais mais cooperativas e compassivas. A metáfora da comunidade "agathotopiana" de Meade, citada por Vita, ilustra essa possibilidade.

Em terceiro lugar, a complementaridade entre direitos formais e direitos sociais revela-se o ponto central que distingue o liberalismo igualitário tanto do libertarianismo (que reduz os direitos a meras liberdades negativas) quanto do igualitarismo autoritário (que subordina os direitos individuais a interesses coletivos).

O liberalismo igualitário mantém o compromisso liberal com a inviolabilidade das liberdades básicas, mas reconhece que a efetividade dessas liberdades depende de condições materiais que o

Estado tem o dever de garantir. A teoria dos direitos fundamentais de Alexy, com sua distinção entre direitos de defesa e direitos a prestações, e com a máxima da proporcionalidade, oferece um arcabouço jurídico consistente para essa visão. Além disso, o efeito horizontal dos direitos fundamentais (*Drittwirkung*) mostra que a liberdade real também exige proteção contra o poder privado — o Estado não pode se omitir diante de violações cometidas por empresas ou particulares.

Em quarto lugar, a análise das políticas públicas concretas sugere que o liberalismo igualitário não é uma utopia irrealizável, mas um programa viável, ainda que sujeito a restrições políticas e econômicas. A tributação progressiva, a universalização de serviços públicos e os programas de transferência de renda têm evidências empíricas de eficácia na redução da desigualdade, especialmente em países como o Brasil.

As ações afirmativas demonstram resultados positivos na ampliação do acesso de grupos historicamente desfavorecidos ao ensino superior e ao serviço público. Os novos arranjos institucionais participativos, embora enfrentem desafios (baixa representatividade, assimetria de recursos, captura por interesses organizados), representam avanços significativos na direção do controle social e da *accountability*.

Em síntese, o liberalismo igualitário oferece uma resposta normativa consistente e moralmente atraente para o problema da conciliação entre liberdade e igualdade. Seus principais desafios são: a exigência motivacional imposta aos mais privilegiados, os limites políticos à tributação progressiva e à universalização de serviços, e as dificuldades de implementação efetiva dos novos arranjos

participativos. Apesar desses desafios, trata-se da abordagem normativa mais promissora para orientar reformas institucionais que tornem as sociedades contemporâneas mais justas, sem sacrificar os valores centrais do liberalismo político.

## **5. CONCLUSÃO**

Este artigo teve como objetivo geral apresentar os fundamentos do Liberalismo Igualitário de forma simples e didática, demonstrando como essa corrente teórica concilia liberdade individual com justiça social a partir das contribuições de John Rawls e Álvaro de Vita. Ao longo do referencial teórico e da análise dos resultados, buscou-se atender a quatro objetivos específicos, cujo cumprimento será sintetizado a seguir.

Quanto ao primeiro objetivo — explicar os dois princípios de justiça de Rawls —, demonstrou-se que o primeiro princípio garante as liberdades básicas iguais (expressão, voto, propriedade, devido processo legal) com prioridade sobre qualquer consideração de bem-estar econômico, enquanto o segundo princípio exige igualdade equitativa de oportunidades e estabelece o princípio da diferença: as desigualdades socioeconômicas só são justas quando beneficiam os membros menos favorecidos da sociedade. Esses princípios reestruturam a ideia de contrato social ao substituir a negociação egoísta por um acordo firmado sob o véu da ignorância, no qual ninguém conhece sua posição futura e, portanto, escolhe regras que protejam os mais vulneráveis.

Quanto ao segundo objetivo — analisar a crítica de Álvaro de Vita à meritocracia ilusória —, verificou-se que o conceito de "loteria da vida" (ou arbitrariedade moral) expõe a falácia central do argumento

meritocrático: fatores como classe social de origem, talentos naturais, saúde e até mesmo a disposição para o esforço são produtos de contingências fora do controle do indivíduo.

Quanto ao terceiro objetivo — relacionar a teoria com os direitos fundamentais —, mostrou-se que o liberalismo igualitário não abole os direitos liberais clássicos, mas os reinterpreta à luz da liberdade real. Os direitos formais (expressão, voto, propriedade) são invioláveis, mas insuficientes.

