

JOHN RAWLS

O LIBERALISMO
POLÍTICO

TRADUÇÃO
DINAH DE ABREU AZEVEDO

REVISÃO DA TRADUÇÃO
ÁLVARO DE VITA

2ª edição
2ª impressão


editora ática

SÉRIE TEMAS

Volume 73

Filosofia e política

© 1993 Columbia University Press



Esta edição teve o apoio do Instituto Teotônio Vilela.

Editor

Fernando Paixão

Editor assistente

Antivan Guimarães Mendes

Revisão

Márcio Guimarães Araújo

Márcia Nóboa Leme

Sandra Brazil (coord.)

Editor de arte

Marcello Araujo

Editora de arte assistente

Suzana Laub

Paginação eletrônica

Estúdio O.L.M.

Impresso nas oficinas da

Gráfica Palas Athena

ISBN 85-08-07394/1

2000

Todos os direitos reservados pela Editora Ática

Rua Barão de Iguape, 110 - Liberdade

CEP 01507-900 - São Paulo, SP

Caixa Postal 2937 - CEP 01065-970, São Paulo - SP

Tel.: (0_11) 3346-3000 - Fax: (0_11) 3277-4146

Internet: <http://www.atica.com.br>

e-mail: editora@atica.com.br



A P R E S E N T A Ç Ã O

O termo *liberal* não tem nos Estados Unidos a mesma acepção que lhe é atribuída entre nós e na Europa. Os conservadores norte-americanos entendem-no como sinônimo de socialista, o que tampouco faz sentido no Brasil. O socialismo ocidental, embora acalentasse a ilusão da sociedade sem classes e lutasse pela estatização da economia, sempre se ateuve aos limites impostos pelo sistema democrático representativo (ao contrário do socialismo oriental, que aderiu ao totalitarismo e passou a ser conhecido como comunismo, justamente para não confundi-lo com o socialismo). Nos Estados Unidos, nunca houve movimento expressivo em favor da criação de qualquer espécie de Estado empresário. A corrente forte (*liberal*, em grande medida identificada com o Partido Democrata) caracteriza-se pela adoção de mecanismos oficiais destinados a promover a elevação dos padrões de renda da minoria que não consegue fazê-lo através do mercado (*New Deal* de Roosevelt; *Big Society* de Lyndon Johnson etc.). Assim sendo, ela mais se assemelha à social-democracia européia, ainda que esta só se tenha oficializado no Congresso de Godsberg (novembro de 1959), do Partido Social-Democrata Alemão, que rompe com o marxismo e renuncia à sociedade sem classes, se bem que sem abdicar de uma certa *igualdade de resultados* (o compromisso dos liberais é com a igualdade de oportunidades). O *liberal* americano pode, pois, ser qualificado de social-democrata. Os liberais estadunidenses são chamados de *conservative* ou *new-conservative*, dispendo de grande influência no Partido Republicano. Tampouco poderiam ser identificados com os conservadores, que são também muito atuantes, mas cultivam faixa própria.

A digressão precedente vem a propósito deste livro que se denomina *Liberalismo político*. Seu autor é um autêntico *liberal*, na acepção acima caracterizada, sendo portanto legítimo caracterizá-lo como social-democrata. John Rawls (nascido em 1921), professor em Harvard, alcançou grande nomeada com a publicação, em 1971, do livro *Uma teoria da justiça*. Naquela oportunidade, avançou a hipótese de que a justiça diria respeito ao conjunto da vida humana, e não apenas a um de seus segmentos. Deveria repousar num princípio igualitário assim formulado: “todos os valores sociais — liberdade e oportunidade, progressos e riquezas e as bases do respeito a si mesmo — devem distribuir-se igualmente, a menos que uma distribuição desigual de quaisquer e de todos esses bens seja vantajosa para todos”. Rawls pretende, assim, ter chegado à apreensão de um princípio básico (“A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é de todos os sistemas de pensamento”), a partir do qual seria possível reorganizar a vida social.

O igualitarismo de Rawls veio dar novo alento aos social-democratas (*liberals*) americanos. Como, em 1965, as famílias consideradas pobres compusessem 17,3% da população, o nível mais alto da história americana, a celeuma provocada pelo fato levou o presidente em exercício (Lyndon Johnson) a lançar novos programas de assistência, em decorrência do que os dispêndios correspondentes rapidamente alcançaram montantes da ordem de US\$ 400 bilhões anuais. Ocorre que a iniciativa não resultou na redução daquele contingente. Ao contrário disso, emergiu o fenômeno das famílias com um único chefe (basicamente mães solteiras), cujos filhos iriam sucessivamente engrossar as fileiras de drogados e delinquentes. O igualitarismo entra em declínio e o clamor pela reforma desse sistema ganha força (conseguiu, como sabemos, introduzir diversas mudanças, inclusive com o apoio dos chamados *new democrats*, corrente com crescente influência no Partido Democrata que, de uma certa forma, aproximava-se da insistência republicana em prol da revitalização dos valores tradicionais da sociedade americana). Reivindica-se a paternidade responsável, que os programas de assistência social oficiais acabaram por enfraquecer. Nesse contexto é que a obra *Uma teoria da justiça* de

Rawls atuou no sentido de reagrupar e fortalecer os *liberals* (social-democratas). O livro mereceu grande acolhida não apenas nos Estados Unidos, mas também na Europa, onde foi saudado sobretudo pelos socialistas e social-democratas.

O *liberalismo político*, título publicado originalmente em 1993, e que agora passa a integrar a *Coleção Pensamento Social-Democrata*, busca não apenas responder às objeções suscitadas por *Uma teoria da justiça*, como também aplicá-la à política.

A questão que o autor pretende responder diz respeito à estabilidade das instituições democrático-representativas diante das grandes divergências existentes na sociedade. Mediante a identificação das estruturas sociais em que se apóia aquela estabilidade, os social-democratas (*liberals*) estarão em condições de indicar que caminhos devem ser seguidos, a fim de assegurá-la no futuro.

Na visão de Rawls, a permanência do sistema depende da existência de consenso social acerca de determinadas questões. Para distingui-lo das simples convenções habituais, denomina-o consenso sobreposto (*overlapping consensus*).

O consenso sobreposto assegura a convivência entre as diferentes religiões. Não foi sempre assim. Antes de ser pactuada a tolerância religiosa, protestantes e católicos confrontavam-se de armas na mão. A suposição era que, para sobreviver, um dos grupos deveria destruir o outro. A aceitação mútua decorreu do estabelecimento de determinado consenso em torno de valores comuns.

Assim, o consenso sobreposto, na esfera política, depende da redução do conflito entre valores. Para tanto, é necessário que as exigências de justiça não sejam em grande medida conflituosas com os interesses essenciais dos principais grupos sociais. Tomando como referência não a prática social, mas inferências de sua doutrina da justiça, Rawls entende que o consenso poderia estabelecer-se em torno destas questões: igualdade política, igualdade de oportunidades, respeito mútuo e garantia de reciprocidade econômica. Com exceção desta última, as três primeiras exigências são aceitas pelas duas principais correntes políticas de nosso tempo: o liberalismo e a social-democracia. A última, ao apontar na direção do que se convencionou

denominar de *igualdade de resultados*, aproxima Rawls do ideário socialista, que, a rigor, veio a ser rejeitado no Ocidente pela experiência social deste século. Essa ressalva não invalida, naturalmente, a importância da tese de Rawls quanto ao imperativo de fixar com clareza os valores em torno dos quais deve ser buscada a coesão social, sem embargo de que as inclinações e interesses particulares ou de grupos possam manifestar-se livremente. A tolerância religiosa é bem um exemplo do que se deve entender pelo que Rawls chama de consenso sobreposto.

Ainda em relação a esse tema, estabelece uma distinção dotada de plena validade. Trata-se da diferença entre consenso sobreposto e consenso constitucional. Este inclui somente os procedimentos políticos do governo democrático.

O consenso sobreposto reveste-se tanto de intensidade como de extensão. A idéia da justiça como equidade — que é a novidade sugerida por Rawls à social-democracia — seria uma espécie de ápice a ser atingido em matéria de intensidade. Ao mesmo tempo, ela deve abranger, sucessivamente, todos os grupos atuantes da sociedade. O foco da extensão, do mesmo modo que da intensidade, corresponde a uma concepção específica de justiça, tomando a justiça como equidade por modelo exemplar. Em segmentos mais estreitos da sociedade pode dar-se consenso mais específico, ensejando ainda a emergência de concepções rivais de justiça. Ademais, diferentes concepções liberais (isto é, social-democratas) podem ser assumidas por diferentes interesses. Nesta circunstância, o papel da justiça como equidade tem lugar especial no que se refere à obtenção do pretendido consenso sobreposto.

Na pesquisa que desenvolve a fim de determinar em que segmentos da vida social repousam a estabilidade política e a coesão social, Rawls apresenta ainda estes conceitos básicos: prioridade do direito e do conceito de bem, razão pública e estrutura básica. A prioridade indicada traduzir-se-ia no propósito de assegurar a todos o acesso aos bens primários, cuja lista compreende, além das liberdades básicas, níveis de renda aptos a permitir o que denomina de bases sociais do auto-respeito.

A razão pública corresponde à característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, de onde procede o *status* da igual cidadania. Sendo apreciada e honrada, não é matéria de legislação. Como ideal, a concepção de cidadania num regime constitucional indica como as coisas devem ser. Segundo afirma Rawls, a Suprema Corte, nos Estados Unidos, seria o protótipo da razão pública.

O conteúdo da razão pública reporta-se, mais uma vez, ao conceito de justiça como equidade. Especifica, em primeiro lugar, direitos básicos, liberdades e oportunidades. Em segundo lugar, determina prioridade especial para aqueles direitos. E finalmente, indica as medidas capazes de assegurá-los a todos os cidadãos.

No fundo, o autor pretende aproximar a vida política de valores morais, o que a ciência política já vinha destacando, ao assinalar que a tensão entre ética e política reduz-se na proporção em que as sociedades incorporam na sua vivência cotidiana o respeito aos direitos humanos.

Por fim, o último conceito: estrutura básica. No entendimento de Rawls, trata-se do conjunto das diretrizes norteadoras das instituições sociais, sobretudo no que se refere à divisão das vantagens resultantes das atividades sociais. Em síntese, Rawls não acredita que o mercado possa garantir a justiça dos contratos, mesmo que, em seu ponto de partida, haja tomado como referência a equidade. Por isso, afirma, é necessário taxar rendas e heranças. Admite que a estrutura social assim concebida afete as expectativas dos indivíduos e possa reduzir suas ambições. Sem embargo, supõe possível conciliar essa proposição com a manutenção da eficiência econômica.

Transcrevo sua conclusão: “a concepção da justiça como equidade se volta para aquele impasse de nossa história política recente que se revela na ausência de acordo sobre a forma pela qual as instituições básicas devem ser organizadas para estar em conformidade com a liberdade e a igualdade dos cidadãos enquanto pessoas. Desse modo, a justiça como equidade dirige-se não tanto aos constitucionalistas, mas aos cidadãos de um regime constitucional. Apresenta uma maneira para que eles concebam seu *status* comum e garantido de cidadãos iguais e tenta conectar uma determinada forma de entender a

liberdade e a igualdade com uma concepção específica de pessoa que penso ser afim às noções compartilhadas e convicções essenciais implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática”.

A obra de Rawls ensejou uma grande discussão nos principais países do Ocidente, e não só no mundo anglo-saxão. Neste, a doutrina moral aceita desde o início do século XIX consiste em afirmar que, na busca da própria felicidade (da maneira específica como a entendem), os indivíduos contribuirão para a conquista da felicidade geral. Essa doutrina foi denominada de *utilitarismo*, denominação que de modo algum expressa seu sentido principal. Na tradução latina, o termo *útil* não expressa o que se tinha em mente ao empregá-lo. Referia-se, na verdade, àquelas ações *eficazes*, isto é, que se mostravam adequadas à consecução dos objetivos visados. No fundo, tem-se aí a idéia protestante de que o sucesso social seria um indício de salvação (a partir da premissa de que as ações dos indivíduos deveriam ter em vista erigir na terra uma obra digna da glória de Deus). E, se merece a aprovação de Deus, sua ação é benéfica para todos (a “mão invisível” de Adam Smith).

A experiência concreta revelou duas coisas: 1) o mercado, se cria condições apropriadas para o exercício da criatividade dos empreendedores — e portanto do progresso material —, também engendra crises colossais como a de 1929; 2) a eliminação do mercado — como preconizado e em certa medida levado à prática pelo socialismo democrático do Ocidente — leva à estagnação (a Inglaterra do pós-guerra é o exemplo mais flagrante).

A social-democracia (bem como aquilo que entre nós tem sido denominado de liberalismo social) busca um caminho que permita o máximo de liberdade ao mercado e, ao mesmo tempo, o controle e a ingerência estatais naqueles aspectos que sejam decisivos para a estabilidade econômica e política. Essa busca passa naturalmente pela aproximação entre moral e política, como deseja John Rawls. O sucesso de Tony Blair deve-se em grande medida a seu empenho em recuperar a componente moral do socialismo originário. Contudo, se aplicado, o igualitarismo de Rawls produziria um grande dissenso social, donde a sua virtual impossibilidade no sistema democrático

representativo, já que dificilmente encontraria suficiente apoio para ser adotado.

No fundo, o que está em discussão é o seguinte: no processo de busca de uma posição superadora das limitações do socialismo, mas preservadora de seu legado (moral) imorredouro, deve a social-democracia manter fidelidade à *igualdade de resultados*? O trabalhismo inglês já respondeu negativamente a essa pergunta. O nosso voto é que a publicação desta obra seminal de John Rawls leve os social-democratas brasileiros a participar desse empolgante debate.

Brasília, janeiro de 1999

Carlos Henrique Cardim

O LIBERALISMO
POLÍTICO

JOHN RAWLS

*Para
Anne, Lee,
Alec e Liz*

S U M Á R I O

| | |
|----------------------|----|
| Introdução | 21 |
|----------------------|----|

PARTE I

O LIBERALISMO POLÍTICO: ELEMENTOS BÁSICOS

CONFERÊNCIA I – IDÉIAS FUNDAMENTAIS

| | |
|--|----|
| §1. Duas questões fundamentais | 46 |
| §2. A idéia de uma concepção política de justiça | 53 |
| §3. A idéia da sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação | 58 |
| §4. A idéia da posição original | 65 |
| §5. A concepção política de pessoa | 72 |
| §6. A idéia de sociedade bem-ordenada | 78 |
| §7. Nem comunidade, nem associação | 84 |
| §8. Sobre o uso de concepções abstratas | 87 |

CONFERÊNCIA II – AS CAPACIDADES DOS CIDADÃOS E SUA REPRESENTAÇÃO

| | |
|--|-----|
| §1. O razoável e o racional | 92 |
| §2. Os limites do juízo | 98 |
| §3. Doutrinas abrangentes e razoáveis | 102 |
| §4. A condição de publicidade: seus três níveis | 110 |
| §5. Autonomia racional: artificial, não política | 116 |
| §6. Autonomia plena: política, não ética | 122 |

- §7. A base da motivação moral da pessoa 126
 §8. Psicologia moral: filosófica, não psicológica 132

CONFERÊNCIA III – O CONSTRUTIVISMO POLÍTICO

- §1. A idéia de uma concepção construtivista 135
 §2. O construtivismo moral de Kant 144
 §3. A justiça como equidade enquanto visão construtivista . . . 147
 §4. O papel das concepções de sociedade e pessoa 153
 §5. Três concepções de objetividade 156
 §6. A objetividade independente da visão causal
 do conhecimento 163
 §7. Quando existem razões objetivas, em termos
 políticos? 165
 §8. O alcance do construtivismo político 172

PARTE II

O LIBERALISMO POLÍTICO: TRÊS IDÉIAS CENTRAIS

CONFERÊNCIA IV – A IDÉIA DE UM CONSENSO SOBREPOSTO

- §1. Como o liberalismo político é possível? 180
 §2. A questão da estabilidade 186
 §3. Três características de um consenso sobreposto 190
 §4. Um consenso sobreposto não é indiferente, nem cético . . 196
 §5. Uma concepção política não precisa ser abrangente 200
 §6. Passos para um consenso constitucional 205
 §7. Passos para um consenso sobreposto 211
 §8. Concepção e doutrinas: como se relacionam entre si? . . . 216

CONFERÊNCIA V – A PRIORIDADE DO JUSTO E AS IDÉIAS DO BEM

- §1. Como uma concepção política limita
 as concepções do bem 221
 §2. O bem como racionalidade 223
 §3. Bens primários e comparações interpessoais 225

- §4. Os bens primários enquanto necessidades dos cidadãos . . 234
 §5. Concepções permissíveis do bem e virtudes políticas . . . 238
 §6. A justiça como equidade é justa em relação
 às concepções do bem? 243
 §7. O bem da sociedade política 249
 §8. A justiça como equidade é completa 256

CONFERÊNCIA VI – A IDÉIA DE RAZÃO PÚBLICA

- §1. As questões e fóruns da razão pública 262
 §2. Razão pública e o ideal de cidadania democrática 265
 §3. Razões não-públicas 269
 §4. O conteúdo da razão pública 272
 §5. A idéia de elementos constitucionais essenciais 277
 §6. O supremo tribunal como exemplo de razão pública . . . 281
 §7. As dificuldades aparentes da razão pública 291
 §8. Os limites da razão pública 298

PARTE III

A ESTRUTURA INSTITUCIONAL

CONFERÊNCIA VII – A ESTRUTURA BÁSICA COMO OBJETO

- §1. O objeto primeiro da justiça 309
 §2. A unidade pela seqüência apropriada 311
 §3. O libertarianismo não atribui nenhum papel
 especial à estrutura básica 314
 §4. A importância da justiça básica 318
 §5. Como a estrutura básica afeta os indivíduos 321
 §6. O acordo inicial como hipotético e não-histórico 324
 §7. Características especiais do acordo inicial 328
 §8. A natureza social das relações humanas 331
 §9. A forma ideal da estrutura básica 334
 §10. Resposta à crítica de Hegel 338

CONFERÊNCIA VIII – AS LIBERDADES FUNDAMENTAIS
E SUA PRIORIDADE

| | |
|---|-----|
| §1. O objetivo inicial da justiça como equidade | 344 |
| §2. O <i>status</i> especial das liberdades fundamentais | 348 |
| §3. Concepções de pessoa e cooperação social | 353 |
| §4. A posição original | 359 |
| §5. A prioridade das liberdades, I: a segunda capacidade moral | 365 |
| §6. A prioridade das liberdades, II: a primeira capacidade moral | 370 |
| §7. As liberdades fundamentais não são mera formalidade | 380 |
| §8. Um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais | 387 |
| §9. Como as liberdades se encaixam num sistema coerente | 391 |
| §10. A expressão política livre | 397 |
| §11. A regra do perigo claro e presente | 405 |
| §12. A manutenção do valor equitativo das liberdades políticas | 414 |
| §13. As liberdades vinculadas ao segundo princípio | 421 |
| §14. O papel da justiça como equidade | 427 |

INTRODUÇÃO

As três primeiras conferências deste livro coincidem, em termos gerais, com aquelas que apresentei na Universidade de Colúmbia em abril de 1980 e foram publicadas, com revisões consideráveis, no *Journal of Philosophy*, em setembro daquele ano, com o título de “O construtivismo kantiano na teoria moral”. Ao longo dos dez anos seguintes, elas foram reescritas e passaram por nova revisão. Acho que estão muito mais claras do que antes, o que não significa que agora estejam totalmente claras. Continuo chamando de conferências o que poderia ser chamado de capítulos, pois foi na qualidade de conferências que eu as concebi, e tento preservar, talvez sem sucesso, um certo estilo coloquial.

Quando as conferências originais foram proferidas, planejava publicá-las juntamente com outras três. Uma delas, “A estrutura básica como objeto” (1978), já fora proferida e publicada, enquanto as outras duas, “As liberdades fundamentais e sua prioridade” (1982) e “Unidade social e bens primários” (1982), estavam esboçadas ou próximas de sua conclusão. No entanto, quando essas três outras conferências foram finalmente apresentadas, vi que não tinham o tipo de unidade que eu queria, quer entre si, quer em relação às três anteriores¹. Por isso escrevi mais três dissertações sobre o liberalismo político², como agora denomino o conjunto, começando com “Uma concepção política, não metafísica” (1985), grande parte da qual está

1. Das conferências adicionais, as duas primeiras foram reimpressas aqui sem alterações em VII e VIII.

2. Esse termo é usado em “Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (fevereiro de 1987): 23 s., e “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs* 17 (verão de 1988): 271, 273, 275.

incluída na primeira conferência, seguida por “A idéia de um consenso sobreposto” (*Overlapping Consensus*) (1987), “A prioridade do justo e as idéias do bem” (1988) e “O domínio do político” (1989). As três últimas, consideravelmente refeitas e combinadas, juntamente com “A idéia da razão pública”, que aparece aqui pela primeira vez, constituem as três conferências finais deste livro.

As seis primeiras conferências estão relacionadas da seguinte maneira: as três primeiras apresentam o pano de fundo filosófico do liberalismo político em termos de razão prática, principalmente os §§1, 3, 7, 8 da Conferência II e todos os da Conferência III, enquanto as três últimas discutem mais detalhadamente várias de suas principais idéias, como, por exemplo, a idéia de um consenso sobreposto, a idéia da prioridade do direito e sua relação com as idéias do bem, e a idéia da razão pública. As conferências têm agora a unidade temática desejada, tanto entre si quanto com o espírito e teor de *Uma teoria da justiça*³: a idéia do liberalismo político.

Os objetivos de *Uma teoria da justiça* foram esboçados em seu prefácio (§§2-3). Ali, começo observando que, durante grande parte do período moderno da filosofia moral, a visão sistemática predominante no mundo de língua inglesa sempre foi alguma forma de utilitarismo. Isto se deve, entre outras coisas, ao fato de essa visão ter sido representada por uma longa linhagem de escritores brilhantes, de Hume e Adam Smith a Edgeworth e Sidgwick, que construíram um edifício intelectual realmente impressionante no que diz respeito à amplitude e à profundidade. Em geral, as objeções de seus críticos foram limitadas. Observaram dificuldades com o princípio de utilidade e salientaram discrepâncias sérias e evidentes entre suas implicações e nossas convicções morais comuns. Mas creio que esses críticos não conseguiram elaborar uma concepção moral viável e sistemática que pudesse contrapor-se de fato a esse edifício. O resultado foi que nos vimos muitas vezes forçados a fazer uma opção entre o utilitarismo e o intuicionismo racional e, provavelmente, a escolher uma variante do princípio de utilidade restrita e limitada por objeções intuicionistas aparentemente *ad hoc*.

3. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

Os objetivos de *Teoria* (ainda parafraseando seu prefácio) eram generalizar e levar a uma ordem superior de abstração a doutrina tradicional do contrato social. Eu queria mostrar que essa doutrina tinha como responder às objeções mais óbvias que, em geral, foram consideradas fatais para ela. Espero elaborar com mais clareza as principais características estruturais dessa concepção — a que chamei de “justiça como equidade” — e desenvolvê-la como uma outra visão sistemática de justiça, superior ao utilitarismo. Julguei que essa outra concepção era, entre as concepções morais tradicionais, a que mais se aproximava de nossas convicções refletidas de justiça, constituindo a base mais apropriada para as instituições de uma sociedade democrática.

Os objetivos dessas conferências são bem diferentes. Observe que, em meu resumo dos objetivos de *Teoria*, a tradição do contrato social aparece como parte da filosofia moral e não se faz distinção alguma entre filosofia moral e política. Em *Teoria*, uma doutrina moral da justiça de alcance geral não se distingue de uma concepção estritamente política de justiça. O contraste entre doutrinas filosóficas e morais abrangentes e concepções limitadas ao domínio do político não é de grande relevância. No entanto, essas distinções e idéias afins são fundamentais nas conferências aqui apresentadas.

Na verdade, pode parecer que o objetivo e o teor dessas conferências indicam uma grande mudança em relação aos de *Teoria*. Certamente, como já ressaltai, existem diferenças importantes. Mas, para entender a natureza e a extensão dessas diferenças, é preciso vê-las como fatores decorrentes da tentativa de esclarecer um grave problema interno, próprio da justiça como equidade. Elas decorrem, em outras palavras, do fato de a descrição de estabilidade, na Parte III de *Teoria*, não ser coerente com a visão em sua totalidade. A eliminação dessa incoerência, creio, responde pelas diferenças entre aquela obra e a presente. De resto, as conferências aqui apresentadas acatam substancialmente a mesma estrutura e teor de *Teoria*⁴.

4. Evidentemente, é preciso corrigir uma série de erros e fazer revisões na forma pela qual a estrutura e o conteúdo de justiça como equidade foram apresentados em *Uma teoria da justiça*. Alguns deles são discutidos aqui, mas retificar esses erros não é minha preocupação nestas conferências.

O grave problema a que me referi — é preciso que eu explique — diz respeito à idéia pouco realista de “sociedade bem-ordenada”, tal como aparece em *Teoria*. Uma característica essencial de uma sociedade bem-ordenada associada à justiça como equidade é que todos os seus cidadãos endossam essa concepção com base no que agora chamo de doutrina filosófica abrangente. Aceitam que seus dois princípios de justiça estejam fundamentados nessa doutrina. Da mesma forma, na sociedade bem-ordenada associada ao utilitarismo os cidadãos em geral adotam essa visão como uma doutrina filosófica abrangente e por isso aceitam o princípio da utilidade. Embora a distinção entre uma concepção política de justiça e uma doutrina filosófica abrangente não seja discutida em *Teoria*, uma vez levantada a questão, torna-se claro, a meu ver, que o texto considera a justiça como equidade e o utilitarismo como doutrinas abrangentes, ou parcialmente abrangentes.

A gravidade do problema reside no fato de que uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Nenhuma dessas doutrinas é professada pelos cidadãos em geral. Nem se deve esperar que, num futuro previsível, uma ou outra doutrina razoável chegue a ser professada algum dia por todos os cidadãos, ou por quase todos. O liberalismo político pressupõe que, para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, e, ainda assim, incompatíveis, seja o resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional. O liberalismo político pressupõe também que uma doutrina abrangente e razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático. É claro que uma sociedade também pode conter doutrinas abrangentes pouco razoáveis, irracionais ou até mesmo absurdas. Nesses casos, o problema é administrá-las de forma a não permitir que solapem a unidade e a justiça da sociedade.

O fato de haver uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, porém incompatíveis entre si — o pluralismo razoável —, mostra que a idéia de uma sociedade bem-ordenada de justiça como equidade, conforme aparece em *Teoria*, é pouco realista. É pouco rea-

lista por ser incoerente com a realização de seus princípios num cenário de alta previsibilidade. A descrição da estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, na parte III, também é, portanto, pouco realista e precisa ser repensada. Esse problema prepara o terreno para os ensaios posteriores que apareceram a partir de 1980. A ambigüidade de *Teoria* está eliminada agora, e a justiça como equidade é apresentada, desde o começo, como uma concepção política de justiça (I:2).

Surpreendentemente, essa mudança leva a muitas outras e requer uma série de idéias afins que antes não se fazia necessária⁵. Digo *surpreendentemente* porque o problema da estabilidade desempenhou um papel muito pouco importante na história da filosofia moral e, por isso, pode parecer estranho que uma incoerência desse tipo leve a revisões tão extensas. No entanto, o problema da estabilidade é fundamental para a filosofia política, e uma incoerência aí requer reajustes básicos. Assim, talvez nem seja surpreendente que, além das idéias já mencionadas — uma concepção política de justiça em contraposição a uma doutrina abrangente, além das idéias do consenso sobreposto e da razão pública —, outras também sejam necessárias. Menciono aqui a idéia de uma concepção política da pessoa (I:5) e de um pluralismo razoável, em contraposição ao pluralismo simples. Além disso, a idéia de construtivismo político está ligada a esses tópicos e levanta questões sobre a verdade dos julgamentos morais, comentadas abaixo⁶.

A principal conclusão a tirar dessas observações — à qual voltarei daqui a pouco — é que o problema do liberalismo político consiste em compreender como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis. Em outras palavras: como é possível que doutrinas

5. Uma exceção evidente é a idéia de consenso sobreposto. No entanto, seu significado em *Teoria*, p. 387 s., é bem diferente.

6. Às vezes, se diz que as alterações dos últimos ensaios são respostas a críticas feitas pelos comunitaristas e outros. Não acredito que essa afirmação tenha fundamento. É claro que, se estou correto ou não em relação a essa idéia, depende de as alterações poderem ser satisfatoriamente explicadas por uma visão analítica de como se encaixam na nova definição de estabilidade. Certamente a questão não está resolvida só porque digo que está.

abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? Qual é a estrutura e o teor de uma concepção política que conquista o apoio de um tal consenso sobreposto? O liberalismo político tenta responder a essas e outras perguntas.

À guisa de orientação, farei alguns comentários sobre o liberalismo político. Às vezes, ouvimos referências ao chamado projeto iluminista de uma doutrina filosófica secular, uma doutrina baseada na razão e, mesmo assim, abrangente. Pensava-se que essa doutrina seria, então, apropriada para o mundo moderno, agora que, supostamente, a autoridade religiosa e a fé da era cristã já não predominam mais.

Se existe ou existiu algum dia um projeto iluminista desse tipo é algo que não precisamos considerar, pois, seja como for, o liberalismo político, tal como o vejo, e a justiça como equidade, como uma de suas formas, não têm essas ambições. Como já disse, o liberalismo político considera ponto pacífico não somente o pluralismo, mas o fato do pluralismo razoável; e, além disso, supõe que, entre as principais doutrinas abrangentes e razoáveis existentes, algumas sejam religiosas. A concepção de “razoável” (II:3) comporta essa possibilidade. O problema do liberalismo político consiste em formular uma concepção de justiça política para um regime democrático constitucional que a pluralidade de doutrinas razoáveis — característica da cultura de um regime democrático livre — possa endossar. Não se pretende substituir essas visões abrangentes, nem lhes dar um fundamento verdadeiro. Na realidade, tal pretensão seria enganosa, pois a finalidade do liberalismo político é outra.

Parte da suposta complexidade do liberalismo político — evidente, por exemplo, na necessidade de introduzir uma série complementar de idéias afins — decorre da aceitação do pluralismo razoável. Porque, ao aceitá-lo, presumimos que, num consenso sobreposto ideal, todo cidadão endossa tanto uma doutrina abrangente quanto uma concepção política focal, relacionadas de alguma forma. Em alguns casos, a concepção política é simplesmente a consequência da doutrina abrangente do cidadão, ou mostra continuidade com ela; em outros, a primeira pode estar relacionada à segunda como uma apro-

ximação aceitável, dadas as circunstâncias do mundo social (IV:8). Seja como for, já que a concepção política é compartilhada por todos, ao contrário das doutrinas razoáveis, precisamos distinguir entre uma base de justificação pública de ampla aceitação pelos cidadãos, no que diz respeito a questões políticas fundamentais, e as muitas bases de justificação não-públicas que fazem parte das diversas doutrinas abrangentes aceitas apenas por seus defensores.

Da mesma forma, haverá muitas distinções paralelas, pois os elementos da concepção política de justiça devem ser separados dos elementos análogos das doutrinas abrangentes. Não podemos perder a noção do lugar onde estamos. Assim, é natural que as idéias do bem na concepção política tenham caráter político distinto daquelas das visões mais amplas. O mesmo se aplica à concepção política das pessoas como seres livres e iguais.

Dado o pluralismo razoável da cultura democrática, o objetivo do liberalismo político consiste em descobrir em que condições é possível haver uma base de justificação pública razoável no tocante a questões políticas fundamentais. Deve, se possível, apresentar o teor dessa base e mostrar por que é aceitável. Ao fazê-lo, o liberalismo político deverá distinguir o ponto de vista público dos muitos pontos de vista não-públicos (e não privados). Ou, melhor dizendo, deverá estabelecer a distinção entre a razão pública e as muitas razões não-públicas, e explicar por que a razão pública assume uma determinada forma (VI). Além disso, tem de ser imparcial (o que requer explicação) em relação aos pontos de vista das doutrinas abrangentes e razoáveis.

Essa imparcialidade se revela de diversas maneiras. Em primeiro lugar, o liberalismo político não ataca nem critica nenhuma visão razoável. Como parte desse procedimento, não critica, e muito menos rejeita, nenhuma teoria específica da verdade dos julgamentos morais⁷. Nesse sentido, supõe simplesmente que os julgamentos de tal verdade sejam feitos segundo o ponto de vista de uma doutrina moral abrangente. Afinal, essas doutrinas produzem um julgamento

7. Ver IV:4.1, que é uma repetição textual do parágrafo correspondente de “The Idea of an Overlapping Consensus”.

com base naquilo que vêem como valores morais e políticos sumamente relevantes e como fatos sumamente relevantes (segundo determina cada doutrina). Quais julgamentos morais são corretos, esse não é um problema do liberalismo político, uma vez que ele trata todas as questões segundo seu ponto de vista restrito. No entanto, há momentos em que precisa dizer uma palavra em favor de sua própria posição. É o que tentamos fazer em III:8 e V:8.

Além disso, o liberalismo político, em vez de se referir à sua concepção política de justiça como correta, refere-se a ela como uma concepção razoável. Não se trata apenas de uma questão semântica, pois duas implicações decorrem disso. Em primeiro lugar, “razoável” indica um ponto de vista mais limitado da concepção política, que aqui articula valores políticos apenas, e não todos os valores, ao mesmo tempo que apresenta uma base pública de justificação. Em segundo lugar, o termo indica que os princípios e ideais da concepção política baseiam-se nos princípios da razão prática, conjugados a concepções de sociedade e pessoa que advêm, também elas, da razão prática. Tais concepções especificam o arcabouço no interior do qual os princípios da razão prática se aplicam. O significado de tudo isso aparece na descrição do construtivismo político (em contraposição a construtivismo moral) em III.

A idéia do construtivismo político deve ser familiar a todos os que conhecem a posição original da justiça como equidade, ou uma estrutura semelhante. Os princípios de justiça política são resultado de um procedimento de construção no qual pessoas racionais (ou seus representantes), sujeitas a condições razoáveis, adotam esses princípios para regular a estrutura básica da sociedade. Os princípios derivados de um procedimento adequado de construção, um procedimento que expresse corretamente os princípios e concepções indispensáveis da razão prática, são os que considero razoáveis. Os julgamentos para os quais esses princípios servem de base também são razoáveis. Quando os cidadãos compartilham uma concepção política razoável de justiça, dispõem de uma base sobre a qual a discussão pública de questões políticas fundamentais pode acontecer, resultando numa decisão razoável; não, evidentemente, em todos os casos, mas espera-

mos que na maioria dos casos envolvendo fundamentos constitucionais e questões de justiça básica.

No liberalismo político, o dualismo entre o ponto de vista da concepção política e os muitos pontos de vista das doutrinas abrangentes não é um dualismo originado na filosofia. Origina-se, ao contrário, na natureza especial da cultura política democrática marcada pelo pluralismo razoável. A meu ver, essa natureza especial explica, pelo menos em boa parte, os diferentes problemas da filosofia política do mundo moderno, em contraposição ao mundo antigo. Para explicar isso, faço uma conjectura — não posso dizer que seja mais que isso — sobre os contextos históricos, na tentativa de explicitar problemas característicos dos antigos e dos modernos, respectivamente.

Quando a filosofia moral começou, com Sócrates, digamos, a religião antiga era uma religião cívica de prática social pública, de festas cívicas e comemorações públicas. Além disso, essa cultura religiosa cívica não se baseava numa obra sagrada como a Bíblia, o Alcorão ou os Vedas do hinduísmo. Os gregos tinham grande reverência por Homero e os poemas homéricos constituíam parte elementar de sua educação, mas a *Iliada* e a *Odisséia* não eram textos sagrados. Desde que a pessoa participasse da forma esperada e reconhecesse as convenções sociais, os detalhes daquilo em que acreditava não tinham muita importância. Era uma questão de fazer o que todos faziam e de ser um membro fidedigno da sociedade, sempre pronto a cumprir seus deveres cívicos como um bom cidadão — participar de tribunais ou alistar-se para lutar numa guerra —, quando chamado a fazê-lo. Não era uma religião de salvação no sentido cristão, e não havia uma classe sacerdotal que dispensasse os meios necessários à graça; na verdade, as idéias de imortalidade e salvação eterna não ocuparam um lugar central na cultura clássica⁸.

A filosofia moral grega começa, portanto, no contexto histórico-cultural de uma religião cívica e de uma pólis onde os épicos homéricos, com seus deuses e heróis, desempenham um papel central. Essa religião não contém uma idéia distinta do bem supremo para con-

8. Neste parágrafo, estou de acordo com Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 254-60, 273-5.

trapor àquela expressa pelos deuses e heróis homéricos. Os heróis são de linhagem nobre; procuram abertamente sucesso e honra, poder e riqueza, prestígio e posição social. Não são indiferentes ao bem da família, amigos e dependentes e, no entanto, a preocupação com eles ocupa um lugar menos importante. Quanto aos deuses, eles não são muito diferentes, moralmente falando: embora sejam imortais, sua vida é relativamente feliz e segura.

Portanto, ao rejeitar o ideal característico da forma de vida da classe guerreira de uma época passada, a filosofia grega teve de definir por si mesma o bem supremo da vida humana e desenvolver idéias aceitáveis aos cidadãos de uma Atenas que, no século V a.C., compunha uma sociedade diferente. A filosofia moral sempre foi o exercício exclusivo da razão livre e disciplinada. Ela não se baseou na religião, e muito menos na revelação; a religião cívica não a guiava, nem rivalizava com ela. O foco dessa filosofia moral era a idéia do bem supremo enquanto ideal atraente, enquanto busca razoável de nossa verdadeira felicidade, e ela tratou de uma questão que a religião cívica deixou, em grande parte, sem resposta⁹.

Focalizando agora o período moderno, três processos históricos influenciaram profundamente a natureza de sua filosofia moral e política.

O primeiro foi a Reforma do século XVI. Ela fragmentou a unidade religiosa da Idade Média e levou ao pluralismo religioso, com todas as suas conseqüências para os séculos posteriores. Isso, por sua vez, alimentou pluralismos de outros tipos, que se tornaram uma característica permanente da cultura no final do século XVIII.

O segundo foi o desenvolvimento do Estado moderno com sua administração central, governado inicialmente por monarcas dotados de poderes imensos, quando não absolutos. Ou pelo menos por monarcas que procuravam ser tão absolutistas quanto podiam, só concedendo uma parcela do poder à aristocracia e às classes médias ascendentes quando eram obrigados, ou quando lhes convinha.

9. Nestes dois últimos parágrafos, concordo com Terence Irwin, *Classical Thought* (Nova York: Oxford University Press, 1989), principalmente o cap. 2.

O terceiro foi o desenvolvimento da ciência moderna, que se iniciou no século XVII. Por ciência moderna entendo o desenvolvimento da astronomia com Copérnico e Kepler, assim como a física newtoniana; e também, é preciso enfatizar, o desenvolvimento da análise matemática (cálculo) por Newton e Leibniz. Sem a análise, o desenvolvimento da física não teria sido possível.

Destaco aqui, em primeiro lugar, o contraste óbvio com o mundo clássico no que diz respeito à religião. O cristianismo medieval teve cinco traços característicos que a religião cívica não tem:

Tendia ao autoritarismo religioso: sua autoridade — a Igreja dirigida pelo papado — era institucional, central e quase absoluta, embora a autoridade suprema do papa às vezes fosse contestada, como no período conciliar dos séculos XIV e XV.

Era uma religião de salvação, um caminho para a vida eterna, e a salvação exigia a fé verdadeira tal como a Igreja a ensinava.

Era, portanto, uma religião doutrinária, com um credo que tinha de ser obrigatoriamente aceito.

Era uma religião de sacerdotes com a autoridade exclusiva de dispensar os meios da graça, meios normalmente essenciais à salvação.

Finalmente, era uma religião expansionista de conversão que não reconhecia limites territoriais à sua autoridade que não os do próprio mundo.

A Reforma teve enormes conseqüências. Quando uma religião dotada de autoridade, salvacionista e expansionista como o cristianismo medieval, se divide, isso se traduz inevitavelmente no surgimento de uma religião rival no interior da mesma sociedade, também ela dotada de autoridade e salvacionista, diferente em alguns aspectos da religião original da qual se separou, mas tendo, durante um certo período, muitas características semelhantes. Lutero e Calvino eram tão dogmáticos e intolerantes quanto a Igreja católica havia sido.

Há um segundo contraste, ainda que menos óbvio, com o mundo clássico, dessa vez em relação à filosofia. Durante as guerras religiosas, as pessoas não tinham dúvidas sobre a natureza do bem supremo, ou sobre a fundamentação da obrigação moral na lei divina. Julgavam saber essas coisas com a certeza da fé, pois aqui sua teolo-

gia moral lhes dava orientação completa. O problema, na verdade, era: como é possível a convivência de pessoas de diferentes convicções religiosas? Qual poderia ser a base da tolerância religiosa? Para muitos, não havia base nenhuma, pois esta implicaria aceitar heresias em relação a pontos fundamentais, bem como a calamidade decorrente da falta de unidade religiosa. Até os mais antigos defensores da tolerância viam a divisão do cristianismo como um desastre, embora um desastre que tinha de ser aceito, uma vez que a alternativa seria uma interminável guerra civil por motivos religiosos.

Assim, a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em suas conseqüências, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII¹⁰. Foi a partir daí que teve início algo parecido com a noção moderna de liberdade de consciência e de pensamento. Como Hegel sabia muito bem, o pluralismo possibilitou a liberdade religiosa, algo que certamente não era intenção de Lutero, nem de Calvino¹¹. É claro que outras controvérsias também tiveram uma importância crucial, como aquelas versando sobre a limitação dos poderes dos monarcas absolutos por princípios adequados e de traçado constitucional, visando a proteger direitos e liberdades básicas.

No entanto, apesar da importância de outras controvérsias e dos princípios voltados à sua resolução, o fato da divisão religiosa persiste. Por esse motivo, o liberalismo político assume o pluralismo razoável como um pluralismo de doutrinas abrangentes, incluindo tanto as doutrinas religiosas quanto as não-religiosas. Esse pluralismo não é tido como algo desastroso, e sim como o resultado natural das atividades da razão humana sob instituições livres e duradouras. Ver o pluralismo razoável como um desastre é ver o próprio exercício da razão em liberdade como um desastre. Na verdade, o sucesso do constitucionalismo liberal manifestou-se como a descoberta de uma nova possibilidade social: a possibilidade de uma sociedade pluralista es-

tável e razoavelmente harmoniosa¹². Antes da prática pacífica e bem-sucedida da tolerância em sociedades com instituições liberais, não havia como saber da existência dessa possibilidade. É mais natural acreditar, como a prática da intolerância ao longo de séculos parece confirmar, que a unidade e a paz social requerem concordância em relação a uma doutrina religiosa geral e abrangente, ou a uma doutrina filosófica ou moral. A intolerância era aceita como uma condição da ordem e estabilidade sociais. O enfraquecimento dessa idéia ajuda a preparar o terreno para as instituições liberais. Talvez a doutrina da liberdade religiosa se tenha desenvolvido porque é difícil, senão impossível, acreditar na danoção daqueles com os quais, confiantes, cooperamos longa e frutiferamente na manutenção de uma sociedade justa.

Portanto, como notei antes, o problema do liberalismo político consiste em saber como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis. Trata-se de um problema de justiça política, não de um problema sobre o bem supremo. Para os modernos, o bem se dava a conhecer em sua religião; com suas divisões profundas, o mesmo não se verificava em relação às condições essenciais de uma sociedade viável e justa. O entendimento dessas condições é um problema que passa a ocupar o centro do palco. Parte dele tem a ver com a identificação dos termos equitativos de cooperação social entre cidadãos tidos como livres e iguais, mas divididos por profundo conflito doutrinário. Qual é a estrutura e o teor da concepção política necessária, se uma concepção dessas é de fato possível? Não se tem aí o problema da justiça tal como ele se apresentou ao mundo antigo. O mundo antigo não conheceu o choque entre religiões salvacionistas, doutrinárias e expansionistas. Esse é um fenômeno novo em termos de experiência histórica, uma possibilidade concretizada pela Reforma. É claro que o cristianismo já possibilitara a conquista de pessoas, não apenas visando a

10. Judith Shklar, em seu *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), fala do liberalismo do medo, representado por Montaigne e Montesquieu, e o atribui às crueldades das guerras civis religiosas. Ver p. 5.

11. Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), §270, perto do final do longo comentário.

12. Hume observa isso no §6 de "Liberty of the Press" (1741). Ver também A. G. Dickens, *The English Reformation* (Londres: Fontana Press, 1967), pp. 440 s.

suas terras, riquezas e ao exercício do poder e da dominação sobre elas, mas também com o intuito de salvar-lhes a alma. A Reforma voltou essa possibilidade para dentro, para o interior da pessoa.

A novidade em relação a esse choque é que ele introduz nas concepções de bem das pessoas um elemento transcendental que não admite conciliação. Esse elemento conduz forçosamente ou a um conflito mortal, moderado apenas pela circunstância e pela exaustão, ou a liberdades iguais de consciência e de pensamento. Exceto por essas últimas, firmemente arraigadas e publicamente reconhecidas, nenhuma concepção política razoável de justiça é possível. O liberalismo político começa por levar a sério a profundidade absoluta desse conflito latente e irreconciliável.

Sobre a relação entre o liberalismo político e a filosofia moral do período moderno, enquanto a filosofia moral era, claro está, profundamente afetada pela situação religiosa no interior da qual se desenvolveu depois da Reforma, os principais escritores do século XVIII esperavam estabelecer uma base de conhecimento moral independente da autoridade eclesiástica e acessível à pessoa comum, razoável e conscienciosa. Feito isso, quiseram desenvolver todo o leque de conceitos e princípios com base nos quais estabeleceriam os requisitos da vida moral. Com essa finalidade, estudaram as questões básicas da epistemologia e da psicologia moral, tais como:

O conhecimento ou a noção de como devemos agir seria dado diretamente a alguns apenas, a uns poucos (o clero, digamos), ou a toda pessoa normalmente razoável e conscienciosa?

A ordem moral exigida de nós deriva de uma fonte externa, de uma ordem de valores existente no intelecto de Deus, por exemplo, ou surge, de algum modo, da própria natureza humana (tanto da razão quanto do sentimento, ou de uma união de ambos), juntamente com os requisitos de nossa vida em comum na sociedade?

Finalmente, devemos ser persuadidos ou levados a nos convencer de nossos deveres e obrigações por uma motivação externa, pelas sanções divinas, por exemplo, ou pelas sanções estatais? Ou somos constituídos de tal forma que temos em nossa natureza motivos suficien-

tes para nos levar a agir como devemos, sem a necessidade de ameaças e induções externas¹³?

Todas essas questões surgiram primeiro na teologia. Entre os autores que geralmente estudamos, Hume e Kant, cada qual, à sua maneira, escolhe a segunda alternativa como resposta a cada uma dessas três questões. Acreditam que a ordem moral surge de algum modo da própria natureza humana, como razão ou como sentimento, e das condições de nossa vida em sociedade. Acreditam também que saber ou ter consciência de como agir é dado diretamente a toda pessoa que seja normalmente razoável e conscienciosa. E, por fim, acreditam que somos constituídos de tal modo que temos em nossa natureza motivos suficientes para nos levar a agir como devemos, sem a necessidade de sanções externas, ou pelo menos não sob a forma de recompensas e punições impostas por Deus ou pelo Estado. Na verdade, tanto Hume quanto Kant encontram-se o mais longe possível da visão segundo a qual somente uns poucos têm discernimento moral e todas as pessoas, ou a maioria delas, devem ser obrigadas a fazer o que é certo por meio dessas sanções¹⁴. Nesse sentido, suas idéias fazem parte daquilo a que chamo de liberalismo abrangente, em contraposição a liberalismo político.

O liberalismo político não é um liberalismo abrangente. Não adota uma posição geral sobre as três questões acima; deixa que sejam respondidas à sua própria maneira pelas diferentes visões abrangentes. Contudo, no que diz respeito a uma concepção política de justiça num regime democrático constitucional, o liberalismo político defende categoricamente a segunda alternativa em cada uma das questões propostas. Nesse caso fundamental, defender essas alternativas faz parte do construtivismo político (III). Os problemas gerais de fi-

13. Os dois últimos parágrafos acima estão de acordo com J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Ver a introdução ao primeiro volume, p. 18. Devo muitíssimo a esses volumes e aos diversos ensaios de Schneewind, entre eles, em particular, "Natural Law, Skepticism, and the Method of Ethics", *Journal of the History of Ideas* 52 (1991): 289-308.

14. Schneewind diz isso de Kant, *Moral Philosophy*, p. 29, mas acredito que se aplica a Hume também.

losofia moral não são da alçada do liberalismo político, exceto quando afetam a maneira pela qual a cultura de base e suas doutrinas abrangentes tendem a apoiar um regime constitucional. O liberalismo político vê sua forma de filosofia política como possuidora de um tema próprio, qual seja: como é possível a existência de uma sociedade justa e livre em condições de profundo conflito doutrinário, sem perspectiva de resolução? Para manter a imparcialidade entre doutrinas abrangentes, o liberalismo político não discute especificamente os tópicos morais que dividem essas doutrinas. Às vezes, isso parece apresentar dificuldades, as quais procuro resolver à medida que surgem, como em V:8, por exemplo.

Pode parecer que minha ênfase na Reforma e na longa controvérsia sobre a tolerância, entendidas como a origem do liberalismo, seja anacrônica em relação aos problemas da vida política contemporânea. Entre nossos problemas mais básicos encontram-se os de raça, etnia e gênero. É possível que tenham um caráter inteiramente diferente, que exija princípios diferentes de justiça, não discutidos pela *Teoria*.

Como observei antes, *Uma teoria da justiça* propôs-se a apresentar uma visão da justiça política e social mais satisfatória do que as concepções tradicionais mais importantes e conhecidas. Tendo em vista essa finalidade, limitou-se — como as questões que discute deixam claro — a uma série de problemas clássicos e afins que estiveram no centro dos debates históricos relativos à estrutura moral e política do Estado democrático moderno. Por isso trata dos fundamentos das liberdades religiosas e políticas básicas, e dos direitos fundamentais dos cidadãos na sociedade civil, incluindo aqui a liberdade de movimento e a igualdade equitativa de oportunidades, o direito à propriedade pessoal e as garantias asseguradas pelo império da lei. A *Teoria* discute também a justiça das desigualdades econômicas e sociais numa sociedade em que os cidadãos são considerados livres e iguais. Mas ignora em grande parte a questão das reivindicações de democracia na empresa e no local de trabalho, assim como a de justiça entre os Estados (ou povos, como prefiro dizer); e praticamente deixa de mencionar a justiça penal e a proteção ao meio ambiente ou a pre-

servação da vida silvestre. Outras questões importantes são omitidas, como, por exemplo, a justiça da e na família, embora eu de fato suponha que, de alguma forma, a família é justa. O pressuposto subjacente é que uma concepção de justiça desenvolvida com o foco em uns poucos problemas clássicos e de longa data há de ser correta ou, pelo menos, apresentar diretrizes para a resolução de outras questões. Esse é o raciocínio que fundamenta a focalização em uns poucos problemas clássicos centrais e persistentes.

É claro que a concepção de justiça à qual se chega dessa maneira pode mostrar-se defeituosa. Isso é o que está por trás de grande parte da crítica feita à *Teoria*, segundo a qual o tipo de liberalismo ali representado seria intrinsecamente defeituoso por se basear numa concepção abstrata de pessoa e por se valer de uma idéia individualista, não-social, de natureza humana; ou porque empregaria uma distinção implausível entre o público e o privado, o que a impossibilitaria de lidar com os problemas de gênero e família. Acredito que grande parte dessas objeções à concepção de pessoa e à idéia de natureza humana resulta do fato de não se ver a idéia da posição original como um artifício de representação, como explico em I:4. Acredito também, embora não procure demonstrá-lo nas conferências aqui presentes, que as supostas dificuldades em discutir problemas de gênero e família podem ser superadas.

Dessa forma, continuo achando que, se dispusermos das concepções e princípios adequados às questões históricas básicas, essas concepções e princípios terão larga aplicação aos nossos próprios problemas. A mesma igualdade da Declaração da Independência que Lincoln invocou para condenar a escravidão pode ser invocada para condenar a desigualdade e a opressão das mulheres. Penso que é uma questão de entender o que os princípios anteriores requerem sob outras circunstâncias e de insistir para que sejam postos em prática pelas instituições existentes. Por essa razão, a *Teoria* concentrou-se em certos problemas históricos, na esperança de formular uma série de concepções e princípios afins e razoáveis que possam ser aplicados também a outros casos básicos.

Para concluir, procurei mostrar nas observações acima que agora entendo justiça como equidade como uma forma de liberalismo político, e procurei mostrar também por que mudanças se fizeram necessárias. Essas observações enfatizam o sério problema interno que levou a tais mudanças. No entanto, não pretendo dar uma explicação de como e por que essas mudanças foram feitas de fato. Na verdade, não creio que saiba por que tomei essa direção específica. Qualquer história que eu conte será, provavelmente, ficção, apenas aquilo em que quero acreditar.

O primeiro uso que fiz dessas idéias de concepção política de justiça e de consenso sobreposto foi equivocado e levou a objeções que, inicialmente, achei desnorteantes: como idéias simples como as de uma concepção política de justiça e de um consenso sobreposto podem ter sido mal entendidas? Subestimei o grau de complexidade necessário para que a *Teoria* fosse coerente e considerei pontos pacíficos algumas peças essenciais que faltaram para uma formulação convincente do liberalismo político. Dentre essas peças que faltaram, as principais são:

- 1) a idéia de justiça como equidade enquanto visão auto-sustentada, e a de um consenso sobreposto como um componente de sua interpretação da estabilidade;
- 2) a distinção entre pluralismo simples e pluralismo razoável, acompanhada da idéia de uma doutrina abrangente razoável;
- 3) uma interpretação mais completa do razoável e do racional entretecida na concepção do construtivismo político (em contraposição ao construtivismo moral), de modo que fique claro o embasamento dos princípios do direito e da justiça na razão prática.

Com essas peças no lugar, acredito que as partes obscuras estejam agora esclarecidas. Tenho muitos agradecimentos a fazer, a maioria deles indicados nas notas de rodapé ao longo de todo o livro. Com aqueles com quem tive discussões instrutivas sobre as peças ausentes mencionadas acima, pessoas com as quais aprendi muito, tenho uma dívida especial.

Agradeço a T. M. Scanlon as numerosas discussões instrutivas, desde o começo, sobre o construtivismo político e o construtivismo em geral, motivo pelo qual essa visão, apresentada em III, está agora mais compreensível do que a anterior, esboçada em 1980; e também pelas discussões sobre a distinção entre o razoável e o racional, e sobre a maneira de especificar o razoável, tendo em vista os objetivos de uma concepção política de justiça (II:1-3).

A Ronald Dworkin e Thomas Nagel sou grato pelas muitas discussões enquanto participávamos de conferências na Universidade de Nova York entre 1987 e 1991; e, em relação à idéia de justiça como equidade enquanto visão auto-sustentada (I:5), por uma conversa incomumente esclarecedora por volta da meia-noite no bar deserto do Hotel Santa Lúcia, em Nápoles, em junho de 1988.

A Wilfried Hinsch, pela necessidade da idéia de uma doutrina abrangente e razoável, em contraste com uma doutrina abrangente *simpliciter* (II:3), e pelas discussões instrutivas a esse respeito em maio e junho de 1988.

A Joshua Cohen, que enfatizou a importância da distinção entre pluralismo razoável e pluralismo simples (I:6.2), e pelas muitas discussões valiosas sobre a idéia do razoável em 1989-90, todas sintetizadas em seu artigo de maio de 1990.

A Tyler Burge, por duas longas cartas no verão de 1991, em que questionava e criticava uma versão anterior de III. Persuadiu-me de que eu não apenas não conseguira dar um sentido claro às formas pelas quais tanto o construtivismo moral de Kant quanto o meu construtivismo político explicam a autonomia moral ou política, mas que excedera também os limites de uma concepção política de justiça ao fazer o contraste entre construtivismo político e intuicionismo racional. Na tentativa de corrigir essas falhas graves, reescrevi inteiramente os §§1, 2 e 5.

Como indicam essas datas, cheguei a uma compreensão clara do liberalismo político — ao menos em minha opinião — só nos últimos anos. Embora muitos dos ensaios anteriores apareçam aqui com o mesmo título ou um título semelhante, e grande parte do mesmo

conteúdo, foram todos consideravelmente ajustados para que, juntos, expressem o que agora acredito ser uma visão coerente.

Procurei agradecer a outras pessoas nas notas de rodapé. No entanto, os agradecimentos que se seguem dizem respeito a dívidas que se estenderam por muito tempo e, por uma razão ou outra, não puderam ser devidamente reconhecidas de outra maneira.

Agradeço a Burton Dreben, com quem discuti longamente as questões dessas conferências, discussões que tiveram início no final dos anos 70, quando a idéia de liberalismo político começou a tomar forma em minha mente. Seu incentivo firme e sua severa crítica talmúdica me fizeram um bem imenso. Minha dívida com ele é impossível de pagar.

Ao falecido David Sachs, com quem discuti desde 1946, quando nos encontramos pela primeira vez, muitas das questões que o texto considera, principalmente as que dizem respeito à psicologia moral. Em relação aos tópicos deste livro, Sachs e eu tivemos longas discussões, muito valiosas para mim, em Boston, três vezes na década de 1980. Na primavera e no verão de 1982, discutimos várias das dificuldades que encontramos nas conferências que proferi em Colúmbia em 1980; no verão de 1983, ele me ajudou a preparar uma versão consideravelmente melhorada de “A estrutura básica como objeto”, assim como uma versão muito melhor do §6 de “As liberdades fundamentais e sua prioridade”, que trata a idéia da sociedade como uma união social de uniões sociais. Espero usar ambas algum dia. No verão de 1986, reelaboramos a conferência que havia proferido em Oxford no mês de maio anterior, em homenagem a H. L. A. Hart. Essa versão melhorada foi publicada em fevereiro de 1987 na *Oxford Journal of Legal Studies*, e grande parte dela reaparece aqui em IV.

À falecida Judith Shklar sou grato pelas inúmeras discussões instrutivas desde que nos conhecemos, há trinta anos. Embora nunca tenha sido seu aluno, aprendi com ela como um estudante aprenderia, o que me fez melhor. Em relação a este livro, ela me foi de grande auxílio, especialmente ao apontar direções que deviam ser exploradas; e sempre confiei nela em questões de interpretação histórica,

de importância crucial em várias passagens do texto. Nossa última discussão girou em torno dessas questões.

A Samuel Scheffler, que, no outono de 1977, enviou-me um pequeno artigo, “Independência moral e a posição original”, no qual afirma haver um sério conflito entre a terceira parte de meu artigo “A independência da teoria moral” (1975), que tratava da relação entre identidade pessoal e teoria moral, e meus argumentos contra o utilitarismo em *Teoria*¹⁵. Lembro-me de que foi nesse momento (eu estava de licença naquele ano) que comecei a pensar se a visão da *Teoria* não precisaria ser corrigida, e em que medida. A decisão de explorar esse problema, e não um outro tópico, acabou levando às conferências de Colúmbia de 1980, e aos ensaios posteriores que elaboram a idéia do liberalismo político.

A Erin Kelly, que nos últimos dois anos leu os rascunhos do original, destacando as passagens nas quais o texto estava obscuro e sugerindo esclarecimentos; propôs-me formas segundo as quais o argumento poderia ser reorganizado para lhe dar mais força; e, ao fazer perguntas e levantar objeções, levou-me a remodelar o texto inteiro. Seria impossível fazer uma lista de todas as revisões a que seus comentários me conduziram; mas, às vezes, levaram a alterações importantes. As mais fundamentais, procurei agradecer-lhe nas notas de rodapé. Os méritos deste trabalho, sejam quais forem, resultam em boa medida de seus esforços.

Finalmente, gostaria de agradecer às seguintes pessoas por seus comentários escritos sobre o texto:

A Dennis Thompson, que me enviou várias páginas de sugestões extremamente valiosas, e quase todas levaram a correções ou revisões do texto; indiquei os locais onde algumas delas foram feitas nas notas de rodapé, onde também citei seus comentários.

A Frank Michelman, pelos muitos comentários perspicazes que relutei em admitir, porque não poderia responder a eles de forma adequada sem fazer, neste momento, mudanças substanciais e de longo

15. O de Scheffler foi publicado depois, em *Philosophical Studies* 35 (1979): 397-403.

alcance. Somente em uma passagem (VI:6.4) tive condições de responder-lhe a contento.

A Robert Audi, Kent Greenawalt e Paul Weithman, que me mandaram sugestões instigantes sobre VI, algumas das quais consegui incluir, várias no último momento.

A Alyssa Bernstein, Thomas Pogge e Seana Shiffrin, que me enviaram extensos comentários escritos, os quais infelizmente não pude levar em consideração em sua totalidade. Lamento que eles não vejam seus comentários discutidos aqui como deveriam. Lamento também por, ao reimprimir “As liberdades fundamentais e sua prioridade”(1982) sem alterações, não ter respondido às críticas penetrantes de Rex Martin, apresentadas em seu *Rawls and Rights*, principalmente caps. 2, 3, 6 e 7¹⁶.

Pelo trabalho ingrato de me ajudar a corrigir e editar o original e as provas, agradeço à minha mulher Mard e à nossa filha Liz, e a Michelle Renfield e Matthew Jones.

John Rawls
Outubro de 1992

P A R T E I

O liberalismo
político:
elementos
básicos

16. *Rawls and Rights* (Lawrence: University of Kansas Press, 1985).

IDÉIAS FUNDAMENTAIS

O liberalismo político, o título destas conferências, soa familiar. No entanto, quero dizer com essa expressão algo bem diferente, creio eu, do que o leitor provavelmente supõe. Talvez por isso eu devesse começar com uma definição de liberalismo político, explicando por que o chamo de “político”. Mas nenhuma definição é útil no início. Começo, ao contrário, com uma primeira questão fundamental sobre a justiça política numa sociedade democrática, a saber: qual a concepção de justiça mais apta a especificar os termos eqüitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, e membros plenamente cooperativos da sociedade durante a vida toda, de uma geração até a seguinte?

A essa primeira questão fundamental, acrescentamos uma segunda, a da tolerância compreendida em termos gerais. A cultura política de uma sociedade democrática é sempre marcada pela diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais conflitantes e irreconciliáveis. Algumas são perfeitamente razoáveis, e essa diversidade de doutrinas razoáveis, o liberalismo político a vê como o resultado inevitável, a longo prazo, do exercício das faculdades da razão humana em instituições básicas livres e duradouras. Por conseguinte, a segunda questão consiste em saber quais são os fundamentos da tolerância assim compreendida, considerando-se o fato do pluralismo razoável como resultado inevitável de instituições livres. A combinação dessas duas questões nos leva a perguntar como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e

iguais, mas que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis.

As lutas mais difíceis, pressupõe o liberalismo político, são reconhecidamente travadas em nome das coisas mais elevadas: da religião, das visões filosóficas de mundo e das diferentes concepções morais do bem. Pode parecer surpreendente que, com oposições tão profundas assim, a cooperação justa entre cidadãos livres e iguais seja possível. De fato, a experiência histórica mostra que isso raramente é possível. Se o problema levantado é demasiado familiar, o liberalismo político propõe, a meu ver, uma solução pouco familiar. Para apresentar essa solução, precisamos de um certo conjunto de idéias afins. Nesta conferência, exponho as mais centrais e proponho uma definição no final (§8).

§1. Duas questões fundamentais

1. Em primeiro lugar, o curso do pensamento democrático ao longo dos dois últimos séculos, aproximadamente, deixa claro que, no presente, não há concordância sobre a forma pela qual as instituições básicas de uma democracia constitucional devam ser organizadas para satisfazer os termos eqüitativos de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais. Isso fica evidente nas idéias profundamente controversas sobre a melhor forma de expressar os valores da liberdade e da igualdade nos direitos e liberdades básicos dos cidadãos, de modo que sejam satisfeitas as exigências tanto da liberdade quanto da igualdade. Podemos ver essa discordância como um conflito no interior da própria tradição do pensamento democrático, entre a tradição associada a Locke — que dá maior peso ao que Constant chamava de “as liberdades dos modernos”, as liberdades de pensamento e consciência, certos direitos básicos da pessoa e de propriedade, e o império da lei — e a tradição associada a Rousseau, que dá mais peso ao que Constant chamava de “as liberdades dos antigos”, as liber-

dades políticas iguais e os valores da vida pública¹. Estilizado, esse conhecido contraste pode nos servir para pôr as idéias em ordem.

Para responder à primeira questão, a justiça como eqüidade² procura arbitrar entre essas tradições conflitantes propondo, primeiro, dois princípios de justiça que sirvam de diretrizes para a forma pela qual as instituições básicas devem realizar os valores de liberdade e igualdade; e, em segundo lugar, especificando um ponto de vista com base no qual esses princípios sejam considerados mais adequados do que outros princípios conhecidos de justiça à idéia de cidadãos democráticos tidos como pessoas livres e iguais. O que é preciso mostrar é que, em se tratando de cidadãos assim concebidos, um certo tipo de organização das instituições políticas e sociais básicas é mais apropriado à realização dos valores de liberdade e igualdade. Os dois princípios de justiça (mencionados acima) são os seguintes³:

- a. Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor eqüitativo garantido.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade eqüitativa de oportu-

1. Ver “Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns” (1819), em Benjamin Constant, *Political Writings*, traduzido e organizado por Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). A discussão da introdução sobre a diferença entre o problema da filosofia política no mundo antigo e no mundo moderno mostra a importância da distinção de Constant.

2. A concepção de justiça apresentada em *Teoria*.

3. A formulação desses princípios difere daquela apresentada em *Teoria* e segue a formulação de “The Basic Liberties and Their Priority”, *Tanner Lectures on Human Values*, vol. III (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), p. 5. Os motivos dessas alterações são discutidos nas pp. 46-55 daquela conferência. São importantes para as revisões na exposição das liberdades básicas em *Teoria* e foram feitas na tentativa de responder às importantes objeções feitas por H. L. A. Hart, em sua resenha crítica publicada pela *University of Chicago Law Review* 40 (primavera de 1973): 535-55. Nesse volume, ver VIII, pp. 291, 331-34, respectivamente.

tunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.

Cada um desses princípios regula as instituições numa esfera particular, não apenas em relação aos direitos, liberdades e oportunidades básicos, mas também no que diz respeito às reivindicações de igualdade; a segunda parte do segundo princípio, por sua vez, sublinha o valor dessas garantias institucionais⁴. Juntos, os dois princípios regulam as instituições básicas que realizam esses valores, conferindo-se ao primeiro prioridade sobre o segundo.

2. Uma longa explanação seria necessária para esclarecer o significado e a aplicação desses princípios. Como isso não constitui o tema destas conferências, faço apenas alguns comentários. Primeiro, vejo esses princípios como manifestações do conteúdo de uma concepção política liberal de justiça. O teor de uma tal concepção é definido por três características principais: a) especificação de certos direitos, liberdades e oportunidades básicos (de um tipo que conhecemos dos regimes democráticos constitucionais); b) atribuição de uma prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, principalmente no que diz respeito às exigências do bem geral e de valores perfeccionistas; e c) medidas que assegurem a todos os cidadãos os meios polivalentes adequados para que suas liberdades e oportunidades sejam efetivamente postas em prática. Esses elementos podem ser compreendidos de diversas maneiras, uma vez que existem muitas variantes de liberalismo.

Além disso, os dois princípios expressam uma forma igualitária de liberalismo em virtude de três elementos. São eles: a) a garantia do valor eqüitativo das liberdades políticas, de modo que não sejam puramente formais; b) igualdade eqüitativa (e, é bom que se diga, não meramente formal) de oportunidades; e, finalmente, c) o chamado princípio da diferença, segundo o qual as desigualdades sociais e econômicas associadas aos cargos e posições devem ser ajustadas de

4. O valor dessas garantias é especificado pela referência a uma lista de bens primários. A maneira de fazer isso é mencionada em II:5 e discutida de forma mais completa em V:3-4.

tal modo que, seja qual for o nível dessas desigualdades, grande ou pequeno, devem representar o maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade⁵. Todos esses elementos ainda têm validade, como tinham em *Teoria*; o mesmo se pode dizer da argumentação em favor deles. Assim sendo, pressuponho ao longo de todas estas conferências a mesma concepção igualitária de justiça de antes, e, embora mencione revisões de vez em quando, nenhuma delas afeta esse ponto em particular⁶. No entanto, nosso tema é o liberalismo político e as idéias que o constituem, de modo que grande parte de nossa discussão diz respeito a concepções liberais de forma mais geral, admitindo todas as suas variantes, como, por exemplo, quando consideramos a idéia da razão pública (em IV).

Finalmente, como seria de esperar, alguns aspectos importantes dos dois princípios são ignorados na formulação sucinta apresentada acima. Em particular, o primeiro princípio, que trata dos direitos e liberdades básicos e iguais, pode facilmente ser precedido de um princípio lexicamente anterior, que prescreva a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, ao menos à medida que a satisfação dessas necessidades seja necessária para que os cidadãos entendam e tenham condições de exercer de forma fecunda esses direitos e liberdades. É evidente que um princípio desse tipo tem de estar pressuposto na

5. Há uma série de questões a respeito da interpretação proposta sobre o princípio de diferença. Por exemplo: os membros menos privilegiados da sociedade são determinados por uma descrição e não por um designador rígido (usando o termo de Saul Kripke em *Naming and Necessity* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972]). Além disso, o princípio não requer um crescimento econômico contínuo ao longo das gerações para maximizar de forma crescente e indefinidamente as expectativas dos menos privilegiados. É compatível com a idéia de Mill de uma sociedade num estado estacionário justo, onde a acumulação (real) de capital é zero. O que o princípio requer é que, por maiores que sejam as desigualdades existentes e por maior que seja a disposição das pessoas para trabalhar de modo a ganhar o mais que puderem, as desigualdades existentes devem ser ajustadas de modo a contribuir da forma mais efetiva possível para o benefício dos menos privilegiados. Essas observações sucintas não são claras; simplesmente indicam as complexidades que não são a nossa preocupação nessas conferências.

6. Faço esse comentário porque alguns pensaram que minha formulação das idéias do liberalismo político significava renunciar à concepção igualitária de *Teoria*. Não me lembro de nenhuma revisão que implique tal mudança e penso que essa conjectura não tem fundamento.

aplicação do primeiro princípio⁷. Mas, aqui, não me estendo sobre essas e outras questões.

3. Em vez disso, retomo nossa primeira questão e pergunto: como a filosofia política poderia encontrar uma base comum para responder a uma questão fundamental como a da família de instituições mais apropriada para garantir a liberdade e a igualdade democrática? Talvez o máximo que se possa fazer seja reduzir o leque de concordâncias. No entanto, mesmo convicções profundamente arraigadas mudam ao longo do tempo: a tolerância religiosa é aceita hoje, e os argumentos em favor da perseguição não são mais defendidos abertamente; da mesma forma, a escravidão, que levou à Guerra Civil americana, é repudiada como inerentemente injusta e, por mais que suas conseqüências persistam em políticas sociais e em atitudes inconfessáveis, ninguém está disposto a defendê-la. Reunimos convicções arraigadas, como a noção de tolerância religiosa e a de repúdio à escravidão, e procuramos organizar as idéias e princípios básicos nelas implícitos numa concepção política coerente de justiça. Tais convicções são pontos de referência provisórios, que, ao que parece, toda concepção razoável deve levar em conta. Nosso ponto de partida é, então, a noção da própria cultura pública como fundo comum de idéias e princípios básicos implicitamente reconhecidos. Esperamos formular essas idéias e princípios de forma clara o bastante para articulá-los em uma concepção política de justiça condizente com nossas convicções mais profundamente arraigadas. Expressamos isso ao dizer que uma concepção política de justiça, para ser aceitável, deve estar de acordo com nossas convicções refletidas, em todos os níveis

7. A respeito da formulação desse princípio, assim como de uma formulação mais completa — em quatro partes — dos dois princípios, com revisões importantes, ver Rodney Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice* (Princeton: Princeton University Press, 1989), p. 14. Concordo com a maior parte da formulação de Peffer, mas não com 3 (b), que parece exigir uma forma socialista de organização econômica. A dificuldade aqui não se relaciona com o socialismo enquanto tal; mas não penso que o socialismo seja uma exigência dos princípios primeiros de justiça política. Vejo esses princípios (como vi em *Teoria*), como uma descrição dos valores fundamentais em termos dos quais, dependendo da tradição e das circunstâncias da sociedade em questão, se pode considerar se alguma forma de socialismo se justifica.

de generalidade; deve, pois, decorrer da devida reflexão, ou daquilo que, em outro trabalho, chamei de “equilíbrio reflexivo”⁸.

A cultura política pública pode estar dividida num nível muito profundo. Na verdade, assim há de ser com controvérsias de longa data, como aquela sobre o entendimento mais correto de liberdade e igualdade. Isso é um sinal de que, se quisermos encontrar uma base de concordância pública, devemos buscar uma maneira de organizar idéias e princípios conhecidos numa concepção de justiça política que expresse essas idéias e princípios de um modo diferente do anterior. A justiça como equidade procura realizar esse intento valendo-se de uma idéia organizadora fundamental no interior da qual todas as idéias e princípios possam ser sistematicamente conectados e relacionados. Essa idéia organizadora é a da sociedade concebida como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais, vistas como membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida. Tal idéia fornece a base para responder à primeira questão fundamental, que retomo adiante em §3.

4. Suponha agora que a justiça como equidade tenha conseguido seus objetivos e que uma concepção política publicamente aceitável tenha sido encontrada. Nesse caso, essa concepção proporciona um ponto de vista publicamente reconhecido, com base no qual todos os cidadãos podem inquirir, uns frente aos outros, se suas instituições políticas são justas. Tal concepção lhes possibilita fazer isso especificando o que deve ser publicamente reconhecido pelos cidadãos como razões válidas e suficientes, as quais são destacadas por essa mesma concepção. As principais instituições da sociedade e a maneira pela qual se organizam num sistema único de cooperação social podem

8. Ver *Teoria*, pp. 20 s., 48-51, e 120 s. Uma característica do equilíbrio reflexivo é que inclui nossas convicções refletidas em todos os níveis de generalidade; nenhum nível, como o do princípio abstrato ou de juízos específicos em casos específicos, digamos, é considerado fundamental. Todos podem ter uma credibilidade inicial. Há também uma distinção importante entre equilíbrio reflexivo estreito e amplo, que está implícita na distinção entre o primeiro e o segundo tipo de equilíbrio reflexivo das pp. 49-50 (embora os termos não sejam usados). Os termos *estrito* e *amplo* foram usados primeiro em §1 de “Independence of Moral Theory”, *Proceedings of the American Philosophical Association* 49 (1974).

ser examinadas da mesma forma por qualquer cidadão, seja qual for sua posição social ou seus interesses mais particulares.

O objetivo da justiça como equidade é, por conseguinte, prático: apresenta-se como uma concepção da justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político racional, bem-informado e voluntário. Expressa a razão política compartilhada e pública de uma sociedade. Mas, para se chegar a uma razão compartilhada, a concepção de justiça deve ser, tanto quanto possível, independente das doutrinas filosóficas e religiosas conflitantes e opostas que os cidadãos professam. Ao formular tal concepção, o liberalismo político aplica o princípio da tolerância à filosofia. As doutrinas religiosas, que em séculos anteriores formavam a base reconhecida da sociedade, foram aos poucos cedendo o lugar a princípios constitucionais de governo que todos os cidadãos, qualquer que seja sua visão religiosa, podem endossar. Doutrinas filosóficas e morais abrangentes tampouco podem ser endossadas pelos cidadãos em geral, e já não podem mais, se é que puderam algum dia, constituir-se na base reconhecida da sociedade.

Desse modo, o liberalismo político procura uma concepção política de justiça que, assim esperamos, possa conquistar o apoio de um consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis de uma sociedade regulada por ela⁹. A conquista desse apoio permitirá responder à nossa segunda questão fundamental: como os cidadãos, que continuam profundamente divididos em relação às doutrinas religiosas, filosóficas e morais, mantêm, apesar disso, uma sociedade democrática justa e estável? Para essa finalidade, em geral é desejável renunciar às visões filosóficas e morais abrangentes que estamos habituados a usar para debater questões políticas fundamentais na vida pública. A razão pública — o debate dos cidadãos no espaço público sobre os fundamentos constitucionais e as questões básicas de justiça — agora é mais bem orientada por uma concepção política cujos princípios e valores todos os cidadãos pos-

9. A idéia de um *consenso sobreposto* é definida em §2.3 e detalhada em §6.3-4.

sam endossar (VI). Essa concepção política deve ser, por assim dizer, política, e não metafísica¹⁰.

Por conseguinte, o liberalismo político tem por objetivo uma concepção política de justiça que se constitua numa visão auto-sustentável. Não defende nenhuma doutrina metafísica ou epistemológica específica, além daquela que a própria concepção política implica. Enquanto interpretação de valores políticos, uma concepção política auto-sustentável não nega a existência de outros valores que se apliquem, digamos, àquilo que é pessoal, familiar ou próprio das associações; tampouco afirma que os valores políticos são separados de outros valores ou que estejam em descontinuidade com eles. Um objetivo, como disse, é especificar a esfera política e sua concepção de justiça de tal forma que as instituições possam conquistar o apoio de um consenso sobreposto. Nesse caso, os próprios cidadãos, no exercício de sua liberdade de pensamento e consciência, e considerando suas doutrinas abrangentes, vêem a concepção política como derivada de — ou congruente com — outros valores seus, ou pelo menos não em conflito com eles.

§2. A idéia de uma concepção política de justiça

1. Até agora usei a idéia de uma concepção política de justiça sem explicar seu significado. Do que já falei, talvez se possa deduzir o que quero dizer com esse termo e por que o liberalismo político faz uso dessa idéia. No entanto, precisamos de uma formulação explícita, qual seja: uma concepção política de justiça tem três características principais, cada uma delas exemplificada pela justiça como equidade. Pressuponho alguma familiaridade com essa visão, mas não muita.

A primeira característica diz respeito ao objetivo de uma concepção política. Embora tal concepção seja, evidentemente, uma concepção moral¹¹, trata-se de uma concepção moral elaborada para um

10. Aqui, o contexto serve para definir a frase: "uma concepção política, não metafísica".

11. Ao dizer que uma concepção é moral, quero dizer, entre outras coisas, que seu conteúdo é determinado por certos ideais, princípios e critérios; e que essas normas articulam certos valores, nesse caso, valores políticos.

tipo específico de objetivo, qual seja, para instituições políticas, sociais e econômicas. Em particular, ela se aplica ao que chamarei de “estrutura básica” da sociedade, que, para nossos propósitos atuais, suponho seja uma democracia constitucional moderna (uso “democracia constitucional”, “regime democrático” e expressões semelhantes como sinônimos, especificando quando não o são). Por estrutura básica entendo as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade, e a maneira pela qual se combinam em um sistema unificado de cooperação social de uma geração até a seguinte¹². Portanto, o foco inicial de uma concepção política de justiça é a estrutura das instituições básicas e os princípios, critérios e preceitos que se aplicam a ela, bem como a forma pela qual essas normas devem estar expressas no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam seus ideais.

Além disso, suponho que a estrutura básica seja a de uma sociedade fechada, isto é, devemos considerá-la auto-suficiente e sem relações com outras sociedades. Seus membros só entram nela pelo nascimento e só a deixam pela morte. Isso nos permite falar deles como membros nascidos numa sociedade onde passarão a vida inteira. Que uma sociedade seja fechada é uma abstração considerável, que se justifica apenas porque nos possibilita concentrarmo-nos em certas questões importantes, livres de detalhes que possam nos distrair. Em algum momento, uma concepção política de justiça deve tratar das relações justas entre os povos, ou do direito das gentes, como as chamarei. Nestas conferências, não discuto como se deve elaborar um direito das gentes, tomando como ponto de partida a justiça como equidade, tal como ela se aplica a sociedades fechadas¹³.

2. A segunda característica diz respeito ao modo de apresentação: uma concepção política de justiça aparece como uma visão auto-sustentada. Embora queiramos que uma concepção política encontre uma justificação com referência a uma ou mais doutrinas abrangentes,

ela não é apresentada como tal nem deriva de uma doutrina desse tipo aplicada à estrutura básica da sociedade, como se essa estrutura fosse simplesmente outro tópico ao qual a doutrina é aplicada. É importante enfatizar esse ponto: isso significa que devemos distinguir entre a forma pela qual uma concepção política é apresentada e o fato de fazer parte ou poder ser derivada de uma doutrina abrangente. Suponho que todos os cidadãos professem uma doutrina abrangente à qual a concepção política que aceitam esteja relacionada de alguma forma. Mas um traço distintivo de uma concepção política é o fato de ser apresentada como auto-sustentável e explanada à parte, ou sem qualquer referência a um contexto tão amplo. Usando uma expressão em voga, a concepção política é um módulo, uma parte constitutiva essencial que se encaixa em várias doutrinas abrangentes razoáveis subsistentes na sociedade regulada por ela, podendo conquistar o apoio daquelas doutrinas. Isso significa que pode ser apresentada sem que se afirme, saiba ou se arrisque uma conjectura a respeito das doutrinas a que possa pertencer ou de qual delas poderá conquistar apoio.

Nesse sentido, uma concepção política de justiça difere de muitas doutrinas morais, pois estas são comumente consideradas visões gerais e abrangentes. O utilitarismo é um exemplo conhecido. O princípio da utilidade — independentemente de como seja entendido — tem sua aplicação, de modo geral, estendida a todos os tipos de objeto, da conduta dos indivíduos e das relações pessoais à organização da sociedade como um todo, bem como ao direito das gentes¹⁴. Uma concepção política tenta, ao contrário, elaborar uma concepção razoável somente para a estrutura básica e não envolve, na medida do possível, nenhum compromisso mais amplo com qualquer outra doutrina.

Esse contraste fica mais nítido quando observamos que a distinção entre uma concepção política de justiça e outras concepções morais é uma questão de alcance, isto é, tem a ver com o leque de objetos a que uma concepção se aplica e com o conteúdo que um leque mais amplo requer. Uma concepção moral é geral quando se aplica a

12. Ver *Teoria*, §2, e também “A estrutura básica como objeto”, neste volume, pp. 309-42.

13. Ver meu “The Law of Peoples” in Shute, Stephen e Hurley Susan (orgs.). *On Human Rights* (The Oxford Amnesty Lectures 1993). Nova York, Basic Books, 1993.

14. Ver “A estrutura básica como objeto”, pp. 309-42.

um amplo leque de objetos e, em sua extrema amplitude, a todos os objetos, universalmente. É abrangente quando trata de concepções sobre o que tem valor na vida humana, ideais de caráter pessoal, de amizade, de relações familiares e associativas, assim como muitas outras coisas que devem orientar nossa conduta e, em sua extrema amplitude, nossa vida como um todo. Uma concepção é inteiramente abrangente quando compreende todos os valores e virtudes reconhecidos dentro de um sistema articulado de forma precisa; apenas parcialmente abrangente, por sua vez, é a concepção que compreende uma série, mas nem de longe todos os valores e virtudes não-políticos, exibindo articulação mais frouxa. Muitas doutrinas religiosas e filosóficas aspiram tanto à generalidade quanto à abrangência.

3. A terceira característica de uma concepção política de justiça é que seu conteúdo é expresso por meio de certas idéias fundamentais, vistas como implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática. Essa cultura pública compreende as instituições políticas de um regime constitucional e as tradições públicas de sua interpretação (inclusive as do judiciário), bem como os textos e documentos históricos que são de conhecimento geral. As doutrinas abrangentes de todos os tipos — religiosas, filosóficas e morais — fazem parte do que podemos chamar de “cultura de fundo” da sociedade civil. É a cultura do social, não do político. É a cultura da vida cotidiana, de suas diversas associações: igrejas e universidades, sociedades de eruditos e cientistas, clubes e times, para citar apenas algumas. Numa sociedade democrática, há uma tradição de pensamento democrático, cujo teor é, no mínimo, familiar e inteligível ao senso comum civilizado dos cidadãos em geral. As diversas instituições da sociedade, e as formas aceitas de interpretá-las, são vistas como um fundo de idéias e princípios implicitamente compartilhados.

Assim sendo, a justiça como equidade parte de uma certa tradição política e assume como sua idéia fundamental¹⁵ a idéia de socie-

15. Comento que uso “idéias” como o termo mais geral, compreendendo tanto conceitos quanto concepções. Esse par é distinguido da mesma forma que em *Teoria*, pp. 3 ss. Grosso modo, o conceito é o significado de um termo, enquanto uma concepção particular com-

dade como um sistema eqüitativo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração até a seguinte (§3). Essa idéia organizadora central corre paralela a duas outras, fundamentais, que são suas companheiras inseparáveis: a de que os cidadãos (aqueles envolvidos na cooperação) são pessoas livres e iguais (§§3.3 e 5); e a de que uma sociedade bem-ordenada é efetivamente regulada por uma concepção política de justiça (§6)¹⁶.

Supomos também que essas idéias podem ser trabalhadas numa concepção política de justiça capaz de conquistar o apoio de um consenso sobreposto (IV). Esse consenso abrange todas as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis e conflitantes que provavelmente se manterão ao longo de várias gerações e conquistarão um número considerável de adeptos num regime constitucional mais ou menos justo, um regime cujo critério de justiça é essa mesma concepção política¹⁷. Se a justiça como equidade (ou alguma concepção semelhante) pode ou não conquistar o apoio desse consenso sobreposto, essa é uma questão aberta à especulação. Só se pode chegar a uma conjec-

preende também os princípios necessários para sua aplicação. Exemplo: o conceito de justiça, aplicado a uma instituição, significa, digamos, que a instituição não faz distinções arbitrárias entre as pessoas ao lhes atribuir direitos e deveres básicos, e que suas regras estabelecem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações conflitantes. Já uma concepção inclui, além disso, os princípios e critérios para decidir quais distinções são arbitrárias e quando o equilíbrio entre reivindicações conflitantes é apropriado. As pessoas podem concordar a respeito do significado do conceito de justiça e, apesar disso, ter divergências, uma vez que defendem princípios e critérios diferentes para resolver essas questões. Desenvolver um conceito de justiça até transformá-lo numa concepção é elaborar os princípios e critérios que são necessários. Assim, para dar outro exemplo, em §4.3, considero o conceito de pessoa em termos jurídicos e de filosofia política, enquanto no §5.1 apresento os outros elementos necessários a uma concepção da pessoa enquanto cidadão democrático. Tomei essa distinção entre conceito e concepção emprestada de H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), pp. 155-59.

16. As duas outras idéias fundamentais são aquelas da estrutura básica, discutida em §2.1; e a da posição original, discutida em §4. Elas não são consideradas idéias familiares ao senso comum educado, e sim idéias introduzidas com a finalidade de apresentar a justiça como equidade de uma forma unificada e clara.

17. A idéia de um consenso sobreposto (ou melhor, esse termo) foi apresentada em *Teoria*, p. 387 ss., como forma de minorar as condições para a razoabilidade da desobediência civil numa sociedade democrática aproximadamente justa. Aqui e mais adiante, ao longo destas conferências, uso-a num sentido diferente e num contexto muito mais amplo.

tura fundamentada formulando-a e mostrando a forma pela qual poderia ser justificada.

§3. A idéia da sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação

1. Como já disse, a idéia organizadora fundamental da justiça como eqüidade, no interior da qual as outras idéias básicas se articulam de forma sistemática, é a da sociedade enquanto sistema eqüitativo de cooperação no decorrer do tempo, de uma geração a outra. Começamos a exposição com essa idéia, que consideramos implícita na cultura pública de uma sociedade democrática. Em seu pensamento político e na discussão das questões políticas, os cidadãos não vêem a ordem social como uma ordem natural fixa, ou como uma hierarquia institucional justificada por valores religiosos ou aristocráticos.

Aqui é importante enfatizar que, de outros pontos de vista, como o da moralidade pessoal, por exemplo, o dos membros de uma associação, ou o da doutrina religiosa ou filosófica de um indivíduo, vários aspectos do mundo e da relação do indivíduo com ele podem ser apreciados de maneira diferente. Em geral, esses outros pontos de vista não devem entrar na discussão política sobre os fundamentos constitucionais e as questões básicas da justiça.

2. Podemos especificar melhor a idéia de cooperação social destacando três de seus elementos:

- a. A cooperação é distinta da mera atividade socialmente coordenada, como, por exemplo, a atividade organizada pelas ordens decretadas por uma autoridade central. A cooperação é guiada por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, aceitos pelos indivíduos que cooperam e por eles considerados reguladores adequados de sua conduta.
- b. A cooperação pressupõe termos eqüitativos. São os termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, desde que todos

os outros os aceitem. Termos eqüitativos de cooperação implicam uma idéia de reciprocidade: todos os que estão envolvidos na cooperação e que fazem sua parte como as regras e procedimentos exigem, devem beneficiar-se da forma apropriada, estimando-se isso por um padrão adequado de comparação. Uma concepção de justiça política caracteriza os termos eqüitativos da cooperação. Como o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, esses termos eqüitativos são expressos pelos princípios que especificam os direitos e deveres fundamentais no interior das principais instituições da sociedade e regulam os arranjos da justiça de fundo ao longo do tempo, de modo que os benefícios produzidos pelos esforços de todos são distribuídos eqüitativamente e compartilhados de uma geração até a seguinte.

- c. A idéia de cooperação social requer uma idéia de vantagem racional ou do bem de cada participante. Essa idéia de bem especifica o que aqueles envolvidos na cooperação, sejam indivíduos, famílias, associações, ou até mesmo governos de diferentes povos, estão tentando conseguir, quando o projeto é considerado de seu ponto de vista.

Vários pontos relativos à idéia de reciprocidade introduzida em (b), acima, precisam ser comentados. Um deles é que a idéia de reciprocidade situa-se entre a idéia de imparcialidade, que é altruísta (ser movido pelo bem geral), e a idéia de benefício mútuo, no sentido da obtenção de vantagens por todos em relação à situação presente ou esperada para o futuro, sendo as coisas como são¹⁸. Da maneira entendida pela justiça como eqüidade, a reciprocidade é uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam

18. Essa idéia é apresentada por Allan Gibbard em sua resenha do livro de Brian Barry, *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989). Barry acha que a justiça como eqüidade oscila de forma indecisa entre a imparcialidade e o benefício mútuo, enquanto Gibbard acha que ela se encontra entre essas duas concepções, na idéia de reciprocidade. Acho que Gibbard tem razão. Ver seu "Constructing Justice", *Philosophy and Public Affairs* 20 (verão de 1991): 266 ss.

um mundo social onde todos se beneficiam, julgando-se por um padrão apropriado de igualdade definido com respeito a esse mundo. Isso traz à tona um outro ponto, ou seja, que a reciprocidade é uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada (§6) expressa por sua concepção política e pública de justiça. Portanto, os dois princípios de justiça, mais o princípio da diferença (§1.1), com sua referência implícita à divisão igual como padrão de comparação, expressam uma idéia de reciprocidade entre os cidadãos.

Finalmente, essas observações deixam claro que a idéia de reciprocidade não é a idéia do benefício mútuo. Suponha que transportássemos pessoas de uma sociedade onde a propriedade, em boa parte resultante da sorte e do acaso, é muito desigual para outra, bem-ordenada, regulada pelos dois princípios de justiça. Não há garantia alguma de que todos venham a ganhar com a mudança, se julgarem as coisas de acordo com suas atitudes anteriores. Os donos de grandes propriedades perderiam muito e, historicamente, resistiram a essas mudanças. Nenhuma concepção razoável de justiça passaria pelo teste do benefício mútuo assim interpretado. Mas o problema não é esse. O objetivo é especificar uma idéia de reciprocidade entre cidadãos livres e iguais de uma sociedade bem-ordenada. As chamadas tensões do acordo são tensões que surgem numa tal sociedade entre seus requisitos de justiça e os interesses legítimos dos cidadãos que as instituições justas admitem. Em relação a essas tensões, merecem destaque as que se dão entre a concepção política de justiça e as doutrinas abrangentes permissíveis. Essas tensões não surgem de um desejo de preservar os benefícios da injustiça anterior. Tensões como essas fazem parte do processo de transição, mas as questões relacionadas a isso são abarcadas por uma teoria não-ideal, e não pelos princípios de justiça de uma sociedade bem-ordenada¹⁹.

3. Considere agora a idéia fundamental de pessoa²⁰. É claro que existem muitos aspectos da natureza humana que podem ser escolhi-

19. Allen Buchanan tem uma discussão instrutiva sobre essas questões em seu *Marx and Justice* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1982), pp. 145-49.

20. É preciso enfatizar que uma concepção da pessoa, da forma como a entendo aqui, é uma concepção normativa, quer seja legal, política, moral ou até mesmo filosófica ou religiosa,

dos como especialmente significativos, dependendo de nosso ponto de vista. Prova disso são expressões como *homo politicus* e *homo economicus*, *homo ludens* e *homo faber*. Como nossa visão de justiça como equidade começa com a idéia de que a sociedade deve ser concebida como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo entre as gerações, adotamos uma concepção de pessoa condizente com essa idéia. Desde o mundo antigo, o conceito de pessoa foi entendido, tanto pela filosofia quanto pelo direito, como o conceito de alguém que pode tomar parte ou desempenhar um papel na vida social e, por conseguinte, exercer e respeitar seus vários direitos e deveres. Assim sendo, dizemos que uma pessoa é alguém que pode ser um cidadão, isto é, um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade por toda a vida. Acrescentamos “por toda a vida” porque a sociedade é vista não só como fechada (§2.1), mas como um sistema de cooperação mais ou menos completo e auto-suficiente, dispondo, em seu interior, de espaço para todas as necessidades e atividades da vida, do nascimento até a morte. A sociedade também é concebida como tendo existência perpétua: ela produz e reproduz a si mesma e a suas instituições e cultura ao longo das gerações, não havendo momento algum em que se espere que ela venha a encerrar suas atividades.

Como partimos da tradição do pensamento democrático, também consideramos os cidadãos pessoas livres e iguais. A idéia básica é que, em virtude de suas duas faculdades morais (a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem) e das faculdades da razão (de julgamento, pensamento e inferência, ligados a essas faculdades), as pessoas são livres. O fato de terem essas faculda-

dependendo da visão geral à qual pertence. No presente caso, a concepção de pessoa é moral, partindo de nossa concepção cotidiana de pessoa enquanto unidade básica de pensamento, deliberação e responsabilidade, e adaptada a uma concepção política de justiça, e não a uma doutrina abrangente. É, com efeito, uma concepção política da pessoa e, dados os objetivos da justiça como equidade, uma concepção adequada como fundamento da cidadania democrática. Enquanto concepção normativa, deve ser distinguida de uma descrição da natureza humana dada pela ciência natural ou pela teoria social, e tem um papel diferente na justiça como equidade. Sobre este último ponto, ver II:8.

des no grau mínimo necessário para serem membros plenamente cooperativos da sociedade torna as pessoas iguais²¹.

Em outras palavras: como as pessoas podem participar plenamente de um sistema equitativo de cooperação social, atribuímos a elas duas faculdades morais associadas aos elementos da idéia de cooperação social citados acima, quais sejam, a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem. Senso de justiça é a capacidade de entender a concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos da cooperação social, de aplicá-la e de agir de acordo com ela. Dada a natureza da concepção política de especificar uma base pública de justificação, o senso de justiça também expressa uma disposição, quando não o desejo, de agir em relação a outros em termos que eles também possam endossar publicamente (II:1). A capacidade de ter uma concepção do bem é a capacidade de formar, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção de vantagem racional pessoal, ou bem.

Além de ter essas duas faculdades morais, as pessoas também têm, em qualquer momento dado, uma determinada concepção do bem que procuram concretizar. Essa concepção não pode ser compreendida em termos estreitos: deve incluir uma concepção do que é valioso na vida humana. Assim sendo, uma concepção do bem normalmente consiste em um projeto mais ou menos determinado de fins últimos, isto é, fins que queremos realizar por eles mesmos, assim como ligações com outras pessoas e lealdades a vários grupos e associações. Essas ligações e lealdades dão origem a devoções e afetos e, por conseguinte, o florescimento das pessoas e associações que são objeto desses sentimentos também fazem parte de nossa concepção do bem. Vinculamos ainda a essa concepção uma visão de nossa relação com o mundo — religioso, filosófico e moral — com referência à qual o valor e sentido de nossos objetivos e ligações são compreendidos. Finalmente, as concepções do bem de que dispõem as pessoas não são fixas: formam-se e desenvolvem-se à medida que elas amadurecem, e podem mudar de forma mais ou menos radicalmente ao longo de sua vida.

21. Ver *Teoria*, §77, em que esse fundamento da igualdade é discutido.

4. Como partimos da idéia da sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação, supomos que os indivíduos, na condição de cidadãos, têm todas as capacidades que lhes possibilitam ser membros cooperativos da sociedade. Essa suposição tem por finalidade chegarmos a uma visão clara e ordenada do que, para nós, é a questão fundamental da justiça política: qual é a concepção mais apropriada de justiça para especificar os termos da cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, membros normais e plenamente cooperativos da sociedade, ao longo de toda a vida?

Ao considerar esta a questão fundamental, não pretendemos dizer, evidentemente, que ninguém jamais sofre um acidente nem tem uma doença; é de se esperar que essas desgraças aconteçam no curso normal da vida, e é necessário tomar as devidas providências para essas eventualidades. Mas, dado o nosso objetivo, deixo de lado, por enquanto, essas incapacitações temporárias e também as permanentes, assim como as doenças mentais graves a ponto de impedir as pessoas de serem membros cooperativos da sociedade no sentido habitual. Assim, embora comecemos com uma idéia de pessoa implícita na cultura política pública, idealizamos e simplificamos essa idéia de várias maneiras, a fim de nos concentrarmos primeiro na questão mais importante.

Podemos discutir, mais tarde, outras questões e a forma de respondê-las pode exigir de nós que revisemos respostas já dadas. Esse procedimento de vai-e-vem não é raro. Podemos considerar essas outras questões como problemas de extensão. Assim, temos o problema de estender o conceito de justiça como equidade de forma a abranger nossos deveres para com as gerações futuras, entre os quais se encontra o problema da poupança justa²². Outro problema é como

22. A visão apresentada em *Teoria* é defeituosa. Uma abordagem melhor é aquela baseada numa idéia que me foi sugerida por Thomas Nagel e Derek Parfit, acredito que em fevereiro de 1972. A mesma idéia foi proposta independentemente, mais tarde, por Jane English em sua "Justice Between Generations", *Philosophical Studies* 31 (1977): 98. Essa abordagem melhor é apresentada em "A estrutura básica como objeto", incluída neste volume. Ver VII:6 e nota 12. Simplesmente deixei escapar essa solução melhor, que deixa inalterado o pressuposto da motivação.

ampliar o conceito de justiça como equidade de forma a abranger o direito das gentes, isto é, os conceitos e princípios que se aplicam ao direito internacional e às relações entre sociedades políticas²³. Ademais, como supomos (conforme indicamos acima) que as pessoas são membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida e, portanto, têm as capacidades necessárias para assumir esse papel, temos a questão do que é devido àqueles que não conseguem satisfazer essa condição, tanto temporária (por doença ou acidente) quanto permanentemente, ambas as situações abrangendo uma grande variedade de casos²⁴. Finalmente, há o problema do que é devido aos animais e ao resto da natureza.

Embora quiséssemos responder a todas essas questões, duvido muito que isso seja possível no âmbito da justiça como equidade entendida como uma concepção política. Acho que essa concepção apresenta respostas razoáveis aos dois primeiros problemas de extensão: às futuras gerações e aos direitos das gentes, e a uma parte do terceiro, o problema de prover aquilo que podemos chamar de um atendimento médico normal. Com relação aos problemas para os quais a justiça como equidade talvez não tenha uma resposta, há várias possibilidades. Uma delas é que a idéia de justiça política não abrange todas as coisas, nem é de se esperar que o faça. Ou o problema pode ser realmente de justiça política, mas a justiça como equidade não é apropriada nesse caso, por melhor que seja para outros casos. A profundidade dessa deficiência é algo que só podemos avaliar quando o caso específico for examinado. Talvez simplesmente nos falte perspicácia para descobrir como estender o conceito. Seja como for, não devemos esperar que a justiça como equidade, ou qualquer concepção de justiça, abranja todos os casos de certo e errado. A justiça política sempre precisa ser complementada por outras virtudes.

Nestas conferências, deixo de lado esses problemas de extensão e concentro-me naquilo que chamei acima de questão fundamental da justiça política. Faço isso porque o defeito de *Teoria* de que tratam

23. Ver *Teoria*, §58.

24. Ver V:35 e os textos de Norman Daniels citados lá.

estas conferências (conforme expliquei na introdução) encontra-se na resposta que lá foi dada a essa questão fundamental. Que tal questão é realmente fundamental, comprova-o o fato de ter sido o foco da crítica liberal à aristocracia nos séculos XVII e XVIII, da crítica socialista à democracia liberal constitucional dos séculos XIX e XX e, no presente momento, do conflito entre liberalismo e conservantismo a respeito do direito à propriedade privada e da legitimidade (em contraposição à eficiência) das medidas políticas sociais ligadas ao que passou a ser chamado de *welfare state*. É essa questão que determina os limites iniciais de nossa discussão.

§4. A idéia da posição original

1. Retomo agora a idéia da posição original²⁵. Essa idéia é introduzida a fim de descobrirmos que concepção tradicional de justiça, ou que variante de uma dessas concepções, especifica os princípios mais adequados para realizar a liberdade e a igualdade, uma vez que se considere a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais. Supondo-se que queremos saber do que cada concepção de justiça é capaz, por que introduzir a idéia da posição original e de que maneira ela ajuda a responder a essa questão?

Considere de novo a idéia de cooperação social. Como devem ser determinados os termos equitativos de cooperação? São simplesmente formulados por uma autoridade externa, distinta das pessoas que cooperam? São, por exemplo, estabelecidos pela lei de Deus? Ou esses termos devem ser reconhecidos pelas pessoas como equitativos em relação a seu conhecimento de uma ordem moral independente? Por exemplo: são reconhecidos como termos exigidos pela lei natural, ou por um reino de valores de que tomam conhecimento por intuição racional? Ou esses termos são estabelecidos por um compromisso entre as próprias pessoas à luz do que consideram como benefício recíproco? Dependendo da resposta que damos, chegamos a uma concepção diferente de cooperação social.

25. Ver *Teoria*, §§3-4 e cap. 3.

A justiça como equidade retoma a doutrina do contrato social e adota uma variante da última resposta: os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre as pessoas envolvidas, isto é, entre cidadãos livres e iguais, nascidos numa sociedade em que passam sua vida. Mas esse acordo, como qualquer acordo válido, deve ser estabelecido em condições apropriadas. Em particular, essas condições devem situar equitativamente pessoas livres e iguais, não devendo permitir a algumas pessoas maiores vantagens de barganha do que a outras. Além disso, coisas como a ameaça do uso da força, a coerção, o engodo e a fraude devem ser excluídas.

2. Até aqui, sem problemas. As considerações precedentes são familiares à vida cotidiana. Mas os acordos da vida cotidiana são feitos numa situação especificada de forma mais ou menos clara, situação essa incrustada nas instituições fundamentais da estrutura básica. No entanto, nossa tarefa é estender a idéia de acordo a essa estrutura fundamental. Enfrentamos aqui uma dificuldade de toda concepção política de justiça que se vale da idéia de contrato, tanto social quanto outro qualquer. A dificuldade é que precisamos encontrar um ponto de vista apartado dessa estrutura básica abrangente, não distorcido por suas características e circunstâncias particulares, um ponto de vista a partir do qual um acordo equitativo entre pessoas consideradas livres e iguais possa ser estabelecido.

A posição original, com os traços que chamei de “o véu de ignorância”, é esse ponto de vista²⁶. O motivo pelo qual a posição original deve abstrair as contingências do mundo social e não ser afetada por elas é que as condições de um acordo equitativo sobre os princípios de justiça política entre pessoas livres e iguais deve eliminar as vantagens de barganha que surgem inevitavelmente nas instituições de base de qualquer sociedade, em função de tendências sociais, históricas e naturais cumulativas. Tais vantagens contingentes e influências acidentais do passado não devem afetar um acordo sobre os princípios que hão de regular as instituições da própria estrutura básica, no presente e no futuro.

26. Sobre o véu de ignorância, *ibid.*, §§4 e 24.

3. Aqui enfrentamos uma segunda dificuldade, mas que é só aparente. Explico: a partir do que dissemos, é claro que a posição original deve ser considerada um artifício de representação e, por conseguinte, todo acordo estabelecido pelas partes deve ser visto como hipotético e a-histórico. Mas, nesse caso, como acordos hipotéticos não criam obrigações, qual a importância da posição original? A resposta está implícita no que já foi dito: a importância é dada pelo papel das várias características da posição original enquanto artifício de representação.

Para que sejam vistas como representantes de cidadãos livres e iguais em via de estabelecer um acordo sob condições equitativas, é necessário que as partes estejam simetricamente situadas. Além disso, parto da suposição de que uma de nossas convicções refletidas é a seguinte: o fato de ocuparmos uma posição social particular não é uma boa razão para propor, ou esperar que os outros aceitem, uma concepção de justiça que favoreça os que se encontram nessa mesma posição. Da mesma forma, o fato de professarmos uma determinada doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente, com a concepção do bem associada a ela, não é uma boa razão para propor, ou esperar que os outros aceitem, uma concepção de justiça que favoreça as pessoas que concordam com essa doutrina. Para expressar essa convicção de acordo com a posição original, não é permitido que as partes conheçam a posição social daqueles que representam, ou a doutrina abrangente específica da pessoa que cada uma delas representa²⁷. A

27. Não permitir que as partes conheçam as doutrinas abrangentes das pessoas é uma situação na qual o véu de ignorância é espesso, e não fino (esse contraste é discutido em “Kantian Constructivism” [1980], pp. 547 ss.). Muitos pensaram que um espesso véu de ignorância não tem justificativa e questionaram seus fundamentos, sobretudo considerando-se a grande importância das doutrinas abrangentes. Como devemos justificar, ou pelo menos explicar, as características da posição original sempre que possível, considere o seguinte. Lembre-se de nosso problema formulado no início. Procuramos uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática vista como um sistema de cooperação equitativa entre cidadãos livres e iguais que, em sua condição de autonomia política (II:6), aceitam voluntariamente os princípios de justiça publicamente reconhecidos que especificam os termos equitativos da cooperação. No entanto, a sociedade em questão é uma sociedade onde há diversidade de doutrinas abrangentes, todas perfeitamente razoáveis. Esse é o fato do pluralismo razoável, em contraposição ao fato do pluralismo como tal (§6.2 e II:3). Bem, se to-

mesma idéia é aplicada à informação sobre a raça e o grupo étnico, o gênero e os diversos talentos naturais, tais como força física e inteligência, tudo isso dentro do leque normal de variação. Expressamos esses limites à informação de maneira figurada ao dizer que as partes estão por trás de um véu de ignorância. Assim, a posição original é apenas um artifício de representação: descreve as partes, cada qual responsável pelos interesses essenciais de um cidadão livre e igual, numa situação equitativa, alcançando um acordo sujeito a condições que limitam apropriadamente o que podem propor como boas razões²⁸.

4. Portanto, ambas as dificuldades mencionadas acima podem ser superadas quando vemos a posição original como um artifício de representação: ela representa o que consideramos — aqui e agora —

dos os cidadãos devem endossar livremente a concepção política de justiça, essa concepção deve ter condições de conquistar o apoio dos cidadãos que professam doutrinas abrangentes diferentes e opostas, apesar de razoáveis e, nesse caso, temos um *consenso sobreposto* de doutrinas razoáveis. Isso sugere que deixamos de lado a forma pela qual as doutrinas abrangentes das pessoas se relacionam com o conteúdo da concepção política de justiça, e consideramos esse conteúdo como resultante das várias idéias fundamentais retiradas da cultura política pública de uma sociedade democrática. Uma forma de expressar isso é colocar as doutrinas abrangentes das pessoas por trás de um véu de ignorância. Isso nos possibilita encontrar uma concepção política de justiça que pode constituir o ponto focal de um *consenso sobreposto* e, desse modo, servir de base pública de justificação numa sociedade marcada pelo fato do pluralismo razoável. Nada disso põe em questão a descrição de uma concepção política de justiça enquanto visão auto-sustentada (§§1.4 e 2.2), mas isso realmente significa que, ao apresentar a argumentação em favor de um véu de ignorância espesso, invocamos o fato do pluralismo razoável e a idéia de um *consenso sobreposto* entre doutrinas abrangentes e razoáveis. Sou grato a Wilfried Hirsch por perceber a necessidade de discutir explicitamente essa questão. Concordei acima com a idéia geral de seu valioso trabalho ainda inédito sobre esse tópico, "The Veil of Ignorance and the Idea of an Overlapping Consensus", Bad Homburg, julho de 1992.

28. A posição original expressa uma característica básica tanto do construtivismo moral de Kant quanto do construtivismo político, qual seja, a distinção entre o razoável e o racional, tendo o razoável primazia sobre o racional. A relevância dessa distinção aqui é que *Teoria* fala de forma mais ou menos coerente não do racional, mas de condições razoáveis (ou, às vezes, condizentes ou apropriadas) entendidas como restrições aos argumentos em favor de princípios de justiça (pp. 18 ss., 20 ss., 120 ss., 130 ss., 138, 446, 516 ss., 578, 584 ss.). Essas restrições são formuladas de acordo com a posição original e, por isso, impostas às partes: suas deliberações estão sujeitas — e sujeitas de forma absoluta — a condições razoáveis, cuja representação é aquilo que torna equitativa a posição original. Como veremos mais adiante, que o razoável tenha prioridade em relação ao racional é o que confere a primazia ao direito (V).

condições equitativas, segundo as quais os representantes de cidadãos livres e iguais devem especificar os termos da cooperação social no âmbito da estrutura básica da sociedade; e como também representa o que, nesse âmbito, consideramos restrições aceitáveis às razões de que as partes dispõem para favorecer uma concepção política de justiça em detrimento de outra, a concepção de justiça que as partes adotariam identifica a concepção de justiça que consideramos — aqui e agora — equitativa e justificada pelas melhores razões.

A idéia é usar a posição original para representar tanto a liberdade e a igualdade quanto as restrições às razões apresentadas, e de maneira tal que se torna perfeitamente evidente qual acordo seria feito pelas partes representantes dos cidadãos. Mesmo que existam, como certamente existem, razões a favor e contra todas as concepções disponíveis de justiça, ainda assim pode haver um equilíbrio global de razões claramente favoráveis a uma concepção em detrimento do resto. Enquanto artifício de representação, a idéia da posição original serve como um meio de reflexão e auto-esclarecimento públicos. Ajuda-nos a elaborar o que pensamos agora, desde que sejamos capazes de ter uma visão clara e ordenada do que a justiça requer quando a sociedade é concebida como um empreendimento cooperativo entre cidadãos livres e iguais, de uma geração até a seguinte. A posição original serve de idéia mediadora graças à qual todas as nossas convicções refletidas podem vir a se relacionar umas com as outras, seja qual for seu grau de generalidade — digam respeito a condições equitativas para situar as partes, a restrições razoáveis às razões que podem ser apresentadas, a princípios e preceitos primeiros ou aos julgamentos sobre instituições e ações particulares. Isso nos possibilita estabelecer uma coerência maior entre todos os nossos julgamentos; e, com essa autocompreensão mais profunda, podemos chegar a um acordo mais amplo uns com os outros.

5. Introduzimos uma idéia como a da posição original porque não parece haver forma melhor de elaborar uma concepção política de justiça para a estrutura básica a partir da idéia fundamental da sociedade como um sistema duradouro e equitativo de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais. Isso parece particularmente evi-

dente quando pensamos na sociedade como algo que se estende por gerações, herdando sua cultura pública e suas instituições sociais e políticas (juntamente com seu capital real e estoque de recursos naturais) daqueles que viveram antes. No entanto, o uso dessa idéia tem certos perigos. Enquanto artifício de representação, seu nível de abstração provoca mal-entendidos. Em particular, a descrição das partes pode parecer pressupor uma concepção metafísica particular da pessoa, como, por exemplo, a idéia de que a natureza essencial das pessoas é independente e anterior a seus atributos contingentes, inclusive seus fins últimos e ligações particulares, e até mesmo sua concepção do bem e do caráter como um todo²⁹.

Acredito que isso se trate de um equívoco criado pelo fato de não se ver a posição original como um artifício de representação. O véu de ignorância, para mencionar uma característica importante dessa posição, não tem implicações metafísicas específicas a respeito da natureza do eu; não implica um eu ontologicamente anterior aos fatos sobre as pessoas, cujo conhecimento é vedado às partes. Podemos, por assim dizer, entrar nessa posição a qualquer momento simplesmente argumentando em favor de princípios de justiça em consonância com as restrições à informação mencionadas acima. Quando, dessa forma, simulamos estar na posição original, nossa argumentação não nos compromete com uma doutrina metafísica particular sobre a natureza do eu, assim como nossa participação numa peça, no papel de Macbeth ou de Lady Macbeth, não nos leva a pensar que somos de fato um rei ou uma rainha envolvidos numa luta desesperada pelo poder político. O mesmo se aplica à representação de um papel em termos gerais. Devemos ter em mente que estamos tentando mostrar como a idéia de sociedade, enquanto sistema eqüitativo de coo-

29. Ver o importante trabalho de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Essa concepção metafísica da pessoa é atribuída a *Teoria* na introdução e criticada de vários pontos de vista na maior parte do livro. Acredito que a resposta encontrada no cap. 4 da obra de Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989) seja, em termos gerais, satisfatória, à parte alguns ajustes que talvez tenham de ser feitos para estar de acordo com o liberalismo político, em contraposição ao liberalismo enquanto doutrina abrangente.

peração social, pode se desenvolver de modo a encontrar princípios que especifiquem os direitos e liberdades básicos e as formas de igualdade mais apropriadas para os que cooperam, uma vez que os consideremos cidadãos, pessoas livres e iguais.

6. Tendo examinado a idéia da posição original, eu faria ainda um acréscimo, a fim de evitar mal-entendidos. É importante distinguir três pontos de vista: o das partes na posição original, o dos cidadãos numa sociedade bem-ordenada e, finalmente, o nosso — o seu e o meu, que estamos formulando a idéia de justiça como eqüidade e examinando-a enquanto concepção política de justiça.

Os dois primeiros pontos de vista fazem parte da concepção de justiça como eqüidade e são especificados por referência a suas idéias fundamentais. Mas, enquanto as concepções de uma sociedade bem-ordenada e de cidadãos como pessoas livres e iguais podem muito bem ser realizadas em nosso mundo social, as partes, vistas como representantes racionais que especificam os termos eqüitativos da cooperação social ao chegar a um acordo sobre os princípios de justiça, são simplesmente partes da posição original. Essa posição é estabelecida por você e por mim na elaboração da justiça como eqüidade, de modo que a natureza das partes cabe somente a nós: elas são apenas as criaturas artificiais que povoam nosso dispositivo de representação. A justiça como eqüidade é terrivelmente mal-entendida quando as deliberações das partes, e os motivos que lhes atribuímos, são confundidos com uma visão da psicologia moral, tanto de pessoas reais quanto de cidadãos de uma sociedade bem-ordenada³⁰. A autonomia racional (II:5) não deve ser confundida com a autonomia plena (II:6). Esta última é um ideal político e parcela do ideal mais completo de uma sociedade bem-ordenada. A autonomia racional em si não constitui ideal algum: ela é uma forma de expressar a idéia do racional (em contraposição ao razoável) na posição original.

O terceiro ponto de vista — o seu e o meu — é aquele a partir do qual a justiça como eqüidade, bem como qualquer outra concepção

30. Muitos cometeram esse erro. Procurei precisar melhor esse equívoco e resolvê-lo em "Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84 (outubro de 1975): 542 ss.

política, deve ser avaliada. Aqui o teste é o equilíbrio reflexivo: trata-se de saber em que medida a visão como um todo articula nossas mais firmes convicções refletidas de justiça política, em todos os níveis de generalidade, depois do devido exame e depois de feitos todos os ajustes e revisões que pareciam necessários. Uma concepção de justiça que satisfaça esse critério é, tanto quanto podemos avaliar agora, a mais razoável para nós.

§5. A concepção política de pessoa

1. Observei antes que a idéia da posição original e a descrição das partes podem nos levar a pensar que uma doutrina metafísica de pessoa está sendo pressuposta. Embora eu tenha dito que essa interpretação está errada, não é suficiente negar a adoção de doutrinas metafísicas, pois, a despeito das próprias intenções, elas ainda podem estar presentes. Refutar afirmações dessa natureza é algo que requer uma discussão detalhada e a demonstração de que não têm base, algo que não posso fazer aqui³¹.

31. Parte da dificuldade é que não há uma interpretação aceita do que seja uma doutrina metafísica. Pode-se dizer, como Paul Hoffman me sugeriu, que desenvolver uma concepção política de justiça sem pressupor, ou sem usar explicitamente, uma doutrina metafísica específica como, por exemplo, uma concepção metafísica específica de pessoa, já é pressupor uma tese metafísica, qual seja, que não se requer nenhuma doutrina metafísica para esse propósito. Também se pode dizer que nossa concepção corrente das pessoas como unidades básicas de deliberação e responsabilidade pressupõe, ou envolve de algum modo, certas teses metafísicas sobre a natureza das pessoas enquanto agentes morais ou políticos. Seguindo o método da esquivia, não quero negar essas proposições. O que se deve dizer é o seguinte: se examinarmos a apresentação da justiça como equidade e observarmos como é formulada, e observarmos as idéias e concepções que usa, nenhuma doutrina metafísica particular sobre a natureza das pessoas, distinta e contraposta a outras doutrinas metafísicas, aparece entre suas premissas, ou parece exigida pela argumentação. Se há pressupostos metafísicos envolvidos, talvez sejam tão gerais que não se distinguiriam entre as visões metafísicas — cartesiana, leibniziana ou kantiana; realista, idealista ou materialista — que constituem o objeto tradicional da filosofia. Nesse caso, não pareceriam relevantes para a estrutura e o conteúdo de uma concepção política de justiça. Sou grato a Daniel Brudney e a Paul Hoffman pela discussão desses problemas.

Mas posso esboçar a descrição de uma concepção política de pessoa, à qual é preciso recorrer para estabelecer a posição original (§3.3). Para entender o que se quer dizer com descrição de uma concepção de pessoa no sentido político, considere que os cidadãos são representados nessa posição na condição de pessoas livres. A representação de sua liberdade parece ser uma das origens da idéia de que se está pressupondo uma doutrina metafísica. Os cidadãos são concebidos como indivíduos que se julgam livres em três aspectos, por isso examino, a seguir, cada um deles e mostro de que forma a concepção de pessoa é política.

2. Primeiro, os cidadãos são livres no sentido de conceberem a si mesmos e aos outros como indivíduos que têm a faculdade moral de ter uma concepção do bem. Isso não significa que, como parte de sua concepção política, considerem-se inevitavelmente ligados ao esforço de realização da concepção específica do bem que professam num determinado momento. Enquanto cidadãos, são vistos, ao contrário, como capazes de rever e mudar essa concepção por motivos razoáveis e racionais, e podem fazê-lo se assim o desejarem. Enquanto pessoas livres, os cidadãos reivindicam o direito de considerar sua própria pessoa independente de — e não identificada com — qualquer concepção específica desse tipo ou do sistema de fins últimos associado a essa concepção. Dada sua capacidade moral de formular, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção do bem, sua identidade pública de pessoa livre não é afetada por mudanças em sua concepção específica do bem ao longo do tempo.

Quando os cidadãos se convertem a uma outra religião, por exemplo, ou não professam mais uma fé religiosa estabelecida, não deixam de ser, em questões de justiça política, as mesmas pessoas de antes. Não há perda alguma do que podemos chamar de sua identidade pública ou institucional, nem de sua identidade em termos de lei fundamental. Em geral, ainda conservam os mesmos direitos e deveres básicos, são donos da mesma propriedade e podem fazer as mesmas exigências de antes, exceto na medida em que essas exigências estiverem ligadas a sua afiliação religiosa anterior. Podemos imaginar uma sociedade (a história oferece muitos exemplos) em que os

direitos básicos e reivindicações reconhecidas de justiça dependem da afiliação religiosa e da classe social. Uma sociedade assim tem uma concepção política diferente de pessoa. Ela não tem uma concepção de cidadania igual, pois esta anda de mãos dadas com a de uma sociedade democrática de cidadãos livres e iguais.

Há um segundo sentido de identidade especificado em referência aos objetivos e compromissos mais profundos dos cidadãos. Vamos chamá-lo de identidade não-institucional ou moral³². Os cidadãos geralmente têm objetivos e compromissos políticos e não-políticos. Afirmam os valores da justiça política e querem vê-los concretizados nas instituições políticas e nas políticas sociais. Trabalham em prol dos outros valores da vida não-pública e dos objetivos das associações de que fazem parte. Os cidadãos precisam ajustar e reconciliar esses dois aspectos de sua identidade moral. Pode acontecer de, em seus assuntos pessoais ou na vida interna das associações, considerarem suas ligações e seus fins últimos de maneira muito diferente daquela pressuposta pela concepção política. É possível que tenham, e muitas vezes têm de fato, afetos, devoções e lealdades dos quais acreditam que não podem ou devem se distanciar e dos quais, na verdade, não conseguem mesmo se distanciar para avaliá-los com objetividade. Podem considerar simplesmente impensável verem-se à parte de certas convicções religiosas, filosóficas e morais, ou de certas ligações e lealdades duradouras.

Esses dois tipos de compromissos e ligações — políticos e não-políticos — especificam a identidade moral e dão forma ao estilo de vida de uma pessoa, àquilo que a própria pessoa julga estar fazendo e tentando realizar no mundo social. Se os perdêssemos de repente, poderíamos ficar desorientados e incapazes de seguir em frente. Na verdade, poderíamos mesmo supor que não haveria motivo para seguir em frente³³. Mas nossas concepções do bem podem mudar, e mudam

32. Agradeço a Erin Kelly pela discussão entre os dois tipos de objetivos que caracterizam a identidade moral das pessoas da forma descrita neste e no próximo parágrafo.

33. Esse papel dos compromissos é enfatizado freqüentemente por Bernard Williams. Ver, por exemplo, "Persons, Character and Morality", *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 10-4.

de fato com o passar do tempo; em geral, lentamente, mas, às vezes, de forma muito abrupta. Quando essas mudanças são abruptas, podemos dizer que não somos mais a mesma pessoa. Sabemos o que isso significa: referimo-nos a uma mudança profunda e geral em nossos compromissos e objetivos últimos; referimo-nos a uma identidade moral diferente (que inclui nossa identidade religiosa). Na estrada de Damasco, Saulo de Tarso se transforma em Paulo, o Apóstolo. No entanto, uma conversão desse tipo não implica nenhuma mudança em nossa identidade pública ou institucional, nem em nossa identidade pessoal, da forma como esse conceito é entendido por alguns autores da filosofia da mente³⁴. No entanto, numa sociedade bem-ordenada, sustentada por um consenso sobreposto, os compromissos e valores

34. Embora eu tenha usado o termo *identidade* no texto, penso que teria causado menos mal-entendidos usar a expressão "nossa concepção de nós mesmos", ou "o tipo de pessoa que quero ser". Fazer isso distinguiria uma questão que tem importantes elementos morais da questão sobre a continuidade ou identidade de uma substância ou coisa que tem permanência, mesmo passando por diferentes mudanças no espaço e no tempo. Ao dizer isso, suponho que uma resposta ao problema da identidade pessoal procura especificar os vários critérios (os critérios psicológicos das recordações e a continuidade física do corpo, ou de uma parte dele, por exemplo) de acordo com os quais duas ações ou estados psicológicos que, digamos, ocorrem em dois momentos diferentes, podem ser considerados ações ou estados da mesma pessoa que perdura no tempo; e também procura especificar como essa pessoa que perdura no tempo deve ser concebida, quer como substância cartesiana ou leibniziana, ou como um ego transcendental kantiano, ou que tenha continuidade de alguma forma, corporal ou física, por exemplo. Ver a coletânea de ensaios organizada por John Perry, *Personal Identity* (Berkeley: University of California Press, 1975) e, em especial, a introdução de Perry, pp. 1-30; e o ensaio de Sydney Shoemaker em *Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), em que ambos examinam um grande número de visões. Às vezes, nas discussões desse problema, a continuidade de objetivos fundamentais é geralmente ignorada como, por exemplo, em visões do tipo de H. P. Grice (na coletânea de Perry), que enfatiza a continuidade da memória. No entanto, uma vez que a continuidade desses objetivos também é considerada básica, como em Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), parte III, não há uma distinção clara entre o problema da identidade não-pública ou moral de uma pessoa e o problema de sua identidade pessoal. Este último problema levanta questões difíceis, sobre as quais as visões da filosofia passada e presente diferem profundamente e, com toda a certeza, continuarão diferindo. Por esse motivo, é importante procurar desenvolver uma concepção política de justiça que evite esse problema tanto quanto possível. Mesmo assim, ao me referir ao exemplo do texto, todos concordam, suponho, que, para os propósitos da vida pública, Saulo de Tarso e São Paulo, o Apóstolo, são a mesma pessoa. A conversão é irrelevante para nossa identidade pública ou institucional.

políticos (mais gerais) dos cidadãos, que constituem parte de sua identidade não-institucional ou moral, são aproximadamente os mesmos.

3. Um segundo aspecto em relação ao qual os cidadãos se vêem como livres é que se consideram fontes auto-autenticadoras de reivindicações válidas. Isto é, consideram-se no direito de fazer reivindicações a suas instituições de modo a promover suas concepções do bem (desde que essas concepções estejam incluídas no leque permitido pela concepção pública de justiça). Os cidadãos julgam que essas reivindicações têm um peso próprio, independentemente de derivarem de deveres e obrigações especificados por uma concepção política de justiça como, por exemplo, os deveres e obrigações que têm para com a sociedade. As reivindicações que os cidadãos consideram fundamentadas nos deveres e obrigações que têm por base sua concepção do bem, e na doutrina moral que professam em sua vida pessoal, também são, para nossos propósitos aqui, vistas como auto-autenticadoras. Numa concepção política de justiça de uma democracia constitucional, isso é razoável, pois, desde que as concepções do bem e as doutrinas morais endossadas pelos cidadãos sejam compatíveis com a concepção pública de justiça, aqueles deveres e obrigações autenticam-se a si próprios, de um ponto de vista político.

Quando descrevemos o modo pelo qual os cidadãos se consideram livres, descrevemos sua maneira de pensar a si próprios numa sociedade democrática quando surgem questões de justiça política. Que esse aspecto faz parte de uma concepção política particular é algo que fica claro a partir do contraste com uma concepção política diferente, segundo a qual as pessoas não são vistas como fontes auto-autenticadoras de reivindicações válidas. Nesse caso, suas reivindicações não têm peso algum, exceto na medida em que podem ser derivadas dos deveres e obrigações exigidos pela sociedade, ou dos papéis que lhes são atribuídos numa hierarquia social justificada por valores religiosos ou aristocráticos.

Comento um exemplo extremo: os escravos são seres humanos que não são considerados fontes de reivindicações, nem mesmo de reivindicações baseadas em deveres e obrigações sociais, pois não se considera que eles sejam capazes de ter deveres ou obrigações. As leis que

proíbem os maus-tratos aos escravos não se baseiam em reivindicações dos próprios escravos, mas em reivindicações originadas entre os próprios senhores de escravos, ou nos interesses gerais da sociedade (que não inclui os interesses dos escravos). Os escravos são, por assim dizer, socialmente mortos: não são reconhecidos como pessoas³⁵. Esse contraste com a escravidão deixa claro por que conceber os cidadãos como pessoas livres em virtude de suas faculdades morais e de sua capacidade de ter uma concepção do bem anda de mãos dadas com uma determinada concepção política de justiça.

4. O terceiro aspecto pelo qual os cidadãos são vistos como livres diz respeito a serem percebidos como capazes de assumir responsabilidade por seus objetivos, e isso afeta a maneira de avaliar suas várias reivindicações³⁶. Em termos muito gerais, havendo instituições de base justas, e dado que cada pessoa tem uma parte equitativa de bens primários (da forma requerida pelos princípios de justiça), os cidadãos são considerados capazes de ajustar seus objetivos e aspirações ao que é razoável esperar que possam fazer. Além disso, são vistos como capazes de restringir suas reivindicações àquelas permitidas pelos princípios de justiça.

Por conseguinte, os cidadãos devem reconhecer que o peso de suas reivindicações não é determinado pela força e intensidade psicológica de suas aspirações e desejos (em contraposição às suas necessidades enquanto cidadãos), mesmo quando suas aspirações e desejos são, de seu ponto de vista, racionais. O procedimento é o mesmo de antes: começamos com a idéia básica da sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Quando essa idéia se desenvolve numa concepção de justiça política, implica não só considerar os cidadãos como pessoas que se envolvem com a cooperação social durante toda a vida, mas também considerá-los capazes de assumir responsabilidade por seus objetivos. Isso significa considerá-los capazes de ajustar seus objetivos, de modo que seja possível procurar realizá-los de acordo com os meios que podem razoavelmente esperar obter em troca

35. Sobre a idéia de morte social, ver Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), principalmente pp. 5-9, 38-45, 337.

36. Ver também V:3-4 e, em especial, 3.6.

daquilo com que podem razoavelmente esperar contribuir. A idéia da responsabilidade pelos objetivos está implícita na cultura política pública e é discernível em suas práticas. Uma concepção política da pessoa articula essa idéia e a insere numa idéia de sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação.

5. Sintetizando: recapitulo os três pontos principais do que acabei de expor e das duas seções anteriores:

Primeiro, em §3, as pessoas são consideradas livres e iguais em virtude de possuírem, no grau necessário, as duas faculdades da personalidade moral, quais sejam, a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem. Associamos essas faculdades aos dois elementos principais da idéia de cooperação, a idéia de termos eqüitativos de cooperação e a idéia de benefício racional, ou bem, de cada participante.

Segundo, nesta seção (§5), examinamos três aspectos segundo os quais as pessoas são consideradas livres e notamos que, na cultura política pública de um regime democrático constitucional, os cidadãos concebem a si mesmos como livres nesses aspectos.

Terceiro, como a questão de qual concepção de justiça política é a mais apropriada para realizar, nas instituições básicas, os valores da liberdade e da igualdade é profundamente controversa há muito tempo, dentro da própria tradição em que os cidadãos são considerados livres e iguais, o objetivo da justiça como eqüidade é resolver essa questão partindo da idéia da sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação, no qual esses termos são estabelecidos por um acordo entre os cidadãos assim concebidos. Em §4, vimos por que esse enfoque, uma vez que a estrutura básica da sociedade é considerada o objeto primário da justiça, leva à idéia da posição original, enquanto artifício de representação.

§6. A idéia de sociedade bem-ordenada

Afirmo que, para a justiça como eqüidade, a idéia fundamental da sociedade, enquanto sistema eqüitativo de cooperação ao longo das

gerações, desenvolve-se em conjunção com duas outras idéias a ela associadas: a idéia dos cidadãos como pessoas livres e iguais e a idéia de uma sociedade bem-ordenada como uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política e pública de justiça. Tendo discutido a primeira dessas idéias associadas, discuto agora a segunda.

Dizer que uma sociedade é bem-ordenada significa três coisas: a primeira (e isso está implícito na idéia de uma concepção de justiça publicamente reconhecida), que se trata de uma sociedade na qual cada indivíduo aceita, e sabe que todos os demais aceitam, precisamente os mesmos princípios de justiça; a segunda (implícita na idéia de regulação efetiva), que todos reconhecem, ou há bons motivos para assim acreditar, que sua estrutura básica — isto é, suas principais instituições políticas, sociais e a maneira segundo a qual se encaixam num sistema único de cooperação — está em concordância com aqueles princípios; e a terceira, que seus cidadãos têm um senso normalmente efetivo de justiça e, por conseguinte, em geral agem de acordo com as instituições básicas da sociedade, que consideram justas. Numa sociedade assim, a concepção publicamente reconhecida de justiça estabelece um ponto de vista comum, a partir do qual as reivindicações dos cidadãos à sociedade podem ser julgadas.

Esse é um conceito extremamente idealizado. No entanto, qualquer concepção de justiça que não conseguir ordenar a contento uma democracia constitucional é inadequada enquanto concepção democrática. Isso pode acontecer pelo fato, bem conhecido, de seu conteúdo torná-la autodestrutiva quando publicamente reconhecida. Também pode acontecer porque — adotando uma distinção de Cohen — uma sociedade democrática caracteriza-se pelo fato do pluralismo razoável³⁷. Assim, uma concepção de justiça pode ser falha porque não consegue conquistar o apoio de cidadãos razoáveis que professam doutrinas abrangentes razoáveis; ou, como direi muitas vezes, porque não

37. Agradeço a Joshua Cohen pela discussão instrutiva sobre esse ponto; e também por insistir na importância da distinção entre o pluralismo razoável e o pluralismo como tal, da forma especificada nos parágrafos imediatamente seguintes e em §6.2 e, depois, em II:3. Ele discute essas questões de forma esclarecedora e detalhada em "Moral Pluralism and Political Consensus", *The Idea of Democracy*, obra organizada por David Copp e Jean Hampton (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

consegue conquistar o apoio de um consenso sobreposto razoável, o que é indispensável para uma concepção política de justiça.

2. A razão é que a cultura política de uma sociedade democrática caracteriza-se (a meu ver) por três fatos gerais, entendidos da maneira como explico a seguir.

O primeiro é que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes e razoáveis não é uma simples condição histórica que pode desaparecer logo; é um traço permanente da cultura pública da democracia. Sob as condições políticas e sociais asseguradas pelos direitos e liberdades básicos de instituições livres, a diversidade de doutrinas abrangentes conflitantes e irreconciliáveis — e, mais ainda, razoáveis — surgirá e persistirá, se é que essa diversidade já não se verifica.

Esse fato do pluralismo razoável deve ser distinguido do fato do pluralismo propriamente dito. Instituições livres tendem a gerar não apenas uma grande variedade de doutrinas e visões de mundo, como seria de se esperar dos vários interesses das pessoas e da tendência que elas têm de se concentrar em pontos de vista estreitos. O que ocorre, pelo contrário, é que, entre as visões que se desenvolvem, existe uma diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis. São as doutrinas que os cidadãos razoáveis professam e com as quais o liberalismo político tem de lidar. Não são apenas o resultado de interesses pessoais e de classe, ou da tendência compreensível das pessoas de verem o mundo político segundo um ponto de vista limitado. Em vez disso, são, em parte, o produto da razão prática livre, no contexto de instituições livres. Assim, embora as doutrinas históricas não sejam, evidentemente, obra somente da razão livre, o fato do pluralismo razoável não constitui uma infelicidade na vida humana. Ao articular a concepção política de tal maneira que ela possa, no segundo estágio, conquistar o apoio de doutrinas abrangentes e razoáveis, o que fazemos não é tanto ajustar aquela concepção às forças brutas do mundo, mas sim ao produto inevitável da razão humana livre³⁸.

38. Em II:2-3, há uma interpretação dos limites do juízo e uma discussão sobre o que é uma doutrina abrangente e razoável que apresenta as condições mínimas necessárias para que tal doutrina seja considerada como tal, embora essas condições sejam adequadas para os propósitos do

Um segundo fato geral, ligado ao primeiro, é que um entendimento compartilhado e contínuo que tem por objeto uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser mantido pelo uso opressivo do poder estatal. Se considerarmos a sociedade política uma comunidade unida pela aceitação de uma única doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder estatal faz-se necessário para essa comunhão política. Na sociedade da Idade Média, mais ou menos unida na afirmação da fé católica, a Inquisição não foi um acidente; a supressão da heresia era necessária para preservar aquela fé religiosa compartilhada. O mesmo se aplica, a meu ver, a toda doutrina filosófica e moral abrangente e razoável, seja ou não religiosa. Uma sociedade unida por uma forma razoável de utilitarismo, ou pelo liberalismo razoável de Kant ou Mill, necessitaria igualmente das sanções do poder estatal para se manter³⁹. Chamo a isso “o fato da opressão”⁴⁰.

Finalmente, um terceiro fato geral é que um regime democrático duradouro e seguro, não dividido por tendências doutrinárias conflitantes e classes sociais hostis, deve ser apoiado, voluntária e livremente, ao menos por uma maioria substancial de seus cidadãos politicamente ativos. Junto com o primeiro fato geral, isso significa que, para servir de base pública de justificação de um regime constitucional, uma concepção política de justiça deve ser uma concepção que possa ser endossada por doutrinas abrangentes e razoáveis muito diferentes e opostas⁴¹.

liberalismo político. Não se sugere que todas as doutrinas razoáveis assim definidas sejam igualmente razoáveis para outros propósitos, ou de outro ponto de vista. É evidente que os cidadãos terão opiniões diferentes sobre essas outras questões.

39. Essa afirmação pode parecer paradoxal. Se alguém fizer a objeção de que, de acordo com a doutrina de Kant ou de Mill, as sanções do poder estatal não podem ser usadas, concordarei inteiramente. Mas isso não contradiz o texto, que diz que uma sociedade onde todos professam uma doutrina liberal razoável, se por hipótese existisse, não duraria muito tempo. Com doutrinas pouco razoáveis, e com religiões que enfatizam a idéia da autoridade institucional, podemos considerar o texto correto; e podemos equivocadamente pensar que há exceções no que se refere a outras visões abrangentes. O que o texto quer dizer é que não há exceções. Devo essa observação a comentários de Cass Sunstein.

40. Tomei esse termo emprestado de Sanford Shieh.

41. Como gostaria de fazer uma exposição completa, acrescento um quarto fato geral, um fato que usamos o tempo todo ao falar de cultura pública. É o fato de que a cultura política

3. Como não existe uma doutrina religiosa, filosófica ou moral razoável professada por todos os cidadãos, a concepção de justiça adotada por uma sociedade democrática bem-ordenada deve ser uma concepção limitada ao que chamarei de “o domínio do político” e seus valores. A idéia de uma sociedade democrática bem-ordenada deve ser articulada de acordo com essa limitação. Suponho, então, que as visões globais dos cidadãos têm duas partes: pode-se considerar uma parte como a concepção política de justiça publicamente reconhecida, ou como coincidente com ela; a outra parte é uma doutrina (inteira ou parcialmente) abrangente, à qual a concepção política está ligada de alguma forma. De que maneira elas podem se relacionar é algo que discutirei mais tarde, em IV. O ponto que precisamos enfatizar aqui é que, como já disse, são os próprios cidadãos que decidem, individualmente, de que maneira a concepção política pública que todos endossam está relacionada com suas visões mais abrangentes.

Entendido isso, descrevo resumidamente como uma sociedade democrática bem-ordenada satisfaz uma condição necessária (mas não suficiente, com toda a certeza) de realismo e estabilidade. Uma sociedade assim pode ser bem-ordenada por uma concepção política de justiça desde que, primeiro, os cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis, mas opostas, façam parte de um consenso sobreposto, isto é, concordem, em termos gerais, com aquela concepção de justiça como uma concepção que determina o conteúdo de seus julgamentos políticos sobre as instituições básicas; e desde que, segundo, as doutrinas abrangentes que não são razoáveis (que, suponho, sempre existem) não disponham de aceitação suficiente para solapar a justiça essencial da sociedade. Essas condições não impõem o requisito irreal — utópico, na verdade — de que todos os cidadãos

de uma sociedade democrática, que funcionou razoavelmente bem durante um período de tempo considerável, normalmente contém, ao menos implicitamente, certas idéias intuitivas fundamentais a partir das quais é possível elaborar uma concepção política de justiça adequada a um regime constitucional. Esse fato é importante quando especificamos os traços gerais de uma concepção política de justiça e apresentamos a justiça como equidade como uma visão desse tipo.

adotem a mesma doutrina abrangente, mas apenas, como no liberalismo político, a mesma concepção pública de justiça.

4. É fácil entender mal a idéia de um consenso sobreposto, uma vez que a idéia de consenso é utilizada na política cotidiana. Seu significado para nós surge da seguinte maneira: supomos que um regime democrático constitucional seja razoavelmente justo e viável, e que valha a pena defendê-lo. No entanto, dado o fato do pluralismo razoável, como articular essa defesa de modo que consiga conquistar um apoio suficientemente amplo para ter estabilidade?

Com esse objetivo, não consideramos as doutrinas abrangentes que existem de fato para, depois, esboçarmos uma concepção política que encontre uma espécie de equilíbrio de forças entre elas. Exemplifico: ao especificar uma lista de bens primários⁴², podemos proceder de duas maneiras. Uma delas consiste em considerar as várias doutrinas abrangentes existentes de fato numa sociedade e em especificar uma lista de bens primários de modo a nos aproximar do centro de gravidade dessas doutrinas, por assim dizer; isto é, de modo a encontrar uma espécie de média do que as pessoas que adotam tais visões precisariam em termos de reivindicações e garantias institucionais e de meios polivalentes. Fazer isso pareceria o melhor jeito de assegurar que a lista contenha os elementos básicos necessários para levar adiante as concepções do bem associadas às doutrinas existentes e, assim, aumentar a probabilidade de assegurar um consenso sobreposto.

Não é assim que procede a justiça como equidade; fazer isso seria torná-la política da forma errada. Ela apresenta uma concepção política enquanto visão que se sustenta por si mesma (§1.4), a partir da idéia fundamental da sociedade como um sistema equitativo de cooperação e das idéias a esta associadas. A esperança é que essa idéia, com sua lista de bens primários à qual se chegou a partir de dentro, possa constituir o foco de um consenso sobreposto. Deixamos de lado as doutrinas abrangentes que existem hoje, que já existiram ou

42. A idéia dos bens primários é introduzida em II:5.3 e discutida com mais detalhes em V:3-4.

que podem vir a existir. A idéia não é que os bens primários são eqüitativos em relação às concepções abrangentes do bem associadas a essas doutrinas, por determinarem um equilíbrio eqüitativo entre elas, mas sim que são eqüitativas em relação a cidadãos livres e iguais, enquanto pessoas que têm essas concepções.

O problema, por conseguinte, é como articular uma concepção de justiça para um regime constitucional de tal maneira que aqueles que o apóiam, ou podem vir a apoiá-lo, também possam endossar a concepção política, desde que não conflite demais com suas visões abrangentes. Isso leva à idéia de uma concepção política de justiça concebida como uma visão auto-sustentada que não pressupõe nenhuma doutrina específica mais ampla. Não colocamos obstáculos doutrinários para que essa concepção conquiste apoio para si mesma, de modo que ela pode ser apoiada por um consenso sobreposto razoável e duradouro.

§7. Nem comunidade, nem associação

1. Uma sociedade democrática bem-ordenada não é uma comunidade, nem, em termos mais gerais, uma associação⁴³. Há duas diferenças entre uma sociedade democrática e uma associação. A primeira é que supusemos que uma sociedade democrática, como qualquer sociedade política, deve ser vista como um sistema social completo e fechado. É completo no sentido de ser auto-suficiente e de ter espaço para todos os principais objetivos da vida humana. Também é fechada, conforme já disse (§2.1), no sentido de que só se entra nela pelo nascimento e só se sai dela pela morte. Não temos uma identidade anterior à nossa entrada na sociedade: não é como se viéssemos de outro lugar; encontramos-nos crescendo em tal sociedade e em tal posição social, com suas correspondentes vantagens e desvantagens, co-

43. Por definição, vamos considerar uma comunidade como um tipo especial de associação, uma associação unida por uma doutrina abrangente, como uma igreja, por exemplo. Os membros de outras associações têm freqüentemente fins compartilhados, mas estes não constituem uma doutrina abrangente e podem até ser puramente instrumentais.

mo quis nossa boa ou má sorte. Vamos deixar inteiramente de lado, por enquanto, as relações com outras sociedades, e adiar todas as questões de justiça entre os povos até dispormos de uma concepção de justiça para uma sociedade bem-ordenada. Assim sendo, a percepção não é a de que entramos na sociedade na idade da razão, como o faríamos no caso de uma associação, mas a de que nascemos numa sociedade onde passaremos toda a vida.

Considere, então, os princípios de justiça como aqueles destinados a formar o mundo social em que nosso caráter e nossa concepção de nós mesmos enquanto pessoas, bem como nossas visões abrangentes com suas concepções do bem, começam a ser adquiridos, e onde nossas faculdades morais devem concretizar-se, se é que devem concretizar-se de alguma forma. Esses princípios devem dar prioridade àquelas liberdades e oportunidades básicas nas instituições fundamentais da sociedade civil que nos possibilitam, antes de mais nada, tornarmo-nos cidadãos livres e iguais e a compreender nosso papel de pessoas com esse *status*.

2. Uma segunda diferença crucial entre uma sociedade democrática bem-ordenada e uma associação é que a primeira não tem objetivos e fins últimos da mesma maneira que as pessoas ou as associações os têm. Entendo aqui por objetivos e fins últimos aqueles que têm um lugar especial nas doutrinas abrangentes. Os fins constitucionalmente especificados da sociedade, como aqueles apresentados no preâmbulo de uma constituição — uma justiça mais perfeita, os benefícios da liberdade, a defesa comum —, devem, ao contrário, submeter-se a uma concepção política de justiça e sua razão pública. Isso significa que os cidadãos não supõem que haja fins sociais anteriores que justifiquem considerar que algumas pessoas têm mais ou menos valor para a sociedade do que outras e, em função disso, atribuir-lhes privilégios e direitos básicos diferentes. Muitas sociedades do passado pensavam de outra forma: consideravam como fins últimos a religião e a formação de impérios, a dominação e a glória; e os direitos e *status* dos indivíduos e classes dependiam de seu papel na realização desses fins. Nesse sentido, viam a si próprias como associações.

Contrariamente a isso, uma sociedade democrática, com sua concepção política de justiça, não pode de modo algum conceber-se como uma associação. Não tem o direito, como as associações no interior da sociedade geralmente têm, de oferecer termos diferenciados a seus membros (nesse caso, àqueles nascidos nela), em função do valor de sua contribuição potencial para a sociedade como um todo, ou aos fins daqueles que já são membros dela. Se fazer isso é permissível no caso das associações, isso ocorre porque, nesse caso, os membros futuros ou possíveis já têm garantido o *status* de cidadãos livres e iguais, e as instituições de justiça de base da sociedade asseguram que outras alternativas estejam abertas para eles⁴⁴.

Embora uma sociedade democrática bem-ordenada não seja uma associação, tampouco é uma comunidade, se por comunidade entendemos uma sociedade governada por uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente e compartilhada. Esse fato é crucial para a idéia de razão pública de uma sociedade bem-ordenada. Pensar numa democracia como uma comunidade (assim definida) é negligenciar o alcance limitado de sua razão pública fundada numa concepção política de justiça. É compreender mal o tipo de unidade de que um regime constitucional é capaz, sem violar os princípios democrá-

44. A distinção feita nesta seção entre a sociedade e uma associação é, de muitas formas, semelhante à distinção feita por Michael Oakshott no ensaio central de *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975) entre uma associação prática e uma associação voluntária. Terry Vardin, que explica e usa essa distinção com finalidades instrutivas em seu livro *Law, Morality and the Relations of States* (Princeton: Princeton University Press, 1983), talvez não concorde. Ele pensa que *Teoria* vê a sociedade como uma associação voluntária, pois descreve a sociedade como um esquema de cooperação (pp. 262-7). Mas não acho que isso seja decisivo. Na verdade, decisivo é saber se as pessoas estão cooperando e o que sua cooperação realiza. Como diz o texto, o que caracteriza uma sociedade democrática é que as pessoas cooperam como cidadãos livres e iguais e que sua cooperação gera (no caso ideal) uma estrutura básica justa, com instituições fundamentais que realizam os princípios de justiça e dão aos cidadãos meios polivalentes de satisfazer suas necessidades como cidadãos. Sua cooperação deve assegurar justiça política uns aos outros. Ao passo que, numa associação, as pessoas cooperam como membros da associação para obter seja o que for que os motivou a participar da associação, o que varia de uma associação para outra. Enquanto cidadãos, as pessoas cooperaram para realizar seu objetivo comum e compartilhado de justiça; como membros de associações, cooperam para realizar objetivos de acordo com suas diferentes concepções abrangentes do bem.

ticos mais essenciais. A paixão pela verdade toda leva-nos a procurar uma unidade mais ampla e mais profunda, que não pode ser justificada pela razão pública.

Mas também é errado pensar numa sociedade democrática como uma associação e supor que sua razão pública inclua objetivos e valores não-políticos. Fazer isso é negligenciar o papel anterior e fundamental de suas instituições básicas no estabelecimento de um mundo social em cujo interior, e somente nele, podemos, com todos os cuidados — alimentação, educação e certa dose de boa sorte — transformar-nos em cidadãos livres e iguais. A estrutura justa desse mundo social é criada pelo teor da concepção política, de modo que, pela razão pública, todos os cidadãos podem entender seu papel e compartilhar seus valores políticos da mesma forma.

§8. Sobre o uso de concepções abstratas

1. Para expor aquilo que chamei de liberalismo político, parti de várias idéias básicas e conhecidas, implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática. Essas idéias foram elaboradas até se transformarem numa família de concepções em cujos termos o liberalismo político pode ser formulado e compreendido. A primeira delas é a própria concepção de justiça política (§2); seguem-se a ela três idéias fundamentais: a concepção de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social ao longo do tempo (§3) e as duas idéias que a acompanham — a concepção da pessoa como livre e igual (§5) e a concepção de uma sociedade bem-ordenada (§6). Empregamos ainda duas outras idéias para apresentar a justiça como equidade: as concepções de estrutura básica (§2) e da posição original (§4). Finalmente, para apresentar uma sociedade bem-ordenada como um mundo social possível, acrescentamos a essas idéias as de um consenso sobreposto e de uma doutrina abrangente e razoável (§6). O pluralismo razoável é especificado com referência a esta última. A natureza da unidade social é dada por um consenso sobreposto estável entre doutrinas abrangentes e razoáveis (IV:1). Nas conferências se-

guintes, outras idéias básicas serão introduzidas para completar o sentido do liberalismo político, tais como as idéias do domínio do político (IV) e da razão pública (VI).

Depois de entendidas essas concepções e suas relações, retomo a questão conjunta⁴⁵ de que trata o liberalismo político e afirmo que três requisitos parecem suficientes para a sociedade ser um sistema eqüitativo e estável de cooperação entre cidadãos livres e iguais, profundamente divididos pelas doutrinas abrangentes e razoáveis que professam. Primeiro, a estrutura básica da sociedade é regulada por uma concepção política de justiça; segundo, essa concepção política é objeto de um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes e razoáveis; e terceiro, a discussão pública, quando os fundamentos constitucionais e questões de justiça básica estão em jogo, é conduzida nos termos da concepção política de justiça. Esse resumo bem sucinto caracteriza o liberalismo político e a forma segundo a qual ele entende o ideal de democracia constitucional⁴⁶.

2. Alguns podem protestar contra o uso de tantas concepções abstratas. Talvez seja necessário mostrar por que somos levados a concepções desse tipo. Na filosofia política, o trabalho de abstração é acionado por conflitos políticos profundos⁴⁷. Só os ideólogos e os visionários não sentem profundos conflitos entre valores morais e entre estes e os valores não-políticos. Controvérsias profundas e de lon-

45. Essa questão foi apresentada na breve introdução antes de §1.

46. As três condições apresentadas no texto devem ser entendidas como condições suficientes e não como condições necessárias. Em que medida podem ser reduzidas, por exemplo, a uma família de princípios gerais operacionais, mas muito gerais, ou até mesmo a uma família de normas, tais como as normas de uma constituição estabelecida, em vez de remeterem a uma concepção política de justiça, é uma questão discutida em IV:35. Lá examino aquilo a que me refiro como a profundidade, amplitude e especificidade de um *consenso sobreposto* e observo que as três condições expressam um caso ideal.

47. Aqui estou em dívida com a resenha de Joshua Cohen sobre o livro de Michael Walzer, *Spheres of Justice* (Nova York: Basic Books, 1983) na *Journal of Philosophy* 83 (1986):457-68. Ver especialmente sua discussão do que ele chama de "dilema comunitário simples" de Walzer, pp. 463-7, e pp. 468 ss., onde Cohen diz que a visão de Walzer sobre como a filosofia política deve começar não difere essencialmente da de Platão, Kant e Sidgwick. A diferença diz respeito ao ponto em que Walzer acha que deve terminar, qual seja, com nossas percepções compartilhadas.

ga data prepararam o terreno para a idéia de justificação razoável enquanto problema prático, e não epistemológico ou metafísico (§1). Voltamo-nos para a filosofia política quando nossas percepções políticas compartilhadas, como diria Walzer, desmoronam, e também quando estamos dilacerados interiormente. Reconheceremos isso se imaginarmos Alexander Stephens repudiando o apelo de Lincoln às abstrações do direito natural e respondendo-lhe com as seguintes palavras: o Norte precisa respeitar as percepções políticas compartilhadas do Sul no que se refere ao problema da escravidão⁴⁸. É claro que a resposta a essa afirmação passa pela filosofia política.

A filosofia política não se afasta, como pensam alguns, da sociedade e do mundo. E também não pretende descobrir o que é a verdade com seus próprios métodos distintivos de raciocínio, apartada de toda e qualquer tradição de prática e pensamento políticos. Nenhuma concepção política de justiça poderia ter peso entre nós se não ajudasse a colocar em ordem nossas convicções refletidas de justiça em todos os níveis de generalidade, do mais geral ao mais particular. Ajudar-nos a fazer isso é um dos papéis da posição original.

A filosofia política, assim como os princípios da lógica, não pode impor-nos nossas convicções refletidas. Se nos sentimos coagidos, talvez seja porque, ao refletir sobre a questão em pauta, valores, princípios e normas são formulados e organizados de tal maneira a ser livremente reconhecidos como aqueles que realmente aceitamos ou devemos aceitar. Podemos usar a posição original para promover esse reconhecimento. Nosso sentimento de coerção talvez resulte da surpresa com as conseqüências desses princípios e normas, com as implicações de nosso livre reconhecimento. Apesar disso, podemos, ao contrário, reafirmar nossos julgamentos mais específicos e decidir modificar a concepção de justiça proposta, com seus princípios e ideais, até que os juízos, em todos os níveis de generalidade, estejam

48. Sobre o lado de Lincoln na correspondência de novembro-dezembro de 1860, ver *Collected Works*, vol. IV, pp. 146, 160 ss. Sua correspondência foi reeditada e discutida por Nicolay e Hay, *Abraham Lincoln* (Nova York: Century Co., 1917) (1. ed. 1886, 1890), pp. 270-5; e Allan Nevins, *The Emergence of Lincoln* (Nova York: Charles Scribner's, 1950), vol. II, pp. 466 ss.

finalmente alinhados de uma forma refletida. É um erro pensar que as concepções abstratas e os princípios gerais sempre se impõem em detrimento de nossos juízos mais particulares. Esses dois lados de nossa reflexão prática (para não falar dos níveis intermediários de generalidade) são complementares e devem ser ajustados um ao outro, de modo que passem a fazer parte de uma visão coerente.

Portanto, o trabalho de abstração não é gratuito: não se trata de abstração pela abstração. É, em vez disso, uma forma de continuar a discussão pública, uma vez desmoronadas as percepções compartilhadas de menor generalidade. Devemos estar preparados para descobrir que, quanto mais profundo o conflito, tanto maior o nível de abstração a que devemos chegar para ter uma visão clara e ordenada de suas raízes⁴⁹. Como os conflitos da tradição democrática sobre a natureza da tolerância e a base da cooperação apropriadas para uma situação de igualdade têm persistido, podemos supor que sejam profundos. Portanto, para relacionar esses conflitos com o conhecido e o básico, examinamos as idéias fundamentais implícitas na cultura política pública e procuramos descobrir como os cidadãos poderiam, depois da devida reflexão, querer conceber sua sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo. Vista nesse contexto, a formulação de concepções idealizadas — isto é, abstratas — de sociedade e de pessoa relacionadas com essas idéias fundamentais é essencial para chegarmos a uma concepção política razoável de justiça.