Sem condições materiais mínimas, o direito de comprar um livro não serve ao analfabeto, e o direito de votar não serve a quem passa fome. Portanto, direitos sociais — saúde, educação, moradia, renda mínima — são condições necessárias para a liberdade real. A teoria dos direitos fundamentais de Robert Alexy oferece um arcabouço jurídico consistente para essa visão, ao distinguir direitos de defesa (ações negativas do Estado) de direitos a prestações (ações positivas) e ao introduzir a máxima da proporcionalidade como limite às restrições. Quanto ao quarto objetivo — traduzir os princípios em políticas públicas concretas —, demonstrou-se que o liberalismo igualitário não é uma utopia filosófica, mas um programa viável de organização social.

Em síntese, o Liberalismo Igualitário oferece uma resposta normativa consistente e moralmente atraente para o problema que há séculos desafia o pensamento político: como conciliar liberdade e igualdade? A resposta rawlsiana — liberdades básicas invioláveis, igualdade equitativa de oportunidades, e desigualdades permitidas apenas quando beneficiam os menos favorecidos — preserva o núcleo do liberalismo (a prioridade das liberdades individuais) enquanto incorpora as exigências da justiça social.

A crítica de Vita à meritocracia ilusória desmonta as justificativas conservadoras para as desigualdades extremas, revelando a arbitrariedade moral da "loteria da vida". E a articulação com direitos fundamentais e políticas públicas demonstra que esse modelo pode ser traduzido em direitos exigíveis judicialmente e em programas de ação estatal concretos.

A pergunta que orienta o liberalismo igualitário não é "Estado mínimo ou máximo?", mas sim: que tipo de liberdade queremos? Apenas a formal, que tolera que milhões vivam à margem, ou a liberdade real, que exige um compromisso coletivo com a igualdade de oportunidades e a reciprocidade entre os cidadãos?

A resposta defendida ao longo deste artigo é clara: apenas uma sociedade que garanta a todos, não apenas direitos no papel, mas as condições reais para exercê-los, pode ser considerada verdadeiramente livre e justa. O liberalismo igualitário, com suas bases teóricas sólidas e sua tradução prática em políticas públicas, oferece o caminho mais promissor para a construção de uma ordem social que realize simultaneamente os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALEXY, Robert. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

FERES JÚNIOR, João; CAMPOS, Luiz Augusto. Liberalismo igualitário e ação afirmativa: da teoria moral à política pública. **Revista de Sociologia e Política**, v. 21, n. 48, p. 85-99, dez. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/WwXcCycCTzDB6KwWdPTWLBb/?lang=pt>. Acesso em: 11 jun. 2026.

GHIRALDELLI JR., Paulo. **John Rawls**: liberalismo igualitário sem metafísica. Revista Redescrições - Revista online do GT de Pragmatismo, ano 3, n. 4, 2012. Disponível em: <https://share.google/UGUfoBjHWZ21fEJ4>. Acesso em: 11 jun. 2026.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

RAWLS, John. **Justiça como Equidade**: uma reformulação. Organizado por Erin Kelly. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RUA, Maria das Graças. **Políticas Públicas**. Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração/UFSC. Brasília: CAPES: UAB, 2009.

VITA, Álvaro de. Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual. Dados - **Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro**, v. 54, n. 4, p. 569-608, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/NmZvHQkJrBmTMwNWWhKkSzfB/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 11 jun. 2026.

VITA, Álvaro de. Uma concepção liberal-igualitária de justiça distributiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 39, p. 41-59, fev. 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/x3zVXn8mVktBBGgv43Z63qQ/?lang=pt>. Acesso em: 11 jun. 2026.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Desenvolvimento Comunitário Universidade Estadual do Centro-Oeste, UNICENTRO, Brasil. Doutorando em Direito Universidade Nova de Lisboa, UNL, Portugal. Doutor em

Ciências Sociais Aplicadas. Universidade Estadual de Ponta Grossa, UEPG, Brasil. Doutor em Ciências Empresariais. Universidad del Museo Social Argentino, UMSA, Argentina. Professor Adjunto e Professor do Mestrado em Direito da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Brasil E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5918-0657> LATTES: <http://lattes.cnpq.br/9701518133630285>.