49. Essa idéia está implícita na resenha de T. M. Scanlon do livro de Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983) e da obra de Michael Walzer, *Spheres of Justice*, em *London Review of Books*, 5 de setembro de 1985, pp. 17 ss. Essa idéia foi apresentada de maneira mais completa no manuscrito da resenha, antes de ter sido resumida por problemas de espaço.

AS CAPACIDADES DOS CIDADÃOS E SUA REPRESENTAÇÃO

Na primeira conferência, comecei dizendo que o liberalismo político trata de duas questões fundamentais. A primeira delas é: qual é a concepção de justiça mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais? E a segunda é: quais são os fundamentos da tolerância, compreendida de forma genérica, dado o fato do pluralismo razoável, entendido como resultado inevitável das faculdades da razão humana em atividade no interior de instituições livres e duradouras? Se combinarmos essas duas questões em uma só, teremos: como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que se mantêm profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?

Estas conferências apresentam os detalhes da resposta da seguinte maneira: a estrutura básica de uma tal sociedade é efetivamente regulada por uma concepção política de justiça, a qual é objeto de um *consenso sobreposto* pelo menos no tocante às doutrinas abrangentes e razoáveis professadas por seus cidadãos. Isso possibilita que a concepção política compartilhada sirva de base à razão pública nos debates sobre questões políticas, quando fundamentos constitucionais e problemas de justiça básica estiverem em jogo (I:8.1).

As idéias do razoável e do racional, e de uma doutrina abrangente e razoável, tão importantes para um *consenso sobreposto*, representam um papel central nessa resposta. Até agora, empreguei essas idéias sem muitas explicações. Cabe agora remediar essa deficiência, uma vez que são idéias difíceis, e a idéia do razoável, em particular, quer

aplicada a pessoas, instituições ou doutrinas, torna-se facilmente vaga e obscura. Procuo mitigar essa situação fixando-me em dois aspectos básicos do razoável, enquanto virtude das pessoas engajadas na cooperação social entre iguais. Depois, a partir desses dois aspectos, explico o conteúdo do razoável. E, em seguida, examino como isso cria uma base para a tolerância numa sociedade marcada pelo pluralismo razoável. Feitas essas duas coisas (§§1-3), discuto a forma pela qual as faculdades morais do razoável e do racional dos cidadãos são modeladas na posição original enquanto artifício de representação.

§1. O razoável e o racional

1. O que distingue o razoável do racional? Na linguagem do dia-a-dia, percebemos que há uma diferença e exemplos comuns revelam-na imediatamente. Dizemos: “Sua proposta era perfeitamente racional, dadas suas condições privilegiadas de barganha, mas, apesar disso, não tinha nada de razoável, chegava a ser ultrajante”. Em vez de definir o razoável diretamente, específico dois de seus aspectos básicos como virtudes das pessoas¹.

1. A distinção entre o razoável e o racional remonta, creio eu, a Kant: é expressa em sua distinção entre o imperativo categórico e o hipotético em *Foundations* e em outros textos seus. O primeiro representa a razão prática pura, o segundo representa a razão prática empírica. Para os propósitos de uma concepção política de justiça, atribuo ao razoável um sentido mais restrito e associo a ele, primeiro, a disposição de propor e sujeitar-se a termos eqüitativos de cooperação e, segundo, à disposição de reconhecer os limites do juízo e de aceitar suas conseqüências. A distinção entre o razoável e o racional foi instrutivamente discutida de forma geral há algum tempo por W. M. Sibley em “The Rational Versus the Reasonable”, *Philosophical Review* 62 (outubro de 1953): 554-60. Minha discussão concorda com sua distinção básica da forma resumida na página 560: saber que as pessoas são racionais não requer saber os fins que procurarão realizar, só que procurarão realizá-los de forma inteligente. Saber que as pessoas são razoáveis no tocante aos outros significa saber que estão dispostas a orientar sua conduta por um princípio a partir do qual elas e outras podem raciocinar conjuntamente; e as pessoas razoáveis levam em conta as conseqüências de suas ações sobre a felicidade dos outros. A disposição de ser razoável não deriva do racional, nem se opõe a ele, mas é incompatível com o egoísmo, pois está relacionada com a disposição de agir moralmente. A definição que Sibley apresenta do razoável é mais ampla, mas coerente com aquela expressa pelos dois aspectos básicos de ser razoável usados no texto.

As pessoas são razoáveis em um aspecto básico quando, entre iguais, por exemplo, estão dispostas a propor princípios e critérios como termos eqüitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo. Entendem que essas normas são razoáveis a todos e, por isso, as consideram justificáveis para todos, dispondo-se a discutir os termos eqüitativos que outros propuserem². O razoável é um elemento da idéia de sociedade como um sistema de cooperação eqüitativa, e, que seus termos eqüitativos sejam razoáveis à aceitação de todos, faz parte da idéia de reciprocidade. Como já disse (I:3.2), a idéia de reciprocidade encontra-se entre a idéia de imparcialidade, que é altruísta (o bem geral constitui a motivação), e a idéia de benefício mútuo, compreendido como benefício geral com respeito à situação presente ou futura, sendo as coisas como são.

Costumamos dizer que as pessoas razoáveis não são movidas pelo bem comum como tal, mas desejam, como um fim em si mesmo, um

2. Acho que ambos os aspectos do razoável (discutidos nesta e nas duas próximas seções) estão intimamente ligados ao princípio de motivação moral de T. M. Scanlon. Este princípio é um dos três princípios básicos de seu contratualismo, da forma apresentada em “Contractualism and Utilitarianism”, em *Utilitarianism and Beyond*, organizado por Amartya Sen e Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Não procuro mostrar a ligação aqui, só observo que o princípio de Scanlon é mais que um princípio psicológico de motivação (embora também o seja), uma vez que diz respeito à questão fundamental de por que, afinal de contas, devemos nos preocupar com a moralidade. O princípio responde dizendo que temos um desejo básico de sermos capazes de justificar as próprias ações perante os outros com argumentos que não poderiam rejeitar se fossem razoáveis — isto é, razoáveis dado o desejo de encontrar princípios que outros, motivados da mesma forma, não poderiam rejeitar se fossem razoáveis. Ver pp. 104 ss., 115 ss. Os dois aspectos do razoável como uma virtude das pessoas podem ser vistos como duas expressões desse desejo relacionadas entre si. Aceitar a relação entre os dois aspectos do razoável e o princípio de Scanlon significa incluir essa forma de motivação na concepção de pessoas razoáveis que a justiça como eqüidade toma como ponto de partida. Fazer isso não explica essa motivação, nem diz como ela surge. Para o propósito limitado de dar uma definição de estabilidade, a psicologia moral discutida mais adiante em §7 pode servir. Ver também *Teoria*, p. 478, onde algo análogo aparece no fim do desenvolvimento moral da moralidade dos princípios. Mas o ponto a ressaltar é que, ao apresentar a justiça como eqüidade, contamos com o tipo de motivação que Scanlon toma como básico. Em §7 abaixo, caracterizo o desejo básico de sermos capazes de justificar as próprias ações perante os outros com argumentos que não poderiam rejeitar se fossem razoáveis como um desejo derivado de uma concepção política.

mundo social em que elas, em sua condição de livres e iguais, possam cooperar com as outras em termos que todos possam aceitar. Insistem em que a reciprocidade vigore nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as outras.

Em contraste, as pessoas não são razoáveis nesse mesmo aspecto básico quando planejam envolver-se em empreendimentos cooperativos, mas não estão dispostas a obedecer, nem mesmo a propor, exceto enquanto simulação pública necessária, quaisquer princípios ou critérios que especifiquem os termos eqüitativos de cooperação. Estão dispostas, isso sim, a violar esses termos de acordo com seus interesses, conforme as circunstâncias permitirem.

2. Os agentes razoáveis e racionais são normalmente as unidades de responsabilidade na vida política e social, e podem ser acusados de violação de princípios e critérios razoáveis. Mas o racional é uma idéia distinta do razoável; aplica-se a um agente único e unificado (quer seja um indivíduo ou uma pessoa jurídica), dotado das capacidades de julgamento e deliberação ao buscar realizar fins e interesses peculiarmente seus. O racional aplica-se à forma pela qual esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como à forma segundo a qual são priorizados. Aplica-se também à escolha dos meios e, nesse caso, é guiado por princípios conhecidos, como adotar os meios mais eficientes para os fins em questão ou selecionar a alternativa mais provável, permanecendo constantes as demais condições.

No entanto, os agentes racionais não se limitam ao cálculo meios-fins, porque podem julgar os fins últimos pelo significado que têm para seu projeto de vida como um todo, e pelo modo segundo o qual esses fins se coadunam e se complementam mutuamente. Os agentes racionais tampouco se dedicam exclusivamente a interesses pessoais, isto é, seus interesses nem sempre são interesses em benefícios para eles próprios. Todo interesse é interesse pessoal (de um agente), mas nem todo interesse implica benefícios para a pessoa que o tem. Na verdade, os agentes racionais podem ter todos os tipos de afetos pelas pessoas e vínculos com comunidades e lugares, inclusive amor à sua terra natal e à natureza; e podem selecionar e ordenar seus fins de várias formas.

O que os agentes racionais não têm é a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação eqüitativa como tal, e de fazê-lo em termos que seria razoável esperar que os outros, como iguais, aceitem. Não estou supondo que o razoável seja a totalidade da sensibilidade moral; mas inclui a parte que faz a conexão com a idéia de cooperação social eqüitativa³. Os agentes racionais tornam-se quase psicopatas quando seus interesses se resumem a benefícios para si próprios.

3. Na justiça como eqüidade, o razoável e o racional são considerados duas idéias básicas distintas e independentes. São distintas no sentido de não haver a menor intenção de derivar uma da outra; em particular, não há a menor intenção de derivar o razoável do racional. Na história do pensamento moral, alguns tentaram fazer isso. Julgam o racional mais básico, pois quem não aceita a idéia de racionalidade (ou uma delas, pois há muitas) da forma especificada por princípios tão conhecidos como os citados acima? Pensam que, se o razoável puder ser derivado do racional, isto é, se alguns princípios bem definidos de justiça puderem ser derivados das preferências, das decisões ou dos acordos de agentes meramente racionais em circunstâncias adequadamente especificadas, então o razoável finalmente terá sido posto sobre uma base firme. O cético moral terá então sua resposta⁴.

A justiça como eqüidade rejeita essa idéia. Não procura derivar o razoável do racional. Na verdade, a tentativa de fazer isso pode indicar que o razoável não é fundamental e necessita de uma base da qual o racional não precisa na mesma medida. Dentro da idéia da cooperação eqüitativa, o razoável e o racional são noções complementares. Ambos são elementos dessa idéia fundamental, e cada um deles conecta-se com uma faculdade moral distinta — respectivamente, com

3. As pessoas racionais não têm o que Kant chama em *Religion*, Ak, VI:26, "a predisposição à personalidade moral"; ou, no presente caso, a forma particular de sensibilidade moral subjacente à capacidade de ser razoável. O agente meramente racional de Kant só tem as predisposições à humanidade e à animalidade (usando seus termos); esse agente compreende o significado da lei moral, seu conteúdo conceitual, mas não é motivado por ela: para um agente assim, trata-se apenas de uma idéia curiosa.

4. David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986) é um exemplo dessa idéia.

a capacidade de ter um senso de justiça e com a capacidade de ter uma concepção do bem. Ambos trabalham em conjunto para especificar a idéia de termos eqüitativos de cooperação, levando-se em conta o tipo de cooperação social em questão, a natureza das partes e a posição de cada uma em relação à outra⁵.

Como idéias complementares, nem o razoável nem o racional podem ficar um sem o outro. Agentes puramente razoáveis não teriam fins próprios que quisessem realizar por meio da cooperação eqüitativa; agentes puramente racionais carecem do senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das reivindicações de outros⁶. Somente como resultado da filosofia ou de uma disciplina em que o racional desempenhe um papel importante (como na economia ou na teoria das decisões sociais) alguém acharia necessário derivar o razoável do racional, movido pelo pensamento de que apenas o último é inteligível. Parece provável que qualquer derivação plausível tenha de situar agentes racionais em circunstâncias em que estejam submetidos a certas condições apropriadas e que essas condições expressarão o razoável. Como vimos em I:4, no caso fundamental de cooperação social na estrutura básica da sociedade, os representantes dos cidadãos, enquanto agentes razoáveis e racionais, devem ser situados de uma forma razoável, isto é, eqüitativa ou simétrica, sem que nenhum deles tenha vantagens de barganha em relação aos demais. Esta última condição é satisfeita com o véu de ignorância. Ver a justiça como eqüidade como algo que procura derivar o razoável do racional é uma interpretação errada da posição original⁷.

5. Pode-se ver como essas duas idéias operam em conjunto na estruturação da posição original.

6. Isso não significa negar que, levando em conta lealdades ou vínculos especiais, agentes racionais poderiam reconhecer as pretensões dos outros, mas não as reconheceriam como tendo uma validade independente desses vínculos.

7. Aqui corrijo uma observação de *Teoria*, p. 16, segundo a qual a teoria da justiça é uma parte da teoria da decisão racional. A partir do que acabamos de dizer, isso é simplesmente incorreto. O que deveria ter sido dito é que a interpretação das partes, e de seu raciocínio, usa a teoria da decisão racional, embora apenas de forma intuitiva. Essa teoria é, ela mesma, parte de uma concepção política de justiça, uma concepção que procura apresentar uma definição dos princípios razoáveis de justiça. Não há a menor intenção de derivar esses princípios do conceito de racionalidade como o único conceito normativo. Acredito que o texto de *Teoria* como um todo está de acordo com essa interpretação.

Talvez não seja possível provar que o razoável não pode ser derivado do racional. Uma proposição negativa desse teor é apenas uma conjectura. O melhor que se pode fazer é mostrar que as tentativas sérias (a de Gauthier é um exemplo) de derivar o razoável do racional não dão certo e, quando parecem dar certo, apóiam-se em algum ponto em condições que expressam o razoável em si. Se forem corretas, essas observações mostram que, na filosofia, não é de se esperar que as questões do nível mais fundamental sejam respondidas com argumentos conclusivos. O que é óbvio para algumas pessoas e aceito por elas como uma idéia básica, é ininteligível para outras. A forma de resolver o problema é considerar, depois da devida reflexão, qual ponto de vista, quando inteiramente desenvolvido, oferece a interpretação mais coerente e persuasiva. Sobre isso, é evidente que os julgamentos diferem.

4. Outra diferença básica entre o razoável e o racional é que o razoável é público de uma forma que o racional não o é⁸. Isso significa que é pelo razoável que entramos como iguais no mundo público dos outros e dispomo-nos a propor, ou aceitar, conforme o caso, termos eqüitativos de cooperação com eles. Esses termos, apresentados como princípios, especificam as razões que devemos compartilhar e reconhecer publicamente uns perante os outros como base de nossas relações sociais. Se formos razoáveis, estaremos dispostos a elaborar a estrutura do mundo social público, uma estrutura que é razoável esperar que todos endossem e ajam de acordo com ela, desde que se possa confiar em que os outros farão o mesmo. Se não pudermos confiar nos outros, seria irracional ou autodestrutivo agir de acordo com esses princípios. Sem um mundo público estabelecido, o razoável pode ser suspenso e posto, em grande parte, junto com o racional, embora o razoável sempre vigore *in foro interno*, na frase de Hobbes.

Finalmente, como vimos, o razoável (com sua idéia de reciprocidade) não é altruísmo (consistindo a conduta altruísta em agir exclusivamente em favor dos interesses dos outros) nem o mesmo que preo-

8. Samuel Freeman enfatiza esse ponto em sua instrutiva discussão, "Reason and Agreement in Social Contract Views", *Philosophy and Public Affairs* 19 (Spring 1990):141-7.

cupação consigo mesmo (e mover-se somente pelos próprios fins e afetos). Numa sociedade razoável, ilustrada da forma mais simples possível por uma sociedade de iguais em questões básicas, todos têm seus próprios fins racionais, que esperam realizar, e todos estão dispostos a propor termos equitativos, os quais é razoável esperar que os outros aceitem, de modo que todos possam beneficiar-se e aprimorar o que cada um pode fazer sozinho. Essa sociedade razoável não é uma sociedade de santos nem uma sociedade de egoístas. É parte de nosso mundo humano comum, não de um mundo que julgamos de tanta virtude que acabamos por considerá-lo fora do nosso alcance. No entanto, a faculdade moral que está por trás da capacidade de propor, ou de aceitar, e, depois, de motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu próprio valor intrínseco é, mesmo assim, uma virtude social essencial.

§2. Os limites do juízo

1. O primeiro aspecto básico do razoável é, portanto, a disposição de propor termos equitativos de cooperação e cumpri-los, desde que os outros também o façam. O segundo aspecto básico, como agora o vejo, é a disposição de reconhecer os limites do juízo e aceitar suas conseqüências para o uso da razão pública na condução do exercício legítimo do poder político num regime constitucional.

Lembre-se de que, na primeira conferência (1:6), notamos dois fatos gerais sobre a cultura pública de um regime constitucional: o fato do pluralismo razoável e o fato de que essa diversidade só pode ser superada pelo uso opressivo do poder estatal. Esses fatos exigem explicações. Por que as instituições livres levam ao pluralismo razoável e por que o poder estatal é necessário para suprimi-lo? Por que nossa tentativa conscienciosa de discutir com o outro não leva a um acordo razoável? Isso parece acontecer na ciência natural, pelo menos a longo prazo.

Existem, evidentemente, muitas explicações. Poderíamos supor, por exemplo, que a maioria das pessoas defende visões que promo-

vem seus interesses pessoais mais estreitos e, como seus interesses são diferentes, suas visões também o são. Ou talvez as pessoas sejam frequentemente irracionais e pouco inteligentes, o que, somado a erros lógicos, leva a opiniões conflitantes. Mas, embora essas explicações expliquem muito, são fáceis demais e não são do tipo que queremos. Queremos saber até que grau pode chegar o desacordo razoável, porque sempre trabalhamos inicialmente com uma teoria ideal. Por isso perguntamos: como pode haver um desacordo razoável?

2. Uma explanação é a seguinte: digamos que a discordância razoável seja discordância entre pessoas razoáveis, isto é, entre pessoas que realizaram suas duas capacidades morais num grau suficiente para serem cidadãs livres e iguais de um regime constitucional, e que têm o desejo constante de honrar os termos equitativos de cooperação e de serem membros integralmente cooperativos da sociedade. Dadas suas capacidades morais, compartilham uma razão humana comum e capacidades semelhantes de pensamento e julgamento: conseguem fazer inferências, ponderar evidências e equilibrar opiniões conflitantes.

A idéia de desacordo razoável envolve uma visão das fontes, ou causas, da discordância entre pessoas razoáveis assim definidas. A essas fontes, refiro-me como os limites do juízo⁹. A interpretação desses ônus deve ser tal que seja inteiramente compatível com a razoabilidade daqueles que discordam e, por conseguinte, não se oponha a eles. Mas, nesse caso, o que dá errado? Uma explanação do tipo certo é que as fontes do desacordo razoável — os limites do juízo — entre pessoas razoáveis são os muitos acasos envolvidos no correto (e consciencioso) exercício de nossas faculdades de raciocínio e julgamento no curso normal da vida política.

Enquanto indivíduos razoáveis e racionais, temos de fazer diferentes tipos de julgamento. Como indivíduos racionais, temos de equilibrar nossos diversos fins e estimar seu lugar apropriado em nosso modo de vida; e fazer isso nos leva a enfrentar as sérias dificuldades

9. A idéia dos limites do juízo (*burdens of judgement*, em inglês) não deve ser confundida com a idéia do ônus da prova (*burden of proof*, em inglês) nas questões legais, que é saber, por exemplo, se o ônus da prova recai sobre o queixoso ou sobre o réu.

des de fazer julgamentos corretos de racionalidade. Por outro lado, como indivíduos razoáveis, devemos pesar a força das reivindicações das pessoas, não apenas em contraposição às nossas, mas entre si, ou em relação a nossas práticas e instituições comuns, e tudo isso gera dificuldades para fazermos julgamentos razoáveis e válidos. Além disso, temos o razoável que se aplica a nossas crenças e sistemas de pensamento, e o razoável que avalia o uso que fazemos de nossa capacidade teórica (e não prática ou moral), e aqui também encontramos os tipos correspondentes de dificuldades. Precisamos ter em mente esses três tipos de julgamento, com seus limites característicos.

3. Exceto em relação às duas últimas fontes citadas abaixo, aquelas que menciono não são peculiares ao razoável e ao racional em seu uso moral e prático; os itens de (a) a (d) aplicam-se principalmente aos usos teóricos de nossa razão. Além disso, a lista que apresento não é completa. Compreende apenas as fontes mais óbvias.

- a. A evidência — empírica ou científica — relacionada ao caso é conflitante e complexa e, por isso, difícil de verificar e avaliar.
- b. Mesmo quando concordamos inteiramente com os tipos de consideração que são relevantes, podemos discordar a respeito de sua importância relativa e, assim, chegar a julgamentos diferentes.
- c. Numa certa medida, todos os nossos conceitos, e não só os conceitos morais e políticos, são vagos e sujeitos a controvérsias, e essa indeterminação significa que devemos confiar em nosso julgamento e interpretação (e em julgamentos a respeito de interpretações) dentro de certos limites (que não é possível especificar com exatidão), quando pessoas razoáveis discordarem.
- d. Numa certa medida (não sabemos qual exatamente), nossa forma de reconhecer a evidência e pesar valores morais e políticos é moldada por toda a nossa experiência, por todo o curso de nossa vida até o momento; e as totalidades de nossas experiências sempre diferem. Assim, numa sociedade moderna, com seus numerosos cargos e posições, suas variadas divisões do trabalho, seus inúmeros grupos sociais e diversidade étnica, as totalidades das experiências dos cidadãos são díspares o bastante

para seus julgamentos diferirem, ao menos em certo grau, sobre muitos, quando não sobre a maioria dos casos que tenham qualquer complexidade significativa.

- e. É freqüente haver diferentes tipos de considerações normativas de peso diferente em ambos os lados de uma controvérsia, e é difícil fazer uma avaliação global¹⁰.
- f. Finalmente, como notamos ao nos referir à visão de Berlin (V:6.2), todo sistema de instituições sociais é limitado nos valores que pode admitir, de modo que é preciso fazer uma seleção a partir de todo o leque de valores morais e políticos que podem ser realizados. Isso porque todo sistema de instituições tem, por assim dizer, um espaço social limitado. Ao nos vermos forçados a escolher entre valores que prezamos, ou quando nos apegamos a muitos e é necessário restringir cada um deles em vista das exigências dos demais, enfrentamos grandes dificuldades para estabelecer prioridades e fazer ajustes. Muitas decisões difíceis parecem não ter uma resposta clara.

4. Estas são as principais fontes de dificuldades para se chegar a um acordo ao julgar, fontes essas que são compatíveis com a plena razoabilidade daqueles que julgam. Ao destacar essas seis fontes — esses limites do juízo — não negamos, evidentemente, que precon-

10. Evidentemente, essa fonte de desacordo poderia ser descrita a partir de uma doutrina moral abrangente, na linha sugerida por Nagel ao afirmar que existem conflitos fundamentais de valor com respeito aos quais parece haver razões (normativas) decisivas e suficientes para dois ou mais cursos de ação incompatíveis; e, apesar disso, é necessário tomar uma decisão. Além do mais, essas razões, diz ele, não são simetricamente equilibradas e, por isso, o curso de ação adotado tem uma importância enorme; a falta de um equilíbrio simétrico ocorre porque, nesses casos, os valores não podem ser comparados: cada um deles é especificado por uma entre várias perspectivas irreduzivelmente diferentes no interior das quais surgem os valores; em particular, as perspectivas que especificam obrigações, direitos, utilidade, fins perfeccionistas e compromissos pessoais. Em outras palavras, esses valores têm bases diferentes e esse fato se reflete em suas diferentes características formais. Esses conflitos fundamentais revelam o que Nagel vê como a fragmentação do valor. Ver o ensaio com este nome em *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 128-41. A discussão de Nagel não é implausível, mas uma concepção política procura evitar, na medida do possível, teses filosóficas controversas, e procura oferecer uma interpretação dos limites do juízo que se apóia em fatos simples e acessíveis a todos. Para nossos propósitos, é suficiente afirmar (e).

ceitos e predisposições, interesses pessoais e grupais, cegueira e obstinação desempenham um papel por demais conhecido na vida política. Mas essas fontes de discordância não-razoável encontram-se em nítido contraste com aquelas que são compatíveis com a plena razoabilidade de todos.

As doutrinas religiosas e filosóficas expressam visões de mundo e de nossa vida uns com os outros, individual e coletivamente, como um todo. Nossos pontos de vista individuais e associativos, afinidades intelectuais e ligações afetivas são diversificados demais, principalmente numa sociedade livre, para que essas doutrinas possam servir de base para um acordo político duradouro e razoável. Diferentes concepções de mundo podem ser elaboradas de forma razoável a partir de diferentes pontos de vista, e a diversidade surge, em parte, de nossas perspectivas distintas. É pouco realista — ou pior ainda, desperta suspeita e hostilidade mútua — supor que todas as nossas diferenças derivam exclusivamente da ignorância e da perversidade, ou de rivalidades pelo poder, *status* ou benefício econômico.

Essas observações levam a um quinto fato geral¹¹ que podemos formular da seguinte maneira: muitos de nossos mais importantes julgamentos são feitos em condições nas quais não se deve esperar que pessoas conscienciosas, no pleno exercício de suas faculdades racionais, mesmo depois de discussão livre, cheguem à mesma conclusão. Alguns julgamentos razoáveis e conflitantes (especialmente importantes são aqueles que fazem parte das doutrinas abrangentes das pessoas) podem ser válidos, outros não; pode acontecer de nenhum ser válido. Esses limites do juízo são da maior importância para a idéia democrática de tolerância.

§3. Doutrinas abrangentes e razoáveis

1. O segundo aspecto básico de sermos razoáveis é, como já disse, nosso reconhecimento e disposição de aceitar as conseqüências dos

11. Os quatro primeiros fatos gerais são apresentados em I:6.

limites do juízo. Procurarei mostrar agora como esse aspecto limita o alcance do que as pessoas razoáveis pensam poder ser justificado perante os outros, e como isso leva a uma forma de tolerância e dá consistência à idéia da razão pública (VI).

Suponha, primeiro, que as pessoas razoáveis professem somente doutrinas abrangentes razoáveis¹². Precisamos, então, de uma definição dessas doutrinas. Elas têm três traços essenciais. Um deles é que uma doutrina razoável é um exercício de razão teórica: diz respeito aos principais aspectos religiosos, filosóficos e morais da vida humana, de uma forma mais ou menos consistente e coerente. Organiza e caracteriza valores reconhecidos de modo que sejam compatíveis entre si e expressem uma visão de mundo inteligível. Toda doutrina fará isso de formas que a distingam das outras, dando, por exemplo, a certos valores uma primazia e um peso especiais. Na medida em que seleciona os valores que são considerados especialmente significativos e a forma de equilibrá-los quando conflitam, uma doutrina abrangente e razoável também é um exercício de razão prática. Tanto a razão teórica quanto a prática (incluindo o racional como apropriado) são usadas em conjunto em sua formulação. Finalmente, uma terceira característica é que, embora uma visão abrangente e razoável não seja necessariamente fixa e inalterável, em geral faz parte ou se baseia numa tradição de pensamento e doutrina. Embora seja estável ao longo do tempo, tende a evoluir lentamente à luz daquilo que, de seu ponto de vista, vê como boas razões, e como razões suficientes.

Essa definição de doutrinas abrangentes e razoáveis é deliberadamente vaga. Evitamos excluir doutrinas como não-razoáveis, a não ser que tenhamos razões sólidas para tanto, fundadas em aspectos claros do razoável propriamente dito. Caso contrário, nossa definição corre o risco de ser arbitrária e exclusiva. O liberalismo político considera razoáveis muitas das doutrinas conhecidas e tradicionais — religiosas, filosóficas e morais —, mesmo quando não as levamos se-

12. Como disse na introdução, devo a Wilfried Hinsch a observação de que o liberalismo político precisa usar em sua formulação a idéia de uma doutrina abrangente razoável. Ver sua definição em §III de sua introdução a uma tradução de meu *Gesammelte Aufsätze 1978-1989* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

riamente em conta em termos pessoais, por pensarmos que dão peso excessivo a alguns valores e não reconhecem a importância de outros. Mas o liberalismo político não precisa de um critério mais rigoroso para seus propósitos¹³.

2. A consequência evidente dos limites do juízo é que nem todas as pessoas razoáveis professam a mesma doutrina abrangente. Além disso, elas também reconhecem que todas as pessoas sem exceção, inclusive elas próprias, estão à mercê desses limites, e, embora muitas doutrinas abrangentes e razoáveis tenham seus defensores, não é possível que todas sejam verdadeiras (e é possível que nenhuma delas seja verdadeira). A doutrina que uma pessoa razoável professa é apenas uma doutrina razoável entre outras. Ao professá-la, é claro, a pessoa acredita que seja verdadeira, ou razoável, conforme o caso.

Assim, em geral não é desarrazoado professar qualquer uma de um grande número de doutrinas abrangentes e razoáveis¹⁴. Reconhecemos que nossa própria doutrina não tem, nem pode ter, nenhuma pretensão em relação às pessoas em geral, além da visão que elas próprias têm dos méritos dessa doutrina. Admitimos que os que professam doutrinas diferentes da nossa também são razoáveis, e não, com certeza, desatinados. Como existem muitas doutrinas razoáveis, a idéia do razoável não exige de nós, nem dos outros, que acreditemos em qualquer doutrina razoável específica, mesmo que possamos acreditar. Quando damos um passo além do reconhecimento da razoabilidade de uma doutrina e declaramos nossa crença nela, não estamos sendo absurdos.

3. Além disso, as pessoas razoáveis não considerarão razoável usar o poder político, se dispuserem dele, para reprimir visões abrangentes

13. Com toda a certeza, as próprias doutrinas abrangentes, quando apresentam suas razões na cultura básica, exigem critérios muito mais rigorosos de razoabilidade e verdade. No interior dessa cultura, podemos considerar inteiramente absurdas, ou falsas, doutrinas que, de acordo com o critério do texto, devemos considerar razoáveis. Devemos vê-lo como um critério que apresenta as condições mínimas apropriadas aos objetivos do liberalismo político. Agradeço a Erin Kelly por essa observação.

14. Num caso particular, é claro que uma pessoa pode professar uma doutrina razoável de forma absurda, cega ou caprichosa, por exemplo. Isso não torna absurda a doutrina enquanto tal. Uma doutrina razoável é aquela que pode ser professada de forma razoável.

tes que não sejam desatinadas, embora diferentes das suas. Isso porque, dado o fato do pluralismo razoável, não há uma base pública e compartilhada de justificação que se aplique a doutrinas abrangentes na cultura pública de uma sociedade democrática. Mas é necessário ter uma base desse tipo para marcar a diferença, de formas aceitáveis para um público razoável, entre crenças abrangentes enquanto tais e crenças abrangentes verdadeiras¹⁵.

Como muitas doutrinas são consideradas razoáveis, os que insistem, quando questões políticas fundamentais estão em jogo, naquilo que eles julgam verdadeiro, mas outros não, parecem a estes últimos estar levando em conta apenas suas próprias crenças, quando têm o poder político para isso. É claro que aqueles que querem impor suas crenças também pensam que somente elas são verossímeis: impõem-nas porque, dizem eles, são verdadeiras, e não porque são suas¹⁶. Mas essa é uma afirmação que todos poderiam fazer; trata-se, ademais, de uma afirmação que não pode ser defendida por ninguém perante os cidadãos em geral. Portanto, quando fazemos afirmações desse tipo, os outros, que também são razoáveis, devem achar que não somos razoáveis. E não somos de fato, pois queremos empregar o poder estatal, o poder coletivo de cidadãos iguais, para evitar que outros professassem suas visões, também elas razoáveis.

Concluindo: as pessoas razoáveis vêem que os limites do juízo colocam restrições àquilo que pode ser razoavelmente justificado perante os outros e, por isso, endossam alguma forma de liberdade de consciência e autonomia de pensamento. E não é razoável que usemos o poder político, se dispusermos dele ou o compartilharmos com outros, para reprimir visões abrangentes que não deixam de ser razoáveis.

15. Tenho aqui uma grande dívida com Thomas Nagel, "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy and Public Affairs* 17 (Summer 1987): 227-37, texto em que esses argumentos são desenvolvidos de forma muito mais elaborada e, com algumas revisões, em seu livro *Parciality and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1991), cap. 14. Também tenho uma grande dívida com Joshua Cohen, "Moral Pluralism and Political Consensus".

16. Por isso Bossuet disse: "Tenho o direito de persegui-lo porque estou certo e você, errado". Ver Susan Mendus, *Tolerance and the Limits of Liberalism* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1989), p. 7. Devo essa referência a Joshua Cohen.

4. Para reiterar essa conclusão, vamos examinar a questão de outro ponto de vista e dizer: os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, têm uma participação igual no poder coletivo político e coercitivo da sociedade, e todos estão igualmente à mercê dos limites do juízo. Não há razão, portanto, para qualquer cidadão ou associação de cidadãos ter o direito de empregar o poder coercitivo do Estado para decidir fundamentos constitucionais ou questões básicas de justiça segundo as diretrizes da doutrina abrangente desse cidadão ou associação de cidadãos. Isso pode ser expresso da seguinte forma: quando igualmente representados na posição original, nenhum representante dos cidadãos pode outorgar a qualquer outra pessoa, ou associação de pessoas, a autoridade política para fazer isso. Essa autoridade não tem base na razão pública. O que deve ser proposto é, em vez disso, uma forma de tolerância e liberdade de pensamento coerente com a argumentação acima.

Observe que, aqui, ser razoável não é uma idéia epistemológica (embora tenha elementos epistemológicos). É, melhor dizendo, parte de um ideal político de cidadania democrática que inclui a idéia de razão pública. O conteúdo desse ideal compreende aquilo que cidadãos livres e iguais podem razoavelmente exigir uns dos outros com respeito às suas visões abrangentes e razoáveis. Nesse caso, não podem exigir coisa alguma contrária ao que as partes, em sua condição de representantes na posição original, poderiam conceder. Assim sendo, não podem, por exemplo, aceitar que todos tenham de professar uma determinada visão abrangente. Como observo mais adiante (VI:4.4), isso significa que as diretrizes e procedimentos da razão pública são vistos como diretrizes e procedimentos selecionados na posição original e como parte de uma concepção política de justiça. Como disse antes (§1.4), o razoável, em contraste com o racional, leva em conta o mundo público dos outros¹⁷. A posição original, enquanto artifício de representação, ajuda a mostrar como isso acontece.

17. Quando entendidas como propostas pelas partes na posição original, as diretrizes da razão pública podem ser vistas como categorias que fazem parte do primeiro aspecto do razoável: essas diretrizes são os princípios propostos como termos equitativos da cooperação

5. Gostaria de acrescentar dois comentários. O primeiro diz respeito ao ceticismo que a definição dos limites do juízo pode sugerir. Como o ceticismo deve ser evitado para que um *consenso sobreposto* entre doutrinas razoáveis seja possível, a interpretação desses limites não deve ser dada por um argumento cético. Argumentos desse tipo oferecem uma análise filosófica das condições do conhecimento, do mundo externo dos objetos, digamos. Depois de examinar nossas formas habituais de investigação, chegam à conclusão de que não podemos conhecer tais objetos, porque uma ou mais condições necessárias do conhecimento nunca poderão ser satisfeitas. Descartes e Hume disseram isso, cada qual à sua maneira¹⁸.

A interpretação dos limites do juízo não faz nada disso. Simplesmente apresenta uma lista das circunstâncias que tornam o acordo político no julgamento, especialmente nos julgamentos a respeito de doutrinas abrangentes, muito mais difíceis. Essa dificuldade resulta da experiência histórica, de séculos de conflito sobre crenças religiosas, filosóficas e morais. O liberalismo político não duvida que certos tipos específicos de julgamentos políticos e morais sejam corretos, e considera razoáveis muitos deles. Tampouco afirma que devemos ser hesitantes e incertos, e muito menos ainda céticos, a respeito de nossas crenças. Devemos, ao contrário, reconhecer a impossibilidade prática de chegar a um acordo político razoável e viável em termos do julgamento sobre a verdade de doutrinas abrangentes, principalmente um acordo que possa servir ao propósito político de conseguir a paz e a concórdia, por exemplo, numa sociedade caracterizada por diferenças religiosas e filosóficas. O alcance limitado dessa conclusão é de especial importância. Um regime constitucional não requer um

social para conduzir a razão pública, aos quais estamos dispostos a nos sujeitar desde que os outros façam o mesmo.

18. Ver Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism* (Oxford: Clarendon Press, 1984), para um exame metódico do ceticismo filosófico e do sentido de seus argumentos. A visão de Descartes é discutida no cap. 1 e, de quando em quando, ao longo de todo o livro. Uma breve comparação com Hume, mostrando sua semelhança com Descartes, é encontrada nas pp. 105-11, numa discussão de G. E. Moore.

acordo em relação a uma dada doutrina abrangente: a base de sua unidade social está em outro lugar.

6. Um segundo comentário envolve a distinção importante, mencionada pela primeira vez em I:6.2, entre o fato do pluralismo como tal e o fato do pluralismo razoável. Que uma democracia seja marcada pelo fato do pluralismo como tal não é de surpreender, pois sempre existem muitas visões não-razoáveis¹⁹. Mas que também existam muitas doutrinas abrangentes razoáveis professadas por pessoas razoáveis pode parecer surpreendente, pois gostamos de pensar que a razão leva à verdade e de pensar na verdade como uma só.

A questão que surge agora é saber se essa distinção entre o fato do pluralismo como tal e o fato do pluralismo razoável afeta a exposição da justiça como equidade. A primeira consideração é a seguinte: precisamos ter em mente os dois estágios da exposição. No primeiro estágio, apresentamos a justiça como equidade como uma visão independente, uma definição de concepção política de justiça que se aplica, em primeira instância, à estrutura básica e articula dois tipos de valores políticos, os da justiça política e os da razão pública (VI:4.1). Como a idéia de um consenso sobreposto só é introduzida no segundo estágio, quando se discute o problema da estabilidade, nosso problema no primeiro estágio é saber se a distinção entre as duas formas de pluralismo é relevante. Faz alguma diferença que as partes pressuponham a existência do pluralismo como tal ou do pluralismo razoável?

A resposta é crucial: os mesmos princípios de justiça são selecionados em ambos os casos. As partes sempre devem garantir os direitos e liberdades básicos daqueles que representam. Se supuserem que o pluralismo razoável está em vigor (I:6.2), sabem que a maioria dessas liberdades podem já estar garantidas, no estado de coisas vigente, mas mesmo se pudessem contar com isso selecionariam, por razões de publicidade, os dois princípios de justiça, ou princípios semelhantes. Além disso, devem expressar em sua seleção de princí-

19. A existência de doutrinas que negam uma ou mais liberdades democráticas é, por si, um fato permanente da vida, ou assim parece. Isso nos impõe a tarefa prática de contê-las — como se contém uma guerra ou uma doença —, para que não subvertam a justiça política.

pios a concepção política que consideram mais condizente com os interesses fundamentais dos cidadãos que representam. Por outro lado, se supuserem que o pluralismo como tal está em vigor e que, por conseguinte, podem existir doutrinas abrangentes que suprimiriam, se fosse possível, as liberdades de consciência e de pensamento, as considerações precedentes tornam-se muito mais urgentes. Portanto, no primeiro estágio, o contraste entre os dois pluralismos não afeta o conteúdo da justiça como equidade.

Podemos supor qualquer dos dois fatos como apropriado. Para dizer que a justiça como equidade tem grande alcance, as partes supõem que o pluralismo como tal está em vigor. Para dizer que o conteúdo da justiça como equidade não é influenciado pela existência do não-razoável, isto é, pela existência de doutrinas abrangentes não-razoáveis, as partes supõem que o pluralismo razoável está em vigor. Ter o mesmo conteúdo em ambos os casos mostra tanto que a justiça como equidade tem grande alcance quanto que seus princípios não são determinados pelo absurdo.

7. E o segundo estágio? A idéia de um consenso sobreposto só é introduzida neste estágio porque a questão da estabilidade só se apresenta quando os princípios de justiça já foram selecionados em caráter provisório. Em seguida, temos de verificar se, quando concretizadas, as instituições justas, tais como especificadas por esses princípios, conseguem obter um apoio suficiente. Como vimos em I:6, o problema de estabilidade em uma sociedade democrática requer que a concepção política dessa sociedade possa ser objeto de um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis que possam apoiar um regime constitucional. Precisamos mostrar como um consenso sobreposto sobre uma concepção política de justiça, ou partes dela, tais como um princípio de tolerância, pode surgir pela primeira vez.

Como isso pode acontecer, é algo que discuto em IV:6-7. E quando isso acontece, então, de acordo com a definição de um tal consenso, a concepção política é apoiada por uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis que persistem no decorrer do tempo e mantêm um número considerável de adeptos. Visões que suprimiriam por completo os direitos e liberdades básicos ratificados pela concepção política,

ou os suprimiriam em parte, como a liberdade de consciência, por exemplo, podem realmente existir, pois sempre haverá esse tipo de visão. Mas podem não ser fortes o bastante para solapar a justiça substantiva do regime. É o que esperamos, mas disso não há garantia alguma.

E se acontecer de os princípios da justiça como equidade não conseguirem obter o apoio de doutrinas razoáveis, de modo que a hipótese da estabilidade desmorone? A justiça como equidade, da forma como a definimos, estaria em dificuldades. Teríamos de verificar se mudanças aceitáveis nos princípios de justiça tornariam a estabilidade possível; ou então se isso está ao alcance de qualquer concepção democrática que seja. Não me aprofundo nessa questão, mas suponho, com base numa série de considerações plausíveis, que a hipótese da estabilidade da justiça como equidade, ou uma concepção semelhante, é uma suposição plausível.

§4. A condição de publicidade: seus três níveis

1. Uma sociedade bem-ordenada, como definida em I:6, é regulada por uma concepção pública e efetiva de justiça. Como queremos que a idéia de uma tal sociedade seja adequadamente realista, supomos que ela exista sob circunstâncias de justiça. Essas circunstâncias são de dois tipos: primeiro, existem as circunstâncias objetivas de escassez moderada; segundo, as circunstâncias subjetivas da justiça. Estas últimas são, em geral, o fato do pluralismo como tal, embora numa sociedade bem-ordenada da justiça como equidade elas compreendam o fato do pluralismo razoável. Este último fato, e sua possibilidade, é algo que devemos procurar entender.

A idéia de publicidade, tal como é entendida pela justiça como equidade, tem três níveis, que podem ser descritos da seguinte forma:

O primeiro já foi mencionado em I:6. Chegamos a esse nível quando a sociedade é efetivamente regulada por princípios públicos de justiça: os cidadãos aceitam e sabem que os outros também aceitam esses princípios, e essa percepção, por sua vez, é publicamente reconhecida. Além disso, as instituições da estrutura básica da sociedade

são justas (da maneira definida por esses princípios), e todos os dotados de razão reconhecem isso. Fazem-no com base em crenças publicamente compartilhadas, confirmadas pelos métodos de investigação e formas de raciocínio geralmente aceitos como apropriados para as questões de justiça política.

O segundo nível de publicidade diz respeito às crenças gerais, à luz das quais os princípios primeiros de justiça podem, eles mesmos, ser aceitos, isto é, as crenças gerais sobre a natureza humana, sobre a forma pela qual as instituições sociais e políticas geralmente funcionam e, enfim, todas aquelas crenças que são relevantes para a justiça política. Os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada concordam, grosso modo, com essas crenças, porque podem ser confirmadas (como no primeiro nível) por métodos publicamente compartilhados de investigação e formas de raciocínio. Como foi discutido em VI:4, pressuponho que esses métodos sejam familiares ao senso comum e incluam os procedimentos e conclusões da ciência e do pensamento social, quando estes são bem estabelecidos e não controvertidos. São exatamente essas crenças gerais, que refletem as visões públicas correntes de uma sociedade bem-ordenada, que nós — isto é, você e eu, que estamos estruturando a justiça como equidade (I:4.6) — atribuímos às partes na posição original.

O terceiro e último nível de publicidade está relacionado com a justificação plena da concepção pública de justiça, apresentada em seus próprios termos. Essa justificação inclui tudo quanto poderíamos dizer — você e eu — quando definimos a justiça como equidade e refletimos sobre o porquê de procedermos de certa forma em vez de outra. Nesse nível, estou supondo que tal justificação plena também seja publicamente conhecida, ou melhor, pelo menos publicamente acessível. Essa condição menos rigorosa (que a justificação plena seja acessível) admite a possibilidade de que alguns não queiram levar tão longe a reflexão filosófica sobre a vida política, e, com certeza, ninguém é obrigado a fazê-lo. Mas, se os cidadãos assim o desejarem, a justificação plena está presente na cultura pública, refletida em seu sistema jurídico e nas instituições políticas, bem como nas principais tradições históricas de sua interpretação.

2. Vamos estipular que uma sociedade bem-ordenada satisfaça todos os três níveis de publicidade de tal forma que possamos dizer que a “condição de publicidade plena” está satisfeita (reservo os adjetivos “pleno” ou “completo” para os aspectos da concepção de justiça de uma sociedade bem-ordenada). Essa condição plena pode parecer excessiva. Mas é adotada por ser apropriada a uma concepção política de justiça para cidadãos razoáveis e racionais, que são livres e iguais. A condição pode ser menos válida para as doutrinas abrangentes em geral, mas se — e até que ponto — se aplica a elas, fica em aberto, como uma questão à parte.

Aqui, é relevante notar que a sociedade política é singular de duas formas. Como discuto em IV:1.2, o político especifica uma relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade, uma sociedade que supomos fechada: é auto-suficiente e não tem relações com outras sociedades (I:2.1 e 7.1). Só entramos nela pelo nascimento e só saímos pela morte. O outro aspecto distintivo do político é que, embora o poder político sempre seja um poder coercivo, num regime constitucional é o poder do público, isto é, o poder de cidadãos livres e iguais, enquanto organismo coletivo. Além disso, as instituições da estrutura básica têm efeitos sociais profundos e de longo prazo, moldando de maneira fundamental o caráter e os objetivos dos cidadãos, os tipos de pessoas que são e aspiram ser.

Por conseguinte, é apropriado que os termos equitativos da cooperação social entre cidadãos livres e iguais devam satisfazer os requisitos da publicidade plena. Pois se a estrutura básica se apóia em sanções coercivas, por mais rara e escrupulosa que seja sua aplicação, os alicerces de suas instituições devem resistir ao exame público. Quando uma concepção política de justiça satisfaz essa condição, e os arranjos sociais básicos e as ações individuais são plenamente justificáveis, os cidadãos podem apresentar razões para suas crenças e conduta uns aos outros, confiantes de que essa exposição aberta fortalecerá o entendimento público, em vez de enfraquecê-lo²⁰. Ao que parece, a ordem política não depende de enganos historicamente aci-

20. Ver *Teoria*, pp. 478, 582.

dentais ou arraigados, nem de outras crenças equivocadas que se baseiem nas aparências enganosas de instituições que nos levam a conceber erroneamente sua forma de funcionamento. É claro que não se pode ter certeza disso. Mas a publicidade assegura, tanto quanto o permitem as medidas práticas, que os cidadãos estejam em condições de conhecer e aceitar as influências difusas da estrutura básica que moldam sua concepção de si mesmos, seu caráter e seus fins. Como veremos, que os cidadãos estejam nessa situação é uma condição para que realizem sua liberdade de maneira plenamente autônoma, em termos políticos. Isso significa que, em sua vida política pública, nada precisa ser escondido²¹.

3. Agora observe que o primeiro nível da condição de publicidade adquire forma facilmente na posição original: exigimos apenas que as partes, como representantes, avaliem as concepções de justiça tendo em mente que os princípios com os quais concordam devem servir de concepção política e pública de justiça. Devem ser rejeitados os princípios que funcionariam bem, desde que não fossem publicamente reconhecidos, ou desde que os fatos gerais sobre os quais se fundamentam não sejam alvo de conhecimento e crença geral.

Considere, por exemplo, a doutrina do direito penal puro, como foi discutida por escritores escolásticos tardios²². Essa doutrina dis-

21. O texto não diz que nada está escondido, mas apenas que nada precisa ser escondido. Não podemos garantir que nada seja escondido, pois sempre há muitas coisas que não sabemos e talvez não possamos saber, e muitas formas pelas quais podemos ser enganados pelas aparências institucionais. Mas talvez possamos garantir que nada precisa ser escondido; numa sociedade livre, que todos reconhecem corretamente como justa, não há necessidade de enganos e ilusões ideológicas para a sociedade funcionar bem e para os cidadãos aceitarem-na voluntariamente. Nesse sentido, uma sociedade bem-ordenada pode prescindir de consciência ideológica, ou falsa consciência.

22. Essa é uma doutrina escolástica tardia muito debatida nas obras de teólogos espanhóis, de Vitória (1530) a Suárez (1612). A grande importância filosófica da doutrina está em refletir uma linha divisória entre aqueles que consideram o intelecto de Deus primário na determinação da lei e aqueles que consideram primária a vontade de Deus. Ver Thomas E. Davitt, SJ, *The Nature of Law* (St. Louis: Herder, 1951). A idéia do direito penal puro parece ter sido disseminada entre as populações mais pobres da Espanha como forma de justificar a resistência à venda e aos impostos sobre as vendas e a madeira cobrados pela Coroa quando esta procurava se recuperar de suas perdas depois da expulsão dos mouros. Ver William Daniel, SJ, *The Purely Penal Law Teoria* (Roma: Gregorian University Press, 1968), cap. 4. Agradeço a Paul Weithman e a Seana Shiffrin por essas referências.

tingue entre a lei natural e a lei do soberano, baseada na autoridade legítima deste último. É uma falta moral violar a lei natural mas, dependendo da intenção do legislador e do tipo de lei em questão, não é uma falta deixar de fazer o que a lei do soberano requer. Embora não exista lei sem uma correspondente obrigação, nesse caso a obrigação consiste apenas em não resistir à penalidade do soberano, se a pessoa for presa. Evidentemente, num país onde essa doutrina do direito penal é publicamente aceita como uma doutrina que se aplica às leis fiscais, pode ser difícil ter um sistema equitativo de tributação da renda, por exemplo. As pessoas não verão nada de errado em esconder seus rendimentos e não pagar os impostos; e isso sobrecarrega o poder penal do governo e solapa o senso público de equidade. Esse tipo de caso ilustra como as partes devem pesar as consequências do conhecimento público dos princípios propostos, e os princípios de justiça que adotam vão depender dessas avaliações.

A representação do segundo nível de publicidade plena também é direta: ela é, na verdade, modelada pelo véu de ignorância. Esse nível implica simplesmente que as crenças gerais empregadas pelas partes ao considerarem as concepções de justiça também devem ser publicamente conhecidas. Como a argumentação das partes é uma representação das premissas para a concepção pública de justiça, os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada sabem quais as crenças gerais professadas em apoio aos princípios reconhecidos de justiça, constituindo parte de sua plena justificação pública. Isso pressupõe que, quando do estabelecimento da posição original, estipulamos que as partes devem argumentar com base apenas em crenças gerais compartilhadas pelos cidadãos em geral, como parte de seu conhecimento público. Essas crenças são os fatos gerais sobre os quais se baseia sua seleção dos princípios de justiça e, como vimos (I:4.4), o véu de ignorância admite essas crenças como razões²³.

23. Essa estipulação foi discutida em "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (September 1990):565 ss. Isso levanta a seguinte questão: os princípios de justiça devem ou não mudar ao longo do tempo, à medida que a natureza humana e o conhecimento das instituições sociais mudam? Respondi que a possibilidade dessa mudança é

Quanto ao seu e ao meu ponto de vista — o ponto de vista da justificação plena da justiça como equidade em seus próprios termos —, nós os criamos com nossa descrição do pensamento e do julgamento dos cidadãos plenamente autônomos da sociedade bem-ordenada da justiça como equidade. Pois eles podem fazer tudo quanto nós podemos, porque são uma descrição ideal do que uma sociedade democrática deveria ser, se respeitássemos inteiramente nossa concepção política.

4. Dois comentários finais. Primeiro, ao discutir, anteriormente, como o segundo nível de publicidade é criado pelo véu de ignorância, eu disse que as partes devem apresentar suas razões baseadas somente nas crenças gerais compartilhadas pelos cidadãos como parte do conhecimento público. Aqui surge uma questão: qual o motivo para limitar as partes dessa forma e não lhes permitir levar em conta todas as crenças verdadeiras? Algumas doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes devem ser verdadeiras, mesmo que apenas neguem doutrinas falsas ou incoerentes. Por que a concepção política de justiça mais razoável não é aquela que se fundamenta na verdade como um todo, e não apenas em parte dela ou, menos ainda do que isso, em crenças compartilhadas que, por acaso, são publicamente aceitas num determinado momento? Essa é uma das principais objeções à idéia de razão pública e eu a discuto em VI.

Um segundo comentário é que a idéia de publicidade pertence mais ao papel amplo do que ao papel restrito de uma concepção política de justiça²⁴. O papel restrito limita-se a assegurar condições mais ou menos mínimas de cooperação social efetiva, como, por exem-

justamente isso, uma simples possibilidade, mencionada para explicar a natureza da justiça como equidade. Prossegui dizendo que "as mudanças em teoria da natureza humana, ou de teoria social em geral, que não afetam a viabilidade dos ideais de pessoa e de uma sociedade bem-ordenada não afetam o acordo das partes na posição original. É difícil imaginar realisticamente qualquer novo conhecimento que nos convença de que esses ideais não são viáveis, dado o que sabemos sobre a natureza geral do mundo, em contraposição a nossas circunstâncias sociais e históricas particulares... Esses progressos do conhecimento humano, mesmo que ocorram, não afetam nossa concepção moral". Aqui, "nossa concepção moral" significa nossa concepção pública de justiça.

24. Os termos *restrito* e *amplo* foram sugeridos por uma distinção semelhante feita por J. L. Mackie, *Ethics* (Nova York: Penguin, 1977), pp. 106 s., 134 ss.

plo, a especificação de critérios para se decidir entre reivindicações conflitantes e o estabelecimento de regras para coordenar e estabilizar os arranjos sociais. As normas públicas são consideradas inibidoras de disposições autocentradas ou grupo-centradas, e seu objetivo é incentivar empatias menos restritas. Toda concepção política ou doutrina moral endossa esses requisitos de alguma forma.

No entanto, esses requisitos não incluem a condição de publicidade. Assim que essa condição é imposta, uma concepção política passa a assumir um papel amplo, como parte da cultura pública. Não só seus princípios primeiros se materializam nas instituições políticas e sociais e nas tradições públicas segundo as quais são interpretadas; a derivação dos direitos, liberdades e oportunidades dos cidadãos também contém uma concepção dos cidadãos como livres e iguais. Dessa forma, eles são levados a tomar consciência dessa concepção e são educados para ela. Familiarizam-se com uma forma de ver a si mesmos que, em outras circunstâncias, muito provavelmente jamais teriam condições de adquirir. Concretizar a publicidade plena é concretizar um mundo social em que o ideal de cidadania pode ser aprendido e, assim, despertar um desejo efetivo de ser esse tipo de pessoa. Tal função educativa da concepção política caracteriza seu papel amplo.

§5. Autonomia racional: artificial, não política

1. Volto-me agora para a distinção entre a autonomia racional e a autonomia plena dos cidadãos, e para a forma pela qual essas concepções são representadas na posição original. Nossa tarefa é explicar como as condições, impostas às partes na posição original junto com a descrição de suas deliberações, geram essas concepções e como os cidadãos pensam em si mesmos como livres e iguais.

Como vimos em I:5, os cidadãos concebem a si mesmos como pessoas livres em três aspectos: primeiro, como pessoas que têm a capacidade moral de formular, revisar e procurar concretizar racionalmente uma concepção do bem; segundo, como pessoas que são fontes auto-

autenticadoras de reivindicações válidas; e terceiro, como pessoas capazes de assumir responsabilidade por seus fins. Dispor de liberdade nesses aspectos possibilita aos cidadãos ter autonomia, tanto a autonomia racional quanto a autonomia plena. A autonomia racional, que discuto em primeiro lugar, baseia-se nas faculdades intelectuais e morais das pessoas. Expressa-se no exercício da capacidade de formular, revisar e procurar concretizar uma concepção do bem, e de deliberar de acordo com ela. Expressa-se também na capacidade de entrar em acordo com outros (quando restrições razoáveis se apresentam).

Assim, a autonomia racional é representada fazendo-se da posição original um caso de justiça procedimental pura. Isto é, quaisquer que sejam os princípios que as partes selecionem da lista de alternativas apresentada a elas, eles são aceitos como justos. Em outras palavras, seguindo a idéia de que os próprios cidadãos (por meio de seus representantes) devem especificar os termos equitativos de sua cooperação (e deixando de lado, por enquanto, o critério do equilíbrio reflexivo), o resultado da posição original produz, a nosso ver, os princípios de justiça apropriados para cidadãos livres e iguais.

Isso contrasta com a justiça procedimental perfeita, em que há um critério independente e já determinado do que é justo (ou equitativo) e é possível criar um procedimento capaz de assegurar um resultado que satisfaça esse critério. Isso pode ser ilustrado pelo conhecido exemplo da divisão de um bolo: se a divisão igual é aceita como equitativa, então só se requer que a pessoa que corta o bolo fique com o último pedaço (deixei de lado os pressupostos necessários para tornar esse exemplo rigoroso). A característica essencial da justiça procedimental pura, em contraposição à justiça procedimental perfeita, é a especificação do que é justo pelo resultado do procedimento, qualquer que seja. Não há um critério prévio e já determinado em relação ao qual o resultado deva ser avaliado²⁵.

25. No caso da justiça procedimental imperfeita, há novamente um critério independente do resultado justo, mas não podemos conceber um procedimento que seguramente chegue a isso em todos os casos; somente, assim o esperamos, na maioria deles. O julgamento de um crime é um exemplo: somente infratores de fato devem ser considerados culpados, mas

2. Ao tomar a posição original como um caso de justiça procedimental pura, descrevemos as deliberações das partes de tal modo que possam modelar a autonomia racional dos cidadãos. Para explicar isso, dizemos que há duas maneiras pelas quais as partes são racionalmente autônomas. A primeira é que os princípios de justiça apropriados para especificar termos eqüitativos de cooperação social são aqueles que seriam selecionados como resultado de um processo de deliberação racional, visualizado como um processo realizado pelas partes. A avaliação apropriada das razões a favor de e contra os vários princípios disponíveis é determinada pelo peso que lhes atribuem as partes, e o peso de todas as razões em equilíbrio determina os princípios com os quais se concordaria. Justiça procedimental pura significa que, em suas deliberações racionais, as partes não se vêem obrigadas a aplicar nenhum princípio de direito e justiça determinado previamente, nem se consideram limitadas por ele. Em outras palavras, não reconhecem nenhuma opinião externa a seu próprio ponto de vista, enquanto representantes racionais, pela qual sejam limitados por princípios anteriores e independentes de justiça. Isso leva à idéia de que, quando os cidadãos estão eqüitativamente situados uns em relação aos outros, cabe a eles especificar os termos eqüitativos de cooperação social, à luz do que cada um considera seu benefício pessoal, ou bem. Lembre-se (I:4) de que esses termos não são estabelecidos por uma autoridade externa, pela lei de Deus, por exemplo; e tampouco são reconhecidos como eqüitativos por referência a uma ordem de valores anterior e independente, conhecida por intuição racional.

A segunda forma pela qual as partes são racionalmente autônomas é definida pela natureza dos interesses que orientam suas deliberações como representantes dos cidadãos. Como se considera que os cidadãos têm duas capacidades morais, atribuímos a eles dois interesses correspondentes de ordem superior para desenvolver e exercer essas duas capacidades. Dizer que tais interesses são de "ordem superior" significa que, quando a idéia fundamental de pessoa é es-

é provável que ocorram erros judiciais. Para uma discussão mais detalhada desses contrastes, ver *Teoria*, pp. 85 ss.

pecificada, esses interesses são vistos como básicos e, por isso, como normalmente reguladores e efetivos. Alguém que não desenvolveu e não pode exercer as capacidades morais no grau mínimo exigido não pode ser um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade ao longo de toda a vida. Decorre daí que, como representantes dos cidadãos, as partes adotam princípios garantidores das condições que asseguram a essas capacidades seu desenvolvimento adequado e pleno exercício²⁶.

Além disso, supomos que as partes representam cidadãos considerados possuidores, em qualquer momento dado, de uma determinada concepção do bem, isto é, uma concepção especificada por certos fins últimos, ligações e lealdades a pessoas e instituições particulares, e interpretados à luz de alguma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente. É claro que as partes não conhecem o teor dessas determinadas concepções, nem as doutrinas utilizadas para interpretá-las. Mas, apesar disso, têm um terceiro interesse de ordem superior para orientá-las, pois devem procurar adotar os princípios de justiça que possibilitam às pessoas representadas proteger e defender algumas concepções determinadas (mas não especificadas) do bem ao longo de toda a sua vida, admitindo possíveis mudanças de opinião e conversões de uma concepção abrangente para outra.

Em síntese, assim como os cidadãos são racionalmente autônomos de duas formas — são livres dentro dos limites da justiça política para realizar suas concepções (permissíveis) do bem; e são motivados a realizar seus interesses de ordem superior associados a suas capacidades morais —, também as partes são racionalmente autônomas de duas formas: são livres, dentro dos limites da posição original, para fazer um acordo sobre quaisquer princípios de justiça que considerem os mais vantajosos para aqueles que representam; e, ao estimar essa vantagem, consideram os interesses de ordem superior dessas pessoas. Portanto, em ambas as formas, a descrição das partes modela a autonomia racional dos cidadãos.

26. Esses fundamentos dos direitos e liberdades básicos são discutidos em "The Basic Liberties and Their Priority", pp. 312-7, 333-42.

Observe que a autonomia racional é apenas um aspecto da liberdade, e é diferente da autonomia plena. Em sua mera condição de autonomia racional, as partes são apenas pessoas artificiais que supomos ocupar a posição original enquanto dispositivo de representação. Por isso, a explicação do título desta seção: “artificial, não política”. Aqui, “artificial” é entendido no antigo sentido de caracterizar algo como um artifício da razão, pois assim é a posição original.

3. No entanto, antes de discutir a autonomia plena, é preciso mencionar já (e solucionar mais tarde) um problema levantado pelo véu de ignorância. É o seguinte: a partir do que dissemos até agora, as restrições à informação impostas por essa condição significam que as partes só têm os três interesses de ordem superior para nortear suas deliberações. Esses interesses são puramente formais: o senso de justiça, por exemplo, é o interesse de ordem mais elevada no desenvolvimento e exercício da capacidade de entender, aplicar e agir de acordo com quaisquer princípios de justiça racionalmente adotados pelas partes. Essa capacidade garante às partes que, depois da realização de seu empreendimento, pode-se agir de acordo com ele, que, por isso, não terá sido feito em vão; mas essa garantia, por si, não promove nenhum princípio de justiça em particular. Considerações semelhantes aplicam-se aos outros dois interesses de ordem superior. Como, então, as partes podem chegar a um acordo racional sobre princípios específicos, mais apropriados do que os demais, para proteger os interesses determinados (as concepções do bem) daqueles que representam?

Aqui, introduzimos a idéia dos bens primários. Estipulamos que as partes avaliam os princípios existentes estimando em que medida eles garantem os bens primários essenciais à realização dos interesses de ordem superior da pessoa para quem cada uma age como representante. Dessa forma, atribuímos às partes objetivos suficientemente específicos para que suas deliberações racionais atinjam um resultado preciso. Para identificar os bens primários, examinamos as condições sociais básicas e meios polivalentes genéricos normalmente necessários para desenvolver e exercer as duas capacidades morais e para a busca eficaz de concepções do bem com teores muito diferentes.

Em V:3-4, os bens primários são especificados de modo que sejam incluídos fatores como os direitos e liberdades básicos compreendidos pelo primeiro princípio de justiça — a liberdade de movimento —, a livre escolha da ocupação, protegida pela igualdade equitativa de oportunidade na primeira parte do segundo princípio, e renda e riqueza, assim como as bases sociais do auto-respeito. Por conseguinte, é racional que as partes empreguem os bens primários para avaliar princípios de justiça.

4. Concluindo a descrição da maneira pela qual as deliberações das partes modelam a autonomia racional dos cidadãos: essa autonomia depende, como dissemos, dos interesses que as partes estão preocupadas em proteger, e não apenas do fato de não serem restringidas por quaisquer princípios anteriores e independentes de direito e justiça. Se as partes fossem levadas a proteger somente os desejos materiais e físicos daqueles que representam — seus desejos de riqueza e dinheiro, por exemplo, ou comida e bebida —, poderíamos pensar que a posição original modela antes a heteronomia dos cidadãos do que sua autonomia racional. Contudo, na base da confiança que as partes têm nos bens primários está seu reconhecimento de que esses bens são meios polivalentes essenciais para realizar os interesses de ordem superior relacionados às capacidades morais dos cidadãos e a suas concepções específicas do bem (tanto quanto as restrições à informação permitam às partes levar isso em conta). As partes procuram garantir as condições políticas e sociais para que os cidadãos possam perseguir o seu bem e exercer as capacidades morais que os caracterizam como livres e iguais.

Se supusermos que os cidadãos dão às partes instruções sobre a maneira pela qual desejam ver seus interesses representados, e se essas instruções forem seguidas da forma pela qual dissemos que as partes deliberam, sujeitas às restrições da posição original, então a motivação dos cidadãos para dar essas instruções não são heterônomas ou egoístas. Numa cultura democrática, esperamos e, mais do que isso, desejamos que os cidadãos se preocupem com suas liberdades e oportunidades básicas, a fim de desenvolver e exercer suas capacidades morais, e de procurar realizar suas concepções do bem. Julgamos

que mostram falta de auto-respeito e fraqueza de caráter quando não o fazem.

Desse modo, o objetivo das partes é chegar a um acordo sobre os princípios de justiça que capacite os cidadãos por elas representados a se tornarem pessoas completas, isto é, a desenvolverem adequadamente e exercerem plenamente suas capacidades morais e a procurar realizar as concepções específicas do bem que vierem a constituir. Os princípios de justiça devem levar a um esquema de instituições básicas — um mundo social — condizente com esse fim.

§6. Autonomia plena: política, não ética

1. Acabamos de ver que a autonomia racional dos cidadãos é modelada na posição original pela forma de deliberação das partes em sua condição de representantes. A autonomia plena dos cidadãos, por sua vez, é modelada pelos aspectos estruturais da posição original, isto é, pela forma segundo a qual as partes se situam umas com respeito às outras, e pelos limites à informação aos quais suas deliberações estão sujeitas. Para entender como é feita essa modelagem, considere a idéia de autonomia plena.

Observe que não são as partes, mas os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, em sua vida pública, que são plenamente autônomos. Isso significa que, em sua conduta, eles não só aceitam os princípios de justiça, como também agem em concordância com esses princípios tidos como justos. Além disso, reconhecem tais princípios como aqueles que seriam adotados na posição original. É por seu reconhecimento público e aplicação informada dos princípios de justiça na vida política, e segundo a orientação de seu senso de justiça efetivo, que os cidadãos adquirem autonomia plena. Assim, a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando agem de acordo com os princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que aplicariam a si mesmos, quando equitativamente representados como pessoas livres e iguais.

Enfatizo aqui que a autonomia plena é atingida pelos cidadãos: é um valor político, não um valor ético. Com isso, quero dizer que ela se realiza na vida pública pela afirmação dos princípios políticos de justiça e pelo usufruto das proteções dos direitos e liberdades básicos; e realiza-se também pela participação nas questões públicas da sociedade e em sua autodeterminação coletiva ao longo do tempo. Essa autonomia plena da vida política deve ser distinguida dos valores éticos da autonomia e da individualidade, que podem aplicar-se à vida como um todo, tanto social quanto individual, da forma expressa pelos liberalismos abrangentes de Kant e Mill. A justiça como equidade enfatiza esse contraste: afirma a autonomia política de todos, mas deixa o peso da autonomia ética para ser decidido pelos cidadãos separadamente, à luz de suas doutrinas abrangentes.

2. É evidente que satisfazer a condição de publicidade plena (descrita no §4 acima) é necessário para que haja autonomia plena para os cidadãos em geral. Somente quando a justificação e explanação plenas da justiça como equidade existem publicamente é que os cidadãos podem chegar a entender seus princípios de acordo com a idéia da sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação. Tudo isso pressupõe que as idéias fundamentais da justiça como equidade estejam presentes na cultura pública, ou pelo menos implícitas na história de suas principais instituições e nas tradições de sua interpretação.

Como observamos acima, os elementos básicos da autonomia plena são modelados nos aspectos estruturais da posição original. A partir da conferência anterior (I:4), sabemos que esses aspectos modelam o que consideramos — aqui e agora — como condições equitativas sob as quais os representantes de pessoas livres e iguais devem especificar os termos da cooperação social aplicados à estrutura básica. Modelam também aquilo que, para o caso especial dessa estrutura, vemos como restrições apropriadas ao que as partes devem considerar boas razões. Além disso, a posição original também requer que as partes selecionem (se possível) princípios que possam ser estáveis, dado o fato do pluralismo razoável; e que, desse modo, selecionem

princípios que possam ser objeto de um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis.

Como a autonomia plena dos cidadãos é expressa pela ação condizente com os princípios públicos de justiça, entendidos como a especificação dos termos eqüitativos de cooperação que aplicariam a si mesmos quando eqüitativamente situados, sua autonomia plena é modelada pela forma segundo a qual a posição original é estabelecida. A autonomia plena é modelada pelas condições razoáveis impostas às partes como racionalmente autônomas. Os cidadãos realizam essa autonomia agindo de acordo com a concepção política de justiça, orientada por sua razão pública, e em sua procura do bem na vida pública e não-pública.

3. Ainda não explicamos por que a posição original é considerada eqüitativa. Aqui, apelamos para a idéia fundamental de igualdade, tal como existe na cultura política pública de uma sociedade democrática, assim como fizemos com as três formas pelas quais os cidadãos se consideram pessoas livres (I:5). Definimos essa idéia ao dizer que os cidadãos devem ser iguais em virtude de possuir, no grau mínimo necessário, as duas capacidades morais e as outras faculdades que nos possibilitam ser membros normais e integralmente cooperativos da sociedade. Todos os que satisfizerem essa condição têm os mesmos direitos, liberdades e oportunidades básicos, e a mesma proteção dos princípios de justiça.

Para moldar essa igualdade na posição original, dizemos que as partes, como representantes daqueles que satisfazem essa condição, estão simetricamente situadas. Esse requisito é eqüitativo porque, para estabelecer os termos eqüitativos da cooperação social (no caso da estrutura básica), a única característica relevante das pessoas é o fato de possuírem as capacidades morais (no grau mínimo necessário) e terem as capacidades normais para ser um membro cooperativo da sociedade ao longo de toda a vida. As características relativas à posição social, talentos naturais e casualidade histórica, assim como ao conteúdo das concepções específicas que as pessoas têm do bem, são irrelevantes, politicamente falando, e, por isso, cobertas pelo véu de ignorância (I:4.2-3). É claro que algumas dessas características

podem ser relevantes numa decisão, julgando-se isso pelos princípios de justiça, de nossa reivindicação para ocupar este ou aquele cargo público, ou para qualificar-nos para essa ou aquela posição de maior prestígio; e essas características também podem ser relevantes para nossa participação nessa ou naquela associação ou grupo social dentro da sociedade. No entanto, não são relevantes para o *status* de cidadania igual, compartilhada por todos os membros da sociedade.

Por conseguinte, se aceitarmos a convicção extremamente genérica expressa pelo preceito de que os iguais em aspectos relevantes devem ser representados igualmente, segue-se daí que é justo que os cidadãos, vistos como pessoas livres e iguais, quando representados igualmente na posição original, representem-se eqüitativamente.

4. Como notamos acima, essa idéia de igualdade reconhece que algumas pessoas têm traços e capacidades que as qualificam para cargos de maior responsabilidade, com suas correspondentes compensações²⁷. Por exemplo: os juízes devem ter uma compreensão mais profunda da concepção de justiça política da sociedade do que os outros, e uma facilidade maior de aplicar seus princípios e chegar a decisões razoáveis, principalmente nos casos mais difíceis. As virtudes judiciais dependem do saber adquirido e requerem uma educação especial. Embora essas capacidades e saber especiais tornem os que os possuem mais qualificados que outros para posições de responsabilidade judicial (cujo exercício lhes dá o direito às recompensas do cargo); apesar disso, dado o papel e o *status* efetivo de cada um numa sociedade bem-ordenada, inclusive o *status* de cidadania igual, o senso de justiça de todos os cidadãos é igualmente suficiente em relação ao que se espera deles. Por conseguinte, cada um deles é representado igualmente na posição original. E, assim sendo, todos recebem a mesma proteção dos princípios públicos de justiça.

Observe também o seguinte: todos os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada se conformam a suas exigências públicas e, por isso, todos são (mais ou menos) irrepreensíveis do ponto de vista da justi-

27. Essas são variações que estão acima das capacidades morais supostas pela idéia de igualdade, da forma descrita em V:35. O que é dito lá amplifica o texto acima.

ça política²⁸. Isso se conclui da estipulação de que todos têm um senso de justiça política igualmente efetivo. As diferenças habituais entre os indivíduos, no que diz respeito a essas questões, não existem. Como supomos que numa sociedade bem-ordenada existem muitas desigualdades sociais e econômicas, estas não podem ser explicadas pelo grau em que os indivíduos respeitam as exigências da justiça pública. A concepção política de justiça que regulamenta essas desigualdades, qualquer que seja, não pode ser o preceito: às pessoas de acordo com sua virtude política²⁹.

§7. A base da motivação moral da pessoa

1. Começo com uma lista dos elementos básicos das concepções dos cidadãos como razoáveis e racionais. Alguns desses elementos são conhecidos, outros ainda estão por discutir.

Primeiro, os conhecidos, que são: a) as duas capacidades morais, a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem. Como necessárias ao exercício das capacidades morais, acrescentamos: b) as faculdades intelectuais de julgamento, pensamento e inferência. Também supomos que os cidadãos têm, a qualquer momento dado: c) uma determinada concepção do bem interpretada à luz de uma visão abrangente (razoável). Finalmente, supomos que os cidadãos têm: d) as capacidades e qualificações necessárias para serem membros normais e cooperativos da sociedade durante toda a vida. Esses elementos são apresentados em I:3-5, e supomos que existam realmente. Por terem essas capacidades no grau mínimo essencial, os cidadãos são iguais (§6.3).

28. É essencial aqui acrescentar que são irrepreensíveis política e legalmente falando, e não moralmente falando, ou consideradas todas as coisas. Seria um erro dizer, por exemplo, que os mais felizes ou com mais sorte na vida, e que aceitam e respeitam os princípios de justiça, possam considerar-se irrepreensíveis, simplesmente. Afinal de contas, talvez consigam respeitar as exigências da justiça pública com mais facilidade. Alguns diriam que nunca devemos nos considerar irrepreensíveis, uma vez que avaliamos nossa vida como um todo de um ponto de vista religioso, filosófico ou moral.

29. Ver *Teoria*, §48.

Além desses elementos, os cidadãos têm quatro características especiais, que considero aspectos do fato de serem razoáveis e de terem essa forma de sensibilidade moral. Conforme discutimos em §1, existe a) uma disposição em propor termos eqüitativos de cooperação que é razoável supor que os outros aceitem, assim como uma disposição de se sujeitar a esses termos, desde que haja garantias de que os outros farão o mesmo. Por conseguinte, como vimos em §2, eles b) reconhecem que os limites do juízo restringem aquilo que pode ser justificado perante os outros e só professam doutrinas abrangentes razoáveis.

Além disso, e ainda em terreno familiar, supomos que c) os cidadãos não apenas são membros normais e plenamente cooperativos da sociedade, como também desejam sê-lo e querem ser reconhecidos como tais. Isso reforça seu auto-respeito enquanto cidadãos. O mesmo efeito produz considerar certos bens primários, tais como direitos e liberdades básicos e iguais, o valor eqüitativo das liberdades políticas e a igualdade eqüitativa de oportunidade, como constituintes das bases sociais do auto-respeito³⁰. Finalmente, dizemos que d) os cidadãos têm o que chamarei de “psicologia moral razoável”, esboçada abaixo.

2. Para detalhar os pontos (a) e (b) citados acima, relativos à sensibilidade moral do razoável, distingo da seguinte maneira três tipos de desejos:

Primeiro, os desejos derivados do objeto: aqui o objeto do desejo, ou o estado de coisas que o satisfaz, pode ser descrito sem o emprego de qualquer concepção moral ou de princípios razoáveis ou racionais. Essa definição pressupõe alguma forma de distinguir concepções e princípios morais dos não-morais; mas vamos supor que temos uma forma de fazê-lo, sobre a qual estejamos de acordo; ou então que nossos julgamentos geralmente coincidem.

Um número incontável de desejos derivam do objeto; isso inclui desejos físicos como o de comer, beber e dormir; de participar de atividades agradáveis de inumeráveis tipos, assim como desejos que dependem da vida social: desejos de *status*, poder e glória, e de proprie-

30. Ver V:3.

dade e riqueza. Acrescentemos a estes nossas ligações e afetos, lealdades e dedicação de muitas espécies, e desejos de seguir certas vocações e de se preparar para elas. Mas, como muitas vocações incluem uma descrição moral, o desejo correspondente insere-se em uma das categorias discutidas adiante.

3. Em seguida, temos os desejos derivados de princípios. O que distingue esses desejos é que o objeto ou alvo do desejo, ou a atividade com a qual desejamos envolver-nos, não pode ser descrita sem o emprego de princípios, racionais ou razoáveis, conforme o caso, que entram na especificação dessa atividade. Somente um ser racional ou razoável que pode entender e aplicar esses princípios, ou que tem uma expectativa razoável de entendê-los e aplicá-los, pode ter esses desejos³¹.

Os desejos derivados de princípios são de dois tipos, conforme o princípio em questão seja racional ou razoável.

Primeiro, os princípios racionais que mencionamos em §1.2, tais como a) adotar os meios mais efetivos para nossos fins e b) selecionar a alternativa mais provável, outros fatores permanecendo inalterados. A eles acrescento: c) preferir o bem maior (o que ajuda a planejar e ajustar os fins para que se apoiem uns aos outros) e d) organizar nossos objetivos (por ordem de prioridade) quando eles entram em conflito.

Vamos examinar esses princípios de acordo com a enumeração, e não como derivados de uma definição de racionalidade prática, pois não há concordância sobre a melhor maneira de definir essa concepção. Por enquanto, temos de reconhecer que existem concepções diferentes de

31. É importante enfatizar que a força, ou peso, dos desejos derivados de princípios é inteiramente determinada pelo princípio ao qual o desejo está ligado, e não pela força psicológica do desejo em si. Essa força, suponho que exista e possa fazer parte de explanações da forma segundo a qual as pessoas agem realmente, mas nunca de como devem se comportar, ou de como deveriam ter-se comportado, moralmente falando. Uma pessoa de boa vontade, para usar a expressão de Kant, é alguém cujos desejos derivados de princípios têm força em total acordo com o peso, ou prioridade, dos princípios aos quais estão ligados. Essa observação explanatória se aplica também aos desejos derivados de uma concepção política, mencionados mais adiante no texto. Nesse caso, os muitos desejos ligados à concepção formarão uma hierarquia determinada pela organização dos vários princípios associados à concepção em questão. Agradeço a Christine Korsgaard pela valiosa discussão deste e de outros pontos, nesta e na próxima seção.

racionalidade, ao menos em certos tipos de casos, tais como o das decisões tomadas sob grande incerteza. Como vimos em §1, a idéia geral é que esses princípios orientam um único agente na deliberação racional, quer esse agente seja um indivíduo, quer uma associação, uma comunidade ou um governo.

O segundo tipo de desejo derivado de princípios diz respeito aos princípios razoáveis: aqueles que regulamentam a maneira pela qual uma pluralidade de agentes (ou uma comunidade ou sociedade de agentes), quer de pessoas ou grupos individuais, deve se conduzir em suas relações mútuas. Os princípios de equidade e justiça que definem os termos equitativos de cooperação são exemplos canônicos, assim como os princípios associados com as virtudes morais reconhecidas pelo senso comum, tais como a honestidade e a fidelidade.

4. Finalmente, há também os desejos derivados de uma concepção política. Para nós, esses são os mais importantes, por razões que serão esclarecidas. Podemos descrever esses desejos dizendo que os princípios de acordo com os quais queremos agir são vistos como parte de — ou como elementos que ajudam a articular — uma certa concepção racional ou razoável, ou um ideal político.

Por exemplo: podemos desejar conduzir-nos da maneira apropriada a alguém que é racional, cuja conduta é orientada pelo raciocínio prático. Desejar ser esse tipo de pessoa envolve ter desejos derivados de princípios e agir de acordo com eles, e não apenas de acordo com os desejos derivados do objeto, governados pelo costume e pelo hábito. No entanto, os princípios que especificam os desejos derivados de princípios devem relacionar-se de forma adequada com a concepção em questão. Nossa reflexão sobre o futuro pressupõe, por exemplo, uma concepção de nós mesmos como seres que perduram no tempo, do passado até o futuro. Afirmar que temos desejos derivados de uma concepção política pressupõe em nós a capacidade de formular a concepção correspondente e ver como os princípios a constituem e ajudam a articulá-la³².

32. Sobre esse tópico, ver a instrutiva discussão de Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press, 1970), parte II, pp. 27-76, na qual me baseio aqui. Ver também seu livro *The View From Nowhere* (Nova York: Oxford University Press, 1986), p. 141.

Evidentemente, para nós o caso que interessa é o ideal de cidadão da forma caracterizada pela justiça como equidade. A estrutura e o conteúdo dessa concepção de justiça mostram como, pelo uso da posição original, os princípios e critérios de justiça para as instituições básicas da sociedade constituem e ajudam a articular a concepção de cidadãos razoáveis e racionais como livres e iguais. Desse modo, temos um ideal dos cidadãos como tais pessoas. Quando dizemos, como o fizemos antes em (c), que os cidadãos não são apenas membros normais e plenamente cooperativos da sociedade, mas também querem ser tais membros e ser reconhecidos como tais, estamos dizendo que eles querem realizar em sua pessoa, e ter o reconhecimento de que realizam, aquele ideal de cidadãos.

Observe aqui o óbvio caráter não-humano dessa interpretação da motivação e como ela se contrapõe às tentativas de limitar os tipos de motivação que as pessoas têm. Uma vez admitida — o que parece evidente — a existência de desejos derivados de princípios e desejos derivados de uma concepção política, ao lado dos desejos de realizar ideais políticos e morais distintos, então a classe de motivações possíveis se multiplica. Capazes de raciocínio e julgamento, podemos entender doutrinas complexas de direito e justiça, sejam religiosas ou filosóficas, morais ou políticas, assim como as doutrinas do bem. Podemos nos ver atraídos por concepções e ideais que expressam tanto o direito quanto o bem. Como fixar limites para o que pode atrair as pessoas em termos de pensamento e deliberação, e, por conseguinte, de ação³³?

33. Para ilustrar: suponha que, de algum modo, o desejo derivado de uma concepção política proposto por Scanlon (o desejo básico de agir de formas que possam ser justificadas perante os outros), ou o desejo de agir de formas dignas de um cidadão razoável e igual, transforme-se em um dos desejos que nos motivam. Então, descobrir o que satisfaz esse desejo, o que significa agir de formas que possam ser justificadas perante os outros, ou de formas dignas de um cidadão razoável e igual, é algo que vai exigir muitos tipos de reflexão. Uma linha de pensamento e reflexão é necessária para explicar em detalhes o que requer o desejo dependente de concepção. Portanto, isso significa que, depois que os desejos derivados de uma concepção política são reconhecidos como elementos do que Williams chama de “elenco de motivações de uma pessoa” — acredito que ele admitiria essa possibilidade —, então

Assim, a visão da justiça como equidade conecta o desejo de realizar um ideal político de cidadania com as duas capacidades morais dos cidadãos e suas faculdades normais, na medida em que estes são educados para aquele ideal pela cultura pública e suas tradições históricas de interpretação. Isso ilustra o papel amplo de uma concepção política em sua função educativa (§4.4).

5. Isso nos leva a (d): que os cidadãos têm uma psicologia moral razoável³⁴. As características que atribuímos aos cidadãos — a disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação, o reconhecimento dos limites do juízo, a aceitação somente de doutrinas abrangentes razoáveis e o desejo de serem cidadãos completos — proporcionam a base para lhes atribuir uma psicologia moral razoável, que tem vários de seus aspectos determinados por essas características.

Concluindo muito sucintamente: i) além da capacidade de ter uma concepção do bem, os cidadãos têm a capacidade de adquirir concepções de justiça e equidade e o desejo de agir em conformidade com essas concepções; ii) quando acreditam que as instituições ou práticas sociais são justas ou equitativas (tal como essas concepções especificam), estão prontos e dispostos a fazer sua parte nesses arranjos, desde que tenham garantias razoáveis de que os outros também fa-

a fronteira entre sua visão supostamente humana da motivação e a visão de Kant, ou aquelas relacionadas a esta, começa a se dissolver. Para ver isso, só precisamos supor que a idéia do imperativo categórico de Kant é coerente e dizer que uma pessoa de boa vontade é alguém efetivamente movido pelo desejo dependente de concepção de agir como esse imperativo requer. É claro que a visão do Hume histórico era diferente. Sua doutrina oficial parece não ter absolutamente nenhuma visão da prática ou, na melhor das hipóteses, admitir apenas a razão instrumental. Mas, deixando essa questão de lado, se perguntarem como os desejos derivados de princípio ou de concepção se transformam em componentes do elenco de motivações pela primeira vez, então a resposta superficial, proposta no texto, é que são aprendidos com a cultura política pública. Isso faz parte da idéia de publicidade. Como essas concepções e ideais entram na cultura pública propriamente dita e muitas vezes permanecem ali, é uma outra história, e longa. No tocante a essas observações, estou em dívida com Christine Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason”, *Journal of Philosophy* 83 (January 1990): 19-25, onde ela critica a visão geralmente humana da motivação defendida por Bernard Williams em seu artigo “Internal and External Reasons”, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 101-13

34. Essa psicologia baseia-se em IV:6-7, ao explicar por que o *consenso sobreposto* não é utópico.

rão sua parte; iii) se outras pessoas, com uma intenção manifesta³⁵, procuram fazer sua parte em arranjos justos ou eqüitativos, os cidadãos tendem a aumentar sua confiança neles; iv) essa confiança torna-se mais forte e mais completa quando o sucesso dos arranjos cooperativos se mantém durante mais tempo; e v) o mesmo se pode dizer quando as instituições básicas estruturadas de forma a garantir nossos interesses fundamentais (os direitos e liberdades básicos) são mais firme e voluntariamente aceitas.

§8. Psicologia moral: filosófica, não psicológica

1. Isso completa nosso esboço da psicologia moral da pessoa. Sublinho que é uma psicologia moral baseada na concepção política da justiça como eqüidade. Não é uma psicologia originária da ciência da natureza humana, e sim de um esquema de conceitos e princípios que expressa uma certa concepção política da pessoa e um ideal de cidadania. Se esse esquema é correto ou não para nossos propósitos, isso depende de conseguirmos conhecê-lo e entendê-lo, de conseguirmos aplicá-lo e professar seus princípios e ideais na vida política, e de conseguirmos considerar aceitável, depois da devida reflexão, a concepção de justiça da qual faz parte. A natureza humana e sua psicologia natural são permissivas: podem limitar as concepções viáveis de pessoa e os ideais de cidadania, assim como as psicologias morais que podem servir-lhes de base, mas não determinam quais devemos adotar.

Essa é a resposta à objeção de que nossa visão não é científica. Não podemos dizer tudo quanto queremos, uma vez que a visão tem de satisfazer as necessidades práticas da vida política e da reflexão sobre ela. Como qualquer outra concepção política, para que seja praticável, seus requisitos e ideal de cidadania devem ser aqueles que as pessoas possam entender e aplicar, e se sintam suficientemente motiva-

35. Essa frase é do *Emile*, de Rousseau, conforme explicado em *Teoria*, p. 463n. Observe como os pontos apresentados aqui se relacionam com os dois aspectos básicos de ser razoável, da forma discutida em II:1,3.

das a respeitar. Essas são condições exigentes o bastante para formular uma concepção viável de justiça e seu ideal político, embora sejam condições diferentes daquelas da psicologia humana enquanto ciência natural.

2. Evidentemente, pode parecer que um ideal pressupõe uma visão da natureza humana e de teoria social; e, dados os objetivos de uma concepção política de justiça, poderíamos dizer que ela procura especificar a concepção mais razoável possível de pessoa que os fatos gerais sobre a natureza humana e a sociedade parecem admitir. A dificuldade é que, além das lições da experiência histórica e de provas de sensatez como a de não confiar demais em motivações e qualidades raras (como o altruísmo e grande inteligência), não há muito em que se basear. A história é cheia de surpresas. Temos que formular um ideal de Estado constitucional para ver se tem força para nós e se pode ser posto em prática com sucesso na história da sociedade.

Dentro desses limites, a filosofia política de um regime constitucional é autônoma de duas formas. Uma é que sua concepção política de justiça é um esquema normativo de pensamento. Sua família de idéias fundamentais não é passível de análise em termos de certas bases naturais, como a família de conceitos psicológicos e biológicos, por exemplo, ou mesmo em termos da família de conceitos sociais e econômicos. Se conseguirmos entender esse esquema normativo e empregá-lo para com ele expressar nosso pensamento e ação morais e políticos, é o suficiente.

A outra forma pela qual a filosofia política é autônoma é que não precisamos explicar seu papel e conteúdo cientificamente, em termos da seleção natural, digamos³⁶. Se, em seu meio ambiente, ela não se destrói, mas floresce, e se a natureza o permite, isso também é suficiente. Lutamos pelo melhor que podemos conseguir no campo de ação que o mundo permite³⁷.

36. Allan Gibbard, em seu livro *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), supõe que as características gerais da moralidade e seu contexto possam ser explicados dessa forma.

37. Agradeço a Joshua Cohen pela discussão sobre esse ponto.

CONFERÊNCIA III

O CONSTRUTIVISMO POLÍTICO

Nesta conferência, discuto o construtivismo político em contraste com o construtivismo moral de Kant, de um lado, e, de outro, com o intuicionismo racional enquanto forma de realismo moral. Das três partes, os §§1-4 articulam o significado de construtivismo e apresentam uma visão geral de seu procedimento de construção; os §§5-7 analisam a forma pela qual ambos os tipos de construtivismo são objetivos; e o §8 examina por que, como parte do liberalismo político, o construtivismo político limita-se ao político. Dessa forma veremos que o construtivismo político proporciona ao liberalismo político uma concepção adequada de objetividade.

O construtivismo político é uma visão relativa à estrutura e conteúdo de uma concepção política. Afirma ele que, depois de obtido o equilíbrio reflexivo, se isso vier a acontecer, os princípios de justiça política (o conteúdo) podem ser representados como o resultado de um certo procedimento de construção (a estrutura). Nesse procedimento, modelado de acordo com a posição original (I:4), os agentes racionais, enquanto representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. Esse procedimento, assim conjecturamos, sintetiza todos os requisitos relevantes da razão prática e mostra como os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também elas idéias da razão prática.

A enorme importância de uma concepção política construtivista está em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação a seus valores políticos fundamentais. O motivo pelo qual uma concepção desse tipo pode ser o foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes é que ela desenvolve os princípios de justiça a partir das idéias públicas e compartilhadas da sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e de cidadãos como livres e iguais, utilizando os princípios de sua razão prática comum. Ao seguir esses princípios de justiça, os cidadãos demonstram ser autônomos, em termos políticos, e de uma forma compatível com suas doutrinas abrangentes e razoáveis.

§1. A idéia de uma concepção construtivista

1. O que nos interessa aqui é uma concepção construtivista de justiça política, e não uma doutrina moral abrangente¹. Para organizar

1. Este ensaio desenvolve melhor algumas idéias da terceira conferência, intitulada "Construction and Objectivity" e publicada pela *Journal of Philosophy* 77 (setembro de 1980). O título das três conferências era "Kantian Constructivism in Moral Theory". Conforme se diz no final da introdução, esta versão final foi revisada depois da troca de correspondência com Tyler Burge, principalmente §§1, 2 e 5, com algumas modificações em outras passagens, para tornar o todo coerente. Aqui faço uma distinção, como devia ter feito na versão original de 1980, entre construtivismo moral e construtivismo político, e procuro apresentar o que espero ser uma formulação mais clara das características de uma concepção construtivista e manter-me o tempo todo dentro dos limites de uma concepção política de justiça. Sou grato também a Thomas Nagel e a T. M. Scanlon pelas numerosas conversas instrutivas sobre o tópico do construtivismo. A idéia do construtivismo não tem sido muito discutida fora da filosofia da matemática, mas é preciso mencionar o ensaio de Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism"; ver, por exemplo, pp. 117 ss., no qual a noção é contraposta ao intuicionismo, embora os termos "intuicionismo" e "construtivismo" não sejam usados. A esse estudo, acrescentemos: Ronald Dworkin, "Justice and Rights" (1973), *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), pp. 159-68, que foi o primeiro a sugerir que a justiça como equidade é construtivista, embora tenha entendido esse conceito de forma diferente da que adoto aqui. Onora O'Neill, *Constructions of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), principalmente o cap. 11; e Brian Barry, *Theories of Justice*, vol. 1, principalmente pp. 264-82, 348-53. Ver David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), para

as idéias, examino primeiro o realismo moral ilustrado pelo intuicionismo racional da forma, como ele é encontrado na tradição inglesa em Clarke e Price, e Sidgwick e Ross, entre outros. Em §2.1, faço um contraste entre o construtivismo moral de Kant e o construtivismo político da justiça como equidade.

Podemos definir o intuicionismo racional mediante quatro características básicas que o distinguem do construtivismo político. Apresento essas quatro características e, em seguida, descrevo o construtivismo político, com as quatro características que lhe são correspondentes, embora contrastantes com as anteriores².

A primeira característica do intuicionismo racional diz que os princípios e juízos morais primeiros, quando corretos, são afirmações verdadeiras a respeito de uma ordem independente de valores morais; além disso, essa ordem não depende da atividade de nenhuma inteligência (humana) em particular, inclusive da atividade da razão, nem é explicada por ela.

A segunda característica diz que os princípios morais primeiros são conhecidos pela razão teórica. Essa característica é sugerida pela idéia de que o conhecimento moral é obtido em parte por um tipo de percepção e intuição, bem como de que se organiza mediante os princípios primeiros considerados aceitáveis depois de cuidadosa reflexão. Essa característica é reforçada pela comparação que os intuicionistas fazem entre o conhecimento moral e o conhecimento mate-

uma crítica do construtivismo, principalmente o apêndice 4. Entre esses autores, apenas Scanlon e Barry entendem o construtivismo da mesma forma que eu, embora seus construtivismos sejam diferentes. Finalmente, ver o ensaio de Thomas Hill, "Kantian Constructivism in Ethics", *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, de sua autoria (Ithaca: Cornell University Press, 1992); e a visão do construtivismo no artigo de Stephen Darwall, Allan Gibbard e Peter Railton, "Toward *Fin de Siècle* Ethics: Some Trends", *Philosophical Review* 101 (janeiro de 1992): 137-44.

2. Essas quatro características encontram-se em Samuel Clarke, *Boyle Lectures*, de 1704-5, e em Richard Price, *Review*, 3. ed., 1787. Ver as seleções em J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Clarke está no vol. 1, pp. 2295-306; Price, no vol. II, pp. 588-603; ou em D. D. Raphael, *British Moralists. 1650-1800*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1969), agora reeditado por Hackett. Clarke está no vol. I, §§224-61; Price, no vol. II, §§655-762. Uso os textos desses autores como modelos exemplares visando a estabelecer um contraste, e não com propósitos de crítica.

mático na aritmética e na geometria. Afirmam que a ordem dos valores morais encontra-se na razão de Deus e dirige a vontade divina³.

A terceira característica diz respeito à concepção mais básica de pessoa. Embora não seja formulada explicitamente, essa característica pode ser deduzida do fato de que o intuicionismo racional não requer uma concepção mais completa de pessoa, necessitando de pouco mais que a idéia do eu como agente do conhecimento. Isso acontece porque o conteúdo dos princípios primeiros é dado pela ordem de valores morais acessível à percepção e à intuição, tal como essa ordem é organizada e expressa pelos princípios considerados aceitáveis depois de cuidadosa reflexão. Portanto, o requisito mais importante é sermos capazes de conhecer os princípios primeiros que expressam aqueles valores e sermos motivados por esse conhecimento⁴. Aqui, um pressuposto básico é que o reconhecimento dos princípios primeiros como princípios verdadeiros gera, num ser capaz de conhecê-los, o desejo de agir de acordo com eles por eles mesmos. A motivação moral é definida por referência a desejos que têm uma origem especial: o conhecimento intuitivo dos princípios primeiros.

É claro que o intuicionismo racional não é obrigado a fazer uso dessa concepção mais básica de pessoa. Simplesmente não tem necessidade de concepções mais complexas de pessoa e sociedade, ao passo que, no construtivismo, tais concepções são necessárias para a forma e a estrutura de seu procedimento construtivista.

Finalmente, acrescento uma quarta característica: o intuicionismo racional concebe a verdade de forma tradicional ao considerar verdadeiros os juízos morais quando eles, por um lado, dizem respeito à ordem independente de valores morais e, por outro, a descrevem com precisão. Caso contrário, são falsos.

3. Sobre percepção e intuição: Clarke, pp. 296 ss., §227; Price, pp. 589, 596 ss., §§672-74; sobre a comparação com a matemática: Clarke, pp. 295 ss., §§226-27; Price, pp. 592, §684; sobre a ordem de valores na razão de Deus: Clarke, pp. 299, §230; Price, pp. 598 ss., §§709-12. Embora os intuicionistas digam às vezes que os julgamentos morais são evidentes por si mesmos, não enfatizo esse aspecto, por não considerá-lo essencial.

4. Clarke, pp. 299, §231; Price, pp. 593, 600-3; §§688, 757-61.

2. As quatro características correspondentes — embora diferentes — do construtivismo político são as seguintes:

A primeira característica, como já observamos, é que os princípios de justiça política (conteúdo) podem ser representados como o resultado de um procedimento de construção (estrutura). Nesse procedimento, os agentes racionais, em seu papel de representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios que regulam a estrutura básica da sociedade.

A segunda característica é que o procedimento de construção baseia-se essencialmente na razão prática, e não na razão teórica. Tendo em mente a forma como Kant faz essa distinção, dizemos: a razão prática preocupa-se com a produção de objetos de acordo com uma concepção desses objetos, como, por exemplo, a concepção de um regime constitucional justo considerado como o objetivo da atividade política — ao passo que a razão teórica diz respeito ao conhecimento de determinados objetos⁵. Observe que dizer que o procedimento de construção se baseia essencialmente na razão prática não significa negar que a razão teórica tenha um papel. Ela dá forma às crenças e ao conhecimento das pessoas racionais que participam da construção; e essas pessoas também empregam suas capacidades gerais de raciocínio, inferência e julgamento ao selecionar os princípios de justiça.

A terceira característica do construtivismo político é utilizar uma concepção bem complexa de pessoa e sociedade para dar forma e estrutura à sua construção. Como vimos, o construtivismo político vê a pessoa como membro de uma sociedade política entendida como um sistema equitativo de cooperação social de uma geração para outra. Supõe-se que as pessoas disponham das duas faculdades morais conjugadas a essa idéia de cooperação social — a capacidade de ter senso de justiça e uma concepção do bem. Todas essas estipulações e outras mais são necessárias para chegar à idéia de que os princípios de justiça resultam de um procedimento adequado de construção. A concepção mais básica de pessoa do intuicionismo não seria apropriada para essa finalidade.

5. Sobre a distinção de Kant, ver *Critique of Practical Reason*, por exemplo, Ak: V:15 s., 65 s., 89 s.

Como antes, acrescentamos aqui também uma quarta característica: o construtivismo político especifica uma idéia do razoável e aplica essa idéia a vários objetos: concepções e princípios, juízos e fundamentos, pessoas e instituições. Em cada caso, também deve, é claro, especificar os critérios para julgar se o objeto em questão é razoável. No entanto, o construtivismo não usa (nem nega), como o faz o intuicionismo racional, o conceito de verdade: não questiona esse conceito nem diria que o conceito de verdade e sua idéia do razoável são a mesma coisa. A concepção política, em si mesma, prescinde do conceito de verdade, em parte por razões consideradas mais adiante, em §8. Um dos motivos é que a idéia do razoável torna possível um consenso sobreposto das doutrinas razoáveis de uma forma que não está ao alcance do conceito de verdade. Seja como for, cabe a cada doutrina abrangente explicar como sua idéia do razoável se articula com seu conceito de verdade, se o tiver.

À pergunta sobre como entender o razoável, respondemos: para nossas finalidades aqui, o conteúdo do razoável é especificado pelo conteúdo de uma concepção política razoável. A idéia do razoável em si é definida em parte, novamente para nossas finalidades, pelos dois aspectos do ser razoável das pessoas (II:1,3): sua disposição para propor e agir de acordo com os termos equitativos de cooperação social entre iguais e seu reconhecimento e disposição para aceitar as consequências dos limites do juízo. Acrescentemos a isso os princípios da razão prática e as concepções de sociedade e pessoa nos quais se baseia a concepção política⁶. Entendemos essa idéia compreendendo os dois aspectos da razoabilidade das pessoas, como eles entram no procedimento de construção e por quê. Decidimos se toda a concepção é aceitável verificando se podemos endossá-la depois de cuidadosa reflexão.

3. Essas quatro características similares mostram o contraste entre o construtivismo político e o intuicionismo racional enquanto uma forma de realismo moral. Acrescento algumas observações para esclarecer as relações entre as duas visões.

6. O conceito de um julgamento razoável, em contraposição a um julgamento verdadeiro, é discutido com mais detalhes em §8.

Em primeiro lugar, é crucial para o liberalismo político que sua concepção construtivista não contradiga o intuicionismo racional, uma vez que o construtivismo procura evitar a oposição a qualquer doutrina abrangente. Para explicar como isso é possível nesse caso, vamos supor que o argumento da posição original, como indicado em I:4, esteja correto: as pessoas razoáveis, em condições razoáveis, ou equitativas, selecionariam certos princípios de justiça. Para sermos coerentes com o intuicionismo racional, não dizemos que o procedimento de construção cria, ou produz, a ordem de valores morais. Pois o intuicionista diz que essa ordem é independente e se constitui a si mesma, por assim dizer. O construtivismo político não nega nem afirma tal coisa. Afirma somente que seu procedimento representa uma ordem de valores políticos que parte dos valores expressos pelos princípios da razão prática, conjugados com concepções de sociedade e pessoa, para chegar aos valores expressos por certos princípios de justiça política.

O liberalismo político acrescenta: essa ordem representada é a mais apropriada para uma sociedade democrática que se caracteriza pelo pluralismo razoável. E isso porque apresenta a concepção mais razoável de justiça como foco de um consenso sobreposto.

Os intuicionistas racionais também podem aceitar o argumento da posição original e sustentar que ele revela a ordem correta de valores. Sobre essas questões, podem concordar com o construtivismo político: a partir de sua própria visão abrangente, podem afirmar a concepção política e participar de um consenso sobreposto. A justiça como equidade não nega o que eles querem afirmar: a saber, que a ordem de valores apresentada pelo construtivismo fundamenta-se numa ordem independente de valores que se constitui a si mesma (como se afirmou acima, ao se analisar a primeira característica do intuicionismo).

4. Mais uma observação para deixar as coisas claras: tanto o construtivismo quanto o intuicionismo racional baseiam-se na idéia do equilíbrio reflexivo. Caso contrário, o intuicionismo não poderia estabelecer relações entre suas percepções e intuições, nem verificar sua interpretação da ordem de valores morais em contraposição aos jul-

gamentos a que chegamos depois de cuidadosa reflexão. Da mesma forma, o construtivismo não poderia submeter à prova a formulação de seu procedimento verificando se as conclusões alcançadas estão de acordo com esses julgamentos.

A diferença entre as duas visões aparece na maneira de cada uma delas interpretar as conclusões inaceitáveis e que têm de ser revistas. O intuicionista considera correto um procedimento quando, ao segui-lo corretamente, em geral leva ao julgamento correto a que se pode chegar de forma independente, ao passo que o construtivista político considera um julgamento correto porque resulta do procedimento razoável e racional de construção, quando corretamente formulado e corretamente seguido (supondo-se, como sempre, que o julgamento se baseia em informação fidedigna)⁷. Portanto, se o julgamento não for aceitável, o intuicionista diz que seu procedimento reflete uma interpretação equivocada da ordem independente de valores. O construtivista diz que a falha deve estar na maneira pela qual o procedimento modela os princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa. Pois a conjectura do construtivista é que o modelo da razão prática, que, em seu conjunto, é correto, produzirá os princípios de justiça considerados corretos depois de cuidadosa reflexão⁸.

Uma vez alcançado o equilíbrio reflexivo, os intuicionistas dirão que seus julgamentos ponderados agora são verdadeiros, ou é muito provável que o sejam, no que diz respeito a uma ordem independente de valores morais. O construtivista dirá que o procedimento de construção agora modela corretamente os princípios da razão prática conjugados às concepções apropriadas de sociedade e pessoa. Com isso, tal procedimento representa a ordem de valores mais apropriada a um regime democrático. Sobre a maneira de encontrar o procedimento correto, o construtivista diz: pela reflexão, usando nossa capa-

7. Devo essa formulação a Thomas Nagel.

8. Evidentemente, o fracasso repetido em formular o procedimento de modo que resulte em conclusões aceitáveis pode nos levar a abandonar o construtivismo político. Com o tempo, deve-se reformulá-lo ou abandoná-lo. Sou grato a Anthony Laden pela discussão instrutiva sobre este ponto, e a David Estlund e Gregory Kauka pela discussão sobre temas afins.

cidade de raciocínio. Mas, como usamos nossa razão para descrever a si mesma, e como a razão não é transparente para si mesma, podemos descrevê-la erroneamente, assim como podemos nos equivocar ao descrever qualquer outra coisa. A busca do equilíbrio reflexivo continua indefinidamente, nesse caso como em todos os outros.

5. Talvez já esteja claro o motivo pelo qual uma concepção política que considera os princípios públicos de justiça fundamentados nos princípios e concepções da razão prática é de grande importância para um regime constitucional. Mesmo assim, vamos atar todos os fios.

Considere novamente a idéia de cooperação social. Como devem ser determinados os termos equitativos de cooperação? Devem simplesmente ser formulados por uma autoridade externa, distinta das pessoas cooperando, como, por exemplo, pela lei de Deus? Ou esses termos devem ser aceitos por essas pessoas como equitativos em vista de seu conhecimento de uma ordem moral independente? Ou será que esses termos devem ser estabelecidos por um acordo entre essas próprias pessoas, tendo em vista o que elas consideram como seu benefício mútuo?

A justiça como equidade, como já dissemos, adota uma modalidade dessa última alternativa (I:4.1). Isso porque, dado o fato do pluralismo razoável, os cidadãos não podem chegar a um acordo sobre qualquer autoridade moral, seja um texto sagrado, seja uma instituição. Tampouco chegam a um acordo sobre a ordem dos valores morais ou sobre os ditames do que alguns consideram como lei natural. Adotamos, então, uma visão construtivista para especificar os termos equitativos de cooperação social, tal como determinados pelos princípios de justiça sobre os quais os representantes de cidadãos livres e iguais, situados equitativamente, se puseram de acordo. As bases dessa visão encontram-se nas idéias fundamentais da cultura política e pública, bem como nos princípios e concepções da razão prática compartilhados pelos cidadãos. Desse modo, se o procedimento pode ser formulado corretamente, os cidadãos devem ter condições de aceitar seus princípios e concepções juntamente com sua (dos cidadãos) doutrina abrangente e razoável. A concepção política de justiça pode servir, por conseguinte, como o foco de um consenso sobreposto.

Assim, é somente endossando uma concepção construtivista — uma concepção que é política, e não metafísica — que os cidadãos podem ter esperanças de encontrar princípios que todos possam aceitar. Isso é algo que podem fazer sem negar os aspectos mais profundos de suas doutrinas abrangentes e razoáveis. Dadas as divergências entre eles, os cidadãos não podem realizar de nenhuma outra forma seu desejo, dependente de concepção⁹, de ter uma vida política compartilhada em termos aceitáveis para outros como pessoas livres e iguais. Essa idéia de uma vida política compartilhada não envolve a idéia de autonomia de Kant nem a idéia de individualidade de Mill, no sentido de valores morais que fazem parte de uma doutrina abrangente. O apelo diz respeito mais ao valor político de uma vida pública conduzida de acordo com termos que todos os cidadãos razoáveis possam aceitar como equitativos. Isso leva ao ideal de os cidadãos democráticos resolverem suas divergências fundamentais de acordo com uma idéia de razão pública (VI:2).

6. A essas observações, o liberalismo político acrescenta que a ordem representada no argumento da posição original é a forma mais apropriada de articular os valores políticos. Fazer isso é algo que nos possibilita formular o significado de uma doutrina política autônoma como uma doutrina que representa, ou expressa, os princípios políticos de justiça — os termos equitativos de cooperação social — como princípios aos quais se pode chegar pelo uso daqueles da razão prática, conjugados com as concepções apropriadas das pessoas como livres e iguais e da sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo. O argumento que parte da posição original evidencia essa linha de pensamento. A autonomia é uma questão de como a visão apresenta os valores políticos como ordenados. Pensemos nisso como autonomia doutrinária.

Portanto, uma visão é autônoma porque, em sua ordem representada, os valores políticos da justiça e da razão pública (expressos pelos princípios da visão considerada) não são simplesmente apresentados como exigências morais impostas a partir de fora. Tampouco são

9. Os desejos dependentes de concepção são definidos e explicados em II:7.4.

exigidos de nós por outros cidadãos cujas doutrinas abrangentes não aceitamos. Os cidadãos podem, ao contrário, entender esses valores como valores fundamentados em sua razão prática, conjugada a concepções políticas de cidadãos livres e iguais e da sociedade como um sistema de cooperação eqüitativa. Ao endossar a doutrina política como um todo, nós, enquanto cidadãos, somos autônomos em termos políticos. Portanto, uma concepção política autônoma proporciona uma base e uma ordenação dos valores políticos apropriadas para um regime constitucional caracterizado pelo pluralismo razoável.

§2. O construtivismo moral de Kant

1. Vamos examinar agora quatro diferenças entre o construtivismo moral de Kant e o construtivismo político da justiça como eqüidade.

A primeira diferença é que a doutrina de Kant é uma visão moral abrangente em que o ideal de autonomia tem um papel regulador para tudo na vida. Isso a torna incompatível com o liberalismo político da justiça como eqüidade. Um liberalismo abrangente baseado no ideal de autonomia pode, evidentemente, fazer parte de um consenso sobreposto razoável que endosse uma concepção política; mas, como tal, não é apropriado para fornecer uma base pública de justificação.

Uma segunda diferença se revela assim que introduzimos um segundo significado de autonomia. Como acabamos de ver, segundo o liberalismo político, a autonomia de uma visão política depende de sua forma de apresentar os valores políticos como ordenados. Dissemos que uma visão política é autônoma quando representa ou expressa a ordem dos valores políticos como uma ordem baseada nos princípios da razão prática, conjugada às concepções políticas apropriadas de sociedade e pessoa. Isso, como foi dito acima, é autonomia doutrinária. Caso contrário, a visão é doutrinariamente heteronômica.

Outro significado mais profundo de autonomia prescreve que a ordem dos valores morais e políticos deve fazer-se, ou constituir-se, pelos princípios e concepções da razão prática. A isso chamaremos de

autonomia constitutiva. Em contraste com o intuicionismo racional, a autonomia constitutiva diz que a chamada ordem independente de valores não se constitui por si mesma, mas é, antes, constituída pela atividade, real ou ideal, da própria razão prática (humana). Acredito que isso, ou algo parecido, seja a visão de Kant. Seu construtivismo é mais profundo e chega à própria existência e constituição da ordem de valores. Faz parte de seu idealismo transcendental. A ordem independente de valores do intuicionista faz parte do realismo transcendental ao qual Kant opõe seu idealismo transcendental.

Não há dúvida de que o liberalismo político deve rejeitar a autonomia constitutiva de Kant; no entanto, seu construtivismo moral pode endossar o construtivismo político, até onde vai este último¹⁰. E o construtivismo político aceita, com toda a certeza, a visão de Kant de que os princípios da razão prática originam-se, se insistirmos em dizer que se originam em algum lugar, em nossa consciência moral informada pela razão prática. Não advêm de nenhuma outra parte. Kant é a fonte histórica da idéia de que a razão, tanto a teórica quanto a prática, gera e autentica a si mesma. Não obstante, concordar com isso é um problema distinto da questão de saber se os princípios da razão prática constituem a ordem de valores.

2. A terceira diferença é que as concepções básicas de pessoa e sociedade na visão de Kant têm, assim o supomos, um fundamento em seu idealismo transcendental. Não discuto o que pode vir a ser tal fundamento, exteto para dizer que ele certamente já foi entendido de muitas maneiras; e poderíamos aceitar uma delas como verdadeira no interior de nossa visão abrangente. Lembre-se de que pressuponho que todos temos uma visão abrangente que vai muito além do domínio do político, embora possa ser parcial e, não raro, fragmentária e incompleta. Mas isso é irrelevante aqui. O essencial é que a justiça como eqüidade usa certas idéias fundamentais, que são políticas, como idéias organizadoras básicas. O idealismo transcendental

10. Isso é tão importante para o liberalismo político quanto a aceitação do intuicionista racional.

e outras doutrinas metafísicas desse tipo não desempenham nenhum papel em sua organização e exposição.

Essas diferenças estão ligadas a uma quarta: os objetivos distintos das duas visões. A justiça como equidade tem por objetivo descobrir uma base pública de justificação no que se refere a questões de justiça política, dado o fato do pluralismo razoável. Como a justificação se dirige aos outros, origina-se no que é, ou pode ser, defendido em comum; por isso começamos com idéias fundamentais e compartilhadas, implícitas na cultura política e pública, na esperança de desenvolvê-las a partir de uma concepção política que possa chegar a um acordo livre e refletido no juízo, sendo esse acordo estável em virtude de conquistar um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis. Essas condições são suficientes para uma concepção política e razoável de justiça.

É difícil resumir os objetivos de Kant. Mas acredito que ele entenda o papel da filosofia como apologia: a defesa da fé razoável. Não se trata do antigo problema teológico de mostrar a compatibilidade entre fé e razão, e sim do de mostrar a coerência e a unidade da razão, tanto teórica quanto prática, consigo mesma; e de por que devemos entender a razão como o tribunal supremo e último, como o único que tem competência para resolver todas as questões sobre o alcance e limites de sua própria autoridade¹¹. Nas duas primeiras *Críticas*, Kant defende tanto o conhecimento da natureza quanto o conhecimento de nossa liberdade por meio da lei moral; ele também deseja encontrar uma forma de conceber a lei natural e a liberdade moral segundo a qual elas não sejam incompatíveis. Sua visão da filosofia como defesa rejeita qualquer doutrina que solape a unidade e a coerência da razão teórica e da razão prática; opõe-se ao racionalismo, ao empirismo e ao ceticismo, na medida em que essas visões tendem àquele resultado. Kant desloca os ônus da prova: a afirmação da razão baseia-se no pensamento e na prática da razão humana ordinária (sólida), da qual a reflexão filosófica deve partir. Enquanto esse pen-

11. Devo essa interpretação a Susan Neiman.

samento e essa prática não pareçam conflitar consigo mesmos, não precisam de defesa.

Cada uma dessas diferenças tem alcance suficiente para distinguir a justiça como equidade do construtivismo moral de Kant. Estão, porém, interligadas: a quarta, a diferença de objetivo, juntamente com o fato do pluralismo razoável, leva às três primeiras. No entanto, a justiça como equidade aceitaria a visão que Kant tem da filosofia como defesa até o seguinte ponto: dadas condições razoavelmente favoráveis, ela compreende a si mesma como a defesa da possibilidade de um regime democrático e constitucional justo.

§3. A justiça como equidade enquanto visão construtivista

1. Antes de nos voltarmos para os aspectos construtivistas da justiça como equidade, uma observação preliminar. Embora as perspectivas construtivistas tenham um lugar legítimo no âmbito da filosofia moral e política, elas também têm uma certa afinidade com as idéias construtivistas na filosofia da matemática. A interpretação de Kant da natureza sintética e apriorística da aritmética e da geometria é, evidentemente, uma percepção das origens históricas daquelas idéias¹².

Uma similaridade instrutiva: em ambos os casos, a idéia é formular uma representação procedimental na qual, tanto quanto possível, todos os critérios relevantes para o raciocínio correto — matemáticos, morais ou políticos — sejam incorporados e abertos à visão¹³. Os

12. Especialmente valiosos são Charles Parsons, "Kant's Philosophy of Arithmetic" (1969), reimpresso em *Mathematics and Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1983), e seu verbete "Mathematics, Foundations of", em Paul Edwards, org., *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (Nova York: Academic Press, 1977); e Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), caps. 1 e 2.

13 Como o procedimento é visto como estabelecido tanto quanto possível, todos os critérios relevantes exprimem um ideal, como o ideal matemático, por exemplo, ou o ideal de uma pessoa racional e razoável que compreende e aplica corretamente o procedimento do imperativo categórico; ou ainda o ideal de um reino dos fins, de uma comunidade de tais pessoas ideais. Acima, fomos obrigados a dizer "tanto quanto possível, todos os critérios re-

juízos são razoáveis e válidos quando resultam da aplicação correta do procedimento correto, e se apóiam unicamente em premissas verdadeiras. Segundo a interpretação de raciocínio moral de Kant, a representação procedimental é dada pelo imperativo categórico que expressa os requisitos que a razão prática pura impõe a nossas máximas racionais. Na aritmética, o procedimento expressa a forma pela qual os números naturais são gerados a partir do conceito básico de uma unidade, cada número sendo gerado pelo anterior. Os diferentes números distinguem-se por seu lugar na série assim criada. O procedimento mostra as propriedades básicas que constituem os fatos relativos aos números, de modo que as proposições sobre os números, corretamente derivadas do procedimento, são corretas.

2. Para explicar o construtivismo político, precisamos fazer três perguntas.

Primeira: nesse tipo de construtivismo, qual é o objeto construído? Resposta: o conteúdo de uma concepção política de justiça. Na justiça como equidade, esse conteúdo consiste nos princípios de justiça selecionados pelas partes na posição original à medida que procuram defender os interesses daqueles a que representam.

A segunda pergunta é: enquanto artifício procedimental de representação, a própria posição original é construída? Não; ela é simplesmente estipulada. Partimos da idéia fundamental de uma sociedade bem-ordenada enquanto um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos razoáveis e racionais considerados livres e iguais. Depois, concebemos um procedimento que evidencie condições razoáveis a serem impostas às partes, que, enquanto representantes racionais, devem selecionar os princípios públicos de justiça para a estrutura básica de uma sociedade desse tipo. Ao fazer isso, nosso objetivo é expressar nesse procedimento todos os critérios relevantes de razoabilidade e racionalidade que se aplicam aos princípios e normas da justiça política. Se fizermos isso da maneira apropriada, conjectu-

levantantes”, porque nenhuma especificação desses critérios pode ser considerada final, ou tratada como se o fosse; toda tradução deles está sempre aberta à verificação da reflexão crítica. É assim, mesmo que, no presente, estejamos inteiramente confiantes em nossas formulações dos princípios e não consigamos ver como poderiam estar seriamente errados.

ramos que o desenvolvimento correto do argumento a partir da posição original deve resultar nos princípios de justiça mais apropriados para governar as relações políticas entre os cidadãos. Assim, a concepção política dos cidadãos como membros cooperativos de uma sociedade bem-ordenada dá forma ao conteúdo da justiça e do direito políticos.

3. Isso leva à terceira pergunta: o que significa dizer que as concepções de cidadão e de uma sociedade bem-ordenada estão incrustadas no procedimento construtivista ou são modeladas por ele? Significa que a forma do procedimento e suas características mais peculiares são obtidas dessas concepções que lhes servem de base.

À guisa de ilustração: afirmamos antes que os cidadãos têm duas faculdades morais. A primeira é a capacidade de ter senso de justiça, o que lhes possibilita entender, aplicar e agir de acordo com os princípios razoáveis de justiça que especificam termos equitativos de cooperação social. A segunda faculdade moral é a capacidade de ter uma concepção do bem: uma concepção dos fins e aspirações que merecem nossa dedicação, conjugada a uma ordenação desses elementos para nos guiar ao longo de toda a vida. A capacidade dos cidadãos de ter uma concepção do que é bom para eles de uma maneira apropriada à justiça política é modelada no procedimento pela racionalidade das partes. A capacidade dos cidadãos de ter senso de justiça é, em contraste, modelada no interior do próprio procedimento por características como a condição razoável de simetria (ou igualdade) segundo a qual seus representantes estão situados, bem como pelos limites à informação expressos pelo véu de ignorância.

Além do mais, a capacidade de ter senso de justiça, que se revela na argumentação dos cidadãos na vida política de uma sociedade bem-ordenada, também é modelada pelo procedimento como um todo. Como esses cidadãos, somos ao mesmo tempo razoáveis e racionais, em contraste com as partes na posição original, que — é importante enfatizar —, enquanto pessoas artificiais situadas dentro de um dispositivo de representação, são apenas racionais. Além disso, parte da idéia de uma sociedade bem-ordenada pressupõe que sua concepção política seja pública. Isso é modelado pela característica segundo a

qual, ao selecionar os princípios de justiça, as partes devem, por exemplo, levar em conta as conseqüências de esses princípios serem mutuamente reconhecidos e de que maneira isso afeta as concepções que os cidadãos têm de si mesmos e da motivação para agir de acordo com tais princípios.

Concluindo: nem tudo, portanto, é construído; precisamos dispor de um material, por assim dizer, com o qual começar. Num sentido mais literal, somente os princípios substantivos que especificam o conteúdo da justiça e do direito políticos são construídos. O próprio procedimento é simplesmente estipulado, usando-se como pontos de partida as concepções básicas de sociedade e pessoa, os princípios da razão prática e o papel público de uma concepção política de justiça.

4. Eu disse (dois parágrafos atrás) que a capacidade de ter senso de justiça que caracteriza a argumentação dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada é modelada pelo procedimento como um todo. Para mostrar a importância desse fato, examino uma objeção similar à crítica feita por Schopenhauer à doutrina do imperativo categórico de Kant¹⁴. Schopenhauer afirmava que, ao argumentar em favor do dever de ajuda mútua em situações de infortúnio (o quarto exemplo em *Grundlegung*), Kant apela para aquilo que agentes racionais, enquanto seres finitos dotados de necessidades, podem coerentemente desejar que seja a lei universal. Em vista de nossa necessidade de amor e compaixão, ao menos em certas ocasiões, não podemos desejar um mundo social em que os outros sejam sempre indiferentes a nossos apelos em tais ocasiões. Em função disso, Schopenhauer afirma que, no fundo, a visão de Kant é egoísta, de onde se segue que ela é, afinal, apenas uma forma disfarçada de heteronomia.

14. Ver *On the Basis of Ethics* (1840), parte II, §7, tradução de E. F. J. Payne (Nova York: Liberal Arts Press, 1965), pp. 89-92. Sou grato a Joshua Cohen por mostrar-me que minha resposta anterior a essa crítica ignora a força da objeção de Schopenhauer. Ver *Teoria*, pp. 147 ss., e "Kantian Constructivism", p. 530 n. Graças a ele, acredito que a resposta deste texto melhorou muito e está ligada à definição revista de bens primários. Também tenho dívidas com o trabalho de Stephen Darwall, "A defense of the Kantian Interpretation", *Ethics* 86 (janeiro de 1976).

Aqui, não me preocupo em defender Kant dessa crítica, mas em observar por que a objeção equivalente feita à justiça como equidade é incorreta. Com essa finalidade, gostaria de dizer que há, de imediato, duas coisas que inspiram a objeção de Schopenhauer. A primeira é que ele acredita que, quando as máximas se tornam leis universais, Kant nos pede para examiná-las à luz de suas conseqüências gerais para nossas inclinações e necessidades naturais, sendo as inclinações e necessidades vistas egoisticamente. Em segundo lugar, as regras que definem o procedimento para examinar as máximas, Schopenhauer as interpreta como restrições externas, e não como derivações dos traços essenciais das pessoas em sua condição de razoáveis. Essas restrições são impostas, por assim dizer, a partir de fora, pelas limitações de nossa situação, limitações que gostaríamos de superar. Essas duas considerações levaram Schopenhauer a dizer que o imperativo categórico é um princípio de reciprocidade que o egoísmo astutamente aceita como um compromisso. Como tal, esse princípio pode ser apropriado para uma confederação de Estados-nações, mas não como um princípio moral.

Considere agora a objeção similar feita à justiça como equidade em relação a esses dois pontos. No que diz respeito ao primeiro, as partes na posição original não têm interesses diretos, exceto um interesse pelas pessoas que cada uma delas representa, e elas avaliam os princípios de justiça em termos de bens primários. Além do mais, as partes preocupam-se em assegurar às pessoas que representam os interesses de ordem superior que temos ao desenvolver e exercer nossas duas faculdades morais e ao assegurarmo-nos das condições que nos permitam promover nossa concepção do bem, seja ela qual for. A lista de bens primários e o índice desses bens devem ser explicados tanto quanto possível pela referência àqueles interesses, pressupondo-se sempre que os indivíduos representados têm no grau mínimo necessário as capacidades que lhes possibilitam ser membros cooperativos normais da sociedade durante toda a vida. Como aqueles interesses são utilizados para especificar as necessidades das pessoas em sua condição de razoáveis e racionais, os objetivos das partes não são egoístas, e sim de todo apropriados e oportunos. As partes fazem o que os

representantes devem fazer pela pessoa que representam. Além disso, o fato de os cidadãos instruírem seus representantes no sentido de assegurarem as condições para a realização e o exercício de suas faculdades morais e para a promoção de sua concepção do bem, assim como para assegurarem as bases sociais e os meios de seu auto-respeito, está de acordo com a concepção de pessoas livres (II:5,4). Isso contrasta com a opinião de Schopenhauer de que as máximas da doutrina de Kant são postas à prova pelo grau em que podem satisfazer as necessidades e inclinações naturais do agente, consideradas egoístas.

Voltando-nos para o segundo ponto, gostaria de dizer que as restrições impostas às partes na posição original são de fato externas a elas, em sua condição de agentes racionais de construção, meros personagens artificiais que habitam nosso dispositivo de representação. Apesar disso, essas restrições expressam o razoável e, por conseguinte, as condições formais implícitas nas duas faculdades morais dos membros de uma sociedade bem-ordenada que as partes representam. Como vimos, essas faculdades são modeladas pela localização simétrica das partes na posição original e pelo fato de estarem sujeitas às restrições que se impõem às razões que podem ser invocadas para defender princípios de justiça expressos pelo véu de ignorância (I:4). Isso contrasta com a segunda suposição de Schopenhauer, ou seja, a de que as restrições do imperativo categórico derivam dos limites de nossa natureza finita que, induzidos por nossas inclinações naturais, gostaríamos de superar. No entanto, na justiça como equidade, desenvolver e exercer nossa capacidade moral (correspondente ao razoável) é um de nossos interesses de ordem superior; e esse interesse anda de mãos dadas com a concepção política de pessoa como livre e igual. Uma vez esclarecido isso, as restrições da posição original deixam de ser vistas como externas. Mais uma vez, o paralelo com a objeção de Schopenhauer não se aplica, mas mostra, como discutimos em II:6, de que maneira a posição original modela a autonomia plena (em contraposição à autonomia racional) dos cidadãos, sendo a autonomia plena compreendida como um valor político, e não como um valor ético que se aplica à vida como um todo ou a grande parte dela.

§4. O papel das concepções de sociedade e pessoa

1. Dissemos muitas vezes que o construtivismo político resulta da união entre a razão prática, as concepções apropriadas de sociedade e pessoa e o papel público dos princípios de justiça. O construtivismo não deriva somente da razão prática, pois requer um procedimento que modele as concepções de sociedade e pessoa. Mas quais concepções são apropriadas, e como surgem?

A resposta geral é a seguinte: os princípios da razão prática — tanto os princípios razoáveis quanto os princípios racionais — e as concepções de sociedade e pessoa são complementares. Assim como os princípios da lógica, inferência e julgamento não poderiam ser empregados se não existissem pessoas que pensam, inferem e julgam, os princípios da razão prática são expressos pelo pensamento e pelo julgamento de pessoas razoáveis e racionais, aplicados por elas em sua prática social e política. Esses princípios não se aplicam por si sós, mas são utilizados por nós, isso sim, na formação de nossas intenções e ações, planos e decisões, e em nossas relações com outras pessoas. Assim sendo, podemos chamar as concepções de sociedade e pessoa de “concepções da razão prática”: elas caracterizam os agentes que raciocinam e especificam o contexto dos problemas e questões aos quais se aplicam os princípios da razão prática. Portanto, a razão prática tem dois aspectos: princípios de razão e julgamento práticos, de um lado, e pessoas, naturais ou artificiais, cuja conduta é moldada por esses princípios, do outro. Sem as concepções de sociedade e pessoa, os princípios da razão prática não teriam sentido, uso ou aplicação.

Embora as concepções de sociedade e pessoa caracterizem os agentes que raciocinam e especifiquem o contexto das questões práticas, essas concepções têm a forma geral que têm porque são usadas com os princípios da razão prática. Perguntamos: como devem ser as pessoas para se envolverem na reflexão prática? Respondemos dizendo que as pessoas têm as duas faculdades morais, assim como uma determinada concepção do bem. O fato de serem razoáveis e racionais significa que podem entender, aplicar e agir de acordo com os dois tipos de princípios práticos. O que, por sua vez, significa que têm a

capacidade de ter um senso de justiça e uma concepção do bem; e, como esta última capacidade é normalmente desenvolvida e posta em funcionamento, pressupomos que as concepções do bem de que dispõem as pessoas, em qualquer momento dado, são determinadas, isto é, expressam um esquema de ligações e fins últimos, juntamente com uma doutrina abrangente, à luz da qual esses elementos são interpretados.

As concepções de sociedade e pessoa enquanto idéias da razão não são, evidentemente, construídas, assim como tampouco os princípios da razão prática o são. Mas podemos concebê-las como idéias agrupadas e conectadas. Como acabamos de fazer, podemos refletir sobre a maneira pela qual essas idéias aparecem em nosso pensamento prático e procurar estabelecer uma ordem segundo a qual possam ser relacionadas, partindo da mais genérica e simples para a mais específica e complexa. Assim, a idéia básica de sociedade é a daquela cujos membros se envolvem não simplesmente em atividades originadas dos comandos de uma autoridade central, mas sim em atividades guiadas por normas e procedimentos publicamente reconhecidos, os quais os membros cooperadores aceitam e consideram como fatores que regulam apropriadamente sua conduta. Chegamos à idéia de sociedade política se acrescentarmos que as atividades cooperativas bastam para todos os principais objetivos da vida, e que seus membros habitam um território bem definido ao longo das gerações (I:3.22-3). Essa idéia faz parte da razão prática e envolve a idéia de conduta adequada, apropriada ou correta.

2. O que falta a esse esboço da idéia básica de sociedade é uma concepção do direito e do bem, com base na qual seus membros aceitem as regras e procedimentos que orientam suas atividades. Na justiça como equidade, essa concepção que falta é construída com a utilização dos princípios da razão prática conjugados às concepções políticas de sociedade e pessoa. Trata-se de um caso especial em que os membros da sociedade são cidadãos considerados livres e iguais em virtude de possuírem as duas faculdades morais no grau necessário. Essa é a base da igualdade. Aqui, o agente moral é o cidadão livre e igual, enquanto membro da sociedade, não o agente moral em geral.

Outras sociedades adotam uma visão diferente, fundamentada em certas doutrinas religiosas ou filosóficas. É muito pouco provável que suas concepções de justiça sejam construtivistas, da maneira como empregamos o termo, e é possível que sejam abrangentes, e não políticas. Não preciso citar exemplos aqui, mas quaisquer que sejam essas doutrinas religiosas e filosóficas, suponho que todas elas dispõem de uma concepção do direito e do bem, incluindo-se aí uma concepção de justiça que pode ser compreendida como uma maneira de promover o bem comum. Deve ser possível compreender essa concepção de tal forma que, em sua aplicação, a sociedade leve em conta o bem de todos os seus membros e da própria sociedade como um todo. As regras e procedimentos, conjugados a crenças religiosas, filosóficas e outras crenças públicas compartilhadas, não excluem essa possibilidade. Uma tal idéia de justiça pode parecer frágil. Apesar disso, uma idéia desse tipo é necessária, se quisermos uma sociedade com um sistema legal que imponha o que se acredita corretamente serem obrigações genuínas, em vez de uma sociedade que meramente coaja seus membros incapazes de resistir¹⁵. Concepções claras de sociedade e pessoa são elementos essenciais de qualquer concepção de justiça e do bem.

Podemos dizer, então, que as concepções de sociedade e pessoa, e o papel público dos princípios de justiça, são idéias da razão prática. Não só adotam uma forma que a razão prática requer para sua aplicação, como também proporcionam o contexto no qual as questões e

15. Tenho em mente aqui que, para ser viável, um sistema legal precisa ter um certo conteúdo como, por exemplo, o conteúdo mínimo de lei natural de H. L. A. Hart, discutido em seu *The Concept of Law*, pp. 189-95. Ou, mais drástico ainda, pode-se dizer, como o faz Philip Soper, que um sistema legal deve respeitar certos direitos, se o que se quer é gerar obrigações morais e não apenas coerção: como, por exemplo, um direito mínimo à garantia de vida, liberdade e propriedade, um direito à justiça, compreendido como uma garantia ao menos de igualdade formal, e uma relação recíproca entre governante e governados que admita o respeito mútuo; por outro lado, tudo isso requer um direito à liberdade de expressão e uma disposição oficial de administrar a justiça em boa-fé. Ver Soper, *A Theory of Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), pp. 125-47. Suponho uma sociedade dotada de uma concepção de justiça que satisfaz a condições desse tipo e em concordância com uma idéia de bem comum. Caso contrário, talvez não estejamos descrevendo uma sociedade, mas alguma outra coisa.

problemas práticos surgem. Qual é a natureza da cooperação social? Os que cooperam são livres e iguais, ou seus papéis são diferentes e desiguais, da maneira estabelecida pela religião e pela cultura? Sem as idéias de sociedade e pessoa, as concepções do correto e do bem não têm sentido. Essas idéias são tão básicas quanto aquelas de julgamento e inferência, e os princípios da razão prática.

§5. Três concepções de objetividade

1. O intuicionismo racional, o construtivismo moral de Kant e o construtivismo político da justiça como equidade têm cada qual uma concepção de objetividade, pois compreendem a objetividade de formas diferentes. Cada qual pode supor que as outras concepções baseiam-se em pressupostos incorretos; mas, como veremos, tanto o intuicionismo quanto a visão de Kant poderiam admitir que o construtivismo político oferece uma base apropriada de objetividade para seus propósitos políticos restritos. A fim de explicar essas questões, examino nesta seção de que maneira cada visão admite cinco elementos essenciais de uma concepção de objetividade¹⁶.

O primeiro elemento essencial é que uma concepção de objetividade deve estabelecer uma estrutura pública de pensamento suficiente para que o conceito de julgamento seja aplicado e para que se chegue a conclusões com base em razões e evidências, após discussão e cuidadosa reflexão. Na verdade, isso é necessário a todos os tipos de investigação, seja de ordem moral, política ou científica, seja de questões do senso comum. Por conseguinte, se a idéia de raciocínio e julgamento se aplica a nossas proposições morais e políticas, em contraposição à simples expressão de nosso estado psicológico, devemos ser capazes de fazer julgamentos e inferências com base em critérios e evidências mutuamente reconhecidos; dessa forma, e não de outra qualquer — pela mera retórica ou persuasão, por exemplo —, pode-

mos chegar a um acordo pelo livre exercício de nossas faculdades de julgamento.

O segundo elemento essencial surge como um corolário do primeiro: é característica do julgamento (moral ou de outra índole) ter por objetivo ser razoável ou verdadeiro, conforme o caso. Assim, uma concepção de objetividade deve especificar um conceito de julgamento correto feito a partir de seu ponto de vista e, por isso, sujeito a suas normas. Pode conceber os julgamentos corretos da maneira habitual, como percepções verdadeiras de uma ordem independente de valores, como no intuicionismo racional; ou, como no construtivismo político, podemos ver os julgamentos corretos como razoáveis, isto é, como julgamentos que se baseiam na preponderância de razões especificadas pelos princípios do direito e da justiça, resultantes de um procedimento que formula corretamente os princípios da razão prática, conjugados às concepções apropriadas de sociedade e pessoa.

2. O terceiro elemento essencial requer que uma concepção de objetividade especifique uma ordem de razões da maneira estabelecida por seus princípios e critérios, e deve atribuir essas razões a agentes, quer individuais, quer coletivos, como razões que eles devem pesar e pelas quais devem guiar-se em determinadas circunstâncias. Devem agir com base nessas razões, sejam eles motivados por elas ou não; e, desse modo, essas razões atribuídas podem ir além das razões que os agentes têm, ou pensam ter, segundo seu ponto de vista específico.

Mais uma vez como corolário, temos um quarto elemento essencial: uma concepção de objetividade deve distinguir o ponto de vista objetivo — da maneira como é determinado pelo ponto de vista de certos agentes apropriadamente definidos como razoáveis e racionais, por exemplo — do ponto de vista de qualquer agente específico, individual ou coletivo, ou de qualquer grupo específico de agentes, em qualquer momento dado. É indispensável para a compreensão do conceito de objetividade que jamais suponhamos ser o fato de considerarmos algo justo ou razoável, ou de um grupo assim o considerar, suficiente para torná-lo justo ou razoável.

O quinto elemento essencial é que uma concepção de objetividade tem uma interpretação do que seja a concordância de julgamento

16. Esses elementos essenciais são amplamente reconhecidos. Não há nada de novo na versão que apresento aqui.

entre agentes razoáveis. Pode-se dizer, como o intuicionismo, que os agentes razoáveis têm as faculdades intelectuais e morais que lhes permitem conhecer a ordem independente de valores e examinar, ajustar e coordenar seus julgamentos a respeito dela por meio da discussão e da reflexão. Ou, por outro lado, é possível considerar razoáveis, como o faz o construtivismo político, as pessoas capazes de aprender e dominar os conceitos e princípios da razão prática, assim como os princípios de direito e justiça que resultam do procedimento de construção¹⁷. Depois de aprender e dominar esses elementos, as pessoas razoáveis podem aplicar corretamente aqueles princípios e critérios e, supondo-se que tomem por base a mesma informação (fidedigna), chegar à mesma conclusão, ou a conclusão semelhante.

Em síntese: uma concepção moral e política é objetiva somente quando estabelece uma estrutura de pensamento, argumentação e julgamento que satisfaça os requisitos desses cinco elementos essenciais. A partir da maneira pela qual a ordem de razões de uma concepção é apresentada, torna-se claro que o julgamento de qualquer agente, individual ou coletivo, pode estar errado. Há uma distinção entre raciocínio e julgamento, por mais sinceros e aparentemente corretos que sejam, e o que é verdadeiro, ou razoável (dependendo da visão em pauta). Acrescentamos que é característica dos agentes razoáveis o fato de reconhecerem esses elementos essenciais, e seu reconhecimento ajuda a garantir a base necessária para a concordância de julgamento. Um sexto elemento essencial, discutido na próxima seção, requer que sejamos capazes de explicar as discordâncias de uma certa forma (§7.2).

3. Dizer que as três visões que discutimos têm diferentes concepções de objetividade é dizer que elas não explicam esses elementos essenciais da objetividade da mesma forma. Considere o intuicionismo racional: em relação ao segundo elemento essencial, um julgamento moral correto é aquele que é verdadeiro de acordo com uma ordem independente de valores morais. Nem o construtivismo mo-

17. Isso não significa que temos conhecimento desse procedimento e sim que podemos usar os princípios que resultam dele.

ral de Kant nem o construtivismo político consideram que os julgamentos morais sejam objetivos dessa forma, pois nenhum dos dois assevera uma ordem independente de valores (embora o construtivismo político não a negue). Certos tipos de intuicionismo racional também são heteronômicos no primeiro sentido, isto é, em um sentido doutrinal (§1.6); e isso os distingue não apenas do construtivismo de Kant, mas também do construtivismo político da justiça como equidade. No entanto, para o construtivismo político, a heteronomia nesse sentido doutrinal não é uma característica do intuicionismo racional como tal, mas apenas um traço da maneira pela qual algumas de suas variantes interpretam ou expressam a ordem de valores.

Mas de que forma o intuicionismo racional satisfaz o quarto elemento essencial da objetividade? Ou, em outras palavras, de que forma distingue o ponto de vista do agente do ponto de vista objetivo e explica como o agente pode estar errado? Aqui, o intuicionismo pode basear-se nos princípios e concepções primeiros da razão prática, aceitáveis depois de cuidadosa reflexão (§1.4). O ponto de vista do agente é, então, distinguido a partir daí. O intuicionismo racional pode concordar com o construtivismo político em que não há forma de ter um conhecimento bem-fundamentado sobre a ordem de valores, ou de formar crenças razoáveis sobre ela, sem uma discussão refletida, embora o intuicionismo apele para idéias de percepção e intuição morais de modos que o construtivismo não emprega.

4. Daqui se conclui que uma variante do intuicionismo racional e do construtivismo político — supomos, por enquanto, que ambos estejam considerando valores políticos — possa concordar sobre exatamente os mesmos princípios de razão prática e concepções de sociedade e pessoa. Ambos também poderiam aceitar o argumento construtivista que parte da posição original e resulta nos princípios de justiça política. As duas perspectivas estariam usando a mesma estrutura para distinguir entre o ponto de vista de um agente e o ponto de vista objetivo. A diferença é que o intuicionismo racional acrescentaria que um julgamento razoável é verdadeiro, ou provavelmente verdadeiro (dependendo da força das razões), pertencente a uma or-

dem independente de valores. O construtivismo político não afirmaria nem negaria isso. Para seus propósitos, como veremos adiante, o conceito de razoável é suficiente.

Portanto, o intuicionismo racional pode admitir que o construtivismo político tem um tipo de objetividade, um tipo que é apropriado para seus propósitos políticos e práticos. A objeção daquele é que falta ao construtivismo uma concepção adequada da verdade dos julgamentos morais, uma concepção que considere os princípios morais verdadeiros ou falsos em relação a uma ordem independente de valores. O construtivismo político não utiliza essa idéia da verdade, acrescentando que afirmar ou negar uma doutrina desse tipo vai além dos limites de uma concepção política de justiça que pretende ser, tanto quanto possível, aceitável para todas as doutrinas abrangentes e razoáveis. Um intuicionista racional que concorda com o conteúdo da justiça como equidade (ou com uma visão construtivista semelhante) e reconhece a existência de uma relação entre seus julgamentos razoáveis (os da justiça como equidade) e os julgamentos verdadeiros também consideraria tais julgamentos razoáveis como verdadeiros. Não haveria conflito (§8)¹⁸.

No que diz respeito ao construtivismo moral de Kant (§2), um julgamento moral correto é aquele que satisfaz todos os critérios relevantes de razoabilidade e racionalidade incorporados no procedimento do imperativo categórico para testar as máximas. Um julgamento adequadamente embasado em princípios e preceitos que passem nesse teste é considerado correto por qualquer pessoa plenamente razoável e racional (e informada). É isso o que Kant quer dizer quando afirma que tais julgamentos são universalmente comunicáveis: como seres razoáveis e racionais, reconhecemos, aplicamos e podemos explicar aos outros o mesmo procedimento que lhes dá validade. Todos os elementos essenciais da objetividade estão presentes.

5. Qual é o papel dos elementos essenciais do ponto de vista objetivo e o que eles fazem? Lembre-se de que, em II:1.4, o razoável é público de formas que o racional não é: é pelo razoável que entramos

no mundo público dos outros e nos dispomos a propor, ou aceitar, conforme o caso, princípios razoáveis que especifiquem termos equitativos de cooperação. Esses princípios resultam de um procedimento de construção que expressa os princípios da razão prática, conjugados às concepções apropriadas de sociedade e pessoa, e, como tais, podem ser utilizados para fundamentar nossos julgamentos. Juntos, esses princípios nos fornecem uma concepção política de justiça para julgar as instituições básicas e especificar os valores políticos segundo os quais essas instituições podem ser avaliadas. Os elementos essenciais da objetividade são, portanto, as características necessárias a uma estrutura de pensamento e julgamento, caso se queira constituir uma base pública e aberta de justificação para cidadãos considerados livres e iguais. Quando os cidadãos compartilham uma concepção política e razoável de justiça, compartilham uma base comum mediante a qual pode haver uma discussão pública das questões fundamentais.

Isso pode ser constatado examinando-se cada um dos elementos essenciais. O primeiro elemento essencial abarca aproximadamente o que acabamos de dizer: afirma que uma concepção de objetividade deve estabelecer uma estrutura pública suficiente para que o conceito de julgamento possa ser aplicado e para que seja possível chegar a conclusões com base em razões e evidências mutuamente reconhecidas. O segundo elemento essencial acrescenta que, no caso do construtivismo, é uma característica crucial do julgamento que nossa finalidade seja fazê-lo razoável, um julgamento sustentado pela preponderância das razões obtidas mediante um procedimento apropriado.

O terceiro elemento essencial requer que a ordem das razões dadas por seus princípios seja transmitida aos agentes como razões às quais eles devem dar a devida prioridade, distinguindo-as das razões que têm de acordo com seu próprio ponto de vista. Se isso não fosse exigido, inexistiria uma base compartilhada de justificação pública. Finalmente, como corolário, o quarto elemento essencial reforça o terceiro ao enfatizar a distinção entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista de qualquer pessoa específica. Em geral, pensamento e julgamento sempre são necessários para alinhar nosso ponto de vista

18. Isso tem um paralelismo com "Kantian Constructivism in Moral Theory", pp. 507 ss.

com o ponto de vista objetivo. A mesma coisa é necessária para que haja uma base de justificação pública e compartilhada.

Observe que, no construtivismo, o ponto de vista objetivo sempre é entendido como aquele de certas pessoas razoáveis e racionais apropriadamente especificadas. Na doutrina de Kant, é o de pessoas tais como os membros de um reino dos fins. Esse ponto de vista compartilhado é possível, uma vez que é dado pelo imperativo categórico, o qual representa os princípios e critérios implícitos na razão humana comum. Da mesma forma, na justiça como equidade, esse ponto de vista é o de cidadãos livres e iguais quando representados da maneira apropriada. Assim, em contraste com o que Nagel chama de “ponto de vista impessoal”¹⁹, o construtivismo, tanto o moral quanto o político, diz que o ponto de vista objetivo deve sempre originar-se em algum lugar. Isso porque, evocando a razão prática, ele deve expressar o ponto de vista de pessoas, individuais²⁰ ou coletivas, adequadamente caracterizadas como razoáveis e racionais. O ponto de vista da razão prática como tal é algo que não existe. Isso se relaciona com o que eu disse em §4 sobre o papel das concepções de pessoa e sociedade.

Uma última observação. Eu disse acima que os elementos essenciais da objetividade (que incluem um sexto elemento, discutido em §7.2) são necessários para uma base de justificação pública e compartilhada. Acrescentemos que também são suficientes. Com isso, o liberalismo político tem uma interpretação da objetividade que é suficiente para os propósitos de uma concepção política de justiça. Como já disse, não é preciso que o liberalismo político vá além de sua concepção de julgamento razoável, podendo deixar o conceito de um julgamento moral verdadeiro para as doutrinas abrangentes.

19. Ver Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Nova York: Oxford University Press, 1986), pp. 138-43 e outras passagens dessa obra.

20. O observador judicioso de Hume em *The Treatise*, III:3i, é um exemplo de um indivíduo assim.

§6. A objetividade independente da visão causal do conhecimento

1. O construtivismo afirma que a objetividade da razão prática é independente da teoria causal do conhecimento. Para esclarecer esse ponto e as observações anteriores, gostaria de discutir uma objeção. Alguns autores poderiam dizer que nenhuma das três concepções apresentadas é uma concepção de objetividade. Afirmam que a objetividade dos julgamentos e crenças depende de ser possível lhes dar uma explanação adequada dentro de uma visão causal do conhecimento. Pensam que um julgamento (ou crença) é objetivo somente quando o conteúdo de nosso julgamento é (em parte) o resultado de um tipo apropriado de processo causal que afeta nossa experiência sensorial — aquela, digamos, em que o julgamento se baseia.

Por exemplo: nosso julgamento perceptivo de que o gato está em cima do capacho é resultado (em parte) de um processo causal apropriado que afeta nossa experiência perceptiva de o gato estar no capacho. A idéia é de que há uma explicação conhecida e de bom senso para essas experiências perceptivas na qual se baseiam os julgamentos perceptivos sobre objetos físicos de tamanho médio. A psicologia cognitiva deveria, então, ter condições de completar o quadro, até mesmo no caso de nossas crenças mais teóricas, de uma ordem superior. No seu devido tempo, afirma-se, as crenças dos físicos teóricos serão explicadas de forma semelhante. Até mesmo essas crenças são objetivas, porque têm uma explicação demonstrando que sua afirmação por parte dos físicos resulta (em parte) de um processo causal apropriado relacionado ao fato de o mundo ser como os físicos pensam que é²¹.

21. Essa concepção de objetividade foi aplicada aos julgamentos morais por Gilbert Harman em seu livro *The Nature of Morality* (Nova York: Oxford University Press, 1977), caps. 1-2, para dizer que não são objetivos. O ensaio de Warren Quinn, “Truth and Explanation in Ethics”, *Ethics* 96 (abril de 1986), contém uma crítica extensa da visão de Harman. Uma concepção muito parecida é utilizada por Bernard Williams em *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). Para uma resenha crítica, ver “Reflections on the Loss of Moral Knowledge and Williams on Objectivity”, de Quinn, em *Philosophy and Public Affairs* (primavera de 1987). Devo muito a ambos os ensaios de Quinn.

2. Essa objeção levanta questões profundas sobre a idéia de objetividade. Não posso discuti-las agora, mas somente apresentar uma opinião, que é a seguinte: o construtivismo político aceita a visão de Kant somente até o ponto de afirmar que existem diferentes concepções de objetividade apropriadas para a razão teórica e para a razão prática. Talvez isso se deva ao fato de, como vimos, Kant acreditar que a primeira diz respeito ao conhecimento de objetos dados, enquanto a segunda diz respeito à produção de objetos de acordo com uma concepção desses objetos. Como indivíduos razoáveis e racionais, devemos, por assim dizer, construir adequadamente os princípios do direito e da justiça que especificam a concepção dos objetos que devemos produzir, e, dessa forma, orientar a conduta pública pela razão prática. Uma concepção de objetividade plausível para a lógica e a matemática apresenta dificuldades especiais que não discutirei aqui²². Mesmo assim, como vimos, a comparação entre a reflexão prática e o pensamento matemático é instrutiva. Para responder parcialmente à objeção, vamos admitir que a exigência causal que ela apresenta seja parte de uma concepção apropriada de objetividade para julgamentos da razão teórica, ou pelo menos para grande parte da ciência natural, e que o mesmo seja válido para os julgamentos perceptivos²³.

Ainda assim, essa exigência não é essencial para todas as concepções de objetividade e não o é para uma concepção apropriada da ar-

22. Sobre essas dificuldades, ver Paul Benacerraf, "Mathematical Truth", *Journal of Philosophy* 70 (novembro de 1973). Aqui devo acrescentar que pressuponho que o conhecimento do senso comum (nossos julgamentos perceptivos, por exemplo), a ciência natural, e a teoria social (como a economia e a história) e a matemática são (ou podem ser) objetivos, talvez cada qual de uma forma que lhe é própria. O problema é elucidar como o são e apresentar uma explicação adequadamente sistemática. Qualquer argumento contra a objetividade do raciocínio moral e político que se aplicasse, por um raciocínio paralelo, contra o senso comum, a ciência natural ou a matemática, demonstrando que estes não são objetivos, haveria de estar incorreto. A objetividade do raciocínio prático não é um campo de batalha adequado para objetar à questão da objetividade em geral.

23. Quinn, em seu ensaio "Reflections on the Loss of Moral Knowledge" (nota 20 acima), argumenta contra conceder até mesmo isso; e pensa que essa exigência não se aplica à física, nem à ciência em geral. Acho que pode estar certo a esse respeito, mas não preciso ocupar-me desse ponto aqui.

gumentação moral e política, o que é comprovado pelo fato de não exigirmos de um julgamento moral ou político que suas razões demonstrem estar ele relacionado com um processo causal apropriado, nem exigirmos uma explanação de tal julgamento no âmbito da psicologia cognitiva. Ao contrário: basta que as razões apresentadas sejam suficientemente persuasivas. Explicamos nosso julgamento, quando o fazemos, simplesmente submetendo seus fundamentos a um exame: a explicação encontra-se nas razões que sustentamos de boa-fé. O que mais se pode dizer, exceto questionar nossa sinceridade e razoabilidade?

Evidentemente, dados os muitos obstáculos à concordância no julgamento político até entre pessoas razoáveis, não chegaremos a um acordo todas as vezes, talvez nem mesmo na maior parte delas. Mas devemos ter condições de pelo menos reduzir nossas diferenças e, assim, nos aproximarmos de um acordo, e isso à luz do que vemos como princípios e critérios compartilhados da razão prática.

§7. Quando existem razões objetivas, em termos políticos?

1. Examinamos até agora três concepções diferentes de objetividade, recordando o que essas concepções significam e por que nos permitem falar da existência de razões numa ordem objetiva de razões. Mas é evidente que nada disso demonstra que tal ordem existe, assim como tampouco um conceito claro de unicórnio prova que existem unicórnios. Quando, então, podemos dizer que uma concepção política de justiça produz razões objetivas, politicamente falando?

Digamos o seguinte: as convicções políticas (que também são, evidentemente, convicções morais) são objetivas — baseadas de fato numa ordem de razões — quando pessoas razoáveis e racionais, suficientemente inteligentes e conscienciosas no exercício da faculdade da razão prática e cujo raciocínio não exhibe nenhum dos defeitos comuns do raciocínio, acabam por endossá-las, ou por reduzir significativamente suas diferenças em relação a elas, desde que essas pessoas conheçam os fatos relevantes e tenham examinado suficientemente os

argumentos relacionados à questão em condições favoráveis à cuidadosa reflexão²⁴. (Suponho aqui que as concepções práticas que as pessoas afirmam satisfaçam aos cinco elementos essenciais da objetividade já discutidos [§5].) Dizer que uma convicção política é objetiva significa dizer que há razões, especificadas por uma concepção política mutuamente razoável e reconhecível (satisfazendo àqueles elementos essenciais), suficientes para convencer todas as pessoas razoáveis de que ela é razoável. Se uma tal ordem de razões de fato se verifica, e se essas afirmações são em geral razoáveis, são coisas que só podem ser demonstradas pelo sucesso integral ao longo do tempo do exercício compartilhado da reflexão prática por parte daqueles que são razoáveis e racionais, considerando-se os limites do juízo. Dado esse sucesso, não há defeito nas razões de direito e justiça que precise ser corrigido mediante sua vinculação a um processo causal.

2. Não estou dizendo que a existência de uma ordem objetiva de razões políticas consiste em diferentes atividades envolvendo a argumentação válida, ou na sua prática compartilhada, ou em seu sucesso, e sim que o sucesso da prática compartilhada entre os que são razoáveis e racionais é que nos autoriza a dizer que existe uma ordem de razões. A idéia é que, se aprendermos a usar e aplicar os conceitos de julgamento e inferência, fundamentação e evidência, bem como os princípios e critérios capazes de selecionar os tipos de fatos a serem considerados razões da justiça política; e se descobrirmos que, raciocinando à luz desses critérios mutuamente reconhecidos, podemos chegar a uma concordância no julgamento ou, se não a um acordo, que podemos de qualquer forma reduzir nossas diferenças o suficiente para assegurar o que nos parecem ser relações justas ou equitativas, aceitáveis ou decentes entre nós — então tudo isso justifica a convicção de que há razões objetivas. Esse é o tipo de argumentação que justifica tal convicção.

Assim, dado um contexto de prática bem-sucedida ao longo do tempo, essa concordância ponderada de julgamento, ou redução das

24. Considero que essa concepção de objetividade para o raciocínio prático é essencialmente kantiana. Encontramos uma declaração semelhante nas "Reflections" de Quinn, p. 199.

diferenças, em geral é suficiente para a objetividade. Como vimos, a explanação de nossas convicções costuma ser trivial: apresentamos um julgamento e o consideramos correto porque supomos ter aplicado corretamente os princípios e critérios relevantes para a reflexão prática. Isso corresponde à resposta dos matemáticos que, perguntados sobre o motivo pelo qual acreditam existir uma infinidade de números primos, dizem: qualquer matemático conhece a prova. A prova expõe o raciocínio no qual sua crença se baseia. A ausência de uma explanação pela psicologia cognitiva não vem ao caso: ser capaz de apresentar a prova ou de expor razões suficientes para o julgamento já é a melhor explanação possível das crenças daqueles que são razoáveis e racionais²⁵. Ao menos para as finalidades políticas, não há necessidade de ir além disso, em busca de algo melhor ou mais profundo²⁶.

É claro que, quando não conseguimos chegar a um acordo nem reduzir as discordâncias, as considerações psicológicas podem tornar-se relevantes. Por essa razão, um sexto elemento essencial à objetividade é que devemos ser capazes de explicar a impossibilidade de convergência de nossos julgamentos por meio de coisas como os limites do juízo: as dificuldades de examinar e pesar todas as evidências, ou ainda de chegar ao difícil equilíbrio entre razões rivais apresentadas por posições opostas no debate de uma questão — ambas essas dificuldades levam-nos a esperar que pessoas razoáveis possam divergir (II:2). Desse modo, discordâncias de peso são compatíveis com a objetividade, como admitem os limites da razão. No entanto, a discordância também pode derivar da falta de razoabilidade, de racionalidade

25. Aqui, o paralelo com a matemática é instrutivo, pois, nesse caso, temos objetividade sem nem sequer sabermos como dar sentido a um nexos desejado com um processo causal.

26. Essa objeção kantiana é feita por Nagel, que diz: "A explanação de nossa convicção pode ser dada pelo conteúdo e validade do argumento"; *The View from Nowhere*, p. 145. Trata-se do argumento de Kant que mencionamos antes (no final de §2), ao dizer que ele queria mostrar a coerência e unidade da razão, tanto teórica quanto prática, em relação a si mesma; e que a razão é a corte suprema de apelação e a única competente para determinar o alcance e os limites de sua própria autoridade, e para especificar seus próprios princípios e cânones de validade. Não podemos basear esses princípios e cânones em algo exterior à razão. Seus conceitos de julgamento, inferência e tudo o mais são irredutíveis. Sem esses conceitos, as explanações chegam ao fim; uma das tarefas da filosofia é acalmar a angústia provocada por esse pensamento.

dade ou de honestidade de uma ou de várias das pessoas envolvidas. Ao dizer isso, porém, precisamos tomar cuidado para que o fato da discordância em si não seja a única coisa que sirva de evidência para esses defeitos. Precisamos dispor de razões independentes, passíveis de identificação em circunstâncias específicas, para pensar que essas causas de discordância estão em atividade. E essas razões devem também, em princípio, ser reconhecíveis para aqueles que discordam de nós²⁷. Nesse ponto, a psicologia pode ter um papel a desempenhar.

3. Finalmente, para evitar mal-entendidos, eu acrescentaria mais uma observação sobre o construtivismo. Nenhuma visão construtivista, incluindo-se aí a de Scanlon, sustenta que os fatos relevantes para o raciocínio e para o julgamento práticos são construídos, assim como nenhuma delas afirma que as concepções de pessoa e sociedade são construídas²⁸. Explico: podemos distinguir dois tipos de fatos relevantes para a argumentação política. Um tipo é citado quando se apresentam razões pelas quais uma ação ou instituição é, digamos, certa ou errada, justa ou injusta. Esses fatos são o que denominamos de características que determinam o certo e o errado. O outro tipo diz respeito ao conteúdo da justiça, ou à natureza das virtudes, ou à concepção política em si. São fatos especificados pela natureza do procedimento construtivista. Ilustrando o primeiro tipo de fato: para afirmar que a escravidão é injusta, apelamos para o fato de que ela permite a algumas pessoas possuírem outras como propriedade sua e, desse modo, controlar e possuir o produto de seu trabalho. Para ilustrar o segundo tipo, podemos apelar diretamente para o fato de que a natureza da justiça condena a escravidão como injusta; ou para o fato de que os princípios de justiça condenam a escravidão como injusta. É um elemento básico da concepção política de justiça como equidade de o fato de que, entre as virtudes políticas, encontram-se a tolerância e o respeito mútuo, além de um senso de equidade e civilidade²⁹.

27. Nagel faz essa observação em "Moral Conflict and Political Legitimacy", p. 231.

28. Aqui reviso consideravelmente a forma pela qual expressei esse ponto na terceira conferência de 1980. Agradeço a crítica e o comentário instrutivos de David Sachs e T. M. Scanlon.

29. Sobre esse ponto, ver V:5.4.

No que diz respeito ao primeiro tipo de fato relevante, um procedimento construtivista é concebido de forma a produzir princípios e critérios que especificam quais fatos relativos a ações, instituições, pessoas e o mundo social em geral são relevantes para a deliberação política. Ao afirmar que a escravidão é injusta, o fato relevante sobre ela não é o momento histórico em que surgiu, nem se ela é ou não economicamente eficiente, mas sim o permitir a algumas pessoas possuir outras como propriedade sua. Esse é um fato sobre a escravidão, um fato que já existe, por assim dizer, independente dos princípios de justiça. A idéia de construir fatos parece incoerente. Mas a idéia de um procedimento construtivista que gera princípios e preceitos para identificar quais fatos devem ser considerados como razões é, ao contrário, muito clara. Lembre-se da forma pela qual o procedimento do imperativo categórico de Kant aceita algumas máximas e rejeita outras; ou como a posição original seleciona os princípios de justiça. À parte de uma concepção moral ou política razoável, os fatos são apenas fatos. O que se procura estabelecer é uma estrutura de pensamento dentro da qual se possa identificar os fatos que são relevantes de um ponto de vista apropriado e determinar seu peso enquanto razões³⁰. Compreendida dessa maneira, uma concepção política construtivista não é incompatível com o que nos diz o bom senso acerca da verdade e das questões de fato.

Com respeito ao segundo tipo de fato relevante — aquele relativo à própria concepção política —, não dizemos que eles são cons-

30. Acredito que as considerações acima aplicam-se ao contratualismo de Scanlon. Para entender isso, considere o que ele diz em "Contractualism and Utilitarianism", p. 118, a saber, que embora haja, por assim dizer, propriedades moralmente relevantes no mundo, essas propriedades não constituem exemplos daquilo a que John Mackie, em *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Londres: Penguin, 1977), cap. 1, refere-se como os princípios intrinsecamente orientadores da ação. O que é preciso é explicar a força moral dessas propriedades na justificação, assim como seu vínculo com a motivação, mediante a idéia contratualista de acordo, isto é, segundo princípios que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Sem esses princípios, aquelas propriedades moralmente relevantes carecem, na visão de Scanlon, de ligação, seja com a justificação, seja com a motivação. Esses princípios são necessários para identificar os fatos que contam como razões. Note, *en passant*, a forma pela qual essa característica do construtivismo possibilita-nos evitar a falta de clareza do conceito de orientação intrínseca da ação, tal como às vezes é apresentado.

truídos, mas sim que concernem às possibilidades da construção³¹. Quando elaboramos uma concepção política para um regime constitucional, partindo das idéias fundamentais de uma sociedade bem-ordenada enquanto um sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos, devemos entendê-la como uma possibilidade de construção, implícita na família de concepções e princípios da razão prática que são a base da construção, tais como, por exemplo, afirmar que a escravidão é injusta e que as virtudes da tolerância e do respeito mútuo, o senso de eqüidade e civilidade são grandes virtudes políticas que um tal regime pode incentivar. Podemos pensar nessas possibilidades como análogas à forma pela qual uma infinidade de números primos é vista (na aritmética construtivista) como uma possibilidade de construção³². Essa analogia não nos compromete com uma visão construtivista da matemática, que preferimos evitar. Nós a usamos somente para esclarecer a idéia do construtivismo político. Para isso, basta compreender a analogia; a verdade do construtivismo na matemática é uma outra questão.

4. Alguém pode perguntar: por que procurar algo que fundamente o fato de que a escravidão é injusta? O que há de errado com a resposta trivial de que a escravidão é injusta porque é injusta? Não podemos parar por aqui? Por que falar sobre possibilidades de construção³³?

O construtivismo político não procura saber em que consiste a razoabilidade da afirmação de que a escravidão é injusta, como se razoabilidade precisasse de algum tipo de fundamentação. Podemos aceitar provisoriamente, embora com confiança, certos julgamentos ponde-

31. As possibilidades às quais aludimos aqui são aquelas que caracterizam a concepção moral ou política que é aprovada nos testes de objetividade discutidos antes nesta seção. É uma concepção desse tipo que nos interessa.

32. Sobre a idéia de possibilidades de construção, ver a definição de construtivismo de Parson em "Mathematics, Foundations of", pp. 204 ss. (nota 12 acima). "A matemática construtivista deve proceder como se o árbitro final da existência matemática e da verdade matemática fossem as possibilidades de construção", em que as possibilidades em questão são aquelas de um procedimento apropriadamente idealizado. A observação no texto sobre a infinidade dos números primos baseia-se no fato de que é possível apresentar uma prova construtivista de sua infinidade.

33. Agradeço a Rogers Albritton pela discussão esclarecedora sobre essas questões.

rados como pontos fixos daquilo que tomamos como fatos básicos, tais como o julgamento de que a escravidão é injusta. Mas só temos uma concepção política inteiramente filosófica quando esses fatos estão coerentemente ligados entre si pelos conceitos e princípios aceitáveis para nós depois de cuidadosa reflexão. Esses fatos básicos não estão espalhados por aí como diversas unidades isoladas. Pois temos: a tirania é injusta, a exploração é injusta, a perseguição religiosa é injusta, e assim por diante. Procuramos organizar esses fatos ilimitadamente variados numa concepção de justiça determinada pelos princípios que resultam de um procedimento razoável de construção.

Além disso, o construtivismo considera esclarecedor dizer, a respeito da escravidão, que esta viola os princípios com os quais devem concordar na posição original os representantes de pessoas consideradas livres e iguais; ou, segundo as palavras de Scanlon, que ela viola os princípios que não podem ser razoavelmente rejeitados por pessoas que estão motivadas a encontrar uma base livre e bem-informada de acordo voluntário na vida política. O que se quer dizer aqui é que uma forma básica de motivação moral é o desejo, expresso pelos dois aspectos do ser razoável (II:1, 3), de organizar nossa vida política comum em termos que os outros não poderão rejeitar se forem razoáveis. Uma caracterização geral como essa conecta muitos fatos, tais como: a escravidão é injusta, a tirania é injusta, a exploração é injusta etc. É isso que se quer dizer com a afirmação de que os fatos básicos não estão desconectados. Ele podem ser reunidos pelos princípios resultantes de um procedimento que incorpora os requisitos da razão prática, ou pelo menos assim afirma o construtivismo político (sempre nos limitando ao político). Que os fatos básicos podem ser conectados não é um fato por trás de todos os fatos individuais; é simplesmente o fato de estarem essas conexões agora visíveis e expressas pelos princípios que pessoas livres e iguais aceitariam quando adequadamente representadas.

5. Finalmente, é possível fazer objeções à idéia das possibilidades de construção. No entanto, dada a prática da aritmética, não se fazem objeções à idéia das possibilidades de contar, por exemplo, de 1 a 100, ou de contar os números primos de 1 a 1000. Da mesma for-

ma, dado que podemos entender, usar e aplicar um procedimento construtivista, então certamente há possibilidades de construção associadas a ele. Sem uma idéia clara de tal procedimento, sem sermos capazes de compreendê-lo e aplicá-lo, a idéia das possibilidades de construção fica obscura. Mas, se os elementos estão dados, as possibilidades nos parecerão muito mais factíveis. Eles não são apresentados como uma explanação do fato de haver um procedimento construtivista, ou de sermos capazes de compreendê-lo e aplicá-lo. A resposta a essas questões, se é que existe, encontra-se nas idéias da razão prática e na forma de entendê-las.

Por que introduzir a idéia de uma possibilidade de construção? Ela anda de mãos dadas com a concepção de justiça que empregamos para ligar entre si os vários fatos a respeito da justiça. Há fatos sobre a justiça que podem ser descobertos, como há possibilidades por descobrir antes de alguém começar uma construção; por exemplo, as possibilidades de concordância a respeito de certos princípios na posição original. Da mesma forma, não há possibilidade desse tipo em outros casos, como, por exemplo, não há possibilidade de haver concordância a respeito de um princípio que admita a escravidão. Tem-se aí um fato indiscutível relacionado à injustiça da escravidão.

§8. O alcance do construtivismo político

1. Desde o princípio, o alcance do construtivismo político limitou-se aos valores políticos que caracterizam o âmbito do político; ele não se propõe como uma explicação dos valores morais em geral. Não se diz, como suponho que Kant tenha dito, que não só a ordem de todos os valores pode ser representada mediante um argumento construtivista, como também que a própria ordem moral é constituída ou gerada pelos princípios da razão prática.

No entanto, os valores políticos de uma democracia constitucional são vistos como característicos no sentido de que podem ser formulados a partir da idéia fundamental de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, em

sua condição de razoáveis e racionais. Dado tudo isso, não se conclui, embora seja possível fazê-lo, que todos os outros tipos de valores também possam ser apropriadamente construídos. O construtivismo político não afirma nem nega tal coisa. Porque, de outra forma, uma concepção construtivista não poderia ser o foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis, uma vez que, sobre esses valores, os cidadãos defenderão pontos de vista conflitantes.

O construtivismo político também afirma que, se uma concepção de justiça estiver corretamente fundamentada em princípios e concepções da razão prática corretamente formulados, então essa concepção de justiça é razoável para um regime constitucional (§1.5). Além disso, se essa concepção pode ser objeto de um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis, então, para finalidades políticas, isso é suficiente para estabelecer uma base pública de justificação. Como discutimos em V:5.4, um consenso desse tipo não é um simples *modus vivendi*: é moral tanto em seus objetivos quanto em seu conteúdo. Um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis pode não ser possível em muitas condições históricas, pois os esforços para se chegar a ele podem ser inutilizados por doutrinas abrangentes não-razoáveis e até irracionais (e, às vezes, insanas).

2. Muitos cidadãos, quando não uma grande maioria deles, podem querer dar à concepção política um fundamento metafísico como parte de sua própria doutrina abrangente; e essa doutrina (a meu ver) inclui uma concepção da verdade dos julgamentos morais. Digamos, então, que, quando falamos da verdade moral de uma concepção política, nós a avaliamos segundo o ponto de vista de nossa doutrina abrangente³⁴. Mesmo quando pensamos que o construtivismo político oferece uma base pública e suficiente de justificação pa-

34. No entanto, não pressuponho que todas as doutrinas abrangentes usem a concepção tradicional de um julgamento moral verdadeiro, ou uma variante moderna dela nos conceitos de referência e satisfação. Elas podem, em vez disso, usar um outro conceito de correção, um conceito de razoabilidade que faça parte de uma visão abrangente na qual o conceito de razoabilidade seja ampliado para abarcar um leque de temas que vá além dos políticos, mesmo que não seja completamente universal. Assim, uma forma de contratualismo pode ser uma doutrina abrangente que utiliza uma concepção de razoabilidade como seu critério final de correção.

ra as questões políticas, talvez não julgemos, ao ver as coisas em nossa condição de indivíduos ou de membros de associações religiosas ou outras, que o construtivismo elucide inteiramente a verdade de seus próprios princípios e julgamentos. O construtivismo político não endossa nem nega essas afirmações sobre a verdade moral. Como já disse, ele não se pronuncia a respeito disso. Diz apenas que, para uma concepção política razoável e viável, não é preciso mais que uma base pública de acordo em relação aos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa.

Portanto, o construtivismo político não critica as concepções religiosas, filosóficas ou metafísicas da verdade dos julgamentos morais e de sua validade. A razoabilidade é o seu padrão de correção, e, dados seus objetivos políticos, não é necessário ir além disso. Para entender esse ponto, vamos retomar nossa discussão de II:3 sobre o razoável e supor que existe um consenso sobreposto de todas as doutrinas abrangentes e razoáveis (estando todas de acordo com a concepção política) e que não há outras doutrinas na sociedade. Então, de acordo com uma formulação de Cohen, as seguintes condições vigoram³⁵:

- a. Ao apelar para as razões baseadas na concepção política, os cidadãos estão apelando não só para o que é publicamente entendido como razoável, mas também para o que todos consideram como razões morais corretas, segundo a ótica de sua própria visão abrangente.
- b. Ao aceitar a concepção política como a base da razão pública sobre questões políticas fundamentais, e apelando, assim, apenas para uma parte da verdade — aquela parte expressa na concepção política —, os cidadãos não estão simplesmente reconhecendo o poder político dos outros. Também estão reconhecendo que as visões abrangentes dos outros, assim como a sua, são razoáveis, mesmo quando as consideram equivocadas.
- c. Ao reconhecer que as visões dos outros são razoáveis, os cidadãos também reconhecem que insistir em sua própria visão

35. Esses três pontos podem ser encontrados em Joshua Cohen, "Moral Pluralism and Political Consensus". Só fiz uma paráfrase deles aqui.

abrangente deve ser algo visto pelos demais como nada mais do que isso, isto é, como simples insistência nas próprias crenças (II:3.3). Isso porque, embora as pessoas possam reconhecer as visões de todos os outros como razoáveis, não podem reconhecê-las como verdadeiras, e não há uma base pública e compartilhada para distinguir as crenças verdadeiras das falsas.

3. Observe ainda mais este fato importante: se qualquer dessas doutrinas abrangentes e razoáveis admite somente julgamentos morais verdadeiros, a concepção política propriamente dita está correta, ou perto disso, uma vez que é endossada por uma doutrina verdadeira. Assim, a verdade de qualquer doutrina que faça parte do consenso garante que todas as doutrinas razoáveis produzem a concepção correta de justiça política, mesmo que não o façam pelas razões certas, da maneira especificada pela doutrina "verdadeira". Quando os cidadãos divergem, nem todos podem estar inteiramente corretos, pois é possível que alguns estejam certos pelas razões erradas; contudo, se uma de suas doutrinas for verdadeira, todos os cidadãos, politicamente falando, estarão certos; isto é, todos eles apelarão para uma concepção política correta de justiça. Além disso, sempre pensamos que nossa visão específica é não só razoável, como também verdadeira, moralmente falando, conforme o caso. Assim, todos os participantes de um consenso sobreposto consideram a concepção política aceitável, seja qual for o critério final de correção defendido por cada um deles.

Deveríamos pensar que uma das doutrinas razoáveis presentes na sociedade é verdadeira, ou aproximadamente verdadeira, ainda que a longo prazo? A concepção política em si não trata dessa questão. Seu objetivo é formular uma concepção política de justiça que os cidadãos, enquanto pessoas razoáveis e racionais, possam endossar depois de cuidadosa reflexão, e assim chegar a um acordo livre e bem-informado sobre os problemas relativos aos elementos constitucionais essenciais e às questões básicas de justiça. Feito isso, a concepção política é uma base razoável de razão pública, e isso é suficiente.

No entanto, da ótica de nossa própria visão abrangente, podemos nos perguntar se o apoio de um consenso sobreposto de doutrinas ra-

zoáveis, principalmente quando esse apoio é ininterrupto e cada vez mais forte com o passar do tempo, tende a confirmar a concepção política como a explicação correta da verdade dos julgamentos morais. Devemos responder a essa pergunta por conta própria, individualmente, ou como membros de associações, tendo sempre em mente que o pluralismo razoável — em contraposição ao pluralismo enquanto tal — é, a longo prazo, o resultado da atividade da razão humana em instituições livres e duradouras. Qualquer que seja nossa visão específica da verdade ou da razoabilidade dos julgamentos morais, não deveríamos supor que pelo menos o caminho para a verdade, ou para a razoabilidade, deve ser encontrado em uma das doutrinas razoáveis (ou em alguma combinação delas) que surge nessas condições? E não deveríamos acrescentar que isso será tanto mais provável quanto mais duradouro e estável for o consenso? Não há dúvida que, dentro de uma concepção política de justiça, não podemos definir a verdade como resultado das crenças que perdurariam até mesmo num consenso idealizado, por mais amplo que fosse. Mas, da ótica da nossa visão abrangente, não há uma conexão entre nossas crenças razoáveis e o consenso?

A vantagem de estar no âmbito do razoável é que só pode haver uma doutrina abrangente e verdadeira, embora, como vimos, existam muitas razoáveis. Depois de aceitarmos o fato de que o pluralismo razoável é uma condição permanente da cultura pública sob instituições livres, a idéia do razoável é mais adequada como parte da base de justificação pública de um regime constitucional do que a idéia de verdade moral. Defender uma concepção política como verdadeira e, somente por isso, considerá-la o único fundamento adequado da razão pública é uma atitude de exclusão e até de sectarismo, que, com certeza, fomentará a divisão política.

P A R T E I I

O liberalismo político: três idéias centrais

A IDÉIA DE UM CONSENSO SOBREPOSTO

Vimos inicialmente que o liberalismo político procura responder à questão: como é possível haver uma sociedade estável e justa, cujos cidadãos livres e iguais estão profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais conflitantes e até incompatíveis? As três primeiras conferências apresentaram o primeiro estágio da exposição da justiça como equidade, enquanto uma visão auto-sustentada volta para essa questão. Esse primeiro estágio apresenta os princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação entre cidadãos e mostra quando as instituições básicas da sociedade são justas.

O segundo estágio da exposição — para o qual nos voltamos agora — considera de que maneira a sociedade democrática bem-ordenada da justiça como equidade pode estabelecer e preservar a unidade e a estabilidade, dado o pluralismo razoável que lhe é característico. Numa tal sociedade, uma doutrina abrangente e razoável não pode garantir a base da unidade social, nem oferecer o conteúdo da razão pública sobre questões políticas fundamentais. Portanto, para que fique claro como uma sociedade bem-ordenada pode ser unificada e estável, introduzimos outra idéia básica do liberalismo político, que caminha junto com a de uma concepção política de justiça, a saber, a idéia de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis. Nesse tipo de consenso, as doutrinas razoáveis endossam a concepção política, cada qual a partir de seu ponto de vista específico. A unidade social baseia-se num consenso sobre a concepção política; e a estabilidade é possível quando as doutrinas que constituem o consenso são aceitas pelos cidadãos politicamente ativos da sociedade, e as exigências da justiça não conflitam gravemente com os interesses

essenciais dos cidadãos, tais como formados e incentivados pelos arranjos sociais dessa sociedade.

Depois de considerar como o liberalismo político propriamente dito é possível e de explicar a questão da estabilidade, faço uma distinção entre o consenso sobreposto e um *modus vivendi*. A seguir, examino várias objeções à idéia de unidade social baseada num consenso desse tipo. Essas objeções precisam ser respondidas, pois são obstáculos ao que acredito ser a mais razoável base de unidade social ao nosso alcance.

§1. Como o liberalismo político é possível?

1. Uma das distinções mais importantes que há entre as concepções de justiça é a existente entre aquelas que admitem uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, ainda que conflitantes, cada qual com sua própria concepção do bem, e aquelas que dizem haver apenas uma concepção desse tipo a ser reconhecida por todos os cidadãos plenamente razoáveis e racionais. As concepções de justiça que se situam em lados opostos dessa linha divisória são distintas de muitas maneiras fundamentais. Platão e Aristóteles, e a tradição cristã representada por Agostinho e Tomás de Aquino, situam-se no lado de um único bem razoável e racional. Essas visões afirmam que as instituições são justificáveis na medida em que promovam efetivamente esse bem. De fato, começando com o pensamento grego, a tradição dominante parece ser a de que há apenas uma concepção razoável e racional do bem. O objetivo da filosofia política — sempre vista como parte da filosofia moral, ao lado da teologia e da metafísica — é, portanto, determinar a natureza e o conteúdo dessa concepção do bem. O utilitarismo clássico de Bentham, Edgeworth e Sidgwick faz parte dessa tradição dominante¹.

Vimos que o liberalismo político supõe, ao contrário, que há muitas doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, cada qual com suas

1. O mesmo fazem as formas recentes do liberalismo ético, tal como expresso por Joseph Raz em *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986) e Ronald Dworkin, "The Foundations of Liberalism", *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), vol. XI.

próprias concepções do bem e cada qual coerente com a plena racionalidade das pessoas humanas, tanto quanto se pode verificar com os recursos de uma concepção política de justiça². Como dissemos antes (I:6.2), essa pluralidade razoável de doutrinas conflitantes e incommensuráveis é vista como um produto característico da razão prática no decorrer do tempo sob instituições livres e duradouras. Portanto, a questão que a tradição procurou responder não tem resposta: nenhuma doutrina abrangente é apropriada enquanto concepção política para um regime constitucional³.

2. Antes de perguntar como é possível haver liberalismo político, gostaria de observar que a relação política num regime constitucional tem as duas seguintes características especiais:

Em primeiro lugar, é uma relação de pessoas dentro da estrutura básica da sociedade, uma estrutura de instituições básicas na qual só ingressamos pelo nascimento e da qual só saímos pela morte (ou, pelo menos, assim podemos apropriadamente supor). Para nós, parece que simplesmente nos materializamos, por assim dizer, vindos de lugar nenhum, nessa posição do mundo social, com todas as suas vantagens e desvantagens, de acordo com nossa boa ou má sorte. Digo de lugar nenhum porque não temos uma identidade pública ou não-pública anterior: não viemos de outro lugar para entrar nesse mundo social. A sociedade política é fechada: estamos dentro dela, não entramos ou saímos voluntariamente; na verdade, não podemos fazê-lo⁴.

Em segundo lugar, o poder político sempre é poder coercitivo baseado no uso que o Estado faz das sanções, pois só o Estado tem autoridade para usar a força a fim de impor suas leis. Num regime

2. A questão é que, embora alguns queiram afirmar que, dados todos os recursos da razão filosófica, há apenas uma concepção razoável do bem, isso não pode ser demonstrado pelos recursos de uma concepção política e razoável de justiça.

3. Essa conclusão não significa que os liberalismos de Kant e Mill não sejam doutrinas razoáveis e apropriadas que levam uma pessoa a apoiar instituições democráticas. Mas são duas doutrinas desse tipo entre outras e, por conseguinte, apenas duas das visões filosóficas com probabilidade de persistir e conquistar adeptos num regime democrático razoavelmente justo. Na verdade, seus liberalismos têm uma certa proeminência histórica como doutrinas que se encontram entre as primeiras e mais importantes a endossar a democracia constitucional moderna e a desenvolver idéias que têm sido importantes em sua justificação e defesa.

4. A adequação desse pressuposto reside em parte num fato que só mencionarei aqui: que o direito de emigração não torna voluntária a aceitação da autoridade política da mesma for-

constitucional, a característica especial da relação política é que o poder político é, em última instância, o poder do público, isto é, o poder dos cidadãos livres e iguais na condição de corpo coletivo. Esse poder é regularmente imposto aos cidadãos enquanto indivíduos e enquanto membros de associações, alguns dos quais podem não aceitar as razões que muitos dizem justificar a estrutura geral da autoridade política — a constituição — ou, quando a aceitam de fato, podem não considerar justificados muitos dos estatutos promulgados pela legislação à qual estão sujeitos.

3. Isso levanta a questão da legitimidade da estrutura geral da autoridade, à qual a idéia de razão pública (VI) está intimamente ligada. O pano de fundo dessa questão é que, como sempre, vemos os cidadãos como razoáveis e racionais, bem como livres e iguais, e também vemos a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, encontradas em sociedades democráticas, como uma característica permanente de sua cultura pública. Dado isso, e considerando-se o poder político como o poder dos cidadãos como um corpo coletivo, perguntamos: quando esse poder é apropriadamente exercido? Em outras palavras, à luz de que princípios e ideais devemos, enquanto cidadãos livres e iguais, ter condições de nos vermos no exercício desse poder, se nosso exercício precisa ser justificável para outros cidadãos e deve respeitar o fato de serem razoáveis e racionais?

A essa pergunta, o liberalismo político responde: nosso exercício de poder político é inteiramente apropriado somente quando está de acordo com uma constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum. Esse é o princípio liberal de legitimidade. A essa definição acrescentamos que todas as questões tratadas pela legislação que digam respeito aos elementos essenciais ou a questões

ma que a liberdade de pensamento e de consciência tornam voluntária a aceitação da autoridade eclesiástica (VI:32). Isso revela uma outra característica do domínio do político, aquela que o distingue do associacional. A imigração também é um fato comum, mas podemos abstraí-lo para chegarmos a uma visão clara da questão fundamental da filosofia política (I:33). É evidente que a imigração é uma questão importante e deve ser discutida em algum estágio. Suponho que isso seja feito da melhor maneira possível discutindo-se as relações apropriadas entre os povos, ou o direito das gentes, que não considero nestas conferências.

básicas de justiça, ou que sobre eles incidam, também devem ser resolvidas, tanto quanto possível, pelos princípios e ideais que podem ser endossados da mesma forma. Somente uma concepção política de justiça da qual se possa razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem pode servir de base à razão e à justificação públicas⁵.

Digamos, então, que, num regime constitucional, há um domínio especial do político identificado pelas duas características descritas acima, entre outras. O político distingue-se do associacional, que é voluntário de formas que o político não o é; e também se diferencia do pessoal e do familiar, que são afetivos, também estes de formas que o político não o é (o associacional, o pessoal e o familiar são apenas três exemplos do não-político; há outros).

4. Dada a existência de um regime constitucional razoavelmente bem-ordenado, dois pontos são centrais para o liberalismo político. Primeiro: as questões sobre os fundamentos constitucionais e as questões de justiça básica devem, tanto quanto possível, ser resolvidas unicamente por meio do apelo a valores políticos. Segundo: outra vez com respeito àquelas mesmas questões fundamentais, os valores políticos expressos pelos princípios e ideais desse regime normalmente têm peso suficiente para superar todos os outros valores que podem entrar em conflito com eles.

Ao defender essas convicções, claramente estamos supondo uma determinada relação entre valores políticos e não-políticos. Quando se diz que fora da Igreja não há salvação e, por conseguinte, que um regime constitucional não pode ser aceito a menos que seja inevitável, precisamos dar uma resposta. Em vista de II:2-3, dizemos que uma doutrina assim não é razoável: ela propõe o uso do poder político público — um poder no qual os cidadãos têm uma parte igual — para impor uma visão conectada a elementos constitucionais essenciais sobre os quais é provável que os cidadãos, enquanto pessoas ra-

5. Este parágrafo pode ser formulado de modo mais rigoroso, se quisermos. Uma maneira de fazê-lo é ver a questão da legitimidade do ponto de vista da posição original. Supomos que as partes conheçam os fatos do pluralismo razoável e da opressão, além de outras informações gerais relevantes. Procuramos então mostrar que os princípios de justiça que adotariam incorporariam de fato esse princípio de legitimidade e justificariam apenas as instituições que esperasse que esse julgasse legítimas. Ver também VI:4.4.

zoáveis, divirjam intransigentemente. Quando há uma pluralidade de doutrinas razoáveis, não é razoável querer usar as sanções do poder do Estado para corrigir ou punir aqueles que discordam de nós.

Aqui é importante enfatizar que essa resposta não significa, por exemplo, que a doutrina *extra ecclesia nulam salus* não seja verdadeira. Diz, isso sim, que aqueles que querem usar o poder político do público para impô-la não estão sendo razoáveis (II:3). Não se está dizendo com isso que aquilo em que acreditam seja falso. Uma resposta gerada por uma visão abrangente — o tipo de resposta que gostaríamos de evitar na discussão política — diria que a doutrina em questão exprime uma compreensão equivocada da natureza divina e, por isso, não é verdadeira. No entanto, como veremos adiante em §4, talvez não seja possível evitar inteiramente sustentar sua in- verdade, mesmo ao considerar elementos constitucionais essenciais.

Mas um ponto básico é o de que, ao dizer que não é razoável impor uma doutrina, embora possamos rejeitar essa doutrina como incorreta, não o fazemos necessariamente. Muito pelo contrário: é vital para a idéia de liberalismo político que possamos, sendo perfeitamente coerentes, afirmar que não seria razoável empregar o poder político para impor nossa própria visão abrangente, que devemos, não há dúvida, defender como razoável ou verdadeira.

5. Finalmente chegamos à questão de como, tal como o caracterizei, o liberalismo político é possível. Em outras palavras, como os valores do domínio especial do político — os valores de um subdomínio do reino de todos os valores — normalmente superam quaisquer outros que possam conflitar com eles? Ou seja: como podemos defender nossa doutrina abrangente e, ao mesmo tempo, afirmar que não seria razoável usar o poder estatal para obter a adesão de alguém a ela?

A resposta a essa questão, cujos vários aspectos discutiremos a partir de agora, tem duas partes complementares. A primeira diz que os valores do político são valores muito importantes e, por isso, não é fácil superá-los: esses valores governam a estrutura básica da vida social — os próprios fundamentos de nossa existência⁶ — e especificam os termos essenciais da cooperação política e social. Na justiça

como equidade, alguns desses grandes valores — os valores da justiça — são expressos pelos princípios de justiça para a estrutura básica — entre eles, os valores de igual liberdade política e civil; igualdade equitativa de oportunidades; os valores da reciprocidade econômica; as bases sociais do respeito mútuo entre os cidadãos.

Outros valores políticos importantes — os valores da razão pública — são expressos pelas diretrizes da indagação pública e pelos passos dados para tornar tal indagação livre e pública, além de bem-informada e razoável. Vimos em II:4.1 que a concordância sobre uma concepção política de justiça de nada serve sem uma concordância concomitante sobre as diretrizes da indagação pública e as normas para avaliar a evidência. Os valores da razão pública não incluem somente o uso apropriado dos conceitos fundamentais de julgamento, inferência e evidência, mas também as virtudes da razoabilidade e da imparcialidade, demonstradas pela adesão aos critérios e procedimentos do conhecimento corrente e pela aceitação dos métodos e conclusões da ciência, quando não são controvertidos. Também devemos respeitar os preceitos que governam a discussão política razoável.

Em conjunto, esses valores expressam o ideal político liberal segundo o qual, como o poder político é o poder coercitivo de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo, esse poder deve ser exercido, quando estão em jogo elementos constitucionais essenciais e questões básicas de justiça, somente de formas que se pode esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de sua razão humana comum.

6. Portanto, o liberalismo político procura apresentar uma visão desses valores como aqueles de um domínio especial — o político — e, por conseguinte, como uma visão que se sustenta por si mesma. Cabe aos cidadãos individualmente — como parte da liberdade de consciência — estabelecer a forma pela qual os valores do domínio político se relacionam com outros valores de sua doutrina abrangente. Pois sempre supomos que os cidadãos têm duas visões, uma abrangente e outra política; e que sua visão global pode ser dividida em duas partes, apropriadamente relacionadas. Esperamos que, ao fazer isso, possamos, na prática política de fato, fundamentar os elementos constitucionais essenciais e as instituições básicas da justiça uni-

6. A frase é de J. S. Mill, *Utilitarianism*, cap. 5, §25.

camente em valores políticos, compreendendo-se esses valores como a base da razão e da justificação públicas.

Mas, para que isso aconteça, precisamos da segunda parte — complementar — da resposta à questão de como o liberalismo político é possível. Essa parte diz que a história da religião e da filosofia mostra que há muitas formas razoáveis de entender o reino mais amplo dos valores de modo a serem congruentes ou servirem de apoio, ou pelo menos de modo a não conflitarem com os valores apropriados ao domínio especial do político, da maneira especificada por uma concepção política de justiça. A história nos fala de uma pluralidade de doutrinas abrangentes que não são desarrazoadas. Isso possibilita um consenso sobreposto, reduzindo, assim, o conflito entre os valores políticos e os outros valores.

§2. A questão da estabilidade

1. É melhor apresentar a justiça como equidade em dois estágios (I:3.6)⁷. No primeiro estágio, ela é articulada como uma concepção política (e moral, evidentemente) auto-sustentada para a estrutura básica da sociedade. Somente depois disso, e com seu conteúdo — princípios de justiça e ideais — provisoriamente formulado, é que enfrentamos, no segundo estágio, o problema de saber se a justiça como equidade é suficientemente estável. Se não for, não se trata de uma concepção política satisfatória de justiça, devendo ser revista de alguma forma.

7. Esses dois estágios correspondem às duas partes do argumento que parte da posição original, relativo aos dois princípios de justiça em *Teoria*. Na primeira, as partes selecionam princípios sem levar em conta os efeitos das psicologias especiais, enquanto, na segunda, perguntam se uma sociedade bem-ordenada pelos princípios selecionados na primeira parte seria estável, isto é, se gera em seus membros um senso de justiça forte o bastante para se contrapor às tendências à injustiça. Ver caps. VIII-IX. O argumento em favor dos princípios de justiça não está completo enquanto os princípios selecionados na primeira parte não demonstrarem ser suficientemente estáveis na segunda, uma tarefa que se estende da próxima seção até a última, §86. Sobre essas duas partes, cf. pp.144, 530 ss.

A estabilidade envolve duas questões: a primeira é saber se as pessoas que crescem em meio a instituições justas (como a concepção política as define) adquirem um senso de justiça suficiente, de modo a geralmente agirem de acordo com essas instituições. A segunda é saber se, em vista dos fatos gerais que caracterizam a cultura política e pública de uma democracia — e, em particular, o fato do pluralismo razoável —, a concepção política pode ser o foco de um consenso sobreposto. Pressuponho que esse consenso consista em doutrinas abrangentes e razoáveis que, em uma estrutura básica justa (como a concepção política a define), provavelmente persistirão e conquistarão adeptos no decorrer do tempo.

Ambas as questões requerem uma resposta em separado. A primeira é respondida pela exposição da psicologia moral (II:7), de acordo com a qual os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada adquirem um senso de justiça normalmente suficiente, de tal modo que agem de acordo com seus arranjos justos. A segunda é respondida pela idéia de um consenso sobreposto e pelo enfrentamento das várias dificuldades geradas por ele (§§4-7).

Embora o problema da estabilidade tenha estado presente para nós desde o começo, sua discussão explícita inicia-se apenas no segundo estágio, pois só agora dispomos dos princípios de justiça para a estrutura básica. O conteúdo desses princípios não é afetado de maneira alguma pelas doutrinas abrangentes específicas que podem existir na sociedade. Isso porque, no primeiro estágio, a justiça como equidade abstrai o conhecimento de concepções específicas do bem que os cidadãos têm e parte das concepções políticas compartilhadas de sociedade e pessoa, requeridas pela aplicação dos ideais e princípios da razão prática. Assim, embora uma concepção política de justiça lide com o fato do pluralismo razoável, essa concepção não é política da forma errada, isto é, sua forma e conteúdo não são afetados pelo equilíbrio de poder político existente entre doutrinas abrangentes. Nem seus princípios exprimem um compromisso entre as doutrinas predominantes.

2. Para esclarecer a idéia de estabilidade, vamos distinguir duas formas pelas quais uma concepção política pode dela ocupar-se⁸. Segundo a primeira delas, vemos a estabilidade como uma questão inteiramente prática: se uma concepção não chegar a ser estável, é fútil tentar realizá-la. Talvez pensemos que haja duas tarefas distintas: uma é elaborar uma concepção política que pareça válida ou razoável, ao menos para nós; a outra é encontrar formas de levar aqueles que a rejeitam a aceitá-la; ou, se isso não for possível, a agir de acordo com ela, forçados — se necessário — pelas penalidades impostas pelo poder estatal. Sempre que os meios de persuasão ou imposição puderem ser encontrados, a concepção é considerada estável.

Mas, sendo uma concepção liberal, a justiça como equidade preocupa-se com a estabilidade de uma forma diferente. Encontrar uma concepção estável não é apenas uma questão de evitar a inutilidade. O que conta realmente é o tipo de estabilidade, a natureza das forças que a garantem. Para responder à primeira questão da estabilidade apresentada acima, procuramos mostrar que, dados certos pressupostos que especificam uma psicologia humana razoável e as condições normais da vida humana, aqueles que crescem sob instituições básicas justas adquirem um senso de justiça e têm uma devoção refletida por essas instituições no grau suficiente para torná-las estáveis. Em outras palavras, o senso de justiça dos cidadãos, dados seus traços de caráter e interesses tais como aqueles formados pela vida sob uma estrutura básica justa, é forte o bastante para resistir às tendências recorrentes à injustiça. Os cidadãos se dispõem voluntariamente a distribuir justiça entre si no decorrer do tempo. A estabilidade é assegurada pela motivação suficiente do tipo apropriado, adquirida sob instituições justas⁹.

Para responder à segunda questão — se, dado o fato do pluralismo razoável, a justiça como equidade pode ser o foco de um consen-

so sobreposto —, temos de discutir não apenas a idéia de tal consenso e as dificuldades que gera, mas também mostrar como, com a mesma psicologia moral razoável usada para responder à primeira questão, a justiça como equidade pode realmente assumir esse papel.

3. O tipo de estabilidade requerido pela justiça como equidade baseia-se, portanto, no fato de ser uma visão política liberal, uma visão que pretende ser aceitável para cidadãos considerados razoáveis e racionais, bem como livres e iguais, e, por conseguinte, voltada para a razão pública desses cidadãos. Anteriormente, em §1.2, vimos como essa característica do liberalismo se liga à característica do poder político num regime constitucional: é o poder de cidadãos iguais, enquanto corpo coletivo. Se a justiça como equidade não pretendesse expressamente conquistar o apoio refletido de cidadãos que endossam doutrinas abrangentes e razoáveis, embora conflitantes — sendo a existência dessas doutrinas conflitantes uma característica do tipo de cultura pública que a própria concepção liberal promove —, não seria liberal.

Portanto, a questão da estabilidade não é levar os que rejeitam uma concepção a aceitá-la, ou a agir de acordo com ela por meio de sanções efetivas, se necessário, como se a tarefa fosse encontrar formas de impor aquela concepção, depois de estarmos convencidos de que é sólida. Para começar, a justiça como equidade não é razoável, a menos que possa, de uma forma adequada, conquistar seu apoio dirigindo-se à razão de cada cidadão, do modo como isso é concebido dentro de sua própria estrutura¹⁰. Somente assim ela é uma visão da legitimidade da autoridade política em contraposição a uma visão sobre como aqueles que detêm o poder político podem persuadir a si próprios, e não aos cidadãos em geral, de que estão agindo da forma apropriada¹¹. Uma concepção de legitimidade política tem por obje-

8. Neste e nos parágrafos seguintes, sou grato à valiosa discussão com Scanlon.

9. Como isso acontece, é algo que discuti em *Teoria*, principalmente no cap. VIII. Espero que a discussão acima seja suficiente, em relação a nossos propósitos aqui, para transmitir a idéia principal.

10. A força da frase "dentro de sua própria estrutura", tal como é usada no texto, é expressa pelas duas partes do argumento que parte da posição original, tal como formulado na nota 7 acima. Ambas as partes são apresentadas dentro da mesma estrutura e sujeitas às mesmas condições incrustadas na posição original enquanto artifício de representação.

11. Sobre essa discussão, ver Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Nova York: Oxford University Press, 1991), cap. 3, p. 23.

tivo uma base pública de justificação, apela para a razão pública e, conseqüentemente, para cidadãos livres e iguais considerados razoáveis e racionais.

§3. Três características de um consenso sobreposto

1. Antes de começar, lembro os dois pontos principais da idéia de um consenso sobreposto. O primeiro é que procuramos um consenso entre doutrinas abrangentes razoáveis (em contraposição a não-razoáveis ou irracionais). O fato crucial não é o fato do pluralismo em si, mas do pluralismo razoável (I:6.2). O liberalismo político, como já disse, vê essa diversidade como o resultado de longo prazo das faculdades da razão humana situada num contexto de instituições livres duradouras. O fato do pluralismo razoável não é uma condição desafortunada da vida humana, como poderíamos dizer do pluralismo como tal, que admite doutrinas que não são apenas irracionais, mas absurdas e agressivas. Ao articular uma concepção política de tal maneira que ela possa conquistar um consenso sobreposto, não a adaptamos à irracionalidade existente, mas ao fato do pluralismo razoável, que resulta do exercício livre da razão humana em condições de liberdade.

Quanto ao segundo ponto relativo a um consenso sobreposto, lembre-se de que, no final de I:1.3-4, eu disse que, numa democracia constitucional, a concepção pública de justiça deve ser, tanto quanto possível, apresentada como independente das doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Isso significa que a justiça como equidade deve ser entendida, no primeiro estágio de sua exposição, como uma visão que se sustenta por si mesma e que expressa uma concepção política de justiça. Não oferece uma doutrina religiosa, metafísica ou epistemológica específica além daquela implícita na própria concepção política. Como observamos em I:2.2, a concepção política é um módulo, uma parte constituinte essencial que, sob formas diferentes, se encaixa em, e pode receber o apoio de, várias doutrinas abrangentes e razoáveis que perduram na sociedade regulada por ela.

2. Há pelo menos quatro objeções prováveis à idéia de unidade social baseada num consenso sobreposto relativo a uma concepção política de justiça. Começo com a que talvez seja a mais óbvia delas, a saber, que um consenso sobreposto é apenas um *modus vivendi*.

A fim de firmar os conceitos, utilizarei um modelo exemplar de consenso sobreposto para indicar o que significa e retornarei a ele de vez em quando. Esse modelo contém três visões: uma delas afirma a concepção política, porque sua doutrina religiosa e definição de fé livremente professada¹² levaram a um princípio de tolerância e à aceitação das liberdades fundamentais de um regime constitucional, ao passo que a segunda visão endossa a concepção política com base numa doutrina moral abrangente liberal como a de Kant ou de Mill. A terceira, porém, não é sistematicamente unificada: além dos valores políticos formulados por uma concepção política e auto-sustentada de justiça, inclui uma grande família de valores não-políticos. É uma visão pluralista, por assim dizer, pois cada subparte dessa família tem sua própria visão baseada em idéias extraídas de seu interior, deixando que todos os valores sejam pesados uns contra outros, tanto em grupos quanto individualmente, em casos específicos.

Nesse modelo, a doutrina religiosa e os liberalismos de Kant e Mill são considerados gerais e abrangentes. A terceira visão só é parcialmente abrangente, mas afirma, em concordância com o liberalismo político, que, sob as condições razoavelmente favoráveis que tornam possível a democracia, os valores políticos em geral superam

12. Essa idéia é ilustrada por várias afirmações de Locke em *A Letter Concerning Toleration* (1690). Ele diz coisas como: 1) Deus não deu ao homem autoridade alguma sobre outro homem (p. 129); 2) nenhum homem pode abandonar as responsabilidades pela própria salvação aos cuidados de outro (pp. 129, 139, 154); 3) o entendimento não pode ser obrigado pela força a transformar-se em crença (p. 129); 4) a responsabilidade pela alma dos homens não é atribuída ao magistrado, pois isso levaria a fé a ser determinada pelo lugar onde nascemos (p. 130); 5) uma igreja é uma sociedade voluntária e nenhum homem está preso a nenhuma igreja em particular, podendo sair dela tão livremente quanto entrou (p. 131); 6) a excomunhão não afeta as relações civis (p. 134); 7) só a fé e a sinceridade interior levam à salvação e aceitação de Deus (p. 143). (As referências às páginas dizem respeito à edição de J. W. Gough, *Two Treatises of Government with a Letter on Toleration* [Oxford: Basil Blackwell, 1956]. Outros autores que falam sobre a tolerância seriam igualmente úteis.)

quaisquer valores não-políticos em conflito com eles. As visões anteriores concordam com essa última nesse aspecto, e, por conseguinte, todas as visões levam, aproximadamente, aos mesmos julgamentos políticos, sobrepondo-se assim à concepção política.

3. Começo com a objeção: segundo alguns, ainda que um consenso sobreposto fosse suficientemente estável, a idéia de unidade política baseada num consenso sobreposto deve ser rejeitada assim mesmo, pois abandona a esperança de comunidade política e promove em seu lugar um entendimento público que, no fundo, é apenas um *modus vivendi*. A essa objeção, dizemos que a esperança de comunidade política deve realmente ser abandonada se, por uma comunidade desse tipo, entendemos uma sociedade política unida pela aceitação de uma única doutrina abrangente. Exclui essa possibilidade o próprio fato do pluralismo razoável, conjugado à rejeição do uso opressivo do poder estatal para sobrepujá-lo¹³. A questão substantiva diz respeito às características significativas de um consenso desse tipo e de que maneira elas afetam a harmonia social e a qualidade moral da vida pública. Gostaria de responder por que um consenso sobreposto não é um simples *modus vivendi*.

13. Note que o que é impraticável não são todos os valores comunitários (lembre-se de que uma comunidade é compreendida como uma associação ou sociedade cuja unidade depende de uma concepção abrangente do bem), mas apenas a comunidade política e seus valores. A justiça como equidade pressupõe, como outras visões liberais também o fazem, que os valores comunitários não são apenas essenciais, mas realizáveis; primeiro, nas várias associações que levam sua vida no quadro da estrutura básica, e depois naquelas associações que se estendem para além das fronteiras das sociedades políticas, como as igrejas e sociedades científicas. O liberalismo rejeita a sociedade política como uma comunidade porque, entre outras coisas, isso leva à negação sistemática das liberdades básicas e pode permitir o uso opressivo do monopólio que o governo tem da força (legal). É claro que na sociedade bem-ordenada da justiça como equidade, os cidadãos compartilham um objetivo comum, e um objetivo que tem grande prioridade, qual seja, o de assegurar que as instituições políticas e sociais sejam justas e de garantir justiça às pessoas em geral, em relação ao que os cidadãos precisam para si e querem uns para os outros. Também não é verdade, portanto, que o objetivo da justiça política não seja uma parte importante da identidade não-institucional ou moral dos cidadãos (conforme se discute em 1:5-2). Mas esse objetivo comum da justiça política não deve ser confundido com (o que chamei de) "uma concepção do bem". Uma discussão sobre este último ponto é feita por Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs* 14 (verão de 1985): 311, nota de rodapé.

A expressão *modus vivendi* é usada, freqüentemente, para caracterizar um tratado entre dois Estados cujos objetivos e interesses nacionais conduzem ao conflito. Ao negociar um tratado, seria sensato e prudente para cada Estado garantir que o acordo proposto represente um ponto de equilíbrio, isto é, que os termos e condições do tratado sejam formulados de tal maneira que seja de conhecimento público não ser vantajoso a nenhum dos dois violá-lo. O tratado poderá então ser assinado, porque cada um considerará ser de interesse nacional fazê-lo, o que inclui o interesse de cada um em manter a reputação de um Estado que respeita tratados. Mas, em geral, ambos os Estados estão interessados em tentar realizar seus objetivos a expensas do outro e, se as condições mudarem, é o que farão. Esse pano de fundo esclarece a forma pela qual um tratado desses é apenas um *modus vivendi*. Um pano de fundo semelhante se faz presente quando pensamos no consenso social baseado nos interesses pessoais ou de grupos, ou no resultado da negociação política: a unidade social é apenas aparente, assim como contingente é sua estabilidade, contanto que não perturbem a feliz convergência de interesses.

4. Que um consenso sobreposto é muito diferente de um *modus vivendi* é algo que nosso caso exemplar deixa claro. Note dois aspectos nesse exemplo: primeiro, o objeto do consenso, a concepção política de justiça, é ele mesmo uma concepção moral; e, segundo, a concepção política de justiça é endossada por razões morais, isto é, ela inclui concepções de sociedade e de cidadãos enquanto pessoas, assim como princípios de justiça, e uma visão das virtudes políticas por meio das quais esses princípios se encarnam no caráter humano e são expressos na vida pública. Por conseguinte, um consenso sobreposto não é apenas um consenso sobre a aceitação de certas autoridades, ou a adesão a certos arranjos institucionais, fundamentados numa convergência de interesses pessoais ou de grupos. Todos os que concordam com a concepção política partem de sua própria visão abrangente e se baseiam nas razões religiosas, filosóficas e morais que essa visão oferece. O fato de as pessoas endossarem a mesma concepção política com base nessas razões não torna o fato de endossá-la menos religioso, filosófico ou moral, conforme o caso, uma vez que as

razões nas quais se acredita sinceramente determinam a natureza da convicção.

Os dois aspectos anteriores de um consenso sobreposto — objeto moral e razões morais — estão ligados a um terceiro aspecto: a estabilidade. Isso significa que aqueles que concordam com as várias visões que dão sustentação à concepção política não deixarão de apoiá-la se a força relativa de sua própria visão na sociedade aumentar e acabar tornando-se dominante. Enquanto as três visões forem afirmadas e não forem revisadas, a concepção política terá sustentação, apesar das alterações na distribuição do poder político. Cada visão apóia a concepção política em seu (da visão) próprio benefício ou por suas próprias razões. Resta saber se o consenso é estável no tocante a mudanças na distribuição de poder entre as visões. Essa característica da estabilidade lança luz sobre uma diferença fundamental entre um consenso sobreposto e um *modus vivendi*, cuja estabilidade depende realmente de acontecimentos fortuitos e de um equilíbrio de forças relativas.

Isso fica claro quando mudamos nosso exemplo e incluímos as visões de católicos e protestantes no século XVI. Naquela época, não havia um consenso sobreposto sobre o princípio da tolerância. Ambas as crenças afirmavam que era dever do governante professar a religião verdadeira e reprimir a disseminação da heresia e da falsa doutrina¹⁴. Num caso assim, a aceitação do princípio da tolerância seria de fato um simples *modus vivendi*, porque, se uma delas se tornasse dominante, o princípio da tolerância deixaria de ser seguido. Não há estabilidade no que se refere à distribuição do poder. Enquanto visões como as dos católicos e protestantes do século XVI forem uma minoria pouco significativa, e assim permanecerem, elas não afetam muito a qualidade moral da vida pública, nem a base da harmonia social. Isso porque a maioria da sociedade crê que a distribuição do poder contemplará as visões consensuais que endossam a concepção

14. Ver J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (Londres: Methuen, 1941), parte I, cap. 5, parte II, cap. 9, parte III, caps. 4, 6, 8; e Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. II, esp. parte III.

política de justiça em si, e que o poder será amplamente compartilhado por tais visões. No entanto, se essa situação mudar, a qualidade moral da vida política também mudará de formas que são óbvias e não requerem comentários.

5. Em conclusão, comento brevemente o que podemos chamar de “profundidade e extensão de um consenso sobreposto” e a especificidade de seu foco, ou, em outras palavras, até que ponto vai o consenso no que diz respeito às doutrinas abrangentes dos cidadãos? Qual é a amplitude das instituições às quais se aplica? E qual é o grau de especificidade da concepção com que se concorda?

A exposição que acabamos de fazer diz que o consenso chega até as idéias fundamentais a partir das quais a justiça como equidade é desenvolvida. Isso pressupõe um acordo profundo o bastante para alcançar idéias como a de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e dos cidadãos enquanto indivíduos razoáveis e racionais, livres e iguais. Quanto à sua extensão, o consenso abarca os princípios e valores de uma concepção política (nesse caso, os de justiça como equidade) e aplica-se à estrutura básica como um todo. Esse grau de profundidade, extensão e especificidade ajuda a esclarecer as idéias e a manter diante de nós a principal questão: de modo coerente com pressupostos plausivelmente realistas, qual é a concepção política viável de justiça que tem mais profundidade e extensão?

É claro que há outras possibilidades. Não estou supondo que um consenso sobreposto acerca de uma concepção política seja necessário para certos tipos de unidade e estabilidade sociais. O que afirmei foi que, juntamente com duas outras condições, esse consenso é suficiente para a base mais razoável de unidade social que está ao nosso alcance (I:8.1). No entanto, como diz Baier, um consenso menos profundo sobre os princípios e normas de uma constituição política pode ser suficiente para objetivos menos exigentes, e muito mais fácil de ser alcançado. Baier acredita que, de fato, chegamos atualmente nos Estados Unidos a algo parecido com isso. Portanto, em vez de supor que o consenso chega até uma concepção política que abarca os princípios relativos ao todo da estrutura básica, um consenso pode abarcar somente certos princípios políticos procedimentais e fundamen-

tais para a constituição¹⁵. Retomo essas questões em §§6-7, ao discutir os passos dados a partir de um “consenso constitucional”, como o chamarei, até o consenso sobreposto.

§4. Um consenso sobreposto não é indiferente, nem cético

1. Gostaria de discutir agora a segunda objeção à idéia de um consenso sobreposto acerca de uma concepção política de justiça, qual seja, que evitar as doutrinas gerais e abrangentes implica indiferença ou ceticismo em relação à questão de saber se uma concepção política de justiça pode ser verdadeira, em contraposição a razoável, no sentido construtivista. Evitar essa questão talvez pareça indicar que tal concepção pode ser a mais razoável de todas para nós, ainda que saibamos não ser verdadeira, como se a verdade simplesmente não viesse ao caso. Como resposta, afirmo que seria fatal para a idéia de uma concepção política vê-la como cética ou indiferente à verdade, ou, pior ainda, como conflitando com a verdade. Esse ceticismo ou indiferença colocaria a filosofia política em oposição a numerosas doutrinas abrangentes e, por isso, seu objetivo de conseguir um consenso sobreposto já estaria fadado ao fracasso desde o começo.

Procuramos, tanto quanto possível, nem defender nem negar qualquer visão religiosa, filosófica ou moral abrangente, ou a teoria da verdade e o *status* dos valores relativos à visão em questão. Como presumimos que todo cidadão concorda com uma delas, esperamos tornar possível a todos aceitarem a concepção política como verdadeira ou razoável, tomando como ponto de partida sua própria visão abrangente, seja ela qual for. Propriamente entendida, uma concepção política de justiça não precisa, portanto, ser mais indiferente, digamos, à verdade na filosofia e na moral do que o princípio da tolerância, adequadamente entendido, precisa sê-lo em relação à verdade na re-

15. Essas objeções são feitas por Kurt Baier numa discussão valiosa, “Justice and the Aims of Political Philosophy”, *Ethics* 99 (julho de 1989): 771-90. Sua idéia de um consenso sobre princípios constitucionais (que ele pensa já termos alcançado em grande medida), em vez de uma concepção de justiça, encontra-se nas pp. 775 s.

ligião. Como, em questões de justiça, procuramos uma base de justificação pública sobre a qual haja concordância, e como não se pode esperar nenhum acordo político sobre aquelas questões controversas, voltamo-nos então para as idéias fundamentais que parecemos compartilhar por meio da cultura política e pública. A partir dessas idéias, procuramos elaborar uma concepção política de justiça congruente com nossas convicções ponderadas, depois da devida reflexão. Feito isso, os cidadãos podem, a partir de suas doutrinas abrangentes, considerar verdadeira ou razoável, conforme sua visão permite, a concepção política de justiça.

2. Alguns talvez não se contentem com isso; podem replicar que, apesar de todas essas afirmações, uma concepção política de justiça só pode expressar indiferença ou ceticismo. Caso contrário, não poderia ignorar as questões religiosas, filosóficas e morais fundamentais, porque elas são politicamente difíceis de resolver, ou podem mostrar-se insolúveis. Podem dizer que certas verdades dizem respeito a coisas tão importantes que as diferenças sobre elas têm de ser resolvidas, mesmo que isso signifique guerra civil. A isso respondemos dizendo, primeiro, que determinadas questões não são retiradas da agenda política só porque, digamos, são uma fonte de conflito. Apelamos para uma concepção política de justiça para distinguir entre aquelas questões que é razoável retirar da agenda política e aquelas que não é razoável fazê-lo. Algumas questões que permanecem na agenda continuarão sendo controversas, ao menos em certo grau; isso é normal com respeito a questões políticas.

Exemplifico: partindo de uma concepção política de justiça, vamos supor que possamos dispor tanto de igual liberdade de consciência, que retira as verdades da religião da agenda política, quanto de liberdades políticas e civis iguais, que, excluindo a servidão e a escravidão, eliminam essas instituições da agenda política¹⁶. É inevitável, contudo, que continuem existindo questões controversas, tais como a de como traçar mais exatamente as linhas divisórias das li-

16. Explico: quando certas questões são retiradas da agenda política, não são mais consideradas temas apropriados para a decisão política da maioria ou por pluralidade de votos. Por

berdades fundamentais, quando elas conflitam entre si (onde erguer “o muro entre a Igreja e o Estado?”). Como interpretar os requisitos da justiça distributiva, mesmo quando há uma concordância considerável sobre os princípios gerais para a estrutura básica? E, finalmente, há questões tais como a do uso de armas nucleares. Estas questões não podem ser eliminadas da vida política. Mas, ao evitar as doutrinas abrangentes, procuramos passar ao largo das controvérsias religiosas e filosóficas mais profundas, para podermos ter alguma esperança de descobrir uma base para um consenso sobreposto.

3. Apesar disso, ao endossar uma concepção política de justiça, podemos eventualmente ter de sustentar pelo menos certos aspectos de nossa própria doutrina religiosa ou filosófica abrangente (que de modo algum é preciso que seja abrangente por completo)¹⁷. Isso acontecerá

exemplo: em relação à igual liberdade de consciência e ao repúdio à escravidão e à servidão, isso significa que as liberdades básicas iguais da constituição que cobrem essas questões são razoavelmente consideradas fixas, corretamente resolvidas de uma vez por todas. Fazem parte da carta pública de um regime constitucional, não constituindo um tópico adequado para o debate público constante e para a legislação, como se pudessem ser mudadas, de uma forma ou de outra, pelas maiorias requeridas. Além disso, os partidos políticos mais estabelecidos também consideram essas questões resolvidas. Ver Stephen Holmes “Gag Rules of the Politics of Omission”, *Constitutional Democracy*, org. por J. Elster e R. Slagstad (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

É claro que a razoabilidade de retirar certas questões da agenda política não significa que uma concepção política de justiça não tenha de apresentar os argumentos e razões pelas quais isso deva ser feito. Na verdade, como notei acima, uma concepção política deve fazer exatamente isso. Mas, normalmente, as discussões mais completas dessas questões entre as várias doutrinas políticas e suas origens nas doutrinas abrangentes fazem parte da cultura de fundo (I:2.3).

Finalmente, ao dizer que certas questões são retiradas da agenda política de uma vez por todas, alguns podem objetar que podemos estar errados, como estivemos no passado a respeito da tolerância e da escravidão. É evidente que estávamos errados, mas será que alguém duvida disso pela razão de que o princípio de tolerância pode estar errado ou porque teria sido errado ter abolido a escravidão? Quem pensa isso seriamente? Há alguma chance real de erro? E certamente não queremos dizer: retiramos certas questões da agenda durante algum tempo. Ou até a próxima eleição. Ou até a próxima geração. Por que “de uma vez por todas” não é a melhor maneira de expressar isso? Ao usar essa frase, os cidadãos comunicam uns aos outros um compromisso sério a respeito de seu *status* comum. Expressam um certo ideal de cidadania democrática.

17. Como eu disse em I:2, uma doutrina é inteiramente abrangente quando abarca todos os valores e virtudes reconhecidos dentro de um sistema articulado de maneira muito precisa,

sempre que alguém insistir, por exemplo, em dizer que certas questões são tão fundamentais que a garantia de que venham a ser bem resolvidas justifica uma guerra civil. Pode-se dizer que a salvação espiritual daqueles que professam uma determinada religião e, na verdade, a salvação de um povo inteiro depende disso. A essa altura, talvez não tenhamos outra alternativa a não ser negá-lo, ou sugerir sua negação e, por conseguinte, fazer o tipo de coisa que esperávamos evitar.

Para se ter uma idéia da situação, imagine crentes racionalistas que afirmam que suas crenças são acessíveis à razão e podem ser inteiramente articuladas por esta (por mais inusitada que seja essa visão)¹⁸. Nesse caso, os crentes racionalistas simplesmente negam o que chamamos de “fato do pluralismo razoável”. Portanto, dizemos dos crentes racionalistas que estão errados ao negar aquele fato, mas não precisamos dizer que suas crenças religiosas não são verdadeiras, uma vez que negar que elas possam ser articuladas pela razão de forma pública e completa não significa dizer que não possam ser verdadeiras. É claro que não acreditamos na doutrina defendida aqui por esses crentes, e isso se revela naquilo que fazemos. Mesmo quando não defendemos uma dada forma da doutrina da liberdade de fé religiosa que dá apoio a igual liberdade de consciência, nossas ações, a despeito disso, implicam que acreditamos que o interesse pela salvação não requer nada incompatível com essa liberdade. Ainda assim, não precisamos promover uma parte maior de nossa doutrina abrangente do que julgamos necessário ou útil para o objetivo político do consenso.

4. O motivo dessa restrição é respeitar, tanto quanto pudermos, os limites da razão pública (discutidos em VI). Vamos supor que, respeitando esses limites, conseguimos chegar a um consenso sobrepos-

enquanto uma doutrina é apenas parcialmente abrangente quando compreende um grande número de valores e virtudes não-políticos e sua articulação é mais flexível. Esse alcance limitado e essa flexibilidade se revelam importantes em relação à estabilidade discutida em §6 abaixo.

18. A idéia de crentes racionalistas é adaptada da discussão feita por Joshua Cohen em “Moral Pluralism and Political Consensus”. Minha resposta é semelhante à dele, tal como a entendo. Cohen também discute o caso de crentes não-racionalistas, que não afirmam que a razão fundamenta sua fé, mas afirmam realmente que, como suas crenças são verdadeiras, o uso do poder estatal é apropriado para impô-la. Essa afirmação é respondida em II:33.

to sobre uma concepção de justiça política. Esta será razoável, ao menos provisoriamente. Alguns podem insistir em dizer que chegar a esse acordo reflexivo é, por si, um motivo suficiente para considerar essa concepção verdadeira ou, de qualquer forma, extremamente provável. Mas nos abstermos de dar esse passo ulterior: é desnecessário e pode interferir no objetivo prático de chegar a uma base pública de justificação sobre a qual haja concordância. Para muitos, o verdadeiro, ou o bem fundamentado em termos religiosos e metafísicos, vai além do razoável. A idéia de um consenso sobreposto deixa que esse passo seja dado individualmente pelos cidadãos, de acordo com suas próprias visões abrangentes¹⁹.

Se a justiça como equidade tivesse de possibilitar um consenso sobreposto, completaria e ampliaria o movimento intelectual que começou há três séculos com a aceitação gradual do princípio de tolerância e levou ao Estado não-confessional e à igual liberdade de consciência. Essa ampliação é necessária para um acordo sobre uma concepção política de justiça, dadas as circunstâncias históricas e sociais de uma sociedade democrática. Aplicar os princípios da tolerância à própria filosofia significa deixar aos próprios cidadãos a resolução das questões de religião, filosofia e moral, de acordo com as visões que adotam livremente.

§5. Uma concepção política não precisa ser abrangente

1. Uma terceira objeção é a seguinte: mesmo se reconhecermos que um consenso sobreposto não é um *modus vivendi*, tal como o de-

19. Lembre-se aqui de outro fato importante de III:8, a saber, que se qualquer das doutrinas abrangentes e razoáveis do consenso sobreposto existente for verdadeira, então a concepção política propriamente dita é verdadeira, ou está próxima de sê-lo, no sentido de ser endossada por uma doutrina verdadeira. A verdade de qualquer uma dessas doutrinas garante que todas elas produzirão a concepção correta de justiça política, mesmo que nem todas estejam corretas pelas razões certas oferecidas por uma doutrina verdadeira. Assim, como dissemos, quando os cidadãos diferem, nem todos podem estar inteiramente certos; no entanto, se uma de suas doutrinas for verdadeira, todos os cidadãos estão corretos, politicamente falando.

fini, alguns poderiam dizer que uma concepção política viável deve ser geral e abrangente. Sem dispor de uma doutrina assim, não há forma de resolver os muitos conflitos de justiça que surgem na vida pública. Quanto mais profundas forem as bases conceituais e filosóficas desses conflitos, continua a objeção, tanto mais geral e abrangente deve ser o nível da reflexão filosófica, se quisermos chegar ao seu núcleo e encontrar uma solução apropriada. É inútil, conclui a objeção, tentar elaborar uma concepção política de justiça expressamente para a estrutura básica, apartada de uma doutrina abrangente. Como acabamos de ver, podemos ser obrigados a nos referir, ao menos de certo modo, a uma visão desse tipo²⁰.

Essa objeção é perfeitamente natural, pois somos tentados a perguntar: de que outra forma essas exigências conflitantes poderiam ser resolvidas? No entanto, parte da resposta é encontrada na terceira visão de nosso exemplo. Essa visão é pluralista, como dissemos, e não é sistematicamente unificada: além dos valores políticos formulados por uma concepção política de justiça que se sustenta por si mesma, inclui uma grande família de valores não-políticos. Cada subparte dessa família tem sua própria visão baseada em idéias extraídas de seu interior, deixando que todos os outros valores se equilibrem uns com os outros (§3.2). Portanto, a concepção política pode ser vista como parte de uma doutrina abrangente, mas não é uma consequência dos valores não-políticos dessa doutrina. Apesar disso, seus valores políticos normalmente superam quaisquer outros valores que

20. Há uma distinção entre visões gerais e abrangentes e visões abstratas. Quando a justiça como equidade parte da idéia fundamental de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e passa a elaborar essa idéia, pode-se dizer que a concepção resultante de justiça política é abstrata. É abstrata da mesma forma que o são a concepção de um mercado perfeitamente competitivo, ou de um equilíbrio econômico geral: isto é, ela seleciona certos aspectos como especialmente significativos da perspectiva da justiça política e ignora outros. Mas que a concepção resultante seja geral e abrangente, tal como usei esses termos, é uma outra questão. Acredito que os conflitos implícitos no fato do pluralismo razoável forcem a filosofia política a apresentar concepções de justiça que são abstratas, para poder atingir seus objetivos (I:8.2); mas os mesmos conflitos impedem essas concepções de serem gerais e abrangentes.

se lhes oponham, ao menos nas condições razoavelmente favoráveis que possibilitam uma democracia constitucional.

Os que defendem essa concepção reconhecem os valores e as virtudes que fazem parte de outras esferas da vida. Diferem dos cidadãos que concordam com as duas primeiras visões de nosso exemplo por não terem uma doutrina inteiramente (em contraposição a parcialmente)²¹ abrangente, no interior da qual considerem todos os valores e virtudes como mais ou menos sistematicamente ordenados. Não dizem que uma doutrina assim é impossível, mas que, praticamente falando, é desnecessária. Sua convicção é a de que, no espaço criado pelas liberdades básicas e outras garantias de um regime constitucional justo, todos os cidadãos podem tentar realizar seu modo de vida em termos eqüitativos, respeitando devidamente seus valores (não-políticos). Com essas garantias constitucionais asseguradas, supõem improvável o surgimento de algum conflito de valores que justifique opor-se à concepção política como um todo, ou a questões fundamentais tais como a liberdade de consciência, as liberdades políticas iguais ou os direitos civis básicos.

2. Essa visão parcialmente abrangente pode ser explicada da seguinte forma: é melhor não supormos que existam, de modo geral, respostas aceitáveis para todas as questões de justiça política, e nem mesmo para muitas delas. Devemos, ao contrário, estar preparados para aceitar o fato de que apenas algumas questões que nos sentimos motivados a levantar podem ser resolvidas satisfatoriamente. A sabedoria política consiste em identificar essas poucas questões e, entre elas, as mais urgentes.

Feito isso, precisamos elaborar a estrutura básica de maneira tal que os conflitos insolúveis não tenham probabilidade de surgir; também precisamos aceitar a necessidade de princípios claros e simples, cuja forma e conteúdo gerais temos esperanças de que sejam publicamente entendidos. Uma concepção política é, no melhor dos casos, apenas um guia para orientar a deliberação e a reflexão que nos

21. Sobre a distinção entre uma doutrina inteiramente abrangente e outra parcialmente abrangente, ver I:2.2.

ajudam a chegar a um acordo político, pelo menos sobre os elementos constitucionais essenciais e sobre as questões básicas de justiça. Se parece ter esclarecido nossa visão e tornado nossas convicções refletidas mais coerentes; se reduziu o fosso entre as convicções conscienciosas daqueles que aceitam as idéias básicas de um regime constitucional, então serviu a seu propósito político prático²².

Isso continua válido mesmo quando não conseguimos explicar inteiramente nosso acordo: sabemos apenas que os cidadãos que endossam a concepção política e foram criados nas idéias fundamentais da cultura política e pública, com as quais estão familiarizados, acreditam que, quando adotam sua estrutura de deliberação, seu julgamento converge o suficiente para que a cooperação política com base no respeito mútuo possa se manter. Vêem a concepção política como suficiente, via de regra, por si mesma, e talvez não esperem — nem julguem necessário — um entendimento político maior que esse.

3. Aqui somos levados a perguntar: como uma concepção política de justiça pode expressar valores que, nas condições razoavelmente favoráveis que tornam a democracia possível, normalmente superam quaisquer outros valores que possam vir a entrar em conflito com eles? Uma razão é a de que, como já o expressei, a concepção política de justiça mais razoável para um regime democrático será, em termos gerais, liberal. Isso significa que ela protege os direitos fundamentais conhecidos e lhes atribui uma prioridade especial. Também inclui medidas para assegurar que todos os cidadãos tenham meios materiais suficientes para fazer um uso efetivo desses direitos fundamentais. Diante do pluralismo razoável, uma visão liberal retira da agenda política as questões que geram mais divergências, pois um conflito sério sobre elas solapa as bases da cooperação social.

As virtudes da cooperação política que tornam possível um regime constitucional são, portanto, muito importantes. Refiro-me, por exemplo, às virtudes da tolerância e da disposição de fazer concessões mútuas, assim como à virtude da razoabilidade e do senso de justiça. Quando essas virtudes estão disseminadas na sociedade e sus-

22. Ver *Teoria*, pp. 44 s., 89 s., 303, 364.

tentam sua concepção política de justiça, constituem um grande bem público, parte do capital político da sociedade²³. Portanto, os valores que conflitam com a concepção política de justiça e as virtudes que lhe dão sustentação podem, via de regra, ser superados porque entram em conflito com as próprias condições que possibilitam a cooperação equitativa com base no respeito mútuo.

4. O outro motivo pelo qual os valores políticos normalmente prevalecem é que diminuem muito os conflitos graves com outros valores. Isso porque, quando um consenso sobreposto sustenta a concepção política, essa concepção não é vista como incompatível com os valores religiosos, filosóficos e morais básicos. Não precisamos considerar as exigências da justiça política em contraposição às afirmações desta ou daquela doutrina abrangente; e tampouco precisamos dizer que os valores políticos são intrinsecamente mais importantes que outros valores, e que é por isso que estes últimos são superados pelos primeiros. Ter de dizê-lo é justamente o que esperamos evitar, e chegar a um consenso sobreposto possibilita-nos tal coisa.

Em conclusão, dado o fato do pluralismo razoável, o que o trabalho de reconciliação mediante a razão pública faz, possibilitando-nos evitar apelar para doutrinas gerais e abrangentes, são duas coisas. Em primeiro lugar, identifica o papel fundamental dos valores políticos, ao expressar os termos de uma cooperação social equitativa coerente com o respeito mútuo entre cidadãos considerados livres e iguais; e, em segundo, descobre uma área de concordância suficientemente ampla entre os valores políticos e os outros valores que fazem parte de um consenso sobreposto razoável. Discutiremos melhor essas questões a seguir.

23. O termo *capital* é apropriado nesse ponto porque essas virtudes são constituídas lentamente com o passar do tempo e dependem não apenas das instituições políticas e sociais existentes (elas próprias constituídas lentamente), mas também da experiência dos cidadãos como um todo e de seu conhecimento do passado. Repetindo: como o capital, essas virtudes são depreciadas, por assim dizer, e devem se renovar constantemente, pela sua reafirmação e aplicação aos atos, no presente.

§6. Passos para um consenso constitucional

1. A última dificuldade que discuto é que um consenso sobreposto acaba sendo utópico, isto é, não há forças políticas, sociais ou psicológicas suficientes, quer para gerá-lo (quando ele não existe), quer para torná-lo estável (quando existe). Só posso tocar nessa questão e esboçar uma forma pela qual um consenso desse tipo poderia ser criado e sua estabilidade assegurada.

O esboço tem dois estágios. O primeiro termina com um consenso constitucional²⁴, o segundo com um consenso sobreposto. A constituição do primeiro estágio satisfaz certos princípios liberais de justiça política. Enquanto consenso constitucional, esses princípios são aceitos simplesmente como princípios, e não como se fossem baseados nas idéias de sociedade e pessoa de uma concepção política, e menos ainda numa concepção pública compartilhada. Portanto, o consenso não é profundo.

No consenso constitucional, uma constituição que satisfaz certos princípios básicos estabelece procedimentos eleitorais democráticos para moderar a rivalidade política no interior da sociedade. Essa rivalidade diz respeito não apenas àquela entre as classes e interesses, mas também àquelas que envolvem favorecer determinados princípios liberais em detrimento de outros, quaisquer que sejam as razões disso. Embora haja concordância sobre certas liberdades e direitos políticos fundamentais — sobre o direito de voto, a liberdade de expressão e de associação políticas, e tudo o mais que os procedimentos eleitorais e legislativos da democracia requerem —, há discordância entre aqueles que defendem princípios liberais com respeito ao conteúdo e aos limites mais exatos desses direitos e liberdades, bem como com respeito a que outros direitos e liberdades devem ser considerados fundamentais e, por conseguinte, merecer proteção le-

24. Em relação à idéia de um consenso constitucional, tenho dívidas com as idéias de Kurt Baier citadas na nota 15 acima. Também sou grato a David Peritz pela valiosa correspondência e pelos comentários instrutivos sobre o texto. Não fosse por eles, eu não teria feito essa revisão em minha formulação original, tal como aparece em VI-VII de "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (fevereiro de 1987).

gal, quando não proteção constitucional. O consenso constitucional não é profundo e tampouco é amplo: seu âmbito é restrito, não inclui a estrutura básica, mas apenas os procedimentos políticos do governo democrático.

2. Como criar um consenso constitucional? Suponha que, num certo momento, devido a diversas contingências e eventos históricos, certos princípios liberais de justiça são aceitos como um simples *modus vivendi* e estão incorporados às instituições políticas existentes. Essa aceitação surgiu, digamos, de forma muito semelhante à aceitação do princípio de tolerância, enquanto um *modus vivendi*, depois da Reforma: no início, com relutância, mas, mesmo assim, como a única alternativa viável à guerra civil interminável e destrutiva. Nossa questão é, então, a seguinte: como é que, com o passar do tempo, a aquiescência inicial a uma constituição que satisfaça esses princípios liberais de justiça se desenvolve e se transforma num consenso constitucional, no qual esses próprios princípios são endossados?

A essa altura, uma certa flexibilidade em nossas visões abrangentes, assim como o fato de não serem inteiramente abrangentes, pode ser particularmente importante. Para entender esse ponto, vamos retomar nosso caso exemplar (§3.2). Uma forma pela qual esse exemplo pode ser atípico é que duas das três doutrinas foram descritas como inteiramente gerais e abrangentes: uma doutrina religiosa de fé livremente professada e o liberalismo abrangente de Kant ou Mill. Nesses casos, foi dito que a aceitação da concepção política deriva da doutrina abrangente e depende unicamente dela. Mas, na prática, até que ponto a adesão a um princípio de justiça política depende de fato do conhecimento ou da crença em sua derivação de uma visão abrangente, em vez de parecer razoável por si mesmo ou de ser visto como parte de uma visão pluralista, que é a terceira doutrina de nosso caso exemplar?

Há diversas possibilidades. Vamos distinguir três casos: no primeiro, os princípios políticos são derivados de uma doutrina abrangente; no segundo, não são derivados, mas compatíveis com essa doutrina; e, no terceiro, são incompatíveis com ela. Na vida cotidiana, em geral não nos decidimos, nem sequer pensamos muito sobre qual

desses casos é válido. Decidir entre eles levantaria questões extremamente complicadas; e não está claro que precisamos nos decidir por um desses casos. A maioria das doutrinas religiosas, filosóficas e morais das pessoas não são vistas por elas como inteiramente gerais e abrangentes, e esses aspectos admitem variações de grau. Há muita margem de manobra, por assim dizer, muitas formas flexíveis pelas quais os princípios liberais de justiça podem ser articulados com aquelas visões (parcialmente) abrangentes, e há muitas formas, dentro dos limites estabelecidos pelos princípios políticos de justiça, pelas quais é possível se empenhar na realização de diferentes doutrinas (parcialmente) abrangentes.

Isso nos faz pensar que muitos cidadãos — quando não a maioria deles — acabam por endossar os princípios de justiça incorporados à sua constituição e prática política sem perceber qualquer conexão particular, de um tipo ou de outro, entre esses princípios e suas outras visões. É possível que os cidadãos avaliem primeiro o bem que esses princípios trazem, tanto para eles próprios quanto para aqueles que amam, assim como para a sociedade em geral, e, depois, os endossem com base nisso. Se, mais tarde, for percebida uma incompatibilidade entre os princípios de justiça e suas doutrinas mais amplas, é bem possível que ajustem ou revisem essas doutrinas, em vez de rejeitar aqueles princípios²⁵.

3. A essa altura, perguntamos: em função de que valores políticos os princípios liberais de justiça poderiam conquistar adesão? Uma adesão às instituições e aos princípios que as regulam pode, evidentemente, basear-se em parte nos interesses pessoais e de grupo de longo prazo, no costume e nas atitudes tradicionais, ou simplesmente no desejo de se conformar àquilo que se espera que seja feito e que usualmente se faz. A adesão generalizada pode ser incentivada por

25. Note que aqui fazemos uma distinção entre a adesão a uma concepção política, ou respeito por ela, e o ajuste ou revisão posterior de doutrinas abrangentes às quais essa adesão ou respeito levam quando surgem incoerências. Podemos supor que esses ajustes ou revisões ocorrem lentamente com o passar do tempo, à medida que a concepção política modela visões abrangentes condizentes com ela. Em relação à idéia principal dessa abordagem, sou grato a Samuel Scheffler.

instituições que garantam a todos os cidadãos os valores políticos incluídos naquilo que Hart chama de “conteúdo mínimo do direito natural”. Aqui, porém, nos preocupamos com as demais bases de acatamento, geradas pelos princípios liberais de justiça²⁶.

Quando os princípios liberais regulam efetivamente as instituições políticas básicas, eles satisfazem três requisitos de um consenso constitucional estável. Primeiro, dado o fato do pluralismo razoável — o fato primeiro que leva a um governo constitucional como um *modus vivendi* —, os princípios liberais satisfazem a exigência política urgente de fixar, de uma vez por todas, o conteúdo de certas liberdades e direitos políticos fundamentais, e de lhes atribuir uma prioridade especial. Fazer isso retira essas garantias da agenda política e as coloca além do cálculo dos interesses sociais, estabelecendo assim, clara e firmemente, as normas da competição política. Considerar aquele cálculo relevante para questões dessa natureza ainda deixa em aberto o *status* e o conteúdo de tais liberdades e direitos; submetê-los às circunstâncias cambiantes de tempo e lugar e, por intensificar muito as controvérsias políticas, aumenta perigosamente a insegurança e a hostilidade da vida pública. A recusa em retirar essas questões da agenda perpetua as divisões profundas latentes na sociedade; trai a disposição de fazer ressurgir esses antagonismos na esperança de conquistar uma posição mais favorável, se as circunstâncias subseqüentes se mostrarem propícias.

4. O segundo requisito de um consenso constitucional estável está ligado ao tipo de razão pública envolvido na aplicação dos princípios liberais de justiça. Dado o conteúdo desses princípios, sua referência exclusiva a fatos institucionais relativos a procedimentos políticos e suas liberdades e direitos fundamentais, e à disponibilidade de oportunidades e de meios polivalentes, os princípios liberais podem ser aplicados seguindo-se as diretrizes habituais da indagação pública e

26. Ver *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), pp. 189-95, sobre o que Hart chama de “conteúdo mínimo do direito natural”. Suponho que uma concepção liberal (como muitas outras concepções conhecidas) inclui esse conteúdo mínimo; por isso, concentro-me no texto sobre as bases do acatamento que uma concepção dessas gera em virtude do conteúdo distintivo de seus princípios.

as normas de verificação de evidências²⁷. Além disso, em vista do fato do pluralismo razoável, essas diretrizes e normas devem ser especificadas por referência a formas de raciocínio e argumentação acessíveis aos cidadãos em geral e, por conseguinte, em termos do senso comum, ou por meio de procedimentos e conclusões da ciência que não sejam controvertidos. Isso ajuda a assegurar que a argumentação pública possa ser vista publicamente — como deve ser — como correta e razoavelmente confiável, segundo seus próprios termos.

Portanto, a aplicação dos princípios liberais tem uma certa simplicidade. Para ilustrar: mesmo que princípios teleológicos gerais e abrangentes sejam adotados como princípios políticos de justiça, a forma da argumentação pública que especificam tende a ser politicamente inviável. Pois, quando cálculos teóricos complicados, envolvidos na aplicação de seus princípios, são publicamente admitidos em questões de justiça política, a natureza extremamente especulativa e a enorme complexidade desses cálculos estão fadadas a tornar os cidadãos com visões e interesses opostos extremamente desconfiados em relação aos argumentos uns dos outros (considere o que está envolvido na aplicação do princípio de utilidade aos procedimentos constitucionais e a questões gerais de política social, para não falar da estrutura básica). A informação que pressupõem é difícil, quando não impossível de obter, e é comum haver problemas insuperáveis para se chegar a uma avaliação objetiva sobre a qual haja concordância. Mesmo quando julgamos nossos argumentos sinceros e não egoístas, devemos considerar que é razoável esperar que os outros pensem em quem tem algo a perder se nossa argumentação prevalecer²⁸.

5. Que o terceiro requisito de um consenso constitucional estável seja satisfeito pelos princípios liberais é algo que depende do sucesso

27. Essas diretrizes são discutidas em VI:4 e fazem parte da idéia de bens primários considerados em V:3-4. No entanto, é preciso notar que, como estamos lidando com um consenso constitucional, e não com um consenso sobreposto, os valores da razão pública são mais restritos do que o são neste último caso. Devo essa observação a David Peritz.

28. Pode-se dizer: argumentos e evidências que fundamentam os julgamentos políticos devem, se possível, não apenas ser sólidos, mas tais que possam ser vistos publicamente como sólidos. A máxima de que a justiça não deve apenas ser feita, como também se deve ver que foi feita, não se aplica apenas ao direito, mas também à razão pública.

dos dois anteriores. As instituições políticas básicas que incorporam esses princípios e a forma de razão pública que se manifesta ao aplicá-los — quando essas instituições funcionam de maneira efetiva e bem-sucedida por um período de tempo considerável (como estou pressupondo aqui) — tendem a encorajar as virtudes cooperativas da vida política: a virtude da razoabilidade e o senso de justiça, o espírito de conciliação e a disposição de fazer concessões mútuas, tudo isso ligado à vontade de cooperar com os outros em termos políticos que todos possam aceitar publicamente.

A explanação disso está na aplicação da psicologia moral esboçada em II:7. Lembre-se, como dissemos, de que a) além da capacidade de ter uma concepção do bem, os cidadãos têm a capacidade de aceitar princípios políticos de justiça que sejam razoáveis e o desejo de agir de acordo com tais princípios; b) quando os cidadãos acreditam que as instituições e procedimentos políticos são justos (como esses princípios especificam), eles estão dispostos a fazer sua parte naqueles arranjos, quando têm certeza de que os outros também farão a parte deles; c) se outros exibem intenção evidente de fazer a sua parte, as pessoas tendem a aumentar sua confiança neles; d) essa confiança se torna mais forte quando o sucesso dos arranjos é duradouro; e e) a confiança também aumenta à medida que as instituições básicas elaboradas para assegurar nossos interesses fundamentais são mais firme e voluntariamente reconhecidas. Enfatizo a importância do papel da razão pública nessa explanação. Pois é quando os cidadãos usam e seguem essa razão que elas podem ver que suas instituições políticas e procedimentos democráticos são voluntariamente reconhecidos. Desse reconhecimento — dessa intenção evidente — é que tanta coisa depende.

Concluindo: no primeiro estágio do consenso constitucional, os princípios liberais de justiça, inicialmente aceitos com relutância como um *modus vivendi* e adotados numa constituição, tendem a alterar as doutrinas abrangentes dos cidadãos, de modo que estes aceitam pelo menos os princípios de uma constituição liberal. Esses princípios garantem certas liberdades e direitos políticos fundamentais, e estabelecem procedimentos democráticos para moderar a rivalidade

política e para resolver as questões de política social. Nessa medida, as visões abrangentes dos cidadãos são razoáveis, se não o eram antes: o simples pluralismo passa a ser um pluralismo razoável e assim se alcança o consenso constitucional.

§7. Passos para um consenso sobreposto

1. Nossa próxima tarefa será descrever os passos mediante os quais um consenso constitucional sobre certos princípios de liberdades e direitos políticos fundamentais e sobre procedimentos democráticos torna-se um consenso sobreposto, tal como o definimos acima (§3). Lembre-se de que fizemos uma distinção entre a profundidade e a extensão de um consenso sobreposto, e falamos sobre o grau de especificidade de seu conteúdo. A profundidade de um consenso sobreposto requer que seus princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça que utilize as idéias fundamentais de sociedade e pessoa da forma ilustrada pela justiça como equidade. Sua extensão vai além dos princípios políticos que instituem os procedimentos democráticos, e inclui os princípios que abarcam a estrutura básica como um todo; por isso, seus princípios também estabelecem certos direitos substantivos, como a liberdade de consciência e pensamento, além da igualdade equitativa de oportunidades e de princípios que atendam a certas necessidades essenciais.

Finalmente, no que se refere ao grau de especificidade de um consenso sobreposto, estou sempre pressupondo, para simplificar, que seu foco seja uma concepção política de justiça, sendo a justiça como equidade seu exemplo-padrão. Mas há uma outra possibilidade, mais realista e cuja realização é mais provável. Nesse caso, o foco de um consenso sobreposto será uma classe de concepções liberais que variam dentro de um leque mais ou menos restrito. Quanto mais restrito o leque, tanto mais específico o consenso. Numa sociedade política com esse tipo de consenso, diversas concepções de justiça serão rivais políticas e serão apoiadas, sem dúvida alguma, por diferentes interesses e estratos políticos. Quando o consenso sobreposto é ca-

racterizado dessa forma, o papel da justiça como equidade terá um lugar especial entre as concepções que definem o foco do consenso. Defino adiante esse lugar especial (§7.4).

2. Quais são as forças que levam um consenso constitucional na direção de um consenso sobreposto, mesmo supondo que um consenso sobreposto pleno nunca será atingido, mas, na melhor das hipóteses, só nos aproximaremos dele? Menciono algumas dessas forças, na medida em que se relacionam com a profundidade, extensão e com o grau de especificidade, ou de restrição, da classe de concepções do foco.

No que diz respeito à profundidade, depois que um consenso constitucional está em vigor, os grupos políticos são forçados a participar do fórum público de discussão política e dirigir-se a outros grupos que não compartilham sua doutrina abrangente. Esse fato torna racional para eles se afastar do círculo mais restrito de suas próprias visões e desenvolver concepções políticas em cujos termos possam explicar e justificar suas políticas preferidas a um público mais amplo, de modo a reunir uma maioria à sua volta. Depois de fazer isso, são levados a formular concepções políticas de justiça (conforme definidas em I:2). Essas concepções fornecem a moeda corrente de discussão, e uma base mais profunda para explicar o significado e as implicações dos princípios e políticas que cada grupo endossa.

Repetindo: problemas constitucionais novos e fundamentais surgem inevitavelmente, mesmo que só de vez em quando. Considere, por exemplo, as emendas da Reconstrução que se seguiram à crise da Guerra Civil. O debate sobre estas e outras emendas fundamentais forçaram os grupos rivais a elaborar concepções políticas que continham idéias fundamentais à luz das quais a constituição, tal como era compreendida até então, poderia ser alterada. Um consenso constitucional no nível dos princípios, à parte de qualquer concepção subjacente de sociedade e cidadão — cada grupo tendo suas próprias razões —, é um consenso tomado em um sentido literal. Faltam-lhe os recursos conceituais que orientariam a forma pela qual a constituição deve ser emendada e interpretada.

Uma última razão diz respeito à profundidade. Num sistema constitucional com revisão judicial, ou com revisão conduzida por um outro órgão, será necessário que os juízes, ou as autoridades em questão, desenvolvam uma concepção política de justiça à luz da qual a constituição, de acordo com sua visão, seja interpretada, e casos importantes sejam decididos. Somente então as leis promulgadas pelo legislativo podem ser declaradas constitucionais ou inconstitucionais; e somente então os juízes têm uma base razoável para interpretar os valores e critérios que a constituição incorpora ostensivamente. É claro que essas concepções terão um papel importante na política dos debates constitucionais.

3. Vamos examinar agora as considerações relativas à extensão. A principal é que um consenso constitucional puramente político e procedimental acabará se mostrando restrito demais. Pois, a menos que um povo democrático seja suficientemente unificado e coeso, ele não promulgará a legislação necessária para abarcar os fundamentos constitucionais remanescentes e as questões básicas de justiça, sobre os quais haverá conflitos. É preciso haver uma legislação fundamental que garanta as liberdades de consciência e pensamento em geral, e não apenas as liberdades de expressão e de pensamento políticas. É preciso que haja igualmente uma legislação que assegure a liberdade de associação e a liberdade de movimento; e, além disso, requerem-se medidas que assegurem que as necessidades básicas de todos os cidadãos sejam satisfeitas, de modo que todos possam participar da vida política e social²⁹.

Sobre este último ponto, a idéia não é a de satisfação das necessidades em contraposição a meros desejos e aspirações; tampouco se trata da idéia de redistribuição em favor de uma igualdade maior. O elemento constitucional essencial em questão é o de que, abaixo de um certo nível de bem-estar material e social, e de treinamento e educação, as pessoas simplesmente não podem participar da sociedade como cidadãos, e muito menos como cidadãos iguais. Não cabe à

29. Sobre este último ponto, ver Frank Michelman, "Welfare Rights in a Constitutional Democracy", *Washington University Law Quarterly* (verão de 1979), esp. pp. 680-85.

concepção política definir o que determina o nível de bem-estar e educação abaixo do qual isso acontece. É preciso considerar a sociedade em questão. Mas isso não significa que o elemento constitucional essencial em si não seja absolutamente claro: é o que se requer para dar o devido peso à idéia de sociedade enquanto um sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, e não vê-la, se não no discurso, na prática, como pura retórica.

O ponto mais importante sobre a extensão é, por conseguinte, que os direitos, as liberdades e os procedimentos incluídos num consenso constitucional abarcam apenas uma parte limitada das questões políticas fundamentais que serão debatidas. Há forças tendendo a emendar a constituição em certos aspectos para abarcar outros elementos constitucionais essenciais, ou então empenhando-se em aprovar a legislação necessária para obter um resultado parecido. Seja qual for o caso, os grupos tenderão a desenvolver concepções políticas amplas, que abarquem a estrutura básica como um todo, a fim de explicar seu ponto de vista de uma forma politicamente consistente e coerente.

4. Finalmente, qual o grau de especificidade do consenso, ou qual é a amplitude do leque das concepções liberais que o definem? Aqui há duas considerações a fazer. Uma diz respeito ao leque de visões que é plausível elaborar a partir das idéias fundamentais de sociedade e pessoa baseadas na cultura pública de um regime constitucional. A justiça como eqüidade elabora as idéias fundamentais de sociedade enquanto sistema eqüitativo de cooperação, acrescentando a isso a concepção da pessoa como livre e igual. Essas idéias são consideradas centrais para o ideal democrático. Existiriam outras idéias igualmente centrais e, caso existam, elas gerariam ideais e princípios marcadamente diferentes daqueles da justiça como eqüidade? Podemos conjecturar que, mantendo-se inalterados os demais fatores, uma concepção política elaborada a partir dessas idéias centrais seria, com certeza, típica da classe focal de um consenso sobreposto, se algum dia chegarmos a tal consenso.

A segunda consideração é a de que se pode pressupor que diferentes interesses sociais e econômicos dão sustentação a concepções liberais diferentes. As diferenças entre as concepções expressam, em par-

te, um conflito entre esses interesses. Vamos definir os interesses relevantes para cada concepção como aqueles que encorajariam e seriam apoiados por uma estrutura básica estável regulada por ela. A amplitude do leque das concepções liberais será determinada pelo grau de oposição entre esses interesses.

Não temos tempo para examinar essas questões extremamente especulativas. Simplesmente conjecturo que, quanto menores forem as diferenças entre as concepções liberais, quando corretamente baseadas nas idéias políticas fundamentais de uma cultura pública democrática, e quanto mais compatíveis os interesses subjacentes que as sustentam numa estrutura básica estável regulada por elas, tanto menor será o leque de concepções liberais que definem o foco do consenso. Para a justiça como eqüidade especificar o núcleo da classe focal, parece que as duas condições seguintes devem ser satisfeitas:

- a. ser corretamente baseada nas idéias fundamentais mais centrais;
- b. ser estável em vista dos interesses que a apóiam e são incentivados por ela.

Portanto, se as concepções liberais articuladas corretamente a partir das idéias fundamentais de uma cultura pública democrática forem apoiadas por, e incentivarem, interesses políticos e econômicos profundamente conflitantes, e se não houver forma de elaborar um regime constitucional de modo que essa situação seja superada, não se pode alcançar, ao que parece, um consenso sobreposto pleno.

Esbocei nesta e na seção anterior a forma pela qual uma aquiescência inicial a uma concepção liberal de justiça enquanto simples *modus vivendi* poderia mudar com o passar do tempo, transformando-se primeiro num consenso constitucional e depois num consenso sobreposto. Nesse processo, pressupus que as doutrinas abrangentes da maioria das pessoas não são inteiramente abrangentes, o que admite um espaço para o desenvolvimento de uma adesão independente à concepção política que ajuda a criar um consenso. Essa adesão independente, por sua vez, leva as pessoas a agirem com intenção evidente de acordo com os arranjos constitucionais, desde que tenham uma garantia razoável (baseada na experiência passada) de que as outras

farão o mesmo. Gradualmente, à medida que o sucesso da cooperação política se mantém, os cidadãos ganham uma confiança cada vez maior uns nos outros. Isso é tudo quanto precisamos dizer em resposta à objeção de que a idéia de um consenso sobreposto é utópica.

§8. Concepção e doutrinas: como se relacionam entre si?

1. Distinguímos um consenso sobreposto de um *modus vivendi* e notamos que, no primeiro, a concepção política é endossada como uma concepção moral e os cidadãos estão dispostos a agir de acordo com ela com base em razões morais. Apresentamos também os dois fundamentos que garantem a tese do liberalismo político: primeiro, que os valores do político são valores muito importantes e não são fáceis de superar; e segundo, que há muitas doutrinas abrangentes e razoáveis que entendem ser o reino mais amplo dos valores congruente, ou pelo menos não conflitante, com os valores políticos tais como são especificados por uma concepção política de justiça para um regime democrático. Esses dois fundamentos garantem a base da razão pública, pois implicam que as questões políticas fundamentais podem ser resolvidas recorrendo-se aos valores políticos expressos pela concepção política endossada pelo consenso sobreposto.

Nessas circunstâncias, um equilíbrio de razões tal como alcançado no interior da doutrina abrangente de cada cidadão, e não um acordo forçado pelas circunstâncias, é a base do respeito dos cidadãos pelos limites da razão pública. Qualquer idéia realista de uma sociedade bem-ordenada parece implicar que um compromisso desse tipo está em jogo. Na verdade, a expressão “consenso sobreposto” pode sugerir isso. Devemos então mostrar que este não é o caso. Para entender que não há necessidade de um compromisso, vamos ilustrar as diferentes maneiras pelas quais uma concepção política pode relacionar-se com uma doutrina abrangente retornando ao caso exemplar de um consenso sobreposto semelhante àquele apresentado em §3.2, exceto que substituímos a visão de Mill pelo utilitarismo de Bentham e Sidgwick. Esse consenso consiste em quatro visões. Por enquanto,

deixo de lado a doutrina religiosa, com sua visão da fé livremente professada, e considero as outras três.

2. Depois da visão religiosa, a primeira é a filosofia moral de Kant, com seu ideal de autonomia. A partir dessa visão, ou de uma visão suficientemente semelhante a ela, é possível, digamos assim, derivar a concepção política com seus princípios de justiça e sua prioridade apropriada. As razões para tomar a estrutura básica da sociedade como o objeto primário da justiça são igualmente deriváveis. Aqui, a relação é dedutiva, mesmo que o argumento não possa ser apresentado de forma muito rigorosa. A questão é que alguém que endossa a doutrina de Kant, ou uma doutrina semelhante, considera essa visão como a base dedutiva da concepção política e, dessa forma, a considera um prolongamento contínuo dessa base dedutiva.

A visão seguinte é o utilitarismo de Bentham e Sidgwick, a doutrina clássica em sentido estrito. Embora fosse mais plausível revisá-la nos termos do utilitarismo médio, ignoro isso aqui. Suponha que, nesse caso, a relação entre a visão abrangente e a concepção política seja de aproximação. Esse utilitarismo sustenta a concepção política por razões tais como nosso conhecimento limitado das instituições sociais em geral e com base em nosso conhecimento sobre as circunstâncias presentes. Enfatiza ainda os limites à complexidade das normas legais e institucionais, bem como a simplicidade necessária às diretrizes da razão pública (§6.4). Essas e outras razões podem levar o utilitarista a ver uma concepção política de justiça de conteúdo liberal como uma aproximação satisfatória, talvez mesmo a melhor, àquilo que o princípio de utilidade, pesando-se tudo, exigiria.

A terceira visão é uma definição pluralista dos domínios dos valores que incluem a concepção política como a parte que abarca os valores políticos. Característico dessa visão é que os diferentes domínios do valor — do qual o político é apenas um — são unificados (quando o são) em grande parte por idéias e conceitos extraídos de seu próprio domínio. Cada domínio do valor tem, portanto, sua própria interpretação, que se sustenta por si mesma. Nessa visão pluralista e abrangente, a concepção política é adotada pelo equilíbrio dos julgamentos que sustentam os grandes valores do político contra

quaisquer valores que normalmente conflitam com eles num regime democrático bem-ordenado.

Há muitas outras visões abrangentes possíveis, mas as três mencionadas bastam para ilustrar algumas das relações possíveis entre as visões abrangentes e uma concepção política. Acrescentem-se a elas as doutrinas religiosas com uma definição de fé livremente professada. Aqui, suponho — talvez com um otimismo exagerado — que, exceto certos tipos de fundamentalismo, todas as principais religiões históricas admitem uma interpretação desse tipo e, por isso, podem ser vistas como doutrinas abrangentes e razoáveis.

3. Vamos tratar agora do ponto principal: no consenso sobreposto constituído pelas visões que acabamos de descrever, a aceitação da concepção política não é um compromisso entre aqueles que endossam essas diferentes visões, mas apóia-se na totalidade de razões especificadas no interior da doutrina abrangente adotada por cada cidadão.

É certo que cada uma das visões abrangentes relaciona-se com a concepção política de uma forma diferente. Embora todas elas a endossem, a primeira o faz como algo dedutivamente sustentado e, por isso, contínuo, a partir de dentro; a segunda, como uma aproximação viável, satisfatória, a melhor possível, dadas condições sociais normais; e a última como algo que se baseia em julgamentos ponderados que equilibram valores conflitantes, pesando-se tudo. Nenhuma delas aceita que a concepção política resulte do compromisso político. É claro que a aceitação depende de determinadas condições. O utilitarismo refere-se a limites com respeito à informação e a restrições maiores à complexidade das normas legais; o liberalismo político vê esses fatos gerais como fatos do pluralismo razoável; mesmo na doutrina de Kant, tal como ela se aplica aos seres humanos, o conteúdo de imperativos categóricos específicos é ajustado às leis da natureza, como mostraria qualquer versão adequada do procedimento para aplicar o imperativo categórico.

No entanto, o ajuste que uma doutrina faz de seus requisitos a condições como essas não é a mesma coisa que um compromisso político, nem significa ceder à força bruta ou à desrazão do mundo.

Significa simplesmente ajustar-se a condições gerais de qualquer mundo social, como qualquer visão política tem de fazer.

4. Concluindo: nesta conferência, discuti quatro objeções ao liberalismo político e sua visão da unidade social. Duas dessas objeções são particularmente importantes: uma é a acusação de ceticismo e indiferença; a outra é a de que o liberalismo político não tem condições de conquistar apoio suficiente para garantir o cumprimento de seus princípios de justiça. Ambas são respondidas formulando-se uma concepção liberal razoável que possa receber o apoio de um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis. Pois um tal consenso obtém apoio graças a um ajuste harmonioso entre a concepção política e as visões abrangentes, ademais de um reconhecimento público dos grandes valores das virtudes políticas. Para conseguir chegar a esse consenso, a filosofia política deve, tanto quanto possível, ser suficientemente independente das outras partes da filosofia, principalmente dos problemas e controvérsias de longa data da filosofia. Isso levanta a objeção de que o liberalismo político é cético no que diz respeito à verdade religiosa, filosófica e moral, ou indiferente a seus valores. Depois de conectar o papel de uma concepção política ao fato do pluralismo razoável e ao que é essencial para uma base compartilhada de razão pública, vemos que essa objeção não é pertinente.

Essas questões estão ligadas à questão maior de como o liberalismo político é possível. Um passo para mostrar que sua existência é plausível consiste em demonstrar a possibilidade de um consenso sobreposto numa sociedade com uma tradição democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável. Ao tentar fazer essas coisas, a filosofia política assume o papel que Kant atribuía à filosofia em geral: a defesa da fé razoável (III:2.2). Como disse nesta conferência, em nosso caso, isso se transforma na defesa da fé razoável na possibilidade de um regime constitucional justo.

CONFERÊNCIA V

A PRIORIDADE DO JUSTO E AS IDÉIAS DO BEM

A idéia da prioridade do justo é um elemento essencial daquilo que denominei “liberalismo político”, e tem um papel central na justiça como equidade, na condição de uma das manifestações dessa visão. Essa prioridade pode gerar mal-entendidos: pode-se pensar, por exemplo, que ela implica que uma concepção política liberal de justiça não pode utilizar absolutamente nenhuma idéia do bem, com exceção, talvez, daquelas que são puramente instrumentais; ou então daquelas que são uma questão de preferência ou de opção individual. Isso não é correto, uma vez que o direito e o bem são complementares: nenhuma concepção de justiça pode basear-se inteiramente em um ou em outro; antes, é preciso combiná-los de uma forma bem definida. A prioridade do justo não nega isso. Procuo resolver esse e outros mal-entendidos examinando cinco idéias do bem empregadas pela justiça como equidade.

Aqui surgem algumas questões. Como é possível que a justiça como equidade faça uso de idéias do bem sem fazer afirmações a respeito da verdade desta ou daquela doutrina abrangente de modo incompatível com o liberalismo político? Uma outra questão pode ser formulada da seguinte maneira: na justiça como equidade, a prioridade do justo significa que os princípios de justiça política impõem limites às formas de vida admissíveis e, por isso, as reivindicações feitas pelos cidadãos no sentido de procurar realizar fins que transgridem esses limites não têm nenhum peso. Mas é claro que as instituições justas e as virtudes políticas que se espera dos cidadãos não

seriam instituições e virtudes de uma sociedade justa e boa, a menos que essas instituições e virtudes não somente permitissem, mas também promovessem formas de vida inteiramente merecedoras da adesão devotada dos cidadãos. Uma concepção política de justiça deve dispor, por assim dizer, de espaço suficiente em seu interior para conter esses modos de vida. Assim, embora a justiça trace o limite e o bem mostre o alvo, a justiça não pode traçar um limite demasiado estreito. Mas, nesse caso, como é possível, dentro das fronteiras do liberalismo político, especificar aquelas formas de vida que merecem a adesão dos cidadãos, ou definir o que é espaço suficiente? A justiça como equidade não pode, ela mesma, invocar o ponto de vista de alguma visão mais ampla para afirmar que traça o limite no lugar certo e que, por conseguinte, as doutrinas abrangentes que admite são aquelas que são dignas de acatamento. Depois de examinar as cinco idéias do bem utilizadas pela justiça como equidade, e de que maneira seu uso se coaduna com a prioridade do justo, volto a essas questões no final (§8)¹.

§1. Como uma concepção política limita as concepções do bem

1. Gostaria de começar recordando sucintamente a distinção (I:2) que é crucial para minha discussão: a distinção entre uma concepção política de justiça e uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente. Eu disse que as características de uma concepção política de justiça são, primeiro, a de que ela é uma concepção moral elaborada em função de um objeto específico, qual seja, a estrutura básica de um regime democrático constitucional; segundo, a de que aceitar a concepção política não pressupõe aceitar qualquer doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente em particular, e sim que a concepção política apresenta-se como uma concepção razoável unicamente para a estrutura básica; e terceiro, a de que não é formulada em ter-

1. Devo a formulação dessas questões e a percepção da evidente dificuldade que apresentam para o liberalismo político à discussão com Erin Kelly.

mos de nenhuma doutrina abrangente específica, e sim em termos de certas idéias fundamentais consideradas latentes na cultura política e pública de uma sociedade democrática.

Assim, como afirmei em I:2.2, a distinção entre as concepções políticas de justiça e outras concepções morais é uma questão de alcance, isto é, do leque de objetos aos quais uma concepção se aplica, e do conteúdo mais amplo que um leque maior requer. Dizemos que uma concepção é geral quando se aplica a um amplo leque de objetos (no limite, a todos os objetos); é abrangente quando inclui concepções do que é valioso na vida humana, bem como ideais de virtude e caráter pessoais, que definem grande parte de nossa conduta não-política (no limite, nossa vida como um todo). As concepções religiosas e filosóficas tendem a ser globais e plenamente abrangentes; na verdade, que o sejam é considerado às vezes como um ideal a ser realizado. Uma doutrina é plenamente abrangente quando abarca todos os valores e virtudes reconhecidos num sistema de pensamento articulado de maneira rigorosa, ao passo que uma doutrina é apenas parcialmente abrangente quando abarca certos (mas não todos) valores e virtudes não-políticos e sua articulação é menos precisa. Note que, por definição, para uma concepção ser até mesmo parcialmente abrangente, precisa ir além do político e abranger valores e virtudes não-políticos.

2. Portanto, o liberalismo político apresenta uma concepção política de justiça para as principais instituições da vida política e social, não para a vida como um todo. É claro que é preciso que tenha o tipo de conteúdo que associamos historicamente ao liberalismo: deve afirmar certos direitos e liberdades básicos, por exemplo, atribuir-lhes uma certa prioridade e outras coisas mais. Como eu disse, o justo e o bem são complementares: uma concepção política deve basear-se em várias idéias do bem. A questão é: sujeito a que restrição o liberalismo político pode fazer isso?

A principal restrição parece ser a seguinte: as idéias do bem admitidas devem ser idéias políticas, isto é, devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça, de modo que nos é possível supor que:

- a. são, ou podem ser, compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais;
- b. não pressupõem qualquer doutrina plenamente (ou parcialmente) abrangente.

Na justiça como equidade, essa restrição se expressa pela prioridade do justo. Em sua forma geral, essa prioridade significa que as idéias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça e desempenhar um papel em seu interior².

§2. O bem como racionalidade

1. Para explicar o significado da prioridade do justo formulada dessa forma geral, considero de que maneira as cinco idéias do bem encontradas na justiça como equidade satisfazem as duas condições acima. Segundo a ordem de discussão, essas idéias são: a) a idéia do bem como racionalidade; b) a idéia dos bens primários; c) a idéia das concepções do bem abrangentes e permissíveis (aquelas associadas a doutrinas abrangentes); d) a idéia de virtudes políticas; e e) a idéia do bem em uma sociedade bem-ordenada (politicamente).

A primeira idéia — o bem como racionalidade³ — é, com algumas variações, considerada ponto pacífico por quase todas as concepções políticas de justiça. Essa idéia supõe que os membros de uma sociedade democrática têm, pelo menos de forma intuitiva, um projeto racional de vida, à luz do qual planejam suas atividades mais im-

2. O significado específico da prioridade do justo é o de que as concepções abrangentes do bem são aceitáveis, ou pode-se procurar realizá-las na sociedade, apenas quando sua realização está em conformidade com a concepção política de justiça (se não viola seus princípios de justiça), conforme a discussão de §6 abaixo.

3. Essa idéia é discutida de maneira mais completa em *Teoria*, cap. 7. Não quero me estender sobre seus detalhes nesta conferência, só apresentar aqui os pontos básicos mais relevantes para a presente discussão. No entanto, é preciso mencionar neste texto que eu faria diversas revisões na apresentação do bem como racionalidade. Talvez a mais importante fosse certificar-me de que é compreendida como parte de uma concepção política de justiça enquanto uma forma do liberalismo político, e não como parte de uma doutrina moral abrangente. Como uma doutrina desse tipo, tanto a concepção do bem como racionalidade quan-

portantes e distribuem seus vários recursos (inclusive os do intelecto e do corpo, tempo e energia), de modo a procurar realizar suas concepções do bem ao longo de toda a vida, quando não da maneira mais racional, pelo menos de uma maneira sensata (ou satisfatória). Ao traçar esses planos, supõe-se, evidentemente, que as pessoas levem em conta suas expectativas razoáveis em relação a suas necessidades e exigências nas circunstâncias futuras de todos os estágios da vida, tanto quanto podem prevê-las a partir de sua posição atual na sociedade e nas condições normais de uma vida humana.

2. Dados esses pressupostos, qualquer concepção política e viável de justiça que pretenda servir de base pública de justificação, e que é razoável esperar que os cidadãos aceitem, deve considerar a vida e a satisfação das necessidades e dos objetivos humanos básicos como um bem geral, e adotar a racionalidade como um princípio básico de organização política e social. Portanto, uma doutrina política para uma sociedade democrática pode pressupor com segurança que todos os participantes da discussão política de questões do justo e da justiça aceitam esses valores, quando entendidos de uma forma adequadamente geral. Na verdade, se os membros da sociedade não aceitassem esses valores, os problemas de justiça política, na forma em que os conhecemos, não surgiriam.

É preciso enfatizar que esses valores básicos não são suficientes em si mesmos, claro está, para especificar qualquer visão política em particular. Da forma como é utilizada em *Uma teoria da justiça*, o bem como racionalidade é uma idéia básica a partir da qual, juntamente com outras idéias (a idéia política de pessoa, por exemplo), se podem elaborar em seqüência outras idéias do bem, quando essas são neces-

to a teoria completa são inadequadas, mas isso não faz com que sejam inapropriadas para seu papel numa concepção política. Infelizmente, a distinção entre uma doutrina abrangente e uma concepção política não existe em *Teoria* e, embora eu acredite que quase toda a estrutura e conteúdo substantivo da justiça como equidade (inclusive o bem como racionalidade) continuem inalterados naquela concepção enquanto uma concepção política, o entendimento da visão como um todo muda consideravelmente. Charles Larmore, em *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 118-30, está muito certo ao criticar vigorosamente a ambigüidade de *Teoria* sobre essa questão fundamental.

sárias. Como aquilo a que me referi naquela obra como a teoria fraca do bem, o bem como racionalidade representa parte de uma estrutura que desempenha dois papéis: primeiro, ajuda-nos a identificar uma lista viável de bens primários⁴; e, segundo, a confiança numa lista desses bens possibilita-nos tanto especificar os objetivos (ou a motivação) das partes na posição original quanto explicar por que esses objetivos (ou motivação) são racionais. Examinei o segundo desses papéis em II:5, e passo agora a discutir o primeiro.

§3. Bens primários e comparações interpessoais

1. Como acabei de dizer, um objetivo da idéia do bem como racionalidade é o de propiciar parte do marco conceitual para a interpretação dos bens primários. Mas, para torná-lo completo, essa idéia precisa ser combinada com uma concepção política dos cidadãos como livres e iguais. Depois disso, podemos formular o que os cidadãos precisam e exigem quando são vistos dessa forma, e como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida.

É crucial aqui que a concepção de cidadãos como pessoas seja vista como uma concepção política, e não como uma concepção que faz parte de uma doutrina abrangente. É essa concepção política de pessoa, com uma visão própria de suas faculdades morais e interesses de ordem superior⁵, juntamente com a idéia do bem como racionalidade, os fatos básicos da vida social e as condições do desenvolvimento e educação do ser humano, que constitui o alicerce indispensável para especificar as necessidades e exigências dos cidadãos. Tudo isso nos possibilita chegar a uma lista viável de bens primários, como vimos em III:5.3.

4. *Teoria*, p. 396, fala a respeito de teoria fraca do bem, cujo "propósito é assegurar as premissas sobre os bens primários, necessárias para se chegar aos princípios de justiça. Depois que essa teoria é elaborada e os bens primários justificados, estamos livres para usar os princípios de justiça no desenvolvimento posterior da... teoria completa do bem".

5. Ver a discussão em I:3, 5; II:1-2, 8.

2. O papel da idéia dos bens primários é o seguinte⁶: uma característica fundamental de uma sociedade política bem-ordenada é que há um entendimento público não somente sobre os tipos de exigências que os cidadãos podem apropriadamente fazer, quando questões de justiça política se apresentam, como também sobre a forma pela qual tais exigências devem ser defendidas. Uma concepção política de justiça constitui uma base para esse tipo de entendimento e, dessa forma, capacita os cidadãos a chegar a um acordo quando se trata de examinar suas várias exigências e de determinar o peso relativo de cada uma delas. Essa base, que comento adiante em §4, acaba revelando-se uma concepção das necessidades dos cidadãos, isto é, das necessidades das pessoas em sua condição de cidadãos; isso permite à justiça como equidade sustentar que a realização das exigências apropriadamente relacionadas a essas necessidades deve ser publicamente reconhecida como benéfica e, por isso, considerada uma realização que promove as condições da cidadania para os propósitos da justiça política. Uma concepção política efetiva de justiça inclui, portanto, um entendimento político sobre o que deve ser publicamente reconhecido como as necessidades dos cidadãos e, por isso, como benéfico para todos.

No liberalismo político, o problema das comparações interpessoais surge da seguinte forma: dadas as concepções abrangentes e conflitantes do bem, de que maneira é possível chegar a esse tipo de entendimento político em relação ao que deve ser considerado como exigências apropriadas? A dificuldade é que o Estado não pode agir no sentido de maximizar a satisfação das preferências ou aspirações racionais dos cidadãos (como no utilitarismo)⁷, nem de promover a

6. A definição de bens primários apresentada aqui e na próxima seção baseia-se em meu ensaio "Social Unity and Primary Goods", em *Utilitarianism and Beyond*. No entanto, ao acomodar as importantes críticas de Sen, às quais me refiro na nota 12 abaixo, fiz uma série de mudanças, tanto a partir dessa definição como também daquela outra publicada num artigo com o mesmo título desta conferência em *Philosophy and Public Affairs* 17 (verão de 1988). Espero que agora nossas interpretações estejam de acordo com respeito aos tópicos que nos interessam aqui, embora a visão de Sen tenha objetivos muito mais amplos que a minha, como mostrarei adiante.

7. No caso de um utilitarismo como o de Henry Sidgwick em *Methods of Ethics*, ou de R. B. Brandt em *The Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979), que pretende ser uma

excelência humana, nem os valores da perfeição (como no perfeccionismo), assim como não pode promover o catolicismo ou o protestantismo, nem qualquer outra religião. Nenhuma dessas visões do significado, valor e propósito da vida humana, tais como especificados pelas correspondentes doutrinas religiosas ou filosóficas abrangentes, é aceita pelos cidadãos em geral e, por isso, a promoção de qualquer uma delas por meio das instituições básicas dá à sociedade política um caráter sectário. Para encontrar uma idéia compartilhada do bem dos cidadãos que seja apropriada a propósitos políticos, o liberalismo político procura uma idéia de benefício racional no interior de uma concepção política que seja independente de qualquer doutrina abrangente específica e que, por isso, pode ser objeto de um consenso sobreposto.

3. A concepção de bens primários diz respeito a esse problema político prático. A resposta que propomos baseia-se na identificação de uma similaridade parcial na estrutura das concepções permissíveis do bem dos cidadãos. Aqui, concepções permissíveis são doutrinas abrangentes cuja realização não é excluída pelos princípios de justiça política. Embora os cidadãos não defendam a mesma concepção (permissível) em sua totalidade, o que inclui fins últimos e lealdades, duas características são suficientes para uma idéia compartilhada de benefício racional: primeiro, que os cidadãos afirmem a mesma concepção política de si como pessoas livres e iguais; e, segundo, que suas concepções (permissíveis) do bem, por mais distintos que sejam

interpretação do bem dos indivíduos tal como eles devem compreendê-lo quando são racionais, e segundo o qual o bem é caracterizado hedonisticamente, ou em termos de satisfação de desejos ou interesses, a afirmação do texto é correta, a meu ver. Mas, como observou T. M. Scanlon, o sentido de outra idéia de utilidade encontrada frequentemente na teoria econômica do *welfare* é muito diferente: não pretende dar uma definição do bem dos indivíduos tal como eles deveriam entendê-lo de um ponto de vista exclusivamente pessoal, e sim encontrar uma caracterização geral do bem dos indivíduos que abstraia a forma mais específica segundo a qual eles próprios o entendam e que seja apropriadamente imparcial entre as pessoas e, por isso, possa ser usada na argumentação moral e na teoria econômica normativa ao considerar questões de política pública. Ver Scanlon, "The Moral Basis of Interpersonal Comparisons", em *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, organizado por J. Elster e J. Roemer (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 22-30. A visão apresentada no texto talvez tenha que ser reformulada para lidar com esse emprego da idéia de utilidade.

seu conteúdo e as doutrinas religiosas e filosóficas associadas a elas, exijam para sua promoção aproximadamente os mesmos bens primários, isto é, os mesmos direitos, liberdades e oportunidades básicos, e os mesmos meios polivalentes, tais como renda e riqueza, juntamente com todos os outros, tudo isso sustentado pelas mesmas bases sociais do auto-respeito. Esses bens, a meu ver, são coisas de que os cidadãos necessitam como pessoas livres e iguais, e as exigências acerca desses bens são consideradas exigências válidas⁸.

A lista básica de bens primários (que pode aumentar, caso seja necessário) pode ser dividida nas cinco categorias seguintes:

- a. os direitos e liberdades fundamentais, que também constituem uma lista;
- b. liberdade de movimento e livre escolha de ocupação num contexto de oportunidades diversificadas;
- c. poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica;
- d. renda e riqueza;
- e. as bases sociais do auto-respeito.

Essa lista inclui principalmente características institucionais, isto é, direitos e liberdades fundamentais, oportunidades institucionais e prerrogativas dos cargos e posições, além da renda e da riqueza. As bases sociais do auto-respeito são explicadas pela estrutura e conteúdo de instituições justas, conjugados às características da cultura po-

8. Expresso em termos do bem como racionalidade, supomos que todos os cidadãos têm um projeto racional de vida que requer para sua realização aproximadamente os mesmos tipos de bens primários (como indicamos em §2, baseamo-nos para isso em vários fatos psicológicos de sentido comum relativos às necessidades humanas, suas fases de desenvolvimento e assim por diante. Ver *Teoria*, cap. 7, pp. 433 ss., 447). Esse pressuposto é de grande importância, pois simplifica imensamente o problema de encontrar uma lista viável de bens primários. Sem esse tipo de pressupostos restritivos, sabe-se que o problema da lista é insolúvel. Sem tem uma discussão instrutiva sobre essas questões em "On Indexing Primary Goods and Capabilities", julho de 1991 (inédito). Ao mesmo tempo, esses pressupostos restritivos mostram que, a menos que sejam formulados de outra maneira, tratamos do que considero a questão fundamental da justiça política: o que são termos equitativos de cooperação entre cidadãos livres e iguais na condição de membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida (I:34) ?

lítica pública, tais como o reconhecimento e a aceitação públicos dos princípios de justiça.

4. A idéia por trás da introdução dos bens primários é encontrar uma base pública praticável de comparações interpessoais baseada nas características objetivas das circunstâncias sociais dos cidadãos que são passíveis de exame, tudo isso dado o contexto do pluralismo razoável. Desde que sejam tomadas as devidas precauções, podemos, se necessário, ampliar a lista e incluir outros bens como, por exemplo, tempo para o lazer⁹, e até mesmo certos estados mentais como a libertação da dor física¹⁰. Não vou discutir essas questões aqui. O crucial é sempre reconhecer os limites do político e do praticável:

primeiro, devemos manter-nos dentro dos limites da justiça como equidade, na condição de uma concepção política de justiça que pode ser objeto de um consenso sobreposto; e

segundo, devemos respeitar as restrições impostas pela exigência de simplicidade e pela disponibilidade de informação, às quais qualquer concepção política praticável (em contraposição a uma doutrina moral abrangente)¹¹ está sujeita.

9. A questão de como tratar o tempo de lazer foi levantada por R. A. Musgrave em "Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off", *Quarterly Journal of Economics* 88 (novembro de 1974). Só comentarei aqui que vinte e quatro horas, menos um dia de trabalho padrão, poderia fazer parte da lista como tempo de lazer. Aqueles que não estão dispostos a trabalhar em condições nas quais há muito trabalho a ser feito (suponho que os cargos e empregos não são escassos, nem racionados) teriam um tempo extra de lazer estipulado como igual ao índice dos menos privilegiados. Assim, os que surfam o dia inteiro em Malibu devem encontrar uma forma de se sustentar e não devem ter direito a fundos públicos. Evidentemente, essa observação sucinta não pretende endossar qualquer política social específica. Fazer isso requer um estudo metuculoso das circunstâncias. A questão é simplesmente indicar, como o fazem os comentários no texto, que, se necessário, a lista de bens primários pode, em princípio, ser ampliada.

10. Aqui adoto uma sugestão de T. M. Scanlon em "Moral Basis of Interpersonal Comparisons", p. 41.

11. Ver Richard Arneson, "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies* 54 (1988): 79-95, por exemplo. Acredito que essa idéia de Arneson se aparta das restrições expressas no texto. Na vida política, os cidadãos não podem aplicá-la ou segui-la sensatamente. Ver os comentários de Daniels em "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?", *Philosophy and Phenomenological Research* (suplemento) (outono de 1990): 20 s.

Muitas questões possíveis e urgentes foram levantadas por Arrow e Sen¹². Eles apontam as muitas variações significativas entre as pessoas, no que diz respeito a suas capacidades — morais, intelectuais e físicas — e em suas concepções específicas do bem, assim como em suas preferências e gostos. Notam que essas variações às vezes são tão grandes que não é justo garantir a todos um mesmo índice de bens primários para satisfazer suas necessidades de cidadãos e encerrar a questão por aqui. Arrow menciona variações nas necessidades de tratamentos médicos das pessoas, e o quanto é dispendioso para elas satisfazer seus gostos e preferências. Sen enfatiza a importância das variações entre as pessoas em relação a suas capacidades básicas e, por conseguinte, em sua capacidade de usar os bens primários para realizar seus objetivos. É claro que Arrow e Sen estão certos ao dizer que, em alguns casos, um mesmo índice para todos seria injusto.

Mas, antes de responder, gostaria de dizer que não procuro traduzir aqui toda a profundidade da visão de Sen no que diz respeito às capacidades básicas. Para ele, elas se referem às liberdades como um todo de escolher entre combinações de *functionings* (a rigor, um número de *functionings* elevado à enésima potência), e constituem a base de sua visão das diferentes formas de liberdade, a liberdade de bem-estar e a liberdade de agir. Além disso, essas capacidades básicas preparam o terreno para as muito importantes e diversas classes de juízos de valor¹³. Acredito que, para meus propósitos limitados, não preciso tratar dessas questões mais profundas.

Assim, à guisa de resposta, gostaria de dizer o seguinte: pressupus o tempo todo e continuo pressupondo que, embora os cidadãos não tenham capacidades iguais, têm de fato, ao menos no grau mínimo essencial, as faculdades morais, intelectuais e físicas que lhes pos-

sibilitam ser membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida. Lembre-se de que, para nós, a questão fundamental da filosofia política é especificar os termos eqüitativos de cooperação entre pessoas assim concebidas (I:3.4). Concordo com Sen quando diz que as capacidades básicas são da maior importância e que o uso dos bens primários sempre deve ser avaliado à luz das suposições acerca dessas capacidades (II:5.2-3).

5. Ainda resta uma questão: como lidar com essas variações? O espaço não permite uma discussão adequada, mas é preciso fazer algumas observações. Vamos distinguir quatro tipos principais de variações e depois perguntar se uma determinada variação situa as pessoas acima ou abaixo da linha divisória, isto é, se as deixa com mais ou menos que as capacidades essenciais mínimas requeridas para ser um membro cooperativo normal da sociedade.

Os quatro principais tipos de variações são: a) variações nas capacidades e habilidades morais e intelectuais; b) variações nas capacidades e habilidades físicas, inclusive os efeitos das doenças e da fatalidade nas capacidades naturais; c) variações nas concepções do bem aceitas pelos cidadãos (o fato do pluralismo razoável); e d) variações nos gostos e preferências, embora estas últimas sejam menos profundas.

Dado nossa suposição de que todos têm capacidade para ser um membro cooperativo normal da sociedade, dizemos que, quando os princípios de justiça (com sua lista de bens primários) são satisfeitos, nenhuma dessas variações entre os cidadãos é injusta, nem gera injustiça. Na verdade, essa é uma das principais teses da justiça como eqüidade.

Para perceber isso, examinemos caso a caso. No caso (a), as únicas variações nas capacidades morais, intelectuais e físicas são aquelas acima da linha do mínimo essencial. Como vimos em II:6.3-4, essas variações são resolvidas pelas práticas sociais de qualificar para os cargos e da livre competição num contexto de igualdade eqüitativa de oportunidades, inclusive a igualdade eqüitativa de oportunidades de educação, conjugada à regulamentação das desigualdades de renda e riqueza pelo princípio da diferença. No caso (b), as variações que situam alguns cidadãos abaixo da linha divisória, em consequência de

12. Ver K. J. Arrow, "Some Ordinalist Notes on Rawls' 'Theory of Justice'", *Journal of Philosophy* (1973), principalmente pp. 253 ss.; e Amartya Sen, "Equality of What?" (1979), reimpresso em *Choice, Welfare and Measurement* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), principalmente pp. 364-69; "Well-Being, Agency and Freedom", *Journal of Philosophy* 82 (abril de 1985), principalmente pp. 195-202; e, mais recente, "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs* 19 (primavera de 1990): 111-21.

13. Sobre essas questões, ver Sen, "Well-Being, Agency, and Freedom".

doença ou fatalidade (já que admitimos essas circunstâncias), podem ser resolvidas, a meu ver, no estágio legislativo, quando a ocorrência desses infortúnios e seus tipos é conhecida e os custos de seu tratamento podem ser verificados e computados nos gastos totais do governo. O objetivo é recuperar a saúde das pessoas por meio do tratamento médico, para que possam voltar a ser membros plenamente cooperativos da sociedade¹⁴.

Quanto ao caso (c), as variações de concepções do bem levantam questões mais amplas, e algumas delas são discutidas adiante, em §6. Lá, afirmo que a justiça como equidade é justa com as concepções do bem, ou, melhor dizendo, com as pessoas que têm essas concepções do bem, mesmo que algumas dessas concepções não sejam consideradas permissíveis e nem todas as concepções tenham a mesma oportunidade de florescer. Finalmente, voltando-nos para o caso d), as variações das preferências e gostos são vistas como de nossa inteira responsabilidade. Como vimos em I:5.4, o fato de podermos assumir a responsabilidade por nossos fins faz parte daquilo que os cidadãos livres podem esperar uns dos outros. Assumir a responsabilidade por nossos gostos e preferências, tenham ou não se constituído a partir de escolhas efetivas, é um caso especial dessa responsabilidade. Na condição de cidadãos com capacidades morais realizadas, isso é algo com que devemos aprender a lidar. Isso também nos permite ver como um problema especial aquelas preferências e gostos que incapacitam e impossibilitam as pessoas de cooperarem normalmente com a sociedade. Aqui, a situação é médica ou psiquiátrica, e deve ser tratada de acordo¹⁵.

Assim, depois de distinguir os quatro principais tipos de variações e as variações que resultam quando as pessoas se situam acima

14. Ver as observações sucintas de "Social Unity and Primary Goods", p. 168. Aqui sigo a idéia geral da visão muito mais elaborada de Norman Daniels em "Health Care Needs and Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs* 10 (primavera 1981), e desenvolvida de forma mais completa em outra obra sua, *Just Health Care* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), caps. 1-3.

15. Ao considerar preferências e gostos quando eles passam a incapacitar os indivíduos a ponto de exigir tratamento psiquiátrico, segui Norman Daniels em "Equality of What:

ou abaixo da linha divisória, a definição de bens primários parece adequada para todos os casos, exceto, provavelmente, o caso (b), relativo a casos de doença e fatalidade que situam as pessoas abaixo dessa linha. Para esse caso, Sen levanta com muita força a questão de saber se um índice de bens primários pode ser suficientemente flexível para ser considerado justo ou equitativo. Não posso discutir essa questão agora e, por isso, somente argumento que, tirando-se proveito da informação que se torna disponível no estágio legislativo, é possível elaborar um índice suficientemente flexível para nos dar juízos de valor tão justos ou equitativos quanto os de qualquer concepção política que possamos utilizar. Tenha em mente que, como Sen insiste em dizer, qualquer índice desse tipo levará em conta as capacidades básicas, e seu objetivo será de recuperar os cidadãos para o exercício apropriado de seu papel como membros cooperativos normais da sociedade.

6. Concluindo: o uso dos bens primários pressupõe que, em virtude de suas capacidades morais, os cidadãos têm um certo papel na formação e no cultivo de seus fins últimos e de suas preferências. Portanto, não é em si uma objeção ao uso de bens primários que um índice não acomode aqueles que têm gostos inusitados ou dispendiosos. Essa objeção requer, ademais, que se sustente que não é razoável, se não mesmo injusto, considerar tais pessoas responsáveis por suas preferências e exigir delas que façam o melhor que puderem. Mas, dada a capacidade de assumir a responsabilidade por seus próprios fins, não vemos

Welfare, Resources, or Capabilities?", pp. 288-92, quando ele discute as opiniões de Arneson (ver nota 11 acima) e de G. A. Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99 (julho de 1989). Aproveito o exemplo de Arrow: suponha que estamos acostumados a uma dieta que inclui ovos de maçarico e claretes de vinha pré-filoxera (sendo filhos de uma família rica) e, depois de sofrer algum infortúnio, tornamo-nos desesperançados e pleiteamos ter direito a uma ajuda financeira para poder comprar essas coisas. Daniels propõe que este seja visto como um daqueles casos em que nossa capacidade normal, enquanto membros cooperativos da sociedade, de assumir responsabilidade por nossos fins está em desordem. Seu mau funcionamento exige tratamento. Não dizemos que a sociedade nos deve uma compensação, porque as preferências são decorrentes da educação e não de uma opção. Dizemos, isto sim, que é parte normal da condição humana lidar com as preferências que nossa educação nos lega.

os cidadãos como portadores passivos de desejos. Essa capacidade faz parte da capacidade moral de formar, revisar e procurar racionalmente realizar uma concepção do bem; e é de conhecimento público, transmitido pela concepção política, que os cidadãos devem ser considerados responsáveis. Supomos que, ao longo de sua vida, tenham ajustado aquilo de que gostam e de que não gostam à renda, riqueza e posição social que é razoável esperar que tenham. É considerado injusto julgar que deveriam ter menos agora, a fim de poupar outros das consequências de sua falta de previsão ou de autodisciplina.

Apesar disso, a idéia de considerar os cidadãos responsáveis por seus próprios fins é razoável somente partindo-se de certas suposições. Em primeiro lugar, devemos supor que os cidadãos podem regular e revisar seus objetivos e preferências à luz de suas expectativas de bens primários. Essa suposição está, como já disse, implícita nas capacidades morais que lhes são atribuídas. Por si mesma, essa suposição não é suficiente. É preciso encontrar também critérios viáveis para as comparações interpessoais que possam ser publicamente e, se possível, facilmente aplicáveis. Assim, procuramos mostrar, em segundo lugar, de que maneira os bens primários se articulam com os interesses de ordem superior associados às capacidades morais, de modo que os bens primários sejam realmente critérios públicos praticáveis com respeito a questões de justiça política. Finalmente, o uso efetivo de bens primários supõe também que a concepção de pessoa que está na base dessas duas suposições é pelo menos implicitamente aceita como um ideal subjacente à concepção pública de justiça. Caso contrário os cidadãos estariam menos dispostos a aceitar a responsabilidade no sentido que se requer¹⁶.

§4. Os bens primários enquanto necessidades dos cidadãos

16. O texto dos dois últimos parágrafos é uma revisão de minha primeira interpretação da responsabilidade pelos fins e dos bens primários em "Kantian Equality", *Cambridge Review* (fevereiro de 1975), e devo muito a Scanlon e Samuel Scheffler por tê-la feito. Acredito que minha interpretação atual está de acordo com o artigo de Scanlon, "Preference and Urgency", *Journal of Philosophy* 82 (novembro de 1975): 655-69.

1. Com essa definição de bens primários, respondemos nossa principal questão (apresentada no início de §3.2), qual seja, como é possível, dado o fato do pluralismo razoável, um entendimento público relativo ao que é considerado benéfico em questões de justiça política. Ao mostrar de que maneira esse entendimento é possível, enfatizamos a natureza prática dos bens primários. Com isso quero dizer que podemos de fato apresentar um sistema de liberdades básicas iguais e oportunidades equitativas que, quando implementado pela estrutura básica, garante a todos os cidadãos o desenvolvimento adequado e o pleno exercício de suas duas capacidades morais, além de uma distribuição equitativa dos meios polivalentes essenciais para promover suas concepções específicas (e permissíveis) do bem. Evidentemente, não é possível, nem justo, admitir que se procure realizar todas as concepções do bem (algumas implicam a violação de direitos e liberdades fundamentais). No entanto, podemos dizer que, quando as instituições básicas satisfazem uma concepção política de justiça reconhecida por todos os cidadãos que defendem doutrinas abrangentes num consenso sobreposto razoável, esse fato confirma que aquelas instituições oferecem um espaço suficiente para formas de vida merecedoras da adesão devotada dos cidadãos. É isso que essas instituições devem realizar, se pretendem ser as instituições de uma sociedade justa e boa¹⁷.

Tendo em mente o que eu disse antes, em §3, observe que quinhões equitativos de bens primários não têm a intenção de ser uma medida do bem-estar psicológico total esperado pelos cidadãos, ou de sua utilidade, como diriam os economistas. A justiça como equidade rejeita a idéia de comparar e maximizar o bem-estar total em questões de justiça política. E tampouco procura avaliar a extensão do sucesso dos indivíduos em promover seu modo de vida ou julgar o valor intrínseco (ou o valor perfeccionista) de seus objetivos. Quando vistos como direitos, liberdades e oportunidades, e como meios polivalentes gerais, os bens primários não são, claramente, a idéia que

17. Isso não significa, como se observa em §6, que possam propiciar um mundo social sem perdas.

um indivíduo específico tem dos valores básicos da vida humana e não devem ser entendidos como tais, por mais essencial que se considere a posse desses valores.

2. Dizemos, ao contrário, que, dada a concepção política de cidadãos, os bens primários especificam suas necessidades — parte do que é o bem para eles, enquanto cidadãos — quando surgem questões de justiça política. É essa concepção política (suplementada pela idéia do bem como racionalidade) que nos possibilita definir que bens primários são necessários. Embora um índice desses bens possa ser mais específico nos estágios constitucional e legislativo, e interpretado de forma ainda mais específica no estágio judicial¹⁸, o índice não pretende ser uma aproximação da idéia de vantagem racional, ou bem, especificada por uma concepção abrangente não-política. Um índice mais específico define, em casos mais concretos, o que deve ser considerado como as necessidades dos cidadãos, flexibilizando-o o necessário para dar conta das variações (examinadas em §3.5).

Uma formulação alternativa diria que a especificação dessas necessidades é um construto elaborado a partir de uma concepção política, e não de uma doutrina abrangente. A idéia é que esse construto constitui, dado o fato do pluralismo razoável, o melhor critério disponível de justificação de exigências conflitantes mutuamente aceitável para os cidadãos em geral¹⁹. Mesmo que, na maioria dos casos, o índice não se aproxime muito exatamente do que muitas pessoas mais querem e valorizam, segundo a estimativa de suas visões abrangentes, os bens primários certamente serão considerados por todos, ou por quase todos, como extremamente valiosos na busca da reali-

18. Sobre esses estágios, ver *Teoria*, §32.

19. Essa idéia das necessidades dos cidadãos enquanto construto tem muitos paralelos com o que Scanlon chama de interpretação “convencionalista” de seu conceito de urgência. No penúltimo parágrafo de “Preference and Urgency”, p. 668, Scanlon distingue duas interpretações de urgência, uma naturalista, outra convencionalista. Um índice de bens primários está próximo da descrição que Scanlon faz de uma interpretação convencionalista de urgência, enquanto “um construto formulado para a argumentação moral [eu diria política]... sua utilidade... decorre do fato de representar, nestas circunstâncias [isto é, de pluralismo razoável], o melhor modelo de justificação de que dispomos e que é mutuamente aceitável para pessoas cujas preferências divergem”.

zação dessas visões. Assim, as pessoas podem endossar a concepção política e afirmar que o que é realmente importante em questões de justiça é a satisfação das necessidades dos cidadãos pelas instituições da estrutura básica, de acordo com as formas que os princípios de justiça, reconhecidos por um consenso sobreposto, especificam como equitativas²⁰.

3. A interpretação precedente dos bens primários inclui o que podemos chamar de “divisão social da responsabilidade”: a sociedade — os cidadãos enquanto corpo coletivo — aceita a responsabilidade pela manutenção das liberdades básicas iguais e da igualdade equitativa de oportunidades, bem como pela distribuição equitativa dos bens primários entre todos no interior dessa estrutura, enquanto os cidadãos, na sua condição de indivíduos e associações, aceitam a responsabilidade pela revisão e ajuste de seus fins e aspirações em vista dos meios polivalentes de que podem esperar dispor, dada sua situação presente e sua situação futura previsível. Essa divisão da responsabilidade baseia-se na capacidade das pessoas de assumir a responsabilidade por seus fins e de moderar de acordo com isso as reivindicações que fazem às instituições sociais.

Chegamos, então, à idéia de que os cidadãos enquanto livres e iguais devem ter a liberdade de assumir a responsabilidade por sua vida, e todos esperam que cada um deles adapte sua concepção do bem ao quinhão equitativo de bens primários que podem esperar ter. A única restrição aos projetos de vida é serem compatíveis com os

20. Gostaria de acrescentar aqui que a idéia de necessidade usada no texto considera as necessidades relativas a uma concepção política de pessoa, e a seu papel e *status*. As exigências ou necessidades dos cidadãos em sua condição de livres e iguais são diferentes das necessidades de pacientes ou estudantes, por exemplo. E necessidades são diferentes de desejos, aspirações e predileções. As necessidades dos cidadãos são objetivas num sentido que os desejos não o são, isto é, expressam as exigências de pessoas com certos interesses de ordem superior e que têm um certo papel e *status*. Se essas exigências não são satisfeitas, elas não podem desempenhar seu papel e manter seu *status*, nem realizar seus objetivos essenciais. A pretensão de um cidadão de que algo é uma necessidade pode ser refutada quando não se trata de uma exigência dessa natureza. Na verdade, a concepção política de pessoa e a idéia de bens primários especificam um tipo de necessidade que é específica para uma concepção política de justiça. As necessidades, em qualquer outro sentido, junto com os desejos e aspirações, não desempenham nenhum papel. Ver “Social Unity and Primary Goods”, pp. 172 ss.

princípios públicos de justiça, e que só se pode reivindicar certos tipos de coisas (bens primários), e de acordo com as formas especificadas por esses princípios. Isso implica que sentimentos fortes e aspirações fervorosas em relação a certos objetivos não dão às pessoas, como tais, o direito a recursos sociais, ou o direito de organizar as instituições públicas no sentido de realizar tais objetivos. Por mais intensos que sejam os desejos e as necessidades, não constituem por si razões em questões de elementos constitucionais essenciais e justiça básica²¹. Nesses casos, o fato de termos um desejo intenso não demonstra a propriedade de sua satisfação, assim como a força de uma convicção não demonstra sua verdade. Combinados a um índice de bens primários, os princípios de justiça desprendem as razões de justiça não apenas do vaivém de aspirações e desejos flutuantes, mas até de sentimentos e compromissos. O significado disso é exemplificado pela tolerância religiosa, que não atribui peso algum à força da convicção com que podemos nos opor às crenças e práticas dos outros.

§5. Concepções permissíveis do bem e virtudes políticas

1. Historicamente, um tema comum do pensamento liberal é o de que o Estado não deve favorecer nenhuma doutrina abrangente, nem a concepção do bem associada a cada uma delas. Mas um tema igualmente comum de crítica ao liberalismo é o de que este não consegue pôr essa idéia em prática e, na verdade, tende arbitrariamente em favor de uma forma ou outra de individualismo. Como observei no início, pode parecer que a afirmação da prioridade do justo deixa a justiça como equidade (enquanto uma forma do liberalismo político) vulnerável a uma objeção semelhante.

Assim, ao discutir as duas idéias seguintes — as concepções permissíveis do bem (aquelas permitidas pelos princípios de justiça) e as virtudes políticas —, utilizarei a conhecida idéia de neutralidade, como forma de introduzir os principais problemas. Mas não conside-

21. Isso não nega que possam ser, dependendo da visão abrangente, razões inteiramente convincentes em outros casos.

ro o termo *neutralidade* muito feliz; algumas de suas conotações são extremamente enganosas, outras apontam para princípios inteiramente impraticáveis. Por esse motivo, não o empreguei antes nestas conferências. Contudo, depois de tomar as devidas precauções e usá-lo apenas como uma peça do cenário, por assim dizer, podemos mostrar como a prioridade do justo se relaciona com as duas idéias do bem mencionadas acima.

2. A neutralidade pode ser definida de maneiras muito diferentes²². Uma delas é, por exemplo, a procedimental, tomando como ponto de referência um procedimento que pode ser legitimado, ou justificado, sem o apelo a quaisquer valores morais. Ou, se isso parece impossível, uma vez que justificar alguma coisa parece sempre envolver o apelo a certos valores, pode-se dizer que um procedimento neutro é aquele que pode ser justificado por meio do apelo a valores neutros, isto é, a valores tais como a imparcialidade, a coerência na aplicação de princípios gerais a todos os casos razoavelmente afins (ou seja, casos similares nos aspectos pertinentes devem ser tratados de forma similar)²³, e a igual oportunidade para as partes conflitantes apresentarem suas reclamações.

Esses são valores que regulam os procedimentos eqüitativos para arbitrar ou decidir judicialmente entre partes cujas reivindicações estão em conflito. A especificação de um procedimento neutro também pode se basear em valores subjacentes aos princípios da discussão ra-

22. Discuto várias delas no texto. Uma que não subscrevo é a de William Galston, segundo a qual algumas formas de liberalismo são neutras no sentido de não utilizarem nenhuma idéia do bem, exceto as puramente instrumentais (meios neutros, por assim dizer). Ver seu artigo "Defending Liberalism", *American Political Science Review* 72 (setembro de 1982): 622. Ao contrário de sua sugestão, a justiça como equidade não é neutra nesse sentido, como ficará claro, se é que já não está.

23. Desse modo, Herbert Wechsler, sua conhecida discussão sobre decisões judiciais baseadas em princípios (ele se preocupa particularmente com as decisões do Supremo Tribunal), vê os princípios neutros como aqueles princípios gerais que somos persuadidos a aplicar não apenas ao caso em pauta, mas a todos os casos afins que é razoável prever que venham a acontecer, dadas a constituição e a estrutura política existentes. Os princípios neutros transcendem o caso em pauta e devem ser defendidos como princípios de aplicação ampla. Wechsler fala pouco sobre a derivação de tais princípios da própria constituição ou de casos precedentes. Ver "Towards Neutral Principles of Constitutional Law", em *Principles, Politics, and Fundamental Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961).

cional livre entre pessoas razoáveis plenamente capazes de pensar e julgar, e interessadas em encontrar a verdade ou chegar a um acordo razoável fundamentado na melhor informação a que têm acesso²⁴.

3. A justiça como equidade não é neutra no sentido procedimental. É evidente que seus princípios de justiça são substantivos e expressam muito mais que valores procedimentais, o mesmo acontecendo com suas concepções políticas de sociedade e pessoa, representadas na posição original (II:4-6). Como concepção política, ela pretende ser objeto de um consenso sobreposto, isto é, a visão como um todo espera articular uma base pública de justificação para a estrutura básica de um regime constitucional, partindo de idéias intuitivas fundamentais implícitas na cultura política pública e abstraindo das doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Procura um terreno comum — ou, caso se prefira assim, um terreno neutro —, dado o fato do pluralismo. Esse terreno comum é a própria concepção política em sua condição de objeto de um consenso sobreposto. Mas o terreno comum assim definido não é um terreno proceduralmente neutro.

Uma forma muito diferente de definir neutralidade é em termos dos objetivos das instituições básicas e da política pública com respeito a doutrinas abrangentes e às idéias do bem associadas a elas. Aqui, a neutralidade de objetivo, em contraposição à neutralidade de procedimento, significa que aquelas instituições e políticas são neutras no sentido de que podem ser endossadas pelos cidadãos em geral no âmbito de uma concepção política pública. Desse modo, neutralidade poderia significar, por exemplo:

24. Sobre esse tipo de visão, ver a instrutiva discussão de Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, pp. 53-59. Ele fala da "justificação neutra da neutralidade política enquanto justificação baseada numa norma universal de diálogo racional" (p. 53), e baseia-se nas importantes idéias de Jürgen Habermas, embora as modifique. Ver *Legitimation Crisis*, de Habermas, tradução de Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1976), parte III; e "Discursethik — Notizen zu einem Begründungsprogramm", em *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), pp. 53-125.

- a. que o Estado deve garantir a todos os cidadãos uma igual oportunidade de promover qualquer concepção do bem que aceitem livremente;
- b. que o Estado não deve fazer nada para favorecer ou promover qualquer doutrina abrangente específica, nem dar maior assistência àqueles que a adotam²⁵;
- c. que o Estado não deve fazer nada que aumente a probabilidade de os indivíduos aceitarem qualquer concepção específica em lugar de outra, a menos que sejam tomadas medidas para anular ou compensar os efeitos das políticas que levarem a isso²⁶.

A prioridade do justo exclui o primeiro significado de neutralidade de objetivo, por afirmar que somente concepções permissíveis (aquelas que respeitam os princípios de justiça) podem ser promovidas. O primeiro significado pode ser emendado para admitir isso; e, de acordo com a emenda, o Estado deve garantir uma igual oportunidade de promover qualquer concepção permissível. Nesse caso, dependendo do significado de igual oportunidade, a justiça como equidade pode ser neutra em termos de objetivo. Quanto ao segundo significado, ele é satisfeito em virtude de as características de uma concepção política expressarem a prioridade do justo: enquanto a estrutura básica for regulada por uma visão desse tipo, não há o propósito de que suas instituições favoreçam alguma doutrina abrangente. Mas, em relação ao terceiro significado (que discutimos com mais detalhes em §6, a seguir), é claramente impossível para a estrutura básica de um regime constitucional justo não exercer efeitos e influências importantes sobre que doutrinas abrangentes conseguirão manter seus adeptos e conquistar outros ao longo do tempo; e é fútil tentar compensar tais efeitos e influências, ou mesmo avaliar sua profundidade e penetração tendo em vista os propósitos políticos. Temos de aceitar os fatos da sociologia política de bom senso.

25. Este é o significado de neutralidade no ensaio de Ronald Dworkin, "Liberalism". Ver *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 191 ss.

26. Essa exposição das três versões de neutralidade baseia-se nas formulações de Joseph Raz em seu livro *Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 114 ss.

Sintetizando: podemos distinguir a neutralidade procedimental da neutralidade de objetivo; mas esta última não deve ser confundida com neutralidade de efeito ou de influência. Enquanto uma concepção política voltada para a estrutura básica, a justiça como equidade, considerada em seu todo, procura oferecer um terreno comum como objeto de um consenso sobreposto. E também espera satisfazer a neutralidade de objetivo, a fim de que as instituições básicas e a política pública não sejam planejadas para favorecer qualquer doutrina abrangente específica²⁷. O liberalismo político deixa de lado a neutralidade de efeito ou de influência como algo impraticável, e, como essa idéia é sugerida muito fortemente pelo próprio termo “neutralidade”, tem-se aí um motivo para evitá-lo²⁸.

4. Embora o liberalismo político procure um terreno comum e seja neutro quanto ao objetivo, é importante enfatizar que, apesar disso, pode afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral e encorajar certas virtudes morais. Assim sendo, a justiça como equidade inclui uma definição de certas virtudes políticas — as virtudes da cooperação social equitativa, tais como as virtudes da civilidade e da tolerância, da razoabilidade e do senso de justiça (IV:5-7). O ponto crucial é que admitir essas virtudes no âmbito de uma concepção política não leva ao Estado perfeccionista de uma doutrina abrangente.

Podemos ver isso assim que temos clareza sobre a idéia de uma concepção política de justiça. Como eu disse (em §1), as idéias do bem podem ser livremente introduzidas, quando necessárias, para complementar a concepção política de justiça, desde que sejam idéias políticas, isto é, desde que façam parte de uma concepção política razoável de um regime constitucional. Isso nos permite supor que são compartilhadas pelos cidadãos e não dependem de nenhuma doutrina abran-

27. Essa distinção entre neutralidade de procedimento e neutralidade de resultado é uma adaptação de Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, pp. 42-7.

28. Alguns podem pensar que abandonar a neutralidade de efeito ou influência como algo impraticável pode levar a uma vida pública e a uma cultura de fundo excessivamente seculares. Até que ponto isso constitui uma preocupação é algo que deve ser considerado à luz do que se diz na próxima seção, principalmente em §6:3-4, sobre as seitas religiosas que se opõem à cultura do mundo moderno e sobre o intento de responder à questão das exigências que se apresentam à educação das crianças dentro dos limites da concepção política. Agradeço a Dennis Thompson por ter me apontado a necessidade de chamar a atenção para isso.

gente em particular. Como os ideais associados às virtudes políticas estão vinculados aos princípios de justiça política e às formas de julgamento e conduta essenciais para sustentar a cooperação social equitativa ao longo do tempo, esses ideais e virtudes são compatíveis com o liberalismo político. Caracterizam o ideal do bom cidadão de um Estado democrático — um papel especificado por suas instituições políticas. Dessa forma, as virtudes políticas devem ser distinguidas das virtudes que caracterizam as formas de vida que fazem parte de doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes, assim como das virtudes conectadas aos vários ideais associativos (os ideais de igrejas e universidades, profissões e vocações, clubes e times) e daquelas apropriadas aos papéis da vida familiar e às relações entre os indivíduos.

Assim, se um regime constitucional tomar certas medidas para fortalecer as virtudes da tolerância e da confiança mútua, desencorajando, por exemplo, os vários tipos de discriminação religiosa e social (de formas coerentes com a liberdade de consciência e expressão), não se transforma por isso num Estado perfeccionista do tipo encontrado em Platão ou Aristóteles, nem estabelece uma religião específica, como nos Estados católicos e protestantes do início do período moderno. Está, em vez disso, tomando medidas razoáveis para fortalecer as formas de pensar e sentir que sustentam a cooperação social equitativa entre seus cidadãos considerados livres e iguais. Isso é muito diferente de o Estado promover uma determinada doutrina abrangente em seu próprio nome²⁹.

§6. A justiça como equidade é justa em relação às concepções do bem?

1. Os princípios de qualquer concepção política razoável devem impor restrições às visões abrangentes permissíveis, e as instituições

29. Tenha em mente aqui que as virtudes políticas são identificadas e justificadas pela necessidade de existirem certas qualidades de caráter nos cidadãos de um regime constitucional justo e estável. Isso não é negar que essas mesmas características, ou outras similares, também não possam ser virtudes não-políticas, na medida em que são valorizadas por outras razões no interior de várias visões abrangentes específicas.

básicas que esses princípios requerem inevitavelmente incentivam alguns modos de vida e desencorajam outros, ou até excluem alguns por completo. Assim sendo, surge a questão de saber como a estrutura básica (moldada por uma concepção política) incentiva e desencoraja certas doutrinas abrangentes e modos de vida associados a elas, e se a maneira como faz isso é justa. Tratar dessa questão explicará em que sentido o Estado, ao menos no que diz respeito aos fundamentos constitucionais, não deve fazer nada para favorecer qualquer visão abrangente específica³⁰. Aqui, o contraste entre o liberalismo político e o liberalismo abrangente se torna claro e fundamental³¹.

Incentivar ou desencorajar as doutrinas abrangentes é uma questão que vem à tona no mínimo por dois motivos: as formas de vida associadas a elas podem estar em conflito frontal com os princípios de justiça; ou então podem ser permissíveis, mas não conquistar adeptos sob as condições políticas e sociais de um regime constitucional justo. O primeiro caso é ilustrado por uma concepção do bem que demanda a repressão ou a degradação de certas pessoas, por motivos raciais ou étnicos, digamos, ou perfeccionistas, como a escravidão da

30. Este é o segundo significado de neutralidade de objetivo apontado na seção anterior; uma concepção política o satisfaz.

31. Vários dos parágrafos seguintes são adaptações de minha resposta em "Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 82 (abril de 1975): 548-51, a uma objeção levantada por Thomas Nagel em sua resenha publicada pela mesma revista, 82 (abril 1973): 226-29. Numa discussão instrutiva que não tentarei resumir aqui, Nagel diz que o estabelecimento da posição original em *Teoria*, embora seja ostensivamente neutro entre diferentes concepções do bem, não o é de fato. Essa é sua opinião porque a supressão do conhecimento (pelo véu de ignorância) necessário para haver unanimidade não é igualmente equitativa para todas as partes. A razão é que os bens primários, com base nos quais as partes fazem sua seleção de princípios de justiça, não têm um peso igual na busca de realização de todas as concepções do bem. Além disso, ele diz que a sociedade bem-ordenada da justiça como equidade tem um forte viés individualista, e um viés que é arbitrário porque a objetividade entre as concepções do bem não é garantida. A resposta no texto acima suplementa aquela de "Fairness to Goodness" de duas formas: deixa claro, em primeiro lugar, que a concepção de pessoa usada para se chegar a um índice viável de bens primários é uma concepção política; e, em segundo lugar, que, em si, a justiça como equidade é uma concepção política de justiça. Depois de entender dessa forma a justiça como equidade e as concepções que fazem parte dela, podemos dar uma resposta mais vigorosa à objeção de Nagel, desde que, evidentemente, aceitemos que a neutralidade de influência é impossível.

Atenas antiga, ou do Sul dos Estados Unidos antes da Guerra Civil. Exemplos do segundo caso podem ser certas formas de religião. Suponha que uma determinada religião, e a concepção do bem que faz parte dela, só consiga sobreviver se controlar a maquinaria do Estado e tiver condições de praticar uma intolerância efetiva. Essa religião deixará de existir na sociedade bem-ordenada do liberalismo político. Estamos supondo que esses casos existem e que algumas das outras doutrinas abrangentes perduram, mas sempre entre segmentos relativamente pequenos da sociedade.

2. A questão é a seguinte: se algumas concepções desaparecerem e outras mal conseguirem sobreviver num regime constitucional justo, será que, por si, isso implica que a concepção política de justiça de tal regime não é justa com elas? Será que a concepção política é arbitrariamente enviesada contra essas visões ou, em outras palavras, será ela justa ou injusta com as pessoas que endossam essas concepções? Sem grandes rodeios, poderíamos dizer que não parece ser injusta com essas concepções, pois nenhuma visão de justiça política tem como evitar as influências sociais que favorecem certas doutrinas a expensas de outras. Nenhuma sociedade pode acomodar em si todos os modos de vida. Podemos realmente lamentar o espaço limitado, por assim dizer, dos mundos sociais, e do nosso em particular; e podemos lamentar alguns dos efeitos inevitáveis de nossas cultura e estrutura social. Como Berlin diz há muito tempo (é um de seus temas fundamentais), não existe mundo social sem perdas, isto é, não existe mundo social que não exclua certos modos de vida que realizam em especial certos valores fundamentais. A natureza de sua cultura e de suas instituições destoa demais do resto³². Mas essas neces-

32. Uma apresentação clara da visão de Berlin está em seu ensaio "The Pursuit of the Ideal", em *The Crooked Timber of Humanity* (Nova York: Knopf, 1991), principalmente pp. 11-19. Ele diz o seguinte na p. 13: "Alguns dos Grandes Bens não podem coexistir. Esta é uma verdade conceitual. Estamos fadados a escolher, e toda escolha pode implicar uma perda irreparável". Ver também "Two Concepts of Liberty" (1958), reimpresso em *Four Essays on Liberty* (Nova York: Oxford University Press, 1969), pp. 167 ss. Para Berlin, o reino dos valores é objetivo, mas os valores se entrecrocaram e o leque inteiro dos valores é grande demais para caber em qualquer mundo social; não só são incompatíveis entre si, impondo exi-

sidades sociais não devem ser interpretadas como tendência arbitrária ou injustiça.

A objeção tem de ir além disso e afirmar que a sociedade bem-ordenada do liberalismo político não consegue estabelecer, de forma que as circunstâncias existentes permitem — circunstâncias essas que incluem o fato do pluralismo razoável —, uma estrutura básica justa na qual as formas de vida permissíveis tenham uma oportunidade equitativa de se manter e de conquistar adeptos ao longo das gerações. Mas, se uma concepção abrangente do bem é incapaz de se manter numa sociedade que garante as liberdades básicas iguais que conhecemos e a tolerância mútua, não há como compatibilizá-la com os valores democráticos, tais como expressos pela idéia de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais. Isso levanta a questão, mas evidentemente não a resolve, de saber se a forma de vida correspondente é viável em outras circunstâncias históricas, e se é de se lamentar que desapareça³³.

A experiência histórica mostra que muitas formas de vida passam no teste de se manter e conquistar adeptos ao longo do tempo numa sociedade democrática; e, se os números não são a medida do sucesso — e por que deveriam sê-lo? —, muitas passam nesse teste com um êxito igual: diferentes grupos com tradições e modos de vida distin-

gências conflitantes às instituições, como também não existe uma família de instituições viáveis que possa ter espaço suficiente para todos eles. Que não existe um mundo social sem perdas é algo que faz parte da natureza dos valores e do mundo, e muito da tragédia humana decorre disso. Uma sociedade liberal justa pode ter muito mais espaço que outros mundos sociais, mas nunca deixará de ter perdas. O erro básico é pensar que, como os valores são objetivos e por isso são realmente valores, devem ser compatíveis entre si. No reino dos valores, em contraposição ao mundo dos fatos, nem todas as verdades podem ter lugar num mundo social.

33. Na passagem de "Fairness to Goodness", que Galston critica na p. 627, eu devia ter mencionado e adotado a visão de Berlin tal como é indicada no texto. Na verdade, muitas vezes queremos dizer que o desaparecimento de certas formas de vida é lamentável. O que se diz naquela passagem não é, a meu ver, incoerente com o liberalismo político, mas tem o defeito grave de não enfatizar a visão de Berlin. Eu devia ter rejeitado explicitamente a idéia, que Galston corretamente rejeita, de que somente formas de vida degradantes desaparecem num regime constitucional justo. Essa visão otimista está errada. Aqueles que endossam as concepções que não podem florescer também poderiam fazer a ressalva de que o liberalismo

tos encontram diferentes visões abrangentes inteiramente merecedoras de sua adesão. Assim, se o liberalismo político é arbitrariamente enviesado contra certas concepções e favorável a outras, é uma questão que passa a ser formulada da seguinte maneira: se, dado o fato do pluralismo razoável e de outras condições históricas do mundo moderno, ao realizar seus princípios em instituições, o liberalismo político especifica condições de fundo equitativas para que concepções do bem diferentes e até antagônicas possam ser adotadas e realizadas. O liberalismo político só teria um viés injusto contra certas concepções abrangentes se, digamos, somente as concepções individualistas pudessem sobreviver numa sociedade liberal, ou se predominassem de tal forma que as associações que afirmam valores religiosos ou comunitários não pudessem florescer; e se, além disso, as condições que levassem a esse resultado fossem elas mesmas injustas, em vista das circunstâncias presentes e das previsíveis no futuro.

3. Um exemplo pode esclarecer esse ponto: várias seitas religiosas opõem-se à cultura do mundo moderno e desejam levar sua vida comum apartadas das influências indesejáveis dessa cultura. Um problema que surge nesse caso diz respeito à educação das crianças e às exigências que o Estado pode impor. Os liberalismos de Kant e Mill podem levar a exigências destinadas a promover os valores da autonomia e da individualidade, como ideais que devem governar grande parte da vida, quando não sua totalidade. Mas o liberalismo político tem um objetivo diferente e requer muito menos. Exigirá que a educação das crianças inclua coisas como o conhecimento de seus direitos constitucionais e civis, de forma a poderem saber, por exemplo, que a liberdade de consciência existe em sua sociedade e que a apostasia não é um crime legal — tudo isso para assegurar que sua

político não lhes oferece um espaço suficiente. Mas não existem critérios para distinguir o que é um espaço suficiente, exceto o de uma concepção política de justiça razoável e defensável. A idéia de espaço suficiente é metafórica e não tem sentido além daquele mostrado pelo leque de doutrinas abrangentes que os princípios de uma tal concepção permitem e que os cidadãos podem endossar como merecedores de sua adesão plena. A objeção ainda poderia ser a de que a concepção política não consegue identificar o espaço certo, mas isso é simplificar a questão de qual é a concepção política mais razoável.

participação contínua, quando atingirem a maioria, não venha a se basear simplesmente na ignorância de seus direitos básicos ou no temor de sofrer punição por ofensas inexistentes. Além disso, sua educação também deve prepará-las para ser membros plenamente cooperativos da sociedade, capacitando-as a se sustentarem; deve, ainda, incentivar as virtudes políticas, para que queiram cumprir os termos eqüitativos da cooperação social em suas relações com o resto da sociedade.

Aqui, pode-se objetar que exigir das crianças que entendam a concepção política nesses termos é, de fato, mesmo que não haja a intenção, educá-las para uma concepção liberal abrangente. Fazer uma coisa leva à outra, ainda que seja apenas porque, depois de conhecer uma, podemos, por vontade própria, chegar à outra. É preciso admitir que isso pode realmente acontecer no caso de algumas pessoas. E, naturalmente, há uma certa semelhança entre os valores do liberalismo político e os valores dos liberalismos abrangentes de Kant e Mill³⁴. Mas a única forma de responder a essa objeção é mostrar cuidadosamente as grandes diferenças, tanto de alcance quanto de grau de generalidade, que há entre o liberalismo político e um liberalismo abrangente (tal como se especifica em §1.1). As conseqüências inevitáveis dos requisitos razoáveis que se impõem à educação das crianças talvez tenham que ser aceitas, muitas vezes com pesar. Espero que a exposição do liberalismo político nestas conferências constitua uma resposta suficiente a essa objeção.

4. Além das exigências já descritas, a justiça como eqüidade não procura cultivar as virtudes e valores do liberalismo da autonomia e da individualidade, ou mesmo os de qualquer outra doutrina abrangente. Pois, se o fizesse, deixaria de ser uma forma de liberalismo político. A justiça como eqüidade satisfaz, tanto quanto possível, as exigências daqueles que, em concordância com as injunções de sua religião, desejam afastar-se do mundo moderno, e o faz com a única

34. E os do liberalismo de Raz, em *The Morality of Freedom*, especialmente caps. 14 e 15, para mencionar apenas um exemplo contemporâneo.

condição de que reconheçam os princípios da concepção política de justiça e de que aceitem seus ideais políticos de pessoa e sociedade.

Observe-se aqui que procuramos responder à questão da educação das crianças considerando unicamente a concepção política. A preocupação da sociedade com a educação delas reside em seu papel de futuros cidadãos e, por conseguinte, em coisas essenciais tais como a aquisição da capacidade de entender a cultura pública e de participar de suas instituições, de serem economicamente independentes e membros autônomos da sociedade ao longo de toda a sua vida, e de desenvolverem as virtudes políticas, tudo isso de um ponto de vista político.

§7. O bem da sociedade política

1. Uma quinta idéia do bem na justiça como eqüidade é a idéia do bem da sociedade política; mais especificamente, o bem que os cidadãos realizam, tanto como pessoas quanto como corpo coletivo, na manutenção de um regime constitucional justo e na condução de seus negócios. Como antes, procuramos explicar esse bem considerando unicamente a concepção política.

Vamos começar examinando a objeção de que, por não se basear numa doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente, a justiça como eqüidade abandona o ideal de uma comunidade política e vê a sociedade como muitos indivíduos distintos, ou como muitas associações distintas, cooperando exclusivamente para realizar o próprio benefício pessoal ou associativo, sem ter nenhum fim último em comum (aqui fim último é entendido como um fim valorizado ou desejado em si, e não somente como um meio para obter outra coisa). Enquanto uma forma de liberalismo político, diz-se que a justiça como eqüidade considera as instituições políticas puramente instrumentais, para fins individuais ou associativos, como as instituições daquilo que podemos chamar de uma "sociedade privada". Como tal, a sociedade política em si não é um bem, mas, no melhor dos casos, um meio para o bem individual ou associativo.

Em resposta, dizemos que a justiça como equidade abandona, de fato, o ideal de comunidade política se, por esse ideal, entendemos uma sociedade política unida em torno de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral (parcial ou inteiramente) abrangente. Essa concepção de unidade social é excluída pelo fato do pluralismo razoável: não é mais uma possibilidade política para aqueles que aceitam as restrições impostas pela liberdade e pela tolerância que são próprias de instituições democráticas. Como vimos, o liberalismo político concebe a unidade social de outra forma, qual seja, como derivada de um consenso sobreposto relativo a uma concepção política de justiça adequada a um regime constitucional.

2. Lembre-se (I:6.1) de que dizer que uma sociedade é bem-ordenada por uma concepção de justiça significa três coisas: a) que é uma sociedade em que cada qual aceita, e sabe que todos os outros aceitam e endossam publicamente, exatamente os mesmos princípios de justiça; b) que sua estrutura básica — suas principais instituições políticas e sociais, e a forma como se articulam num sistema de cooperação — é publicamente reconhecida, ou há bons motivos para se acreditar que o seja, como instituições que satisfazem esses princípios; e c) que os cidadãos têm um senso de justiça normalmente efetivo, isto é, um senso de justiça que lhes possibilita entender e aplicar os princípios de justiça e, durante a maior parte do tempo, agir de acordo com eles, tal como as circunstâncias o exigem. Acredito que a unidade social entendida dessa forma é a concepção mais desejável de unidade que conhecemos; constitui o limite do melhor em termos práticos.

Uma sociedade bem-ordenada, segundo essa especificação, não é, portanto, uma sociedade privada, pois na sociedade bem-ordenada da justiça como equidade os cidadãos têm fins últimos em comum. Embora seja verdade que não endossem a mesma doutrina abrangente, afirmam, sim, a mesma concepção política de justiça; e isso significa que compartilham um fim político muito fundamental e de grande prioridade, qual seja, o objetivo de manter instituições justas e, de acordo com isso, distribuir justiça entre si, para não falar de outros fins que também devem compartilhar e realizar por meio de seus

arranjos políticos. Além disso, o objetivo da justiça política pode estar entre os mais básicos dos cidadãos, com referência ao qual expressam o tipo de pessoa que anseiam ser.

3. Juntamente com outras suposições que fizemos, esses fins últimos compartilhados constituem a base do bem de uma sociedade bem-ordenada. Vimos que os cidadãos são considerados indivíduos que têm duas capacidades morais, e os direitos e liberdades básicos de um regime constitucional devem assegurar que todos possam desenvolver adequadamente essas capacidades e exercê-las plenamente ao longo de toda a vida, da forma como acharem melhor. Esse tipo de sociedade também proporciona a seus cidadãos os meios polivalentes adequados (os bens primários, digamos, da renda e da riqueza) para que possam fazer isso. Portanto, em circunstâncias normais, podemos supor que essas capacidades morais se desenvolverão e se exercerão sob as instituições da liberdade política e da liberdade de consciência, e que seu exercício deve ser promovido e apoiado pelas bases sociais do auto-respeito e do respeito mútuo.

A partir dessas suposições, podemos dizer que a sociedade bem-ordenada da justiça como equidade é um bem em dois sentidos. O primeiro é ser um bem para as pessoas individualmente, e por duas razões. Uma delas é que o exercício das duas capacidades morais é percebido como um bem. Trata-se de uma consequência da psicologia moral utilizada pela justiça como equidade³⁵. E, que seu exercício pode ser um bem importante, e o será para muitas pessoas, é algo que fica claro em vista do papel central dessas capacidades na concepção política de cidadãos enquanto pessoas. Vemos os cidadãos, tendo em vista os propósitos da justiça política, como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida e, por isso, como indivíduos que têm as capacidades morais que lhes possibilitam assumir esse papel. Nesse contexto, podemos dizer que ter as duas capacidades morais que embasam a capacidade de parti-

35. Em *Teoria*, §65, essa psicologia utiliza o chamado princípio aristotélico; outras visões podem adotar princípios diferentes para chegar a uma conclusão bem parecida.

cipar de uma cooperação social equitativa faz parte da natureza essencial dos cidadãos (na concepção política).

Uma segunda razão para dizermos que a sociedade política é um bem para os cidadãos é que lhes garante o bem da justiça e das bases sociais de seu auto-respeito e do respeito mútuo. Assim sendo, ao assegurar iguais direitos e liberdades fundamentais, igualdade equitativa de oportunidades e assim por diante, a sociedade política garante os elementos essenciais do reconhecimento público das pessoas como cidadãos livres e iguais. Ao garantir essas coisas, a sociedade política satisfaz as necessidades fundamentais dos cidadãos.

O bem envolvido no exercício das capacidades morais e no reconhecimento público do *status* das pessoas enquanto cidadãos faz parte do bem político de uma sociedade bem-ordenada, e não de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente. Insistimos repetidamente nessa distinção, mesmo quando uma doutrina abrangente endossa esse bem de seu próprio ponto de vista. Caso contrário, perdemos de vista o caminho que a justiça como equidade deve seguir, se pretende conquistar o apoio de um consenso sobreposto. Como enfatizei ao longo de toda a minha exposição, a prioridade do justo não significa que as idéias do bem devem ser evitadas: isso é impossível. Significa, isso sim, que as idéias empregadas devem ser idéias políticas: devem ser adaptadas para respeitar as restrições impostas pela concepção política de justiça, acomodando-se no espaço que esta admite.

4. Uma sociedade política bem-ordenada é um bem em outro sentido ainda. Pois sempre que houver um fim último compartilhado, um fim que requer a cooperação de muitos para ser atingido, o bem obtido é social: é obtido por meio da atividade conjunta dos cidadãos, cada um dependendo dos demais, a fim de que os outros empreendam as ações apropriadas. Assim, a criação e a condução bem-sucedida de instituições democráticas razoavelmente justas (embora sempre imperfeitas, disso não há dúvida) no decorrer de um longo período, talvez com reformas graduais no decorrer das gerações, embora não, evidentemente, sem lapsos, é um grande bem social, e é

valorizado como tal. Isso é comprovado pelo fato de que as pessoas se referem a esse bem como um dos maiores feitos de sua história.

Que exista um bem político e social desse tipo não é mais misterioso que os membros de uma orquestra, ou os jogadores de um time, ou mesmo dos dois times num jogo, sentirem prazer em sua atividade e um certo orgulho (apropriado) por um bom desempenho, ou por um bom jogo, algo de que gostarão de se lembrar. Não há dúvida de que as condições necessárias são mais difíceis de satisfazer à medida que as sociedades crescem e a distância social entre os cidadãos aumenta, mas essas diferenças, por maiores e por mais inibidoras que sejam, não afetam o princípio psicológico envolvido na obtenção do bem da justiça numa sociedade política bem-ordenada. Além disso, esse bem pode ser significativo mesmo quando as condições para obtê-lo são muito imperfeitas, e a percepção de sua perda também pode ser significativa. Isso fica claro quando um povo democrático distingue diferentes períodos de sua história, assim como quando se orgulha de se distinguir de povos não-democráticos. Mas não vou me alongar nessas reflexões agora. Só é preciso deixar claro que o bem de uma sociedade bem-ordenada é um bem significativo para uma concepção política de justiça, e isso já fizemos. Portanto, nossa descrição das cinco idéias do bem está completa³⁶.

5. Em contraste, algumas observações sobre o republicanismo clássico e o humanismo cívico esclarecerão essas explicações sobre o bem da sociedade política. Considero o republicanismo clássico como a

36. Mas pode-se perguntar até que ponto o bem da sociedade política é, num sentido estrito, um bem político: é ponto pacífico que as instituições políticas encorajam o desenvolvimento e abrem espaço para o exercício das duas capacidades morais e que isso é um bem. Mas essas capacidades também são exercidas em muitas outras áreas da vida e com propósitos muito variados, e certamente esse exercício mais amplo não é um bem exclusivamente político; seria melhor dizer que as instituições políticas protegem e garantem esse bem. Como resposta, eu diria que a questão é que, no bem político em sentido estrito, supomos que as capacidades morais são exercidas na vida política e nas instituições básicas à medida que os cidadãos se esforçam para manter essas instituições e para usá-las na resolução das questões públicas. Evidentemente, é verdade que as capacidades morais também são exercidas de modo muito mais geral, e espera-se que os lados político e não-político da vida se apoiem mutuamente. Isso é algo que se pode admitir sem negar que exista o bem político definido.

visão segundo a qual, se os cidadãos de uma sociedade democrática pretendem preservar seus direitos e liberdades básicos, inclusive as liberdades civis que asseguram aquelas da vida privada, eles devem ter também um grau suficiente de “virtudes políticas” (como as chamamos) e estarem dispostos a participar da vida pública³⁷. A idéia é que, sem uma participação ampla de uma cidadania vigorosa e bem-informada na política democrática, até as instituições políticas mais bem-intencionadas cairão nas mãos daqueles que procuram dominar e impor sua vontade por meio do aparato do Estado, quer em busca de poder, quer de glória militar, ou por razões de classe e interesse econômico, para não falar do fervor religioso e do fanatismo nacionalista expansionista. A segurança das liberdades democráticas requer a participação ativa dos cidadãos que possuem as virtudes políticas necessárias para a manutenção de um regime constitucional.

Entendido o republicanismo clássico dessa maneira, a justiça como equidade, enquanto uma forma de liberalismo político, não tem nada a lhe opor. Pode haver, no máximo, certas diferenças sobre questões de molde institucional e da sociologia política dos regimes democráticos. Essas diferenças, se existirem, nada terão de trivial: podem ser extremamente importantes. Mas não há uma oposição fundamental, porque o republicanismo clássico não pressupõe uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente. Nada no republicanismo clássico, tal como foi caracterizado acima, é incompatível com o liberalismo político como o descrevi.

Contudo, em relação ao humanismo cívico, tal como o entendo, há de fato uma oposição fundamental. Pois, como uma forma de aristotelismo, às vezes é apresentado como a visão de que o homem é um animal social, ou mesmo político, cuja natureza essencial se realiza mais plenamente numa sociedade democrática onde existe uma participação ampla e vigorosa na vida política. A participação não é incentivada como algo necessário à proteção das liberdades básicas da

37. Às vezes, o Maquiavel de *Os discursos* é interpretado como um exemplo do republicanismo clássico. Ver Quentin Skinner, *Macchiavelli* (Nova York: Hill & Wang, 1981), principalmente o cap. 3. Um exemplo mais apropriado, segundo nosso ponto de vista aqui, seria *A democracia na América*, de Tocqueville.

cidadania democrática e como algo que, por si mesmo, constitui um bem entre outros, por mais importante que seja para muitas pessoas. A participação na política democrática é, em vez disso, considerada o *locus* privilegiado da vida digna de ser vivida³⁸. Isso significa voltar a dar um lugar central àquilo que Constant chamava de “liberdades dos antigos”, e tem todos os seus defeitos.

Do ponto de vista do liberalismo político, a objeção a essa doutrina abrangente é a mesma que a todas as outras doutrinas abrangentes e, por isso, não preciso entrar em detalhes. Falta dizer somente que a justiça como equidade não nega que alguns encontrarão seu bem mais importante na vida política e que, por conseguinte, a vida política é, para essas pessoas, central para sua visão abrangente do bem. Na verdade, num Estado bem-organizado, em geral é um bem para a sociedade como um todo que seja assim, da mesma forma como em geral é benéfico que as pessoas desenvolvam seus talentos e habilidades diferentes e complementares, e entrem em cooperação mutuamente vantajosa. Isso leva a uma outra idéia do bem, qual seja, a de uma sociedade bem-ordenada enquanto uma união social de uniões sociais. Essa idéia é muito complicada para ser esboçada aqui, e isso não é necessário para os objetivos destas conferências³⁹.

38. Essa interpretação do humanismo cívico é um empréstimo de Charles Taylor, *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), vol. 2, pp. 334 ss. Taylor está discutindo Kant e atribui essa visão a Rousseau, mas observa que Kant não a aceita. Assim compreendida, uma forma de humanismo cívico é aquela expressa de forma vigorosa, ainda que pessimista, por Hannah Arendt (e, na opinião dela, pelos gregos antigos); ela diz que a liberdade e a mundanidade, que são mais bem realizadas na política, são os únicos valores que redimem a vida humana da interminável dependência em relação à natureza e fazem a vida digna de ser vivida. Ver seu livro *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Estou de acordo com o estudo perspicaz sobre a visão que Arendt tem da primazia da política feito por George Kateb em *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Towanda: Rowman & Allanheld, 1984), cap. 1.

39. Ver *Teoria*, §79, em que discuto a idéia de uma sociedade bem-ordenada enquanto uma união social de uniões sociais. Na seção VI de “The Basic Liberties and Their Priority”, *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), vol. III, retomo novamente a idéia e esboço um argumento para mostrar que os dois princípios de justiça como equidade são especialmente apropriados para a sociedade vista como uma união social de uniões sociais. Não estou inteiramente satisfeito com aquele argumento, mas penso que tem uma certa força. Ver VIII:6, pp. 315-24.

§8. A justiça como equidade é completa

1. Concluo examinando várias formas segundo as quais a justiça como equidade é completa enquanto concepção política. A primeira é que as idéias do bem que utiliza são idéias políticas, que são geradas dentro dela e nela têm um papel a desempenhar. No que diz respeito à sua geração, observe que essas idéias são construídas numa seqüência que se inicia com a idéia do bem como racionalidade⁴⁰. A exposição começou com essa idéia. Ela é usada para explicar os bens primários como coisas de que os cidadãos precisam, dada a concepção de cidadãos como pessoas com interesses de ordem superior que têm, supomos, projetos racionais de vida. Depois que os bens primários estão ao alcance da mão, o argumento que parte da posição original pode continuar e, assim sendo, chegamos em seguida aos dois princípios de justiça. Depois, empregamos esses princípios tanto para especificar concepções permissíveis (e abrangentes) do bem quanto para caracterizar as virtudes políticas que os cidadãos devem ter para manter uma estrutura básica justa. Finalmente, apoiando-nos no princípio aristotélico e em outros elementos da justiça como equidade, explicamos em detalhes por que a sociedade política bem-ordenada da justiça como equidade é intrinsecamente boa.

Este último passo é particularmente importante, pois significa que a concepção política expressa formas de acordo com as quais uma sociedade política pode ser, em si mesma, um bem intrínseco — especificado no interior da concepção — para os cidadãos, tanto em sua condição de indivíduos quanto na de corpo coletivo (lembre-se do contraste com aquilo que chamamos de sociedade privada, em §7.1). Depois de utilizar as idéias do bem (inclusive o bem intrínseco da sociedade política), a justiça como equidade está completa pelo seguinte: ela gera a partir de si mesma as idéias necessárias, de mo-

40. Essa construção, por assim dizer, de uma seqüência de idéias do bem, a começar com o bem como racionalidade, tem um paralelo na forma pela qual podemos ver Kant construir seis idéias do bem em sua visão moral. Procurei explicar como Kant realiza essa construção em §2 de "Themes in Kant's Moral Philosophy", *Kant's Transcendental Deductions*, organizado por Eckhart Förster (Stanford: Stanford University Press, 1989).

do que todas desempenham seus papéis complementares com essa estrutura.

2. Um corolário desse caráter completo consiste em mostrar, de uma forma que não poderíamos ter feito antes, por que um consenso sobreposto não é um simples *modus vivendi*. Numa sociedade bem-ordenada pelos princípios mutuamente reconhecidos num consenso sobreposto, os cidadãos têm muitos fins últimos em comum, entre os quais está o de propiciar justiça política uns aos outros. Baseados nas cinco idéias do bem, podemos falar do bem mútuo da justiça mútua. Porque o bem como racionalidade nos permite dizer que as coisas são boas (no interior da concepção política) quando têm as propriedades que é racional para nós desejarmos enquanto cidadãos livres e iguais, dado nosso projeto racional de vida. Do ponto de vista das partes na posição original, que representam nossos interesses fundamentais, a justiça mútua satisfaz essa condição. Enquanto cidadãos em sociedade, normalmente queremos justiça por parte de todos os outros. Grande parte dessa afirmação também se aplica às virtudes políticas⁴¹. Isso aprofunda a idéia de que uma concepção política apoiada num consenso sobreposto é uma concepção moral sustentada por bases morais (IV:3.4).

Um segundo corolário desse caráter completo é que ele fortalece a forma pela qual um *modus vivendi*, com o conteúdo de uma concepção liberal de justiça, pode gradualmente transformar-se, ao longo do tempo, num consenso sobreposto (IV:6.7). Aqui, muita coisa depende do fato de a maioria das concepções políticas das pessoas ser, em geral, apenas parcialmente abrangente. Normalmente, não temos nada parecido com uma visão religiosa, filosófica ou moral inteiramente abrangente, e muito menos tentamos estudar as outras visões que existem de fato na sociedade, ou elaborar uma para uso pessoal. Por isso, a existência de bens intrínsecos significativos internos à vida política significa que a concepção política pode conquistar a adesão inicial de uma forma mais profundamente independente de nos-

41. Evidentemente, demonstrar tudo isso de forma convincente é uma longa história. Procurei esboçar parte dela em *Teoria*, §66, baseado em toda a teoria do bem.

sas visões abrangentes, e antes de haver conflitos com elas. Quando os conflitos surgem de fato, a concepção política tem mais probabilidades de se sustentar e de moldar aquelas visões para que se acomodem dentro de seus limites.

Dissemos antes que o liberalismo político afirma que, nas condições razoavelmente favoráveis que possibilitam uma democracia constitucional, as instituições políticas que satisfazem os princípios de uma concepção liberal de justiça realizam valores e ideais políticos que normalmente superam quaisquer outros valores que se lhes oponham. Os corolários do caráter completo da justiça como equidade fortalecem sua estabilidade: a aceitação baseada nesses valores políticos é mais sólida, assim como é muito menor a probabilidade de serem superados por valores que se lhes oponham.

3. Volto-me agora para outra forma segundo a qual a justiça como equidade é completa, retomando a primeira questão colocada no início: como o liberalismo político pode empregar as idéias do bem sem fazer afirmações sobre a verdade dessa ou daquela doutrina abrangente de maneiras não permitidas pelo próprio liberalismo político? Agora podemos responder a essa pergunta revisando o que dissemos.

Primeiro, a prioridade do justo significa (em seu sentido geral) que as idéias do bem utilizadas devem ser políticas (§1.2), de modo que não precisamos nos basear em concepções abrangentes do bem, mas apenas em idéias moldadas para se acomodar no interior da concepção política. Segundo, a prioridade do justo significa (em seu sentido particular) que os princípios de justiça estabelecem limites para as formas de vida permissíveis (§1.2): as exigências que os cidadãos fazem ao tentar realizar fins que transgridem esses limites não têm nenhum peso. A prioridade do justo dá aos princípios de justiça uma precedência rigorosa nas deliberações dos cidadãos, e limita sua liberdade de promover certos modos de vida. Essa prioridade caracteriza a estrutura e o conteúdo da justiça como equidade e aquilo que esta considera como boas razões na deliberação.

4. Vamos considerar agora a segunda questão apresentada no início. Dissemos que instituições justas e as virtudes políticas esperadas dos cidadãos não seriam as de uma sociedade justa e boa, a me-

nos que não só permitissem, mas também incentivassem formas de vida inteiramente merecedoras da adesão devotada dos cidadãos. Uma concepção de justiça política deve conter em si um espaço suficiente, por assim dizer, para esses modos de vida. Aqui a questão é: a não ser que apelemos para uma visão qualquer além do político, como podemos dizer quando os modos de vida são merecedores de nossa aceitação plena, ou afirmar que uma sociedade contém um espaço suficiente para eles? Como dissemos, a justiça como equidade, por si mesma, não tem como dizer, do ponto de vista de uma visão mais ampla, se as várias doutrinas abrangentes que admite são merecedoras de aceitação plena. Nesse caso, como proceder?

A essa altura, invocamos a idéia de um consenso sobreposto e dizemos: se uma concepção política de justiça é mutuamente reconhecida por cidadãos razoáveis e racionais que endossam doutrinas abrangentes e razoáveis num consenso sobreposto (da forma como essas idéias são explicadas em II:1-3), esse fato em si confirma que suas instituições básicas e livres têm espaço suficiente para formas de vida que merecem a adesão devotada dos cidadãos. Pressuponho, evidentemente, que a concepção política de justiça endossada pelo consenso razoável satisfaz, tanto quanto podemos ver, todos os critérios razoáveis de reflexão crítica. A cuidadosa reflexão dos cidadãos, da forma expressa no consenso, confirma isso. Essa é a garantia mais razoável que o liberalismo político permite — e a mais razoável que podemos ter: a de que nossas instituições políticas contenham um espaço suficiente para formas de vida valiosas, e a de que, nesse sentido, nossa sociedade política possa ser justa e boa.

Uma última observação: embora a justiça como equidade não possa responder às questões apresentadas acima segundo o ponto de vista de uma visão mais ampla, isso não a impede de impor restrições — como deve fazer qualquer visão política razoável — a doutrinas abrangentes, como, por exemplo, a restrição de ser razoável, como fizemos em II:3. Essa restrição não é peculiar à concepção política, mas aplica-se a todas as doutrinas que podemos razoavelmente esperar incluir num consenso sobreposto. O que é crucial a respeito dessas restrições é que ou são as restrições gerais da razão teórica ou prática,

ou fazem parte da justiça como equidade enquanto concepção política. Essas restrições invocam as idéias de razoabilidade e racionalidade que se aplicam aos cidadãos e se manifestam no exercício de suas capacidades morais. As restrições não se referem, embora o limitem, ao conteúdo substantivo das concepções abrangentes do bem⁴².

A IDÉIA DE RAZÃO PÚBLICA¹

Uma sociedade política, e, na verdade, todo agente razoável e racional, quer seja um indivíduo, uma família, uma associação ou mesmo uma confederação de sociedades políticas, tem uma forma de articular seus planos, de colocar seus fins numa ordem de prioridade e de tomar suas decisões de acordo com esses procedimentos. A forma como uma sociedade política faz isso é sua razão; a capacidade de fazê-lo também é sua razão, embora num sentido diferente: é uma capacidade intelectual e moral, baseada nas capacidades de seus membros humanos.

Nem todas as razões são razões públicas, pois temos as razões não-públicas de igrejas, universidades e de muitas outras associações da sociedade civil. Em regimes aristocráticos e autocráticos, quando o bem da sociedade é considerado, isso não é feito pelo público, se é que ele existe, mas pelos governantes, sejam quem forem. A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o *status* da cidadania igual. O objeto dessa razão é o bem do público: aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade.

1. Duas conferências sobre esse tópico foram dadas pela primeira vez na Universidade da Califórnia, em Irvine, no final de fevereiro e começos de março de 1990, inaugurando as Melden Lectures, que receberam seu nome em homenagem a A. I. Melden. Depois de várias revisões, esta conferência beneficiou-se muito da discussão que sustentei naquela época com Sharon Lloyd, Gerasimos Santas, Lawrence Solum, Gary Watson e Paul Weithman. Ganhei muito, desde então, com as inúmeras conversas que tive com Samuel Freeman, Peter de Marneffe e David Estlund.

42. Um contraste mostrará o que se quer dizer aqui: considere a visão de Ronald Dworkin apresentada em "Foundations of Liberal Equality", *Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), vol. 11. Seu objetivo é mostrar como os princípios de justiça liberal (segundo sua formulação) podem adquirir um fundamento ético. Isso significa que aqueles princípios podem ser derivados como os princípios políticos para a estrutura básica da sociedade que melhor proporcionam as condições para as pessoas viverem bem, para levarem vidas eticamente boas. Com esse objetivo, ele desenvolve uma interpretação do valor ético de viver bem, apresentando o "modelo do desafio" como a interpretação correta. Afirma-se que esse modelo é formal e não exclui concepções substantivas do bem, na medida em que a maioria das concepções desse tipo, embora não todas, podem ser interpretadas de forma a se encaixar no modelo. Com o modelo do desafio à mão, ele diz que, em uma posição original, digamos, na qual cada indivíduo é um liberal ético bem-informado e por isso aceita o modelo do desafio, os princípios da justiça liberal serão adotados. Dessa forma, uma interpretação geral do que significa viver bem — uma interpretação que faz parte da ética filosófica — oferece o desejado fundamento filosófico para os princípios políticos do liberalismo. O objetivo do contraste é o seguinte: as restrições que Dworkin impõe às concepções substantivas do bem derivam de uma concepção ética de valor (o modelo do desafio), ao passo que, na justiça como equidade, as restrições impostas às doutrinas abrangentes razoáveis são as restrições genéricas da razão teórica ou prática, ou então derivam de concepções (isto é, dos cidadãos enquanto pessoas livres e iguais com as duas capacidades) que fazem parte da definição de justiça política. Não tenho objeções a fazer à visão de Dworkin: como os liberalismos abrangentes de Kant e Mill, tem um lugar próprio na cultura de fundo e ali desempenha um papel de apoio para o liberalismo político.

de e dos objetivos e fins a que devem servir. Portanto, a razão pública é pública em três sentidos: enquanto a razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental; e sua natureza e conceito são públicos, sendo determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade e conduzidos à vista de todos sobre essa base.

Que a razão pública deva ser entendida dessa forma e respeitada pelos cidadãos não é, evidentemente, uma questão jurídica. Enquanto concepção ideal de cidadania para um regime democrático constitucional, ela mostra como as coisas devem ser, considerando as pessoas tais como uma sociedade justa e bem-ordenada as encorajaria a ser. Descreve o que é possível e pode vir a ser, mesmo que isso nunca ocorra, e não é menos fundamental por isso.

§1. As questões e fóruns da razão pública

1. A idéia da razão pública é freqüentemente discutida, tem uma longa história e, de alguma forma, é amplamente aceita². Meu objetivo aqui é tentar expressá-la de forma aceitável, como parte de uma concepção política de justiça que é, num sentido amplo, liberal³.

2. O título é sugerido pela distinção de Kant entre razão pública e razão privada em "What is Enlightenment?" (1784), embora sua distinção seja diferente daquela usada aqui. Há outras discussões relevantes nas obras de Kant como, por exemplo, na *Critique of Pure Reason* B767-97. Uma interpretação valiosa foi feita por Onora O'Neill, *Constructions of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), cap. 2, "The Public Use of Reason". Ver também seu ensaio recente, "Vindicating Reason", em *The Cambridge Companion to Kant*, organizado por Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

3. Algumas interpretações que, grosso modo, são liberais, embora com diferenças importantes são: David Lyons, *Ethics and the Rule of Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), com uma formulação clara, pp. 190 ss.; Ronald Dworkin, "The Forum of Principle", em *A Matter of Principle*, pp. 33-71; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* e "Political Liberalism", *Political Theory* 18 (agosto de 1990); Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Nova York: Oxford University Press, 1991), cap. 14. Para dispor de uma discussão valiosa da idéia da democracia deliberativa, ver Joshua Cohen. "Deliberation and Democratic

Para começar, eu diria que, numa sociedade democrática, a razão pública é a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição. O primeiro problema é que os limites impostos pela razão pública não se aplicam a todas as questões políticas, mas apenas àquelas que envolvem o que podemos chamar de "elementos constitucionais essenciais" e questões de justiça básica (estas últimas são especificadas em §5). Isso significa que somente valores políticos devem resolver questões fundamentais tais como: quem tem direito ao voto, ou que religiões devem ser toleradas, ou a quem se deve assegurar igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades. Estas e questões semelhantes são o objeto especial da razão pública.

Muitas, se não a maioria, das questões públicas não dizem respeito a esses problemas essenciais; a legislação fiscal, por exemplo, e muitas leis que regulam a propriedade; estatutos que protegem o meio ambiente e controlam a poluição; a instituição de parques nacionais e a preservação de áreas de vida silvestre e de espécies de animais e plantas; e a previsão de fundos para os museus e as artes. É claro que, por vezes, esses problemas envolvem, de fato, questões fundamentais. Uma definição completa da razão pública deveria levar em conta essas outras questões e explicar, com mais detalhes do que posso apresentar aqui, de que maneira diferem dos elementos constitucionais essenciais e das questões de justiça básica, e por que as restrições impostas pela razão pública podem não se aplicar a elas; ou, caso se apliquem, não é da mesma forma, ou com o mesmo rigor.

Alguém pode perguntar: por que não dizer que todas as questões em relação às quais os cidadãos exercem seu poder político final e

Legitimacy", *The Good Polity*, organizado por Alan Hamlin (Oxford: Basil Blackwell, 1989). Sobre a influência da religião na razão pública, ver Kent Greenawalt, *Religious Conviction and Political Choice*, principalmente os caps. 8 e 12; Robert Audi, "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship", *Philosophy and Public Affairs* 18 (verão de 1989) e Paul Weithman, "The Separation of Church and State: Some Questions for Professor Audi", *Philosophy and Public Affairs* 20 (inverno de 1991), com a resposta de Audi na mesma edição; e, finalmente, o instrutivo "Faith and Justice", de Lawrence Solum, *DePaul Review* 39 (verão 1990).

coercitivo uns sobre os outros estão sujeitas à razão pública? Por que seria alguma vez admissível sair de seu âmbito de valores políticos? Respondendo a isso, esclareço que meu objetivo é considerar primeiro o caso mais importante em que as questões políticas dizem respeito às questões mais fundamentais. Se não respeitarmos aqui os limites da razão pública, não será necessário respeitá-los em parte alguma. Se eles se aplicam aqui, podemos então passar para os outros casos. Mesmo assim, admito que, em geral, é extremamente desejável resolver questões políticas invocando os valores da razão pública. No entanto, talvez nem sempre isso seja possível.

2. Outra característica da razão pública é que seus limites não se aplicam a nossas deliberações e reflexões pessoais sobre questões políticas, nem à discussão sobre elas por parte de membros de associações como as igrejas e universidades, constituindo tudo isso uma parte vital da cultura de fundo. Não há dúvida de que aqui é adequado que as considerações religiosas, filosóficas e morais de muitos tipos desempenhem um papel. Mas o ideal de razão pública aplica-se aos cidadãos quando atuam na argumentação política no fórum público e, por isso, também aos membros dos partidos políticos e aos candidatos em campanha, assim como a outros grupos que os apóiam. Aplica-se igualmente à forma pela qual os cidadãos devem votar nas eleições, quando os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica estão em jogo. Portanto, o ideal de razão pública não só governa o discurso público das eleições, quando aquelas questões fundamentais estão em jogo, como também a forma pela qual os cidadãos devem escolher no que votar a respeito dessas questões (§2.4). Caso contrário, o discurso público corre o risco de ser hipócrita: os cidadãos falam uns com os outros de uma forma e votam de outra.

No entanto, é preciso distinguir entre a forma pela qual o ideal de razão pública se aplica aos cidadãos e a forma como se aplica às diversas autoridades do Estado. Esse ideal aplica-se aos fóruns oficiais e, por isso, aos legisladores, quando falam no recinto do parlamento, e ao executivo, em seus atos e pronunciamentos públicos. Aplica-se também, de uma forma especial, ao judiciário e, sobretudo, ao supremo tribunal numa democracia constitucional com con-

trole da constitucionalidade das leis (“revisão judicial”). É assim porque os juízes têm de explicar e justificar suas decisões como decisões baseadas em sua compreensão da constituição, de estatutos e precedentes relevantes. Como os atos do legislativo e do executivo não precisam ser justificados dessa maneira, o papel especial do tribunal faz dele um caso exemplar de razão pública (§6).

§2. Razão pública e o ideal de cidadania democrática

1. Volto-me agora para aquilo que, para muitos, é uma dificuldade básica da idéia de razão pública, uma dificuldade que a faz parecer paradoxal. Perguntam eles: por que os cidadãos, ao discutir e votar sobre as questões políticas mais fundamentais, devem respeitar os limites da razão pública? Como pode ser razoável ou racional, quando questões básicas estão em jogo, que os cidadãos apelem somente para uma concepção pública de justiça, e não para a verdade como um todo, tal como a vêem? Evidentemente, as questões mais fundamentais devem ser resolvidas apelando-se para as verdades mais importantes, mas estas podem transcender em muito a razão pública!

Começo procurando resolver esse paradoxo, e invocando para tanto um princípio de legitimidade liberal explicado em IV:1.2-3. Lembre-se de que esse princípio vincula-se a duas características especiais da relação política entre cidadãos democráticos.

A primeira diz respeito à relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade na qual nasceram e onde normalmente passam toda a sua vida.

A segunda é que, numa democracia, o poder político, que sempre é um poder coercitivo, é o poder do público, isto é, de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo.

Como sempre, supomos que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis encontrada em sociedades democráticas é uma característica permanente da cultura pública, e não uma simples condição histórica que logo desaparecerá.

Uma vez suposto tudo isso, perguntamos: quando podem os cidadãos, por meio de seu voto, exercer de forma apropriada o poder político coercitivo uns sobre os outros quando questões fundamentais estão em jogo? Ou: à luz de que princípios e ideais devemos exercer esse poder, se fazê-lo deve ser algo justificável diante dos outros em sua condição de livres e iguais? A essa pergunta, o liberalismo político responde dizendo que nosso exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Esse é o princípio liberal da legitimidade. E, como o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe o dever moral (e não legal) — o dever de civilidade — de se ser capaz de, no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública. Esse dever também implica a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros⁴.

2. Alguns poderiam dizer que os limites da razão pública aplicam-se somente aos fóruns oficiais e, por isso, somente aos legisladores, quando, por exemplo, se manifestam no parlamento, ou ao executivo e ao judiciário, em seus atos e decisões públicos. Se respeitam a razão pública, então os cidadãos dispõem de razões públicas que justificam as leis com as quais devem concordar e as políticas que a sociedade segue. Mas isso não vai longe o bastante.

A democracia envolve, como já assinaléi, uma relação política entre cidadãos no interior da estrutura básica da sociedade na qual nasceram e na qual normalmente passam toda a sua vida; isso implica ainda uma parte igual no poder político coercitivo que os cidadãos exercem uns sobre os outros ao votar, e de outras formas também.

4. Sobre este último ponto, ver a instrutiva discussão de Amy Gutmann e Dennis Thompson em seu "Moral Conflict and Political Consensus", *Ethics* 101 (outubro de 1990): 76-86.

Enquanto razoáveis e racionais, e sabendo-se que endossam uma grande diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas razoáveis, os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos. Procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós. Entender como se comportar enquanto cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública.

Além disso, os valores políticos realizados por um regime constitucional bem-ordenado são valores muito importantes, e não é fácil superá-los; os ideais que expressam não devem ser abandonados levemente. Assim, quando a concepção política é sustentada por um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis, o paradoxo da razão pública desaparece. A união do dever de civilidade com os grandes valores do político produz o ideal de cidadãos governando a si mesmos, de um modo que cada qual acredita que seria razoável esperar que os outros aceitem; e esse ideal, por sua vez, é sustentado pelas doutrinas abrangentes que pessoas razoáveis defendem. Os cidadãos defendem o ideal da razão pública não em consequência de uma barganha política, como num *modus vivendi*, mas em virtude de suas próprias doutrinas razoáveis.

3. Por que o aparente paradoxo da razão pública não é um paradoxo é algo que fica mais claro depois que nos lembramos de que existem casos conhecidos com respeito aos quais reconhecemos que é preciso não apelar para a verdade como um todo, tal como a vemos, mesmo quando é de fácil acesso. Considere como, no julgamento de um crime, as regras da evidência limitam o testemunho que pode ser introduzido, com o propósito de assegurar ao acusado o direito fundamental de ter um julgamento justo. Não só as evidências baseadas em rumores são excluídas, como também as que são obtidas por buscas e apreensões arbitrárias, ou por abusos praticados contra os acusados ao se lhes deter sem informá-los de seus direitos. Tampouco se pode obrigar uma pessoa a testemunhar em um processo no qual seja acusada. Finalmente, para mencionar uma restrição que tem um fun-

damento muito diferente, não se pode obrigar que cônjuges testemunhem um contra o outro, para proteger o importante bem da vida familiar e para mostrar respeito público pelo valor dos laços afetivos.

Pode-se objetar que esses exemplos estão muito distantes dos limites envolvidos em recorrer somente à razão pública. Talvez estejam distantes, mas a idéia é conhecida. Todos esses exemplos são casos nos quais reconhecemos o dever de não decidir tendo em vista a verdade toda, para dessa forma podermos respeitar um direito ou dever, ou promover um bem ideal, ou ambas as coisas. Os exemplos servem ao propósito, como muitos outros serviriam, de mostrar como, muitas vezes, é perfeitamente razoável prescindir da verdade como um todo, e tem-se aí a forma pela qual o suposto paradoxo da razão pública é resolvido. O que precisa ser demonstrado é se esse respeito aos limites da razão pública por parte dos cidadãos em geral é uma exigência de certos direitos e liberdades fundamentais e seus correspondentes deveres, ou se promove certos valores importantes, ou ambas as coisas. O liberalismo político apóia-se na conjectura de que os direitos e deveres, assim como os valores em questão, têm peso suficiente para que os limites da razão pública sejam justificados pelas avaliações globais das doutrinas abrangentes razoáveis, uma vez que essas doutrinas tenham se adaptado à concepção de justiça⁵.

4. Com respeito a questões políticas fundamentais, a idéia de razão pública rejeita as visões comuns do voto enquanto uma questão privada ou até pessoal. Um ponto de vista é o de que as pessoas podem votar apropriadamente em favor de suas preferências e interesses sociais e econômicos, para não falar de suas aversões e ódios. Dizem que a democracia é o governo da maioria, e a maioria pode fazer o que quiser. Um outro ponto de vista, muito diferente, é o de que as pessoas podem votar naquilo que vêem como certo e verdadeiro, tal como indicam suas convicções abrangentes, sem levar em conta as razões públicas.

No entanto, ambos esses pontos de vista são semelhantes, porque nenhum deles reconhece o dever da civilidade, nem respeita os limi-

tes da razão pública quando se trata de votar em questões de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. O primeiro é guiado por nossas preferências e interesses, o segundo pelo que entendemos ser a verdade toda. Em comparação, a razão pública, com seu dever de civilidade, oferece uma visão sobre o voto a respeito de questões fundamentais que, de certa forma, lembra *Do contrato social* de Rousseau. Ele via o voto como um ato que, em termos ideais, exprime nossa opinião em relação a qual das alternativas promove o bem comum da melhor maneira⁶.

§3. Razões não-públicas

1. A natureza da razão pública ficará mais clara se considerarmos as diferenças entre ela e as razões não-públicas. Em primeiro lugar, há muitas razões não-públicas, mas apenas uma razão pública. Entre as razões não-públicas, temos as de todos os tipos de associações: igrejas e universidades, sociedades científicas e grupos profissionais. Como já disse, para agir de forma razoável e responsável, os órgãos coletivos, assim como os indivíduos, precisam de uma forma de argumentação sobre o que deve ser feito. Essa forma de argumentação é pública com respeito a seus membros, mas não-pública com respeito à sociedade política e aos cidadãos em geral. As razões não-públicas compreendem as muitas razões da sociedade civil e fazem parte daquilo que chamei de “cultura de fundo”, em contraste com a cultura política pública. Essas razões são sociais, e certamente não são privadas⁷.

Todas as formas de argumentação — quer individuais, associativas ou políticas — precisam respeitar certos elementos comuns: o

6. *The Social Contract*, livro IV, cap. II, §8.

7. A distinção público/não-público não equivale à distinção entre público e privado. Ignoro a esfera do privado: uma razão privada é coisa que não existe. O que existe é a razão social — as muitas razões de associações da sociedade que constituem a cultura de fundo; também existe uma razão doméstica, digamos — a razão das famílias enquanto pequenos grupos da sociedade —, que contrasta tanto com a razão pública quanto com a razão social. Enquanto cidadãos, participamos de todos esses tipos de razão e preservamos os direitos de cidadãos iguais ao fazê-lo.

5. O processo de adaptação foi descrito em IV:6-7.

conceito de julgamento, os princípios de inferência e as regras da evidência, e muitas outras coisas, caso contrário não seriam formas de argumentação, mas talvez recursos retóricos ou meios de persuasão. Estamos interessados na razão, não simplesmente no discurso. Uma forma de argumentação deve, então, incorporar os conceitos fundamentais e os princípios da razão, e incluir critérios de correção e de justificação. A capacidade de dominar essas idéias faz parte da razão humana comum. No entanto, procedimentos e métodos diferentes são apropriados para diferentes concepções de si mesmos que tenham indivíduos e corpos coletivos, dadas as diferentes condições sob as quais essa argumentação se realiza, assim como as diferentes restrições a que está sujeita. Tais restrições podem surgir da necessidade de proteger certos direitos ou de realizar certos valores.

Exemplifico: as regras para julgar as evidências num tribunal — as normas relativas a evidências baseadas em rumores no julgamento de um crime, e as que exigem que se prove a culpa do réu sem qualquer dúvida razoável — são adequadas para o papel especial dos tribunais e necessárias para proteger o direito do acusado a um julgamento justo. Uma sociedade científica utiliza outras regras relativas a evidências; e diferentes corpos coletivos reconhecem autoridades diferentes como relevantes ou lícitas. Considere as diferentes autoridades citadas num concílio religioso que está discutindo uma questão de doutrina teológica, numa universidade que está debatendo política educacional e na reunião de uma associação científica que está procurando verificar os danos causados ao público por um acidente nuclear. Os critérios e métodos dessas razões não-públicas dependem em parte da maneira de entender a natureza (o objetivo e o problema) de cada associação e as condições nas quais cada uma delas procura realizar seus fins.

2. Numa sociedade democrática, o poder não-público, tal como, por exemplo, a autoridade das igrejas sobre seus membros, é livremente aceito. No caso do poder eclesiástico, como a apostasia e a heresia não são ofensas legais, aqueles que não reconhecem mais a au-

toridade de uma igreja podem deixar de ser membros dela sem entrar em choque com o poder estatal⁸. Sejam quais forem as doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes que endossamos, elas também são livremente aceitas, em termos políticos; pois, dadas as liberdades de consciência e de pensamento, essas doutrinas nos são impostas por nós mesmos. Com isso não quero dizer que as impomos a nós mesmos por um ato de livre escolha, por assim dizer, independentemente de todas as lealdades e compromissos, vínculos e afeições anteriores. Quero dizer que, enquanto cidadãos livres e iguais, o fato de endossarmos essas visões é considerado algo que está no âmbito de nossa competência política, especificada por direitos e liberdades constitucionais fundamentais.

Contrariamente a isso, não se pode fugir à autoridade do Estado exceto deixando-se o território sobre o qual ele tem poder, e, mesmo assim, nem sempre. O fato de a autoridade do Estado ser guiada pela razão pública não muda isso. Pois, em geral, deixar a pátria é um passo sério: envolve deixar a sociedade e a cultura cuja língua usamos para falar e pensar, para expressar e compreender a nós mesmos, a nossos objetivos, metas e valores; e nos alijarmos da sociedade e da cultura de cuja história, costumes e convenções dependemos para encontrar nosso lugar no mundo social. Em grande medida, aceitamos nossa sociedade e cultura, e temos um conhecimento íntimo e inexprimível dela, mesmo quando a questionamos ou até a rejeitamos em muitos aspectos.

8. Nesse caso, pensamos na liberdade de consciência como uma proteção do indivíduo contra a Igreja. Esse é um exemplo da proteção que os direitos e liberdades básicos garantem aos indivíduos em geral. Mas, da mesma forma, a liberdade de consciência e outras liberdades, como a liberdade de associação, protege as igrejas das intrusões do governo e de outras associações poderosas. Tanto as associações quanto os indivíduos precisam de proteção, assim como as famílias também precisam ser protegidas das associações e do governo, e da mesma forma que os membros individuais das famílias precisam ser protegidos de outros membros da família (esposas dos maridos, filhos dos pais). É incorreto dizer que o liberalismo concentra-se exclusivamente nos direitos dos indivíduos: seria mais acertado dizer que os direitos que reconhece objetivam proteger as associações, os grupos mais fracos e os indivíduos todos uns dos outros, num equilíbrio apropriado especificado pelos princípios de justiça que o norteiam.

A autoridade do Estado não pode, por conseguinte, ser livremente aceita, na medida em que os vínculos da sociedade e da cultura, da história e do lugar social de origem começam tão cedo a moldar nossa vida e normalmente são tão fortes que o direito de emigração (com as qualificações necessárias) não é suficiente para fazer com que sua aceitação seja livre, em termos públicos, na mesma medida em que a liberdade de consciência é suficiente, em termos políticos, para tornar a aceitação da autoridade eclesiástica livre. Apesar disso, ao longo de nossa vida, podemos chegar a aceitar livremente, em decorrência de um pensamento reflexivo e de um juízo ponderado, os ideais, princípios e critérios que especificam nossos direitos e liberdades fundamentais, e efetivamente guiar e moderar o poder político ao qual estamos submetidos. Esse é o limite exterior de nossa liberdade⁹.

§4. O conteúdo da razão pública

1. Pretendo tratar agora do conteúdo da razão pública, depois de ter considerado sua natureza e esboçado a maneira pela qual o paradoxo aparente de respeitar seus limites pode ser resolvido. Esse conteúdo é formulado pelo que chamei de “concepção política de justiça”, que suponho ser de caráter liberal em um sentido muito amplo. Com isso, quero dizer três coisas: a primeira é que esse conteúdo especifica certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais (do tipo que conhecemos nos regimes democráticos); a segunda é que atribui uma prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, principalmente no que diz respeito às exigências do bem

9. Aqui concordo com a visão kantiana (não com a visão de Kant) de que aquilo que aceitamos com base na razão e na reflexão livre e bem-informada é livremente aceito; e na medida em que nossa conduta expressa o que aceitamos livremente, nossa conduta é livre, tanto quanto possível. No nível mais profundo, a liberdade exige a liberdade da razão, tanto teórica quanto prática, da forma expressa naquilo que dizemos e fazemos. Os limites à liberdade são, no fundo, limites à nossa razão: a seu desenvolvimento e educação, seu conhecimento e informação, e ao âmbito das ações com respeito às quais pode expressar-se; por conseguinte, nossa liberdade depende da natureza do contexto institucional e social.

geral e de valores perfeccionistas; e a terceira é que esse conteúdo endossa medidas que garantem a todos os cidadãos os meios polivalentes adequados para tornar efetivo o uso de suas liberdades e oportunidades básicas. Os dois princípios apresentados em I:1.1-2 estão dentro dessa descrição geral. Mas cada um desses elementos pode ser visto de formas diferentes, e é por isso que há tantos liberalismos.

Ao dizer que uma concepção de justiça é política, também quero dizer três coisas (I:2): que é articulada de forma a se aplicar exclusivamente à estrutura básica da sociedade, a suas principais instituições políticas, sociais e econômicas, como um sistema unificado de cooperação social; que é apresentada independentemente de qualquer doutrina religiosa ou filosófica abrangente e mais ampla; e que é elaborada em termos de idéias políticas fundamentais, vistas como idéias implícitas na cultura política e pública de uma sociedade democrática.

2. É essencial que uma concepção política liberal inclua, além de seus princípios de justiça, diretrizes de indagação que especifiquem formas de argumentação e critérios para os tipos de informação pertinentes às questões políticas. Sem essas diretrizes, os princípios substantivos não podem ser aplicados, e isso deixa a concepção política incompleta e fragmentária. Essa concepção tem, portanto, duas partes:

- a. princípios substantivos de justiça para a estrutura básica;
- b. diretrizes de indagação: princípios de argumentação e regras de evidência à luz dos quais os cidadãos devem julgar se os princípios substantivos aplicam-se de forma apropriada e identificar as leis e políticas que melhor os satisfaçam.

Portanto, os valores políticos liberais também são de dois tipos:

- a. O primeiro tipo — os valores da justiça política — pertence à mesma categoria que os princípios de justiça para a estrutura básica: os valores da igual liberdade política e civil; da igualdade de oportunidades; os valores da igualdade social e da reciprocidade econômica; e acrescentemos ainda os valores do bem comum, assim como as várias condições necessárias a todos esses valores.

b. O segundo tipo de valores políticos — os valores da razão pública — pertence à categoria das diretrizes da indagação pública que tornam essa indagação livre e pública. Aqui também estão incluídas virtudes políticas como a razoabilidade e a disposição de respeitar o dever (moral) de civilidade, os quais, enquanto virtudes dos cidadãos, ajudam a tornar possível a discussão pública refletida sobre as questões políticas.

3. Como já foi dito, com respeito às questões relativas aos elementos constitucionais essenciais e à justiça básica, a estrutura básica e suas políticas públicas devem ser justificáveis perante todos os cidadãos, como requer o princípio da legitimidade política. A isso acrescentamos que, ao fazer essas justificações, devemos apelar unicamente para as crenças gerais e para as formas de argumentação aceitas no momento presente e encontradas no senso comum, e para os métodos e conclusões da ciência, quando estes não são controvertidos. O princípio liberal da legitimidade faz dessa a mais apropriada, ou talvez a única forma de especificar as diretrizes da indagação pública. Que outras diretrizes e critérios temos para esse caso?

Isso significa que, ao discutir sobre elementos constitucionais essenciais e sobre questões de justiça básica, não devemos apelar para doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes — para aquilo que, enquanto indivíduos ou membros de associações, entendemos ser a verdade toda —, nem para teorias econômicas complicadas de equilíbrio geral, por exemplo, quando controvertidas. Tanto quanto possível, o conhecimento e as formas de argumentação que fundamentam nossa aceitação dos princípios de justiça e sua aplicação a elementos constitucionais essenciais e à justiça básica devem repousar sobre verdades claras, hoje amplamente aceitas pelos cidadãos em geral, ou acessíveis a eles. Caso contrário, a concepção política não ofereceria uma base pública de justificação.

Como discutiremos mais adiante, em §5, gostaríamos que o conteúdo substantivo e as diretrizes de indagação de uma concepção política, quando vistos em conjunto, fossem completos. Isso significa que os valores especificados por essa concepção podem ser adequada-

mente equilibrados, combinados ou unidos de alguma outra forma, conforme o caso, de modo que somente esses valores dêem uma resposta pública razoável a todas ou quase todas as questões que envolvem os elementos constitucionais essenciais e as questões básicas de justiça. Se quisermos dispor de uma noção de razão pública, precisamos de uma resposta razoável, ou temos de supor que, com o tempo, poderemos encontrar alguma, para todos ou quase todos os casos desse tipo. Direi que uma concepção política está completa se ela satisfizer essa condição.

4. Na justiça como equidade e, a meu ver, em muitas outras visões liberais, as diretrizes de indagação da razão pública, assim como seu princípio de legitimidade, têm a mesma base que os princípios substantivos de justiça. Isso significa, na justiça como equidade, que as partes, na posição original, ao adotar princípios de justiça para a estrutura básica, devem adotar também as diretrizes e os critérios da razão pública para aplicar esses princípios. O argumento em favor dessas diretrizes, e em favor do princípio da legitimidade, é muito parecido com o argumento em favor dos próprios princípios de justiça, e é tão forte quanto ele. Ao garantir os interesses das pessoas que representam, as partes insistem em que a aplicação de princípios substantivos seja norteadada pelo julgamento e pela inferência, pelas razões e evidências que é razoável esperar que as pessoas que representam venham a subscrever. Se as partes não insistirem nisso, não estarão agindo como representantes responsáveis. Por isso temos o princípio da legitimidade.

Portanto, na justiça como equidade, as diretrizes da razão pública e os princípios de justiça têm essencialmente os mesmos alicerces. São partes complementares de um mesmo acordo. Não há razão pela qual qualquer cidadão, ou associação de cidadãos, deva ter o direito de usar o poder estatal para decidir sobre os elementos constitucionais essenciais da maneira como manda a doutrina abrangente defendida por essa pessoa ou associação. Quando igualmente representados, nenhum dos cidadãos pode atribuir a outra pessoa ou associação essa autoridade política. Nenhuma autoridade desse tipo dispõe, por-

tanto, de fundamento na razão pública, e as doutrinas abrangentes e razoáveis reconhecem isso.

5. Tenha em mente que o liberalismo político é uma categoria de concepções. Adota muitas formas, dependendo dos princípios substantivos usados e da forma pela qual as diretrizes de investigação são estabelecidas. Essas formas têm em comum princípios de justiça substantivos que são liberais e uma idéia de razão pública. Conteúdo e idéia podem variar dentro desses limites.

Aceitar a idéia de razão pública e seu princípio de legitimidade não significa, pois — o que é preciso deixar muito claro —, aceitar uma determinada concepção liberal de justiça até nos mínimos detalhes dos princípios que definem seu conteúdo. Podemos discordar a respeito desses princípios e, apesar disso, concordar em aceitar as características mais gerais de uma concepção. Concordamos que os cidadãos compartilhem o poder político em sua condição de livres e iguais, e que, enquanto pessoas razoáveis e racionais, têm o dever da civilidade, o dever de apelar para a razão pública e, ainda assim, discordamos em relação a quais princípios constituem a base mais razoável de justificação pública. A visão que denominei “justiça como equidade” é apenas um exemplo de concepção política liberal; seu conteúdo específico não é o único possível de tal ponto de vista.

O que importa no ideal de razão pública é que os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais dentro daquilo que cada qual considera uma concepção política de justiça, baseada em valores que se pode razoavelmente esperar que os outros subscrevam, e cada qual está, de boa-fé, preparado para defender aquela concepção entendida dessa forma. Isso significa que cada um de nós deve ter e deve estar preparado para explicar um critério acerca de que princípios e diretrizes pensamos que se pode razoavelmente esperar que os outros cidadãos (que também são livres e iguais) subscrevam junto conosco. Precisamos dispor de algum teste, que estejamos dispostos a explicitar, para dizer quando essa condição é satisfeita. Em outro texto, sugeri como critério os valores expressos pelos princípios e diretrizes que seriam aceitos na posição original. Muitos vão preferir outro critério.

Evidentemente, podemos descobrir que, na verdade, há os que não subscrevem os princípios e diretrizes que nosso critério seleciona. Isso é algo que devemos esperar. A idéia é que necessitamos ter um critério desse tipo, e só isso já impõe uma disciplina muito considerável à discussão pública. Não é de qualquer valor que se pode razoavelmente dizer que passará nesse teste ou que será um valor político; e nem todo equilíbrio de valores políticos é razoável. É inevitável e muitas vezes desejável que os cidadãos tenham visões diferentes no que diz respeito à concepção política mais apropriada, pois a cultura política pública está fadada a conter diferentes idéias fundamentais, que podem ser desenvolvidas de formas diferentes. Um debate ordenado entre elas ao longo do tempo é uma forma confiável de descobrir qual é a mais razoável, se alguma o é.

§5. A idéia de elementos constitucionais essenciais

1. Vimos antes (§4.3) que, para descobrir uma concepção política completa, precisamos identificar uma categoria de questões fundamentais para as quais os valores políticos da concepção oferecem respostas razoáveis. Sugiro que os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica constituem essa categoria. Explico-me:

É da maior urgência que os cidadãos cheguem a um acordo prático ao julgar acerca dos elementos constitucionais essenciais. Eles são de dois tipos:

- a. os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário; o alcance da regra da maioria;
- b. os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania que as maiorias legislativas devem respeitar, tais como o direito ao voto e à participação na política, a liberdade de consciência, a liberdade de pensamento e de associação, assim como as garantias do império da lei.

Esses elementos fazem parte de uma história complexa; apenas sugiro o que significam. No entanto, há uma diferença importante entre os elementos constitucionais essenciais em a), que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político, e os elementos essenciais em b), que especificam os direitos e liberdades fundamentais e iguais dos cidadãos.

2. Os elementos essenciais do primeiro tipo podem ser especificados de várias formas. Uma prova disso é a diferença entre o governo presidencialista e o governo parlamentarista. Mas, depois de estabelecida, é vital que a estrutura de governo só seja alterada se a experiência mostrar que se trata de uma exigência da justiça política ou do bem comum, e não de algo inspirado pela vantagem política de um partido ou grupo que, no momento, pode ter mais poder. A controvérsia freqüente sobre a estrutura de governo, quando isso não é uma exigência da justiça política e quando as alterações propostas tendem a favorecer alguns partidos em detrimento de outros, intensifica a controvérsia política e pode levar à desconfiança e a turbulências que solapam o governo constitucional.

Os elementos essenciais do segundo tipo dizem respeito, ao contrário, a direitos e liberdades fundamentais, e só podem ser especificados de uma única maneira, em um módulo sujeito a relativamente poucas variações. A liberdade de consciência e de associação, e os direitos políticos de liberdade de expressão, de voto e de concorrer a cargos eletivos são caracterizados de formas parecidas em todos os regimes livres.

3. Observe-se também que há uma outra distinção importante entre os princípios de justiça que especificam os direitos e liberdades fundamentais e iguais e os princípios que regulam as questões básicas de justiça distributiva, como a liberdade de movimento e a igualdade de oportunidades, as desigualdades sociais e econômicas, e as bases sociais do auto-respeito.

Um princípio que especifica os direitos e liberdades fundamentais abarca o segundo tipo de elementos constitucionais essenciais. Mas, embora algum princípio de oportunidade seja com certeza um elemento essencial desse tipo, tal como, por exemplo, um princípio

que requeira pelo menos as liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação, a igualdade eqüitativa de oportunidades (tal como eu a defini) vai além disso, e não é um elemento essencial desse tipo. Da mesma forma, embora um mínimo social que satisfaça as necessidades básicas de todos os cidadãos também seja um elemento essencial, aquilo que denominei “princípio de diferença” é muito mais exigente, não constituindo um elemento essencial desse tipo¹⁰.

A distinção entre os princípios que abarcam as liberdades básicas e aqueles que se aplicam às desigualdades sociais e econômicas não está em que os primeiros expressam valores políticos e os últimos não. Ambos expressam valores políticos. A diferença é que a estrutura básica da sociedade tem dois papéis coordenados: os princípios que abarcam as liberdades fundamentais especificam o primeiro papel; os princípios que abarcam as desigualdades sociais e econômicas especificam o segundo. No primeiro papel, essa estrutura específica e garante os direitos e liberdades fundamentais e iguais dos cidadãos e institui procedimentos políticos justos. No segundo, cria as instituições de base da justiça social e econômica apropriadas aos cidadãos em sua condição de livres e iguais. O primeiro papel preocupa-se com a forma de aquisição do poder político e com os limites de seu exercício. Esperamos resolver ao menos essas questões pela referência a valores políticos que podem oferecer uma base pública de justificação.

Em que medida os elementos constitucionais essenciais que abarcam as liberdades fundamentais são satisfeitos é algo mais ou menos visível diante dos arranjos constitucionais e da forma pela qual podemos vê-los funcionar na prática. Mas, até que ponto os objetivos dos princípios que abarcam as desigualdades sociais e econômicas são realizados, isso é algo muito mais difícil de verificar. Essas questões estão quase sempre sujeitas a grandes diferenças de opiniões razoáveis.

10. Sobre igualdade eqüitativa de oportunidades, ver *Teoria*, pp. 72 ss. Sobre o princípio de diferença, *ibid.* §13. As discussões políticas das razões a favor de e contra a oportunidade eqüitativa e o princípio de diferença, embora não sejam elementos constitucionais essenciais, entram na categoria das questões de justiça básica e, por isso, devem ser decididas pelos valores políticos da razão pública.

veis: elas envolvem complicadas inferências e juízos intuitivos que requerem de nós a avaliação de informações sociais e econômicas complexas sobre tópicos mal compreendidos. Assim, embora as questões de ambos os tipos devam ser discutidas em termos de valores políticos, é de se esperar haver mais acordo no tocante a saber se os princípios voltados para os direitos e liberdades fundamentais são realizados do que acerca de se os princípios voltados para a justiça social e econômica o são. Não se trata de uma diferença sobre quais os princípios corretos, mas apenas de uma diferença na dificuldade para verificar se os princípios são implementados.

Concluindo, gostaria de dizer que existem quatro motivos para distinguir os elementos constitucionais essenciais especificados pelas liberdades fundamentais dos princípios que governam as desigualdades sociais e econômicas.

- a. Os dois tipos de princípios especificam papéis diferentes para a estrutura básica;
- b. É mais urgente estabelecer os elementos essenciais que lidam com as liberdades fundamentais;
- c. É muito mais fácil atestar se esses elementos essenciais estão sendo realizados;
- d. É muito mais fácil chegar a uma concordância sobre quais devem ser os direitos e liberdades fundamentais, é claro que não em todos os detalhes, mas no que se refere às linhas mestras.

Essas considerações explicam por que a liberdade de movimento e a livre escolha de ocupação, e um mínimo social que abarque as necessidades mínimas dos cidadãos, contam como elementos essenciais, ao passo que o princípio da oportunidade equitativa e o princípio da diferença não são considerados como tais.

Observe aqui que, se uma concepção política de justiça abrange os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica — no presente momento, é tudo quanto aspiramos —, já é de imensa importância, mesmo que ela tenha pouco a dizer sobre muitos problemas econômicos e sociais dos quais os órgãos legislativos normalmente se ocupam. Para resolver esses problemas mais específicos e

detalhados é, muitas vezes, mais razoável ir além da concepção política e dos valores que seus princípios expressam e invocar valores não-políticos, os quais uma visão desse tipo não inclui. Mas, enquanto houver um acordo estável sobre os elementos constitucionais essenciais e os procedimentos políticos estabelecidos forem considerados razoavelmente equitativos, a cooperação política e social voluntária entre cidadãos livres e iguais pode manter-se normalmente.

§6. O supremo tribunal como exemplo de razão pública

1. Observei no início (§1.2) que, num regime constitucional com revisão judicial*, a razão pública é a razão de seu supremo tribunal¹¹. Esboço agora duas questões a esse respeito: a primeira é que a razão pública é bastante apropriada para ser a razão do tribunal no exercício de seu papel de intérprete judicial supremo, mas não o de intérprete último da lei mais alta¹²; e a segunda é que o supremo tribunal é o ramo do Estado que serve de caso exemplar de razão pública. Para esclarecer esses pontos, menciono sucintamente cinco princípios do constitucionalismo¹³.

O primeiro é a distinção feita por Locke, em *Two Treatises*, entre o poder constituinte do povo de estabelecer um novo regime e o poder

*N.T.: "Controle judicial da constitucionalidade das leis" seria uma terminologia mais exata, mas a expressão "revisão judicial" será adotada por ser mais sucinta.

11. Isso não é uma definição. Suponho que, numa sociedade bem-ordenada, as duas se sobrepõem em boa parte. Agradeço a James Fleming pela orientação preciosa na formulação de muitos pontos desta seção.

12. Aqui me foi particularmente útil: Bruce Ackerman, "Constitutional Politics/Constitutional Law", *Yale Law Journal* 99 (dezembro de 1989), bem como seu trabalho recente, *We the People: Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), vol. 1.

13. Aqui me baseei em John Agresto, *The Supreme Court and Constitutional Democracy* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), principalmente pp. 45-55; Stephen Holmes, "Gag Rules or the Politics of Omission", and "Precommitment and the Paradox of Democracy", ambos em *Constitutionalism and Democracy*, organizado por John Elster e Rune Slagstad (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); John Elster, *Ulysses and the Sirens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 81-86, 88-103. Minha interpretação não tem absolutamente nada de novo.

ordinário das autoridades do governo e do eleitorado, exercido na política cotidiana. Aquele poder constituinte do povo (II:134, 141) estabelece uma estrutura para regular o poder ordinário, e entra em cena somente quando o regime existente foi dissolvido.

A segunda distinção é entre a lei mais alta e a lei comum. A lei mais alta é a expressão do poder constituinte do povo e tem a autoridade mais alta da vontade de “Nós, o Povo”, ao passo que a legislação ordinária tem a autoridade do poder ordinário do parlamento e do eleitorado, e é uma expressão desse poder. A lei mais alta restringe e guia esse poder ordinário.

Como terceiro princípio, uma constituição democrática é a expressão, fundada em princípios, na lei mais alta, do ideal político de um povo de se governar de uma certa maneira. O objetivo da razão pública é o de articular esse ideal. Alguns dos fins da sociedade política podem ser formulados no preâmbulo da constituição — estabelecer a justiça e promover o bem-estar geral —, e certas exigências são reconhecidas numa carta de direitos ou estão implícitas na estrutura do Estado — o devido processo legal e a igual proteção das leis. Juntos, pertencem aos valores políticos e sua razão pública. Essa expressão da lei mais alta que se baseia em princípios deve ter um amplo apoio e, por esse e outros motivos, é melhor não sobrecarregá-la com muitos detalhes e qualificações. Também deve ser possível tornar seus princípios essenciais visíveis nas instituições básicas¹⁴.

Um quarto princípio é que, por meio de uma constituição ratificada democraticamente e que disponha de uma carta de direitos, o conjunto dos cidadãos fixa de uma vez por todas certos elementos constitucionais essenciais como, por exemplo, os direitos e liberdades fundamentais e iguais, e as liberdades de expressão e de associação, assim como aqueles direitos e liberdades que garantem a segurança e independência dos cidadãos, tais como as liberdades de movimento e de escolha de ocupação, e as garantias do império da

14. Por esses motivos, entre outros, suponho que o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio de diferença não são elementos constitucionais essenciais, embora, como já disse, na justiça como equidade eles sejam questões de justiça básica (§5.3).

lei. Isso garante que as leis ordinárias sejam promulgadas de uma certa forma pelos cidadãos, enquanto livres e independentes. É por meio desses procedimentos fixos que o povo pode expressar, mesmo que não o faça, sua vontade democrática refletida; na verdade, sem esses procedimentos não é possível que tal vontade exista.

Em quinto e último lugar, o poder supremo de um governo constitucional não pode caber ao legislativo, nem mesmo ao supremo tribunal, que é apenas o melhor intérprete judicial da constituição. O poder supremo é detido pelos três poderes, numa relação devidamente especificada de uns com os outros e sendo cada qual responsável perante o povo¹⁵.

É de conhecimento geral que, a longo prazo, uma maioria sólida do eleitorado pode acabar por fazer a constituição se conformar à sua vontade política. Trata-se apenas de um fato a respeito do poder político como tal. Não há como evitar esse fato, nem mesmo pela introdução de cláusulas pétreas que procurem estabelecer os princípios democráticos básicos em bases permanentes. Não existe nenhum procedimento constitucional que não possa ser transgredido ou distorcido para promulgar estatutos que violem os princípios democráticos constitucionais básicos¹⁶. A idéia de constituições e leis básicas corretas e justas sempre é determinada pela concepção política de justiça mais razoável, e não pelo resultado de um processo político real. Discutirei mais adiante (§6.4) uma questão levantada por esse ponto.

15. Ao dizer isso, estou de acordo com o que entendo ser a visão de Lincoln, tal como expressa em suas observações sobre Dred Scott (1857) nos discursos e debates com Douglas em *Lincoln: Speeches and Writings*, organizado por Don Fehrenbacher (Nova York: Library of America, 1989), pp. 392 ss., 450 ss., 524 ss., 714-17, 740 ss.; e em seu Primeiro Discurso de Posse (1861), *ibid.* vol. 2, pp. 220 ss. Há interpretações da visão de Lincoln em Alexander Bickel, *The Least Dangerous Branch* (Nova York: Bobbs-Merrill, 1962), pp. 65-69; 259-69; Agresto, *The Supreme Court*, principalmente pp. 86-95, 105, 128 s.; e Don Fehrenbacher, *Lincoln: In Text and Context* (Stanford: Stanford University Press, 1987), esp. pp. 20-233, 125 ss. e 293.

16. Da mesma forma, não há procedimento de indagação, nem mesmo aquele das investigações científicas e de erudição acadêmica que possa garantir, a longo prazo, que revelará a verdade. Conforme comentamos no final de III:8, não podemos definir a verdade como dada pelas crenças que seriam aceitas mesmo num consenso idealizado, por mais amplo que fosse.

2. Portanto, a democracia constitucional é dualista: distingue o poder constituinte do poder ordinário, assim como a lei mais alta do povo da lei ordinária dos órgãos legislativos. A supremacia parlamentar é rejeitada.

O supremo tribunal harmoniza-se com essa idéia de democracia constitucional dualista, como um dos dispositivos institucionais para proteger a lei mais alta¹⁷. Ao aplicar a razão pública, o tribunal deve evitar que a lei seja corroída pela legislação de maiorias transitórias ou, mais provavelmente, por interesses estreitos, organizados e bem-posicionados, muito hábeis na obtenção do que querem. Quando o tribunal assume esse papel e o desempenha efetivamente¹⁸, é incorreto dizer que é francamente antidemocrático fazê-lo. É, de fato, antimajoritário no que se refere à lei ordinária, pois um tribunal com poderes de revisão judicial pode declarar tal lei inconstitucional. Não obstante, a autoridade superior do povo dá sustentação a isso. O tribunal não é antimajoritário com respeito à lei mais alta quando suas decisões estão razoavelmente de acordo com a constituição em si, com as emendas feitas a ela e com as interpretações politicamente determinadas.

Suponha que concordemos em que os três períodos mais inovadores de nossa história constitucional são a Fundação, a Reconstrução e o *New Deal*¹⁹. Aqui, o importante é que todos os três parecem basear-se nos valores políticos da razão pública, e somente neles. A constituição e seu processo de emendas, as emendas da Reconstrução que procuraram eliminar o flagelo da escravidão, e o chamado *welfare state*, moderno e ativista, do *New Deal*, parecem encaixar-se nessa descrição, embora seja preciso algum esforço para mostrar isso. Mas,

17. Ver Ackerman, "Constitutional Politics/Constitutional Law", pp. 464 ss. e *We the People*, pp. 6-10.

18. É preciso dizer que, historicamente, a Suprema Corte americana muitas vezes cometeu erros graves no exercício desse papel. Apoiou a Lei dos Estrangeiros e de Sedição de 1798 e é suficiente mencionar o caso *Dred Scott* (1857). Castrou as emendas da Reconstrução ao interpretá-las como uma carta da liberdade capitalista, em vez da liberdade dos escravos libertados; e, do caso *Lochner* (1905) até o início do *New Deal*, fez coisa muito parecida.

19. Aqui estou de acordo com a interpretação de Ackerman em "Constitutional Politics/Constitutional Law", que está essencialmente nas pp. 486-515, e *We the People*, caps. 3-6 *passim*.

aceitando-se essa afirmação como verdadeira, e vendo-se a Suprema Corte como o intérprete judicial supremo (ainda que não o último) desse corpo de lei superior, o que se tem é que os valores políticos da razão pública fornecem à Corte os fundamentos para a interpretação. Uma concepção política de justiça abarca as questões fundamentais tratadas pela lei mais alta e estabelece os valores políticos em cujos termos essas questões podem ser decididas²⁰.

Alguns certamente dirão que a supremacia parlamentar, sem nenhuma carta de direitos, é superior a nosso regime dualista. Isso oferecerá um suporte mais firme para os valores que a lei mais alta do sistema dualista procura assegurar. Por outro lado, alguns podem achar melhor que a constituição fixe uma lista de direitos fundamentais, como faz a constituição alemã. A constituição coloca esses direitos fora do alcance de emendas, mesmo daquelas feitas pelo povo, e a imposição desses direitos pelo supremo tribunal alemão pode ser considerada antidemocrática. Entender esses direitos como cláusulas pétreas tem essa conseqüência. Julgados pelos valores de uma concepção política razoável de justiça, esses regimes podem ser superiores a um regime dualista no qual essas questões básicas são decididas pela lei mais alta de "Nós, o Povo"²¹.

É preciso enfatizar que o liberalismo político como tal não afirma nem nega nenhuma dessas declarações e, por isso, não precisamos discutir-las. Nossa questão aqui é simplesmente que, seja qual for a maneira de resolver esses problemas, o conteúdo de uma concepção políti-

20. Ver Samuel Freeman, "Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution", *Philosophy and Public Affairs* 21 (inverno de 1992), pp. 26 ss. e 36 ss., onde essas questões são discutidas.

21. Robert Dahl, em seu livro *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), discute os méritos relativos desses tipos de instituições democráticas. De certa forma, critica o sistema parlamentar britânico (o "modelo Westminster") (pp. 156-57) e, embora também critique a revisão judicial (pp. 187-91), acha que não existe uma forma universalmente melhor de resolver o problema de como proteger os direitos e interesses fundamentais. Diz ele: "Na falta de uma solução que seja universalmente a melhor, deve-se adaptar soluções específicas às condições e experiências históricas, cultura política e instituições políticas concretas de um país específico" (p. 192). Tendo a concordar com isso, e agradeço a Dennis Thompson por corrigir minha forma anteriormente errada de entender a visão de Dahl.

ca de justiça inclui os valores da razão pública, e é apelando para estes últimos que os méritos dos três tipos de regime devem ser avaliados.

3. Volto-me agora para outra questão: o papel do tribunal não é meramente defensivo, mas também o de dar uma existência apropriada e contínua à razão pública, ao servir de exemplo institucional²². Isso significa, em primeiro lugar, que a razão pública é a única razão que o tribunal exerce. Ele é o único ramo do Estado que é direta e visivelmente a criação dessa razão, e dela somente. Os cidadãos e os legisladores podem votar de acordo com suas visões mais abrangentes quando os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica não estiverem em jogo; não precisam justificar, por meio da razão pública, por que votam dessa ou daquela maneira, ou dar consistência a suas razões e articulá-las numa visão constitucional coerente, que abranja todas as suas decisões. O papel dos juízes é fazer exatamente isso e, ao fazê-lo, não têm nenhuma outra razão e nem quaisquer outros valores além daqueles de índole política. À parte isso, devem agir de acordo com o que pensam estar sendo requerido pelos casos, práticas, tradições constitucionais e pelos textos históricos constitucionalmente significativos.

Dizer que a Suprema Corte é a instituição exemplar da razão pública significa também que é função dos juízes procurar desenvolver e expressar, em suas opiniões refletidas, as melhores interpretações que puderem fazer da constituição, usando seu conhecimento daquilo que esta e os precedentes constitucionais requerem. Aqui, a melhor interpretação é aquela que melhor se articula com o corpo pertinente daqueles materiais constitucionais, e que se justifica nos termos da concepção pública de justiça ou de uma de suas variantes razoáveis. Ao fazer isso, espera-se que os juízes possam apelar, e apelem de fato, para os valores políticos da concepção pública, sempre

22. O judiciário com um supremo tribunal não é a única instituição que faz isso. É essencial que outros arranjos sociais façam o mesmo, como, por exemplo, por meio de um financiamento público bem organizado das eleições e restrições aos fundos privados, instituições que visam garantir o valor equitativo das liberdades políticas, ou pelo menos orientar significativamente o processo político nessa direção. Ver *Teoria*, pp. 224-27 e VIII:7, 12, nas pp. 324-31 e 356-63, respectivamente.

que a própria constituição invoque expressa ou implicitamente esses valores, como o faz, por exemplo, numa carta de direitos que garante o livre exercício da religião ou a igual proteção das leis. O papel do tribunal aqui é parte da publicidade da razão, e um aspecto do papel amplo ou educativo da razão pública.

É claro que os juízes não podem invocar sua própria moralidade particular, nem os ideais e virtudes da moralidade em geral. Devem considerá-los irrelevantes. Não podem, igualmente, invocar suas visões religiosas ou filosóficas, nem as de outras pessoas. Devem, isto sim, apelar para os valores políticos que julgam fazer parte do entendimento mais razoável da concepção pública e de seus valores políticos de justiça e razão pública. Estes são valores nos quais acreditam de boa-fé, como requer o dever da civilidade, valores que se pode esperar que todos os cidadãos razoáveis e racionais endossem²³.

Mas, como já disse (§4.5), a idéia de razão pública não significa que os juízes devam estar de acordo uns com os outros, mais do que

23. Essa interpretação do que os juízes devem fazer parece ser similar à de Ronald Dworkin, da maneira como está formulada em "Hard Cases", por exemplo, em *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978) ou em *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), cap. 7, exceto, talvez, por uma ressalva. Eu disse que os juízes, ao interpretar a constituição, devem apelar para os valores políticos abrangidos pela concepção política e pública de justiça, ou pelo menos por alguma variante reconhecível de tal concepção. Os valores que os juízes podem invocar restringem-se ao que é razoável acreditar ser parte dessa concepção ou de suas variantes, e não parte de uma concepção de moralidade como tal, nem mesmo de moralidade política. Considero esta última ampla demais. Assim, embora seja apropriado o apelo a um mínimo social especificado pelas necessidades básicas (aceitando-se a visão de Frank Michelman, tal como apresentada em "Welfare Rights and Constitutional Democracy", *Washington University Law Quarterly* 1979 [verão de 1979]), não se pode apelar para o princípio de diferença a menos que este apareça como uma diretriz num estatuto (§5.3). Em minha opinião, Dworkin pensa que seu requisito de ajustamento, que exige que a interpretação leve em conta os estatutos e precedentes judiciais, leva mais ou menos à mesma conclusão, pois ele o emprega para distinguir a interpretação da invenção, e sustenta que uma interpretação razoável basta para mostrar o que já está implícito na lei, tal como isso é elucidado no interior da concepção política, ou de uma de suas variantes reconhecíveis. Ele pode ter razão nesse ponto, mas não tenho certeza. Tendo a exigir, além do ajustamento, que, para as decisões do tribunal serem decisões propriamente judiciais da lei, a interpretação se ajuste à concepção política e pública de justiça ou a uma variante reconhecível desta. Duvido que essa visão seja diferente da de Dworkin, em termos de substância.

os cidadãos em geral o estão, nos detalhes sobre o modo de cada qual entender a constituição. No entanto, devem interpretar, e devem parecer que interpretam, a mesma constituição à luz daquilo que vêem como as partes relevantes da concepção política e à luz daquilo que acreditam de boa-fé que pode ser defendido dessa forma. O papel do tribunal, enquanto intérprete judicial supremo da constituição, supõe que as concepções políticas dos juízes e sua visão dos elementos constitucionais essenciais situam a parte central das liberdades básicas mais ou menos no mesmo lugar. Nesses casos, pelo menos, suas decisões conseguem resolver as questões políticas mais fundamentais.

4. Finalmente, o papel do tribunal como instituição exemplar da razão pública tem um terceiro aspecto: dar força e vitalidade à razão pública no fórum público; isso o tribunal faz por meio de seus julgamentos autorizados sobre questões políticas fundamentais. O tribunal desempenha esse papel quando interpreta clara e efetivamente a constituição de uma forma razoável; e, quando falha nessa tarefa, como já ocorreu muitas vezes com a Suprema Corte, coloca-se no centro de uma controvérsia política que só pode ser solucionada por valores públicos.

A constituição não é o que a Suprema Corte diz que ela é, e sim o que o povo, agindo constitucionalmente por meio dos outros poderes, permitirá à Corte dizer que ela é. Uma interpretação específica da constituição pode ser imposta à Corte por emendas, ou por uma maioria política ampla e estável, como ocorreu no caso do *New Deal*²⁴. Isso levanta uma questão: se uma emenda que objetive derogar a Primeira Emenda, por exemplo, e transformar uma determinada religião na religião do Estado, com todas as suas conseqüências, ou derogar a Décima Quarta Emenda, com sua proteção igual das leis, ela deve ser aceita pela Suprema Corte como uma emenda válida²⁵? É um

24. Ver Ackerman, "Constitutional Politics/Constitutional Law", pp. 510-15, e *We the People*, cap. 5.

25. Ackerman sugere que um compromisso com a democracia dualista implica que a Corte deve aceitar a emenda como válida, enquanto eu quero negar isso. Embora Ackerman diga que ele se orgulharia de pertencer à geração que desse à Carta de Direitos a condição de

truísmo dizer, como eu disse acima, que, se o povo agir constitucionalmente, essas emendas são válidas. Mas é suficiente para a validade de uma emenda que ela seja promulgada de acordo com o procedimento do Artigo V²⁶? Que razões a Corte ou o executivo teriam (supondo-se que o veto à emenda fosse derrubado) para considerar inválida uma promulgação que satisfizesse essa condição?

Considere as seguintes razões: uma emenda não é apenas uma alteração. Uma forma de entender uma emenda é ajustar valores constitucionais básicos a circunstâncias políticas e sociais em processo de transformação, ou incorporar à constituição um entendimento mais amplo e mais abrangente desses valores. É o que fizeram todas as três emendas relacionadas à Guerra Civil, assim como a Décima Nona Emenda, que concedeu o voto às mulheres; e a Emenda dos Direitos Iguais tentou fazer o mesmo. No momento da Fundação, havia uma contradição gritante entre a idéia de igualdade da Declaração de Independência, a Constituição e a escravidão de uma raça subjugada; havia também qualificações de voto com base na propriedade, e o sufrágio era inteiramente negado às mulheres. Historicamente, aquelas emendas trouxeram a Constituição para mais perto de sua promessa original²⁷. Outra finalidade das emendas é ajustar as instituições básicas, a fim de eliminar pontos fracos que vêm à luz na prática constitucional subsequente. Assim, com exceção da Décima Oitava, as outras emendas dizem respeito ou à estrutura constitucional do Estado, como a Vigésima Segunda, por exemplo — que permite ao presidente exercer apenas dois mandatos —, ou a certas questões básicas de política pública, como a Décima Sexta, que dá ao Congresso o poder de decretar impostos sobre a renda. Esse tem sido o papel das emendas.

cláusulas pétreas, pois isso levaria a um regime mais ideal, fazer isso, a seu ver, é contrário à idéia de nossa democracia dualista. *We the People*, pp. 319-22.

26. Agradeço a Stephen Macedo pela discussão valiosa que me fez levantar essa questão. Ver seu *Liberal Virtues* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 182 ss. O que eu digo é parecido com o que ele expressa nessa obra.

27. Ver a interpretação sucinta e lúcida que a falecida Judith Shklar faz dessa história em seu *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

A Suprema Corte poderia dizer, então, que uma emenda que derogue a Primeira Emenda e a substitua por seu oposto contradiz fundamentalmente a tradição constitucional do mais antigo regime democrático do mundo. Portanto, não tem validade. Isso significa que a Carta de Direitos e outras emendas são cláusulas pétreas? Elas o são no sentido de serem validadas por longa prática histórica. Podem ser emendadas segundo as formas mencionadas acima, mas não simplesmente rejeitadas e revogadas. Se isso acontecesse, e não seria inconcebível que o exercício do poder político chegasse a esse ponto, tal representaria um colapso constitucional²⁸, ou uma revolução em seu sentido pleno, e não uma emenda válida da constituição. A prática bem-sucedida de suas idéias e princípios ao longo de dois séculos impõe restrições ao que agora pode ser considerado uma emenda, o que quer que tenha sido verdadeiro no início.

Assim, em meio a qualquer grande mudança constitucional, legítima ou não, a Suprema Corte está fadada a ser um centro de controvérsias. Muitas vezes seu papel obriga a discussão política a adotar uma forma baseada em princípios, de modo a tratar a questão constitucional de acordo com os valores políticos da justiça e da razão pública. A discussão pública transforma-se em algo mais que uma disputa pelo poder e por cargos. Ao focalizar a atenção em questões constitucionais básicas, isso educa os cidadãos para o uso da razão pública e seu valor de justiça política.

Para concluir essas observações sobre o Supremo Tribunal num regime constitucional com revisão judicial, enfatizo que elas não pretendem ser uma defesa de tal instituição, embora talvez a revisão judicial possa ser defendida, dadas certas circunstâncias históricas e condições da cultura política. Meu objetivo foi, ao contrário, o de elaborar a idéia de razão pública e, para deixar essa idéia mais clara, examinei a forma pela qual a Suprema Corte pode ser vista como exemplar dessa razão pública. E, embora a Corte seja especial nesse aspecto,

28. Esse é o termo que Samuel Freeman usa em seu "Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution", pp. 41 ss., onde contrasta sua visão com a de Ackerman. Devo muito à sua discussão.

os outros ramos do Estado certamente podem ser, se assim o quiserem, fóruns de princípio para debater as questões constitucionais²⁹.

§7. As dificuldades aparentes da razão pública

1. Lembre-se, como vimos em §4.3, de que buscamos uma concepção política cujos valores combinados de justiça e razão pública levem a respostas razoáveis para todas ou quase todas as questões políticas fundamentais: aquelas que envolvem os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. Discuto várias dificuldades aparentes.

Uma dificuldade é que a razão pública muitas vezes admite mais de uma resposta razoável a uma questão específica, porque existem muitos valores políticos e muitas formas de caracterizá-los. Todos apelam para valores políticos, mas não há concordância e persistem diferenças que não são apenas marginais. Se isso acontecesse, como de fato acontece com frequência, se poderia dizer que a razão pública não consegue resolver a questão e que, nesse caso, os cidadãos poderiam invocar legitimamente os princípios que apelam para valores não-políticos, a fim de encontrar uma forma de resolvê-la a contento³⁰. Nem todos recorreriam aos mesmos valores não-políticos, mas pelo menos todos poderiam chegar a uma resposta condizente com esses valores.

O ideal de razão pública exige que não façamos isso nos casos de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Raramente se chega a uma concordância muito grande e, abandonar a razão pública sempre que houver desacordo ao equilibrar os valores, significa, na verdade, abandoná-la por completo. Além disso, como dissemos em §4.5, a razão pública não exige de nós que aceitemos exatamente os mesmos princípios de justiça, e sim que conduzamos

29. Sobre esse último aspecto, ver Dworkin, "The Forum of Principle", em *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), pp. 70 ss.

30. Kent Greenawalt parece inclinado a essa visão. Ver sua discussão detalhada nos caps. 6-7 de *Religious Convictions and Political Choice* (Nova York: Oxford University Press, 1988).

nossas discussões fundamentais em termos daquilo que consideramos ser uma concepção política. Devemos pensar sinceramente que nossa visão do problema baseia-se em valores políticos que é razoável esperar que todos subscrevam. Para o eleitorado, conduzir-se dessa maneira é um ideal elevado, cuja realização materializa valores democráticos fundamentais, os quais não devem ser abandonados simplesmente por não haver uma concordância plena. Um voto pode dizer respeito a uma questão fundamental, e, se a questão for debatida apelando-se a valores políticos e os cidadãos votarem segundo sua opinião sincera, o ideal se mantém.

2. Uma segunda dificuldade diz respeito ao que se quer dizer com votar segundo nossa opinião sincera. Vamos supor que respeitamos a razão pública e seu princípio de legitimidade quando três condições são satisfeitas: a) atribuímos um grande peso, que normalmente é insuperável, ao ideal que ela prescreve; b) acreditamos que a razão pública é adequadamente completa, isto é, que pelo menos em relação à grande maioria das questões fundamentais, a todas, possivelmente, há alguma combinação e equilíbrio de valores políticos que aponta a resposta; e, finalmente, c) acreditamos que a visão específica que propomos, e a lei ou política baseada nela, expressa uma combinação e um equilíbrio razoáveis desses valores.

Surge aí, porém, um problema: estou supondo o tempo todo que os cidadãos aceitam doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes, e muitos poderão pensar que os valores não-políticos e transcendentais constituem o verdadeiro fundamento dos valores políticos. Será que essa crença torna nosso apelo aos valores políticos insincero? Não. Essas crenças abrangentes são inteiramente coerentes com as três condições apresentadas acima. O fato de pensarmos que os valores políticos têm uma outra base não significa que não aceitemos esses valores ou que não concordemos com as condições de respeito à razão pública, assim como nossa aceitação dos axiomas da geometria não significa que aceitemos os teoremas. Além disso, podemos aceitar os

axiomas tanto por causa dos teoremas aos quais levam quanto aceitá-los porque podemos deduzi-los dos teoremas³¹.

Ao concordar com essas três condições, aceitamos o dever de apelar para os valores políticos como o dever de adotar uma certa forma de discurso público. Como as instituições e as leis são sempre imperfeitas, sabemos que a forma do discurso é imperfeita ou, em todo caso, insuficiente para chegar à verdade toda, tal como subscrita por nossa doutrina abrangente. Além disso, esse discurso pode parecer superficial, por não mostrar os fundamentos nos quais acreditamos que nossa visão abrangente se apóia. Mesmo assim, pensamos ter boas razões para agir de acordo com tal discurso, dado nosso dever de civilidade para com os outros cidadãos. Afinal, eles compartilham conosco a mesma sensação de imperfeição, embora por outros motivos, pois professam doutrinas abrangentes diferentes e acreditam que são outros os elementos que estão sendo desconsiderados. Mas é somente dessa forma, e aceitando que a política de uma sociedade democrática nunca pode se pautar por aquilo que vemos como toda a verdade, que podemos realizar o ideal expresso pelo princípio da legitimida-

31. Esse é um ponto importante, qual seja, devemos distinguir a ordem de dedução da ordem da sustentação. O argumento dedutivo mostra a ordem segundo a qual as afirmações podem ser ligadas umas às outras; os axiomas, ou princípios básicos, são esclarecedores para estabelecer essas conexões de uma forma clara e inteligível. Uma concepção como a da posição original é esclarecedora dessa mesma forma, e nos possibilita apresentar a justiça como equidade como tendo uma certa unidade. Mas as afirmações que justificam uma concepção normativa e nos asseguram que essa concepção é razoável podem ou não ocupar uma posição elevada na ordem de dedução. Se hierarquizarmos os princípios e convicções de acordo com a força com que sustentam a doutrina que leva a eles, então os princípios e convicções de nível elevado nessa ordem de sustentação podem ser de nível baixo na ordem de dedução. A idéia de equilíbrio reflexivo permite que as convicções de qualquer nível de generalidade apresentem razões de apoio. Assim, numa doutrina bem apresentada, a ordem de dedução, desde que exista, pode ser clara; mas a ordem de sustentação é uma outra questão, e deve ser decidida por meio da cuidadosa reflexão. Mesmo então, como saber? Uma vez que se faça essa distinção, não há motivos para se dizer que as pessoas que professam visões religiosas ou filosóficas não podem estar sendo sinceras ao subscrever também a razão pública. Poderíamos pensar que as pessoas religiosas se recusariam a fazer a distinção entre a ordem de dedução e a ordem de sustentação. No entanto, não é necessário que seja assim, pois, em seu caso, a começar pela existência de Deus, as ordens de dedução e sustentação são as mesmas. A distinção conceitual entre essas ordens não implica que não possam ser isomórficas.

de: viver politicamente com os outros à luz de razões que é razoável esperar que todos possam aceitar.

O que a razão pública exige é que os cidadãos sejam capazes de explicar seu voto uns aos outros em termos de um equilíbrio razoável de valores políticos públicos, sendo reconhecido por todos que, evidentemente, a pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis professadas pelos cidadãos é considerada por eles como algo que proporciona uma base adicional e muitas vezes transcendente a esses valores. Em cada caso, a doutrina que cada qual professa é uma questão de consciência para o cidadão individual. É verdade que o equilíbrio de valores políticos de um cidadão deve ser razoável, e um equilíbrio que possa ser considerado razoável pelos outros cidadãos; mas nem todos os equilíbrios razoáveis são iguais. As únicas doutrinas abrangentes que entram em choque com a razão pública são aquelas que não têm condições de sustentar um equilíbrio razoável de valores políticos³². No entanto, se as doutrinas de fato professadas sustentam

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

um equilíbrio razoável, do que as pessoas se queixariam? Qual seria a objeção³³?

3. Uma terceira dificuldade é definir quando uma questão é resolvida com êxito pela razão pública. Alguns pensam que a razão pública deixa muitas questões sem resposta. Mesmo assim, desejamos uma concepção política de justiça que seja completa: seus valores políticos devem admitir um equilíbrio que dê uma resposta razoável a todas ou a quase todas as questões fundamentais (§4.3). Para discutir esse ponto, menciono vários “problemas de extensão”, como os chamei (I:3.4), pois estes podem parecer insolúveis do ponto de vista de uma determinada concepção política.

Como o tempo de que dispomos não permite uma descrição dessas questões, lembro o que disse antes (I:3.3): existem pelo menos quatro desses problemas. O primeiro consiste em estender a justiça para que abarque nossos deveres para com as gerações futuras (nisso entra o problema da poupança justa). O segundo é o problema de estendê-la aos conceitos e princípios que se aplicam à lei internacional e às relações políticas entre os povos — a *jus gentium* tradicional. O

supondo-se que essa questão seja um elemento constitucional essencial ou uma questão de justiça básica, estaríamos indo contra o ideal de razão pública se votássemos de acordo com uma doutrina abrangente que negue esse direito (ver 2.4). Mas uma doutrina abrangente não deixa de ser razoável por levar a uma conclusão não-razoável em um caso, ou em vários. Ainda pode ser razoável com respeito à maior parte dos casos.

33. Acredito que a idéia de razão pública, tal como é explicada aqui e em outras passagens do texto, é coerente com a visão de Greenawalt em *Religious Convictions and Political Choice*. O fato de ele pensar o contrário deve-se, penso eu, a que sua interpretação do liberalismo filosófico e das exigências expressas por seu ideal de democracia liberal é muito mais forte do que a daquilo que denominei “liberalismo político”. Em primeiro lugar, as exigências da razão pública fazem parte de um ideal de cidadania democrática e limitam-se à nossa conduta no fórum político público e à forma de votar em relação aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica. Além disso, como mostra o texto acima, a razão pública não exige dos cidadãos que “renunciem a suas convicções religiosas” e que penssem acerca dessas questões como se “partissem do zero, desconsiderando o que atualmente julgam ser as premissas básicas do pensamento moral” (Greenawalt, p. 155). Na verdade, essa sugestão é inteiramente contrária à idéia de um consenso sobreposto. Penso que meu texto é coerente com a discussão de Greenawalt nas pp. 153-56, no importante capítulo central do livro, e com o que ele diz na Parte III, que lida com questões tais como a discussão política apropriada a uma sociedade liberal.

terceiro problema de extensão é o de definir os princípios da atenção comum à saúde; e, finalmente, podemos perguntar se a justiça pode estender-se a nossas relações com os animais e com a ordem da natureza. Como já disse (I:3.4), acredito que a justiça como equidade pode ser razoavelmente ampliada para abarcar os três primeiros problemas, embora eu não possa discuti-los aqui.

Em vez disso, simplesmente registro minha conjectura de que esses três problemas podem ser resolvidos de forma semelhante. Algumas visões baseadas na tradição do contrato social, e a justiça como equidade é uma delas, começam tomando como ponto pacífico o *status* pleno das pessoas adultas da sociedade em questão (os membros de seu corpo de cidadãos) e prosseguem a partir daí: no sentido do futuro, em relação a outras gerações; no sentido externo, no que diz respeito a outras sociedades; e no sentido interno, no que diz respeito aos que necessitam dos cuidados médicos habituais. Em cada um desses casos, partimos da condição dos cidadãos adultos e prosseguimos respeitando certas restrições para obter uma lei razoável. Podemos fazer o mesmo com as exigências que dizem respeito aos animais e ao resto da natureza; essa é a visão tradicional da era cristã. Os animais e a natureza são vistos como sujeitos a nosso uso e inclinações³⁴. Essa perspectiva tem a virtude da clareza e leva a um tipo de resposta. Existem numerosos valores políticos a invocar aqui: promover nosso próprio bem e o das gerações futuras, preservando a ordem natural e suas propriedades, que dão sustentação à vida; incentivar o desenvolvimento de espécies de animais e plantas em nome do conhecimento biológico e médico, com suas aplicações potenciais à saúde humana; proteger as maravilhas da natureza tendo em vista a recreação pública e os prazeres de uma compreensão mais profunda do mundo. O apelo a valores desse tipo dá aquilo que muitos consideram uma resposta razoável ao *status* dos animais e do resto da natureza.

34. Ver Keith Thomas, *Man and the Natural World* (Nova York: Pantheon, 1983), sobre a visão das eras cristãs no cap. 1, enquanto capítulos posteriores rastreiam o desenvolvimento de atitudes modernas que surgiram no século XVIII.

É claro que alguns não aceitarão que somente esses valores são suficientes para resolver a questão. Assim sendo, suponha que nossa atitude em relação ao mundo seja a da religião natural: pensamos ser completamente errado apelar somente para esses valores, e outros semelhantes, para determinar nossas relações com o mundo natural. Fazer isso é ver a ordem natural de um ponto de vista antropocêntrico estreito, ao passo que os seres humanos deveriam assumir um certo papel protetor em relação à natureza e deveriam dar importância a uma família de valores inteiramente diferente. Nesse caso, nossa atitude poderia ser muito parecida com a daqueles que rejeitam o aborto por motivos teológicos. No entanto, há uma diferença importante: o *status* do mundo natural, e nossa relação apropriada com ele, não é um elemento constitucional essencial, nem uma questão básica de justiça, da forma como essas questões foram especificadas (§5)³⁵. É uma questão sobre a qual os cidadãos podem votar segundo seus valores não-políticos, procurando convencer os outros cidadãos a adotar a mesma atitude. Os limites da razão pública não se aplicam a esses casos.

4. Amarremos agora todos os fios, definindo quando uma questão fundamental é resolvida pela razão pública. É claro que, para a razão pública chegar a uma resposta razoável num determinado caso, não se requer dela que chegue à mesma resposta que qualquer doutrina abrangente escolhida produziria, caso procedêssemos nos baseando somente nela. Em que sentido, então, a resposta da razão pública propriamente dita será razoável?

Respondamos: a resposta deve ser pelo menos razoável, quando não a mais razoável, a julgar somente pela razão pública. Mas, além disso, e pensando no caso ideal de uma sociedade bem-ordenada, esperamos que a resposta esteja na margem de segurança permitida por cada uma das doutrinas abrangentes e razoáveis que constituem um consenso sobreposto. Ao falar dessa margem de segurança, quero dizer o quanto uma doutrina pode aceitar, ainda que relutantemente,

35. Evidentemente, essas podem tornar-se questões de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica, quando nossos deveres e obrigações com as gerações futuras e com outras sociedades estão em jogo.

as conclusões da razão pública, quer em geral, quer em um caso particular. Uma concepção política razoável e efetiva pode atrair doutrinas abrangentes para si, moldando-as, caso necessário, para que de não-razoáveis se tornem razoáveis. Mas, mesmo supondo-se que essa tendência ocorra, o próprio liberalismo político não pode exigir que cada uma das doutrinas abrangentes deva encontrar as conclusões da razão pública quase sempre dentro de sua margem de segurança. Essa exigência transcende a razão pública.

Da mesma forma, podemos dizer que a concepção política é uma expressão razoável dos valores políticos da razão pública e da justiça entre cidadãos vistos como livres e iguais. Como tal, a concepção política apresenta uma exigência às doutrinas abrangentes em nome desses valores fundamentais, de modo que aqueles que a rejeitam correm o risco de serem injustos, em termos políticos. Lembre-se aqui do que eu disse em II:3.3: que, ao reconhecer as visões abrangentes dos outros como razoáveis, os cidadãos também reconhecem que, na falta de uma base pública para estabelecer a verdade de suas crenças, insistir em sua própria visão abrangente deve ser visto pelos outros como uma insistência em crenças que nem todos aceitam. Se insistirmos de fato, os outros, em defesa própria, podem opor-se a nós dizendo que estamos usando uma força não-razoável contra eles.

§8. Os limites da razão pública

1. Uma última questão sobre os limites da razão pública³⁶. Fiz muitas referências a esses limites. Até aqui, se poderia entender que, no tocante a questões políticas fundamentais, as razões explicitamente oferecidas nos termos de doutrinas abrangentes nunca devem ser introduzidas na razão pública. As razões públicas que uma doutrina

36. Devo muito a Amy Gutmann e Lawrence Solum pela discussão e pela correspondência sobre esses limites. No início, eu me inclinava pelo que chamo de "visão exclusiva"; eles me persuadiram que essa visão era restritiva demais, como mostra o exemplo dos abolicionistas (que é de Solum) e de Martin Luther King Jr. Ainda não me ocupei por completo das complexidades dessa questão da maneira indicada na correspondência com eles.

dessa índole sustenta podem, é claro, ser apresentadas, mas não a própria doutrina. Chamo a esse entendimento da razão pública de "visão exclusiva". Mas, em contraposição a essa visão exclusiva, há uma outra visão que permite aos cidadãos, em certas situações, apresentar aquilo que consideram a base dos valores políticos enraizados em sua doutrina abrangente, desde que o façam de maneiras que fortaleçam o ideal da própria razão pública. A esse entendimento da razão pública podemos dar o nome de "visão inclusiva".

A questão é, nesse caso, saber se devemos entender o ideal de razão pública de acordo com a visão exclusiva ou de acordo com a visão inclusiva. A resposta depende de qual das duas visões incentiva mais os cidadãos a respeitarem o ideal da razão pública, assegurando suas condições sociais a longo prazo numa sociedade bem-ordenada. Aceitando-se isso, a visão inclusiva parece ser a melhor, pois em condições políticas e sociais diferentes, com diferentes famílias de doutrina e prática, o ideal deve certamente ser promovido e realizado de formas diferentes, às vezes pelo que parece ser uma visão exclusiva, outras vezes pelo que parece ser uma visão inclusiva. Aquelas condições determinam, portanto, a melhor maneira de atingir o ideal, tanto a curto quanto a longo prazo. A visão inclusiva admite essa variação e é mais flexível, quando isso é necessário para promover o ideal de razão pública.

2. À guisa de ilustração, vamos supor, primeiro, o caso ideal: a sociedade em questão é mais ou menos bem-ordenada. Seus membros reconhecem um sólido consenso sobreposto de doutrinas razoáveis, o qual não é abalado por nenhum conflito grave. Nesse caso, os valores da concepção política são bem conhecidos e os cidadãos respeitam o ideal da razão pública mais claramente apelando para esses valores. À parte os motivos da política ordinária, não têm grande interesse em introduzir outras considerações: seus direitos fundamentais já estão garantidos e não há injustiças básicas contra as quais sentem-se obrigados a protestar. A razão pública nessa sociedade bem-ordenada parece estar de acordo com a visão exclusiva. Invocar apenas os valores políticos é a maneira óbvia e mais direta de os cidadãos respeitarem o ideal de razão pública e cumprirem seu dever de civilidade.

Um segundo caso se apresenta quando, numa sociedade mais ou menos bem-ordenada, existe um conflito sério relativo à aplicação de um de seus princípios de justiça. Suponha que o conflito diga respeito ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades, quando aplicado à educação para todos. Diversos grupos religiosos opõem-se uns aos outros, um grupo é a favor do apoio do Estado somente no que concerne à educação pública, e outro grupo defende o apoio do Estado também para as escolas patrocinadas pelas igrejas. O primeiro grupo acha esta última política incompatível com a chamada separação entre Estado e Igreja, enquanto o segundo nega tal coisa. Nessa situação, aqueles que professam diferentes credos religiosos podem duvidar da sinceridade uns dos outros no tocante à fidelidade aos valores políticos fundamentais.

Uma forma de dissolver essa dúvida é os líderes dos grupos conflitantes mostrarem no fórum público de que maneira suas doutrinas abrangentes confirmam aqueles valores. Claro que já faz parte da cultura de fundo examinar como as várias doutrinas fundamentam, ou não conseguem fundamentar, a concepção política. Mas, no tipo de caso do qual estamos tratando agora, se os líderes reconhecidos confirmam esse fato no fórum público, isso pode ajudar a mostrar que o consenso sobreposto não é um simples *modus vivendi* (IV:3). Esse reconhecimento certamente fortalece a confiança mútua e a confiança pública; isso pode ser uma parte vital da base sociológica que encoraja os cidadãos a honrar o ideal da razão pública³⁷. Assim sendo, a melhor maneira de fortalecer aquele ideal, nesses exemplos, pode ser explicar no fórum público como a própria doutrina abrangente confirma os valores políticos.

3. Um tipo de situação muito diferente surge quando uma sociedade não é bem-ordenada e existe uma divisão profunda com respeito aos elementos constitucionais essenciais. Considere os abolicionistas que polemizavam com o Sul pré-Guerra Civil, dizendo que suas instituições escravagistas eram contrárias à lei de Deus. Lembrem-se de que os abolicionistas, já na década de 1830, defendiam a emanci-

pação imediata e universal dos escravos, sem indenização aos proprietários, e o faziam, a meu ver, fundamentando seus argumentos em bases religiosas³⁸. Nessa situação, a razão não-pública de certas igrejas cristãs apoiava as conclusões claras da razão pública. O mesmo se pode dizer do movimento dos direitos civis liderado por Martin Luther King Jr., exceto que King poderia apelar — de uma forma que os abolicionistas não poderiam fazer — para os valores políticos expressos na Constituição corretamente interpretada³⁹.

Os abolicionistas foram contra o ideal da razão pública? Vamos estudar a questão em termos conceituais, e não em termos históricos, e tomar como ponto pacífico que a agitação política por eles provocada foi uma força política necessária que levou à Guerra Civil e, por conseguinte, à destruição do grande mal e do flagelo da escravidão. Certamente esperavam esse resultado, e poderiam ter entendido suas ações como a melhor forma de chegar a uma sociedade bem-ordenada e justa, na qual o ideal de razão pública pudesse vir a ser respeitado. Questões semelhantes podem ser levantadas com respeito

38. Para dispor de uma visão dos abolicionistas, ver James McPherson, *The Struggle for Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 1-8 e *passim*. *The Antislavery Argument*, organizado por William Pease e Jane Pease (Nova York: Bobbs-Merrill, 1965), contém uma série de escritos abolicionistas. A argumentação de William Ellery Channing em seu *Slavery*, 3. ed. (1836) é característica: "Cheguei agora ao que para mim é o grande argumento contra apossarmos-nos de um homem e usá-lo como propriedade. Ele não pode ser visto como propriedade aos olhos de Deus e da justiça, porque é um Ser Racional, Moral, Imortal, criado à imagem de Deus e, por isso, no sentido mais elevado, é Seu filho, por ter sido criado para desenvolver faculdades divinas e para governar a si mesmo de acordo com uma Lei Divina escrita em seu coração, e reescrita na palavra de Deus. De sua própria natureza segue-se que apossar-se dele dessa maneira é insultar seu Criador e cometer um grave pecado social. Em todo ser humano, Deus insuflou um espírito imortal, mais precioso que toda a exterioridade da criação... Deus criou um ser desses para ser possuído como uma árvore ou um animal?" (em Pease e Pease, *The Antislavery Argument*, pp 115 s.). Embora os abolicionistas argumentassem muitas vezes da forma habitual, apelando para valores e considerações políticos, suponho, para os objetivos da questão, que a base religiosa de seus pontos de vista era sempre clara.

39. Assim sendo, King poderia apelar, como o fez muitas vezes, para *Brown v. Board of Education*, a decisão do Supremo Tribunal de 1954 que declarava a segregação inconstitucional. Para King, a "lei justa é um código feito pelo homem que se enquadra na lei moral ou na lei de Deus. Uma lei injusta é um código que está em desarmonia com a lei moral. Usando os termos de São Tomás de Aquino, uma lei injusta é uma lei humana que não está

37. Agradeço a Lawrence Solum e Seana Shiffrin por enfatizarem esse ponto.

aos líderes do movimento dos direitos civis. Os abolicionistas e King não teriam deixado de ser razoáveis ao acreditar no que estamos conjecturando, caso as forças políticas que lideraram estivessem entre as condições históricas necessárias para estabelecer a justiça política, como parece plausível afirmar nos dois casos.

Segundo essa interpretação, os abolicionistas e líderes do movimento dos direitos civis não estavam contra o ideal da razão pública ou, melhor dizendo, não o estavam desde que pensassem — ou que tivessem pensado assim depois de cuidadosa reflexão (como certamente poderiam ter feito) — que as razões abrangentes para as quais apelavam eram necessárias para dar força suficiente à concepção política a ser realizada em seguida. É claro que as pessoas normalmente não distinguem entre razões abrangentes e razões públicas; assim como normalmente tampouco afirmam o ideal da razão pública, tal como o definimos. No entanto, podem ser levadas a reconhecer essas distinções em determinados casos. Os abolicionistas poderiam dizer, por exemplo, que apoiavam os valores políticos da liberdade e da igualdade para todos, mas que, dadas as doutrinas abrangentes que professavam e as doutrinas correntes em sua época, era necessário in-

enraizada na lei eterna e natural. Toda lei que eleva a personalidade humana é justa. Toda lei que degrada a personalidade humana é injusta. Todo estatuto de segregação é injusto, porque a segregação distorce a alma e lesa a personalidade". No parágrafo seguinte, há uma definição mais concreta: "A lei injusta é um código que a maioria inflige a uma minoria que não está obrigada a obedecê-lo. Isso é tornar a diferença uma norma legal... Uma lei justa é um código que uma maioria obriga uma minoria a seguir, e que essa própria minoria está disposta a obedecer. Isso é tornar a igualdade de uma norma legal". O parágrafo seguinte diz que: "Uma lei injusta é um código infligido a uma minoria, de cuja promulgação e criação essa minoria não participou por não ter o direito irrestrito de votar" (de §§ 14-16, respectivamente, de "Letter from Birmingham City Jail" (abril de 1963), em *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King*, organizado por J. M. Washington [San Francisco: Harper & Row, 1986], pp. 293 ss.). Outros escritos e discursos de King podem ser citados para enfatizar o mesmo ponto. Por exemplo: "Give us the Ballot", (*ibid.* pp. 197-200), seu discurso de maio de 1957 sobre o terceiro aniversário de *Brown* e "I Have a Dream" (*ibid.* pp. 217-23), seu discurso programático da Marcha sobre Washington pelos direitos civis, em agosto de 1963, ambos proferidos em Washington diante do Lincoln Memorial. As doutrinas religiosas fundamentam claramente os pontos de vista de King e são importantes em suas exortações. No entanto, são expressas em termos gerais: dão sustentação plena a valores constitucionais e estão de acordo com a razão pública.

vocar as razões abrangentes nas quais uma grande maioria acreditava que aqueles valores estivessem baseados⁴⁰. Dadas essas condições históricas, não deixava de ser razoável que agissem da forma como agiram em nome do próprio ideal de razão pública⁴¹. Nesse caso, o ideal de razão pública admite a visão inclusiva.

4. Essa breve discussão mostra que os limites apropriados da razão pública variam, dependendo das condições históricas e sociais. Embora se pudesse dizer muito mais coisas para tornar essa sugestão mais convincente, o principal é que os cidadãos precisam ser motivados a respeitar o ideal em si, no presente, quando as circunstâncias o permitem, mas muitas vezes podemos ser forçados a considerar uma perspectiva mais ampla. Em diferentes condições, com diferentes doutrinas e práticas correntes, o ideal pode ser atingido de formas diferentes: nos períodos favoráveis, seguindo o que à primeira vista talvez pareça ser a visão exclusiva; em períodos não tão favoráveis, pelo que talvez pareça ser a visão inclusiva.

Suponho aqui que a concepção política de justiça e o ideal de respeito à razão pública apóiam-se mutuamente. Uma sociedade bem-ordenada, pública e efetivamente regulada por uma concepção política reconhecida, cria um clima no qual seus cidadãos adquirem um senso de justiça que os inclina a cumprir seu dever de civilidade, e sem gerar fortes interesses em contrário. Por outro lado, as instituições de uma sociedade bem-ordenada são, por sua vez, apoiadas, desde que o ideal de razão pública esteja firmemente enraizado na conduta dos cidadãos. Mas se essas suposições estão corretas e podem

40. Parece claro, em função da nota 31, que Channing poderia facilmente fazer isso. Agradeço a John Cooper pela discussão instrutiva sobre pontos deste parágrafo.

41. Isso aponta para o fato de que possivelmente, para que uma sociedade bem-ordenada, na qual a discussão pública consiste principalmente no apelo a valores políticos, venha a existir, as condições históricas prévias podem exigir que razões abrangentes sejam invocadas para fortalecer esses valores. Isso parece mais provável quando só há algumas poucas doutrinas abrangentes que, apesar de serem objeto de uma crença intensa, são similares em certos aspectos, e quando a diversidade das visões características dos tempos recentes ainda não se desenvolveu. A essas condições acrescenta-se uma outra: a de que a idéia de razão pública, com seu dever de civilidade, ainda não tenha se expressado na cultura pública e permaneça desconhecida.

fundamentar-se na psicologia moral que esbocei em II:7, essas são questões complexas a que não posso responder aqui. É claro que, se essas suposições estiverem erradas, a justiça como equidade, tal como a apresentei aqui, terá um problema grave. É preciso esperar, como o fiz o tempo todo, que a concepção política e seu ideal de razão pública se apoiem mutuamente e, nesse sentido, sejam estáveis.

5. Em retrospectiva, resalto alguns pontos importantes. Um ideal da razão pública é um complemento apropriado de uma democracia constitucional, cuja cultura está fadada a se caracterizar por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis. Isso é algo que se diz com frequência e, de alguma forma, é certamente correto. Entretanto, é difícil definir esse ideal de modo satisfatório. Na tentativa de fazê-lo, apresentei os tipos de questões políticas às quais a razão pública se aplica: as questões relativas aos elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica (§1.1), e vimos que questões são essas (§3.5). Quanto ao objeto da razão pública, dissemos que se aplica aos cidadãos, quando estes se envolvem na advocacia política no fórum público, em campanhas políticas, por exemplo, e quando votam nessas questões fundamentais. Sempre se aplica às autoridades públicas e governamentais nos fóruns oficiais, em seus debates e votações no parlamento (§1.1). A razão pública aplica-se especialmente ao judiciário, em suas decisões e em sua condição de exemplar institucional da razão pública (§6). O conteúdo da razão pública é dado por uma concepção política de justiça: esse conteúdo tem duas partes: princípios substantivos de justiça para a estrutura básica (os valores políticos da justiça); as diretrizes de indagação e as concepções de virtude que tornam a razão pública possível (os valores políticos da razão pública) (§4.1-3).

Enfatizo que os limites da razão pública não são, evidentemente, os limites da lei ou do estatuto, mas aqueles que respeitamos quando respeitamos um ideal: o ideal de cidadãos democráticos tentando conduzir seus assuntos políticos nos termos dos valores públicos que seria razoável esperar que os outros aceitem. O ideal também expressa uma disposição de ouvir o que outros têm a dizer e de aceitar acomodações ou alterações razoáveis na própria visão. A razão pública

também exige de nós que o equilíbrio de valores públicos que consideramos ser razoável num caso específico seja um equilíbrio que julgamos sinceramente que os demais também considerem razoável. Ou, se isso não for possível, que pensemos que o equilíbrio pelo menos possa ser visto como não sendo algo desarrazoado nesse sentido: de que aqueles que se opõem a nós possam, não obstante, compreender como pessoas razoáveis podem subscrevê-lo. Isso preserva os vínculos da amizade cívica e é coerente com o dever da civilidade. Em relação a certas questões, é o melhor que podemos fazer⁴².

Tudo isso admite uma certa latitude, uma vez que nem todos os equilíbrios razoáveis são iguais. As únicas doutrinas abrangentes que não concordam com a razão pública a respeito de uma determinada questão são as que não podem apoiar um equilíbrio razoável de valores políticos sobre as questões que ela levanta (§7.2). Certas visões abrangentes e razoáveis não concordam com a razão pública em determinados casos, mas devemos esperar que nenhuma dessas doutrinas capazes de perdurar em uma sociedade bem-ordenada deixe de estar de acordo com a razão pública em todos ou mesmo na maior parte dos casos.

Se houver inovações em minha interpretação da razão pública, é possível que sejam duas: a primeira é o papel central do dever da civilidade enquanto um ideal da democracia (§2.1-3); a segunda é que o conteúdo da razão pública seja dado pelos valores políticos e pelas diretrizes de uma concepção política de justiça (§4.1-4). O conteúdo dessa razão pública não é dado pela moralidade política como tal, mas apenas por uma concepção política adequada a um regime constitucional. Para saber se estamos de acordo com a razão pública ou não, precisamos perguntar: como nossos argumentos nos pareceriam sob a forma de uma opinião do supremo tribunal⁴³? Pareceriam razoáveis? Abusivos?

42. Agradeço a Robert Adams pela discussão instrutiva sobre esse ponto.

43. Não pense num tribunal concreto, mas no tribunal como parte de um regime constitucional concebido segundo termos ideais. Digo isso porque alguns duvidam que se possa esperar normalmente de um supremo tribunal concreto que chegue a decisões razoáveis. Além

Finalmente, se essa ou alguma outra forma de entender a razão pública é aceitável ou não, tal é uma conclusão a que só podemos chegar depois de examinar as respostas a que conduz no tocante a um grande número dos casos mais prováveis. Também teríamos de considerar outras maneiras pelas quais as crenças e afirmações religiosas podem ter um papel na vida política. Poderíamos perguntar se o Dia Nacional de Jejum, decretado por Lincoln em agosto de 1861, e suas duas proclamações do Dia de Ação de Graças, em outubro de 1863 e de 1864, violam essa idéia de razão pública. E o que dizer do Segundo Discurso de Posse, com sua profética interpretação (do Antigo Testamento) da Guerra Civil como um castigo de Deus pelo pecado da escravidão, recaindo igualmente sobre o Norte e o Sul? Tendo a pensar que Lincoln não viola a razão pública tal como a discuti e tal como era aplicada em sua época — se violaria na nossa, é uma outra questão —, pois o que ele diz não tem implicações relativas aos elementos constitucionais essenciais, nem a questões de justiça básica. Ou, quaisquer que fossem as implicações, elas certamente seriam firmemente sustentadas pelos valores da razão pública. Menciono essas questões somente para indicar que ainda há muito a discutir. E, evidentemente, nem todas as visões liberais aceitarão a idéia de razão pública tal como a apresentei aqui. Aquelas que aceitariam uma versão dela, admitindo variações, essas podemos denominar liberais políticos.

disso, os tribunais são restringidos pelos precedentes de formas que a razão pública não o é, e devem aguardar que as questões cheguem até eles, e muito mais. Mas essas questões não afetam a propriedade do controle sugerido no texto.

A estrutura institucional

A ESTRUTURA BÁSICA COMO OBJETO¹

§1. O objeto primeiro da justiça

Uma característica essencial da concepção contratualista de justiça é que a estrutura básica da sociedade é o objeto primeiro da justiça. A visão contratualista começa com a tentativa de elaborar uma teoria de justiça para esse caso especial, mas de importância indubitável; e a concepção de justiça resultante tem uma certa primazia reguladora com respeito aos princípios e critérios apropriados para os outros casos. A estrutura básica é entendida como a maneira pela qual as principais instituições sociais se encaixam num sistema, e a forma pela qual essas instituições distribuem os direitos e deveres fundamentais e moldam a divisão dos benefícios gerados pela cooperação social. Desse modo, a constituição política, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a organização da economia, assim como a natureza da família, são todas parte da estrutura básica. O objetivo inicial da teoria é chegar a uma concepção, aos princípios primeiros com os quais oferecer diretrizes razoáveis para as questões clássicas e conhecidas de justiça social relacionadas a esse complexo de institui-

1. Este ensaio constitui uma revisão considerável de um artigo com o mesmo título apresentado nas reuniões da American Philosophical Association (Pacific Division) em Portland, Oregon, em março de 1977, e reimpresso em *American Philosophical Quarterly* 14 (abril de 1977). As Seções 2 e 3 são novas. Agradeço a Joshua Cohen, Joshua Rabinowitz, T. M. Scanlon e Quentin Skinner pelas valiosas discussões sobre o tema deste artigo. Devo muitas melhorias a Burton Dreben, e agradeço a Thomas Hill e Hugo Bedau por seus comentários instrutivos.

ções. Essas questões definem os dados, por assim dizer, para os quais a teoria busca uma explicação. Não se faz nenhuma tentativa de formular princípios primeiros que se apliquem igualmente a todos os objetos. De acordo com essa visão, a teoria deve, isto sim, desenvolver princípios para os objetos pertinentes passo a passo, em uma seqüência apropriada.

Neste ensaio, eu gostaria de discutir por que a estrutura básica deve ser considerada o objeto primeiro da justiça. Claro que é perfeitamente legítimo restringir a investigação inicial à estrutura básica. Temos de começar de algum lugar, e a consistência da teoria resultante pode justificar esse ponto de partida. Mas deve haver uma resposta mais esclarecedora do que essa; e, além disso, uma resposta que se fundamente nas características especiais da estrutura básica, em contraste com outros arranjos sociais, e que conecte essas características com o papel característico e com o conteúdo dos próprios princípios de justiça. Espero oferecer uma resposta que faça exatamente isso².

Um contrato social é um acordo hipotético a) entre todos, e não apenas entre alguns membros da sociedade, e é b) um acordo entre eles enquanto membros da sociedade (como cidadãos), e não como indivíduos que ocupam uma determinada posição ou exercem um determinado papel em seu interior. Segundo a forma kantiana dessa doutrina, à qual denomino “justiça como eqüidade”, c) as partes são consideradas pessoas morais livres e iguais, e d) o conteúdo do acordo consiste nos princípios primeiros que devem regular a estrutura básica. Tomamos como um dado uma pequena lista de concepções de justiça encontradas na tradição da filosofia moral e, depois, perguntamos com quais dessas concepções as partes concordariam quando as alternativas forem assim restringidas. Supondo-se que temos uma idéia suficientemente clara das circunstâncias necessárias para garantir que qualquer acordo a que se chegue seja eqüitativo, o conteúdo da justiça para a estrutura básica pode ser determinado, pelo menos de forma

2. Em *Teoria*, a estrutura básica era considerada o objeto primordial e a discussão concentrou-se nessa questão. Ver pp. 7 ss. Mas as razões dessa escolha de objeto e suas conseqüências não foram suficientemente esclarecidas. Aqui, pretendo remediar esse defeito.

aproximada, pelos princípios que seriam adotados (é claro que isso pressupõe a razoabilidade da tradição da filosofia moral; mas de que outro ponto de partida dispomos?). Desse modo, a justiça procedimental pura é invocada em seu nível mais elevado: a eqüidade das circunstâncias transfere-se para a eqüidade dos princípios aceitos.

Sustentarei o seguinte: primeiro, que, dado considerarmos as partes de um contrato social como pessoas morais livres e iguais (e racionais), temos bons motivos para tomar a estrutura básica como o objeto primordial (4-5); segundo, que, em vista das características distintivas dessa estrutura, o acordo inicial e as condições sob as quais é feito devem ser entendidos de uma forma especial que distinga esse acordo de todos os outros (6-7); e, terceiro, esse procedimento permite que uma visão kantiana leve em conta a natureza profundamente social das relações humanas. Finalmente, embora uma grande parte da justiça procedimental pura se transfira para os princípios de justiça, esses princípios devem, apesar disso, constituir uma forma ideal da estrutura básica, à luz da qual os processos institucionais existentes devem ser regulados e os resultados acumulados de transações individuais continuamente ajustados (9).

§2. A unidade pela seqüência apropriada

Antes de discutir esses pontos, gostaria de observar que, começar com a estrutura básica e depois desenvolver outros princípios de forma seqüencial, dá à justiça como eqüidade uma característica especial³.

Para ilustrar isso, considere, primeiro, o contraste com o utilitarismo: este costuma ser interpretado como uma teoria geral por completo. Claro que isso é verdade no que diz respeito à doutrina clássica, tal como definitivamente formulada por Sidgwick⁴. O princípio

3. Agradeço a Hugo Bedau por me mostrar a necessidade de enfatizar isso. Em seus comentários sobre a versão anterior deste artigo, ele notou que o último parágrafo de §2 de *Teoria* é particularmente enganoso nesse aspecto.

4. Ver *Methods of Ethics*, 7. ed. (Londres: 1907).

da utilidade aplica-se igualmente a todas as formas sociais e às ações dos indivíduos; além disso, a avaliação do caráter e de traços de temperamento, bem como a prática social de elogiar e censurar, devem ser guiadas por ele. É evidente que o utilitarismo de normas reconhece que certas distinções entre os objetos podem levantar problemas especiais. Mas a distinção entre normas e atos, além de ser ela própria muito genérica, é uma distinção de categoria, ou metafísica, e não uma distinção feita no interior da classe das formas sociais. Evoca as questões de como o princípio de utilidade deve ser aplicado a diferenças de categoria; e a forma geral pela qual essa questão é tratada pelo utilitarismo de normas preserva o contraste com a visão contratual.

Decerto, a teoria utilitarista reconhece as peculiaridades dos diferentes tipos de casos, mas essas peculiaridades são tratadas como se resultassem dos vários tipos de efeitos e de relações causais que é preciso admitir. Desse modo, concorda-se, suponhamos, que a estrutura básica é um complexo importante de instituições, dada a natureza profunda e penetrante de seus efeitos sociais e psicológicos. Pode-se concordar também que é útil distinguir essa estrutura das associações específicas que existam em seu interior, bem como do sistema internacional mais abrangente à sua volta. Essas distinções podem ser proveitosas numa aplicação sistemática do critério de utilidade. No entanto, em nenhum desses casos há uma alteração do princípio primeiro, embora, evidentemente, uma grande variedade de normas e preceitos secundários, derivados da utilidade, possam justificar-se em vista dos traços característicos dos diferentes problemas. Desse modo, para o utilitarismo, nem o número de indivíduos envolvidos nem as formas institucionais por meio das quais suas decisões e atividades são organizadas afetam o alcance universal do princípio da utilidade: número e estrutura só são relevantes indiretamente em virtude de seus efeitos sobre a forma de atingir o maior equilíbrio líquido de satisfação (calculado em relação a todas as pessoas afetadas), da maneira mais efetiva possível.

Não há dúvida que os princípios primeiros da justiça como equidade não são adequados para uma teoria geral⁵. Esses princípios requerem (como explicamos mais adiante, no primeiro parágrafo de §6) que a estrutura básica estabeleça certas liberdades fundamentais, iguais para todos, e garanta que as desigualdades sociais e econômicas resultem no maior benefício possível para os menos privilegiados, num contexto de oportunidades equitativas. Em muitos casos, esses princípios não oferecem diretrizes razoáveis. Por exemplo: para as igrejas e universidades, é claro que é mais adequado aplicar princípios diferentes. Seus membros geralmente endossam certos objetivos e propósitos comuns como diretrizes essenciais para a forma de organização mais apropriada. O máximo que podemos dizer é que, como as igrejas e universidades são associações existentes no interior da estrutura básica, devem adaptar-se aos requisitos que essa estrutura impõe no estabelecimento de uma justiça básica. Desse modo, as igrejas e as universidades podem sofrer vários tipos de restrições como, por exemplo, aquelas necessárias para manter as liberdades básicas e iguais (inclusive a liberdade de consciência) e a igualdade equitativa de oportunidades.

À primeira vista, a doutrina do contrato pode parecer irremediavelmente assistemática, pois como os princípios que se aplicam a diferentes objetos devem ser articulados entre si? Mas há outras formas de unidade teórica além daquela definida por princípios primeiros inteiramente genéricos. Talvez seja possível encontrar uma seqüência apropriada de tipos de objetos e supor que as partes de um con-

5. Esse fato é considerado uma objeção a esses princípios por J. C. Harsanyi, "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?", *American Political Science Review* (junho de 1975): 594-606. Aqui não posso responder adequadamente às enérgicas objeções de Harsanyi, mas gostaria de observar que o princípio maximin nunca foi proposto como fundamento para a moralidade; sob a forma do princípio de diferença, é um princípio restringido por outros que se aplica à estrutura básica, e quando esse princípio é visto nesse papel limitado como um critério de justiça básica, suas implicações nos casos normais (ver nota 10, abaixo) não são, a meu ver, implausíveis. Finalmente, confinar a aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica não implica, ao contrário da sugestão de Harsanyi (ver p. 605), que apenas o número de pessoas envolvidas determina que princípios se aplicam a um determinado caso. Sobre isso, ver o último parágrafo desta seção.

trato social devem proceder de acordo com essa seqüência, entendendo-se que os princípios de cada acordo posterior devem ser subordinados àqueles de todos os acordos anteriores, ou então ajustados a eles por certas regras de prioridade. A unidade subjacente é proporcionada pela idéia de que pessoas morais livres e iguais devem elaborar diretrizes úteis e razoáveis para a reflexão moral, em vista da necessidade que elas têm de tais princípios organizadores e do papel que se supõe que esses princípios e seus objetos correspondentes têm na vida social.

A fim de evitar mal-entendidos, é preciso observar aqui que, para desenvolver uma concepção de justiça para a estrutura básica ou para qualquer objeto, não supomos que somente a variação no número de pessoas envolvidas explique a adequação de diferentes princípios. As diferenças na estrutura e no papel social das instituições é que são o essencial, embora as variações de número às vezes sejam uma condição necessária e favoreçam certas formas institucionais. Desse modo, uma democracia constitucional é maior que uma família: números maiores são necessários para que suas partes componentes se constituam. Contudo, são os objetivos e papéis distintos das partes da estrutura social, e a forma pela qual se articulam, que explicam a existência de diferentes princípios para diferentes tipos de objetos. Na verdade, parece natural supor que o caráter distintivo e a autonomia dos vários elementos da sociedade requerem que, dentro de certa esfera, eles atuem a partir de seus próprios princípios, concebidos de maneira a se harmonizar com a natureza peculiar de cada qual.

§3. O libertarianismo não atribui nenhum papel especial à estrutura básica

Uma teoria inteiramente genérica como o utilitarismo não é o único tipo de visão que rejeita a idéia de que princípios primeiros especiais sejam necessários para a estrutura básica. Considere, por exemplo, a teoria libertariana, segundo a qual justificável é somente um Estado mínimo, limitado às funções restritas de proteção contra

o uso da força, contra o roubo e a fraude, bem como de garantia do cumprimento dos contratos e coisas do gênero; e segundo a qual todo Estado com poderes mais abrangentes viola os direitos dos indivíduos. Para nossos propósitos aqui, talvez as principais características dessa teoria sejam as seguintes⁶:

O objetivo é verificar de que maneira um Estado mínimo pode surgir de uma situação perfeitamente justa por meio de uma série de passos, todos moralmente permissíveis e sem que nenhum deles viole os direitos de ninguém. Se pudermos entender como isso poderia acontecer quando todos agem como devem, e por que não surgiria um Estado mais vasto, então teríamos justificado o Estado mínimo, desde que a teoria moral que identifica a situação inicial como justa, e define seus pontos de partida admissíveis, seja correta. Com essa finalidade, supomos que um estado de natureza tenha existido algum dia, estado este em que havia uma abundância relativa e no qual a configuração existente das posses de cada pessoa não suscitava questões morais. A forma de distribuição existente era justa e todos dispunham do necessário. Esse estado de natureza também é caracterizado pela ausência de qualquer instituição (como o Estado) que imponha certas regras e, assim, estabeleça uma base institucional para as expectativas das pessoas em relação ao comportamento dos outros.

Em seguida, uma teoria libertariana define certos princípios básicos de justiça que governam a aquisição de posses (a apropriação de coisas que antes não pertenciam a ninguém) e a transferência das posses de uma pessoa (ou associação) para outra. Desse modo, uma forma justa de distribuição de posses é definida de forma circular: uma pessoa tem direito a tudo quanto for adquirido de acordo com os princípios de justiça relativos à aquisição e à transferência, e ninguém tem direito a coisa alguma a não ser pela repetida aplicação desses princípios. Quando se parte de um estado de natureza no qual a disposição existente de posses é justa, e se todos sempre agem posteriormente de acordo com a justiça na aquisição e na transferência

6. Adoto a interpretação de Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Nova York: Basic Books, 1974).

de posses, então se pode dizer que todas as formas subseqüentes de distribuição são justas. Sustenta-se que os princípios de aquisição e transferência justas preservam a justiça da distribuição de posses ao longo de toda a seqüência de transações históricas, por mais que se estendam no tempo. Supõe-se que a injustiça só possa surgir por meio de violações deliberadas desses princípios, ou por erro ou ignorância acerca do que eles exigem, e coisas do gênero.

Finalmente, o que é mais relevante para nossos propósitos aqui, uma grande variedade de associações e modos de cooperação podem constituir-se em função do que os indivíduos realmente fazem e de que acordos conseguem estabelecer. Não há necessidade de nenhuma teoria especial para compreender essas transações e atividades conjuntas: a teoria de que se necessita já é oferecida pelos princípios de justiça de aquisição e de transferência, adequadamente interpretados à luz de certas condições. Todas as formas de cooperação social legítima são, portanto, obra de indivíduos que voluntariamente concordam com elas; não há poderes ou direitos legalmente exercidos pelas associações, incluindo o Estado, nada além daqueles direitos que cada indivíduo já possui, agindo por si mesmo, no estado inicial e justo da natureza.

Uma característica notável dessa doutrina é que o Estado é como qualquer outra associação privada. Ele surge da mesma forma que as outras associações e sua formação, em um processo histórico hipotético ("como se") perfeitamente justo, é governada pelos mesmos princípios⁷. É claro que o Estado serve a certos propósitos característicos, mas o mesmo se pode dizer das associações de modo geral. Além disso, a relação dos indivíduos com o Estado (o Estado mínimo legíti-

mo) é exatamente como a relação deles com qualquer corporação privada com a qual tenham feito um acordo. Desse modo, a adesão política é interpretada como uma obrigação contratual privada com, por assim dizer, uma grande companhia monopolista bem-sucedida, isto é, o órgão de proteção localmente dominante. Em geral, não há um direito público uniforme que se aplique igualmente a todas as pessoas, mas sim uma rede de acordos privados; essa rede representa os procedimentos que o órgão de proteção dominante (o Estado) concordou em usar com seus clientes, por assim dizer, e esses procedimentos podem diferir de cliente para cliente, dependendo da barganha que cada qual estava em condições de fazer com o órgão dominante. Ninguém pode ser coagido a participar de um acordo desses, e todos sempre têm a opção de se tornarem independentes: temos a alternativa de ser um dos clientes do Estado, exatamente como no caso das outras associações. Embora a visão libertariana faça um uso importante da noção de acordo, não se trata de uma teoria do *contrato social*, pois uma tal teoria considera o pacto original como algo que estabelece um sistema de direito público comum que define e regula a autoridade política e aplica-se a todos, enquanto cidadãos. Tanto a autoridade política quanto a cidadania devem ser compreendidas por meio da própria concepção do contrato social. Ao ver o Estado como uma associação privada, a doutrina libertariana rejeita as idéias fundamentais da teoria do contrato e, por isso, é muito natural que não tenha espaço para uma teoria especial de justiça para a estrutura básica.

Para concluir esses pontos preliminares, o objetivo de observar essas diferenças com as doutrinas libertariana e utilitarista é esclarecer, por meio da ilustração e do contraste, as características peculiares da justiça como equidade, com sua ênfase na estrutura básica. Contrastes semelhantes existem em relação ao perfeccionismo e ao intuicionismo, e a outras visões morais conhecidas. O problema aqui é mostrar por que a estrutura básica tem um papel especial, e por que é razoável procurar princípios especiais para regulá-la.

7. Faço aqui e em outro trecho abaixo uma distinção entre um processo histórico hipotético ("como se") e um processo hipotético não-histórico (ou procedimento). Em ambos os casos, o processo é hipotético no sentido de que não aconteceu de fato, ou pode não ter ocorrido. Mas os processos históricos hipotéticos podem ocorrer: não se supõe que sejam excluídos por leis sociais fundamentais ou por fatos naturais. Desse modo, no tocante à visão libertariana, se todos devem obedecer os princípios de justiça de aquisição e transferência, e podem obedecê-los, então o processo histórico hipotético que leva à formação do Estado seria realizado. Por outro lado, um processo não-histórico hipotético como, por exemplo, o procedimento que leva ao acordo na posição original, não pode ocorrer. Ver §6 abaixo.

§4. A importância da justiça básica

Começarei examinando várias considerações que podem nos levar a ver a estrutura básica como o objeto primeiro da justiça, ao menos quando procedemos dentro dos marcos de uma teoria kantiana do contrato social.

A primeira consideração é a seguinte: suponha que começamos com a idéia, à primeira vista atraente, de que as circunstâncias sociais e as relações entre as pessoas devem desenvolver-se ao longo do tempo segundo acordos livres alcançados de forma equitativa e plenamente respeitados. De imediato, precisamos explicar quando os acordos são livres e quando são justas as circunstâncias sociais nas quais são feitos. Além disso, embora essas condições possam ser justas num certo momento, os resultados acumulados de muitos acordos separados (em si mesmos inteiramente equitativos), somados às tendências sociais e contingências históricas, provavelmente alterarão, ao longo do tempo, as relações entre os cidadãos e as oportunidades de cada qual, de modo que as condições para acordos livres e equitativos não mais se verifiquem. O papel das instituições que pertencem à estrutura básica é garantir condições de fundo justas, em cujo contexto as ações de indivíduos e associações podem ser levadas a cabo. A menos que essa estrutura seja apropriadamente regulada e ajustada, um processo social inicialmente justo acabará deixando de ser justo, por mais livres e equitativas que possam parecer as transações específicas em si.

Reconhecemos esse fato quando dizemos, por exemplo, que a distribuição resultante de transações voluntárias de mercado (mesmo que vigorem todas as condições ideais de eficiência competitiva) em geral não é justa, a menos que a distribuição anterior de renda e riqueza, assim como a estrutura do sistema de mercados, seja justa. É preciso que a riqueza existente tenha sido legitimamente adquirida, e todos devem ter oportunidades equitativas de obter uma renda, de adquirir as qualificações desejadas e assim por diante. Repetindo: as condições necessárias para a justiça básica podem ser solapadas, mesmo que ninguém aja de forma injusta ou tenha consciência de como

o resultado global de muitas trocas distintas afeta as oportunidades dos outros. Não há regras viáveis que se possa exigir que os agentes econômicos obedeçam em suas transações cotidianas visando a evitar essas conseqüências indesejáveis. Tais conseqüências se manifestam num futuro tão remoto, ou são tão indiretas, que a tentativa de prevêê-las com normas restritivas que se apliquem aos indivíduos representaria uma carga excessiva, se não impossível.

Há quatro pontos a enfatizar nessas considerações corriqueiras: primeiro, não há como dizer, examinando-se apenas a conduta dos indivíduos e associações nas circunstâncias imediatas (ou locais), se, de um ponto de vista social, os acordos feitos são justos ou equitativos, pois essa avaliação depende muito das características da estrutura básica, de em que medida esta consegue ou não manter a justiça de fundo. Portanto, saber se os acordos salariais são justos, por exemplo, depende da natureza do mercado de trabalho: deve-se impedir que o mercado tenha um poder excessivo, e um poder equitativo de barganha deve vigorar entre empregadores e empregados. Além disso, a equidade depende de condições sociais subjacentes, como a oportunidade equitativa, estendendo-se retroativamente no tempo e muito além de qualquer visão limitada.

Em segundo lugar, condições de fundo equitativas podem existir num determinado momento e ser gradualmente corroídas, mesmo que ninguém aja de forma injusta, avaliando-se a conduta pelas normas que se aplicam às transações efetuadas em uma situação local apropriadamente circunscrita. O fato de todos acreditarem, com razão, que estão agindo com equidade e respeitando escrupulosamente as normas que governam os acordos não é suficiente para preservar a justiça básica. Esse ponto é importante, mesmo que seja óbvio: quando nosso mundo social está impregnado de má-fé e fraude, somos tentados a pensar que a lei e o Estado são necessários somente por causa da propensão dos indivíduos a agir de maneira injusta. Mas a tendência é, ao contrário, a de a justiça de fundo ser corroída mesmo quando os indivíduos agem equitativamente: o resultado global de transações independentes e distintas é o afastamento e não a aproximação em relação à justiça básica. Poderíamos dizer que, nesse caso,

a mão invisível dirige as coisas para a direção errada e favorece uma configuração oligopolista de acumulações que consegue manter desigualdades injustificadas e restrições à oportunidade equitativa. Portanto, precisamos de instituições especiais para preservar a justiça básica, e uma concepção especial de justiça para definir como essas instituições devem ser estruturadas.

A consideração precedente supõe, em terceiro lugar, que não existem normas viáveis e praticáveis que seja sensato impor aos indivíduos que possam prevenir a erosão da justiça de fundo. Isso porque as normas que governam os acordos e as transações individuais não podem ser complexas demais, nem exigir uma quantidade excessiva de informações para que sejam corretamente aplicadas; tampouco devem obrigar os indivíduos a envolver-se em barganhas com um número muito grande e disperso de terceiros, pois isso importaria custos de transação excessivos. As normas que se aplicam aos acordos são, afinal, diretrizes práticas e públicas, e não funções matemáticas que podem ser tão complicadas quanto for possível imaginar. Desse modo, nenhum sistema sensato de normas poderá exceder a capacidade dos indivíduos de as entenderem e de as respeitarem com relativa facilidade, nem sobrecarregar os cidadãos com exigências de conhecimentos e previsões que eles normalmente não podem ter. Os indivíduos e associações não podem compreender os desdobramentos de suas ações particulares vistas coletivamente, nem se pode esperar que prevejam circunstâncias futuras que modelem e transformem as tendências correntes. Tudo isso fica muito claro quando consideramos os efeitos cumulativos da compra e venda de terras e sua transmissão, por herança, de uma geração a outra. Obviamente, não é sensato impor aos pais (enquanto chefes de família) o dever de ajustar suas próprias heranças àquilo que eles avaliam que serão os efeitos da totalidade das heranças existentes sobre a próxima geração, e muito menos sobre as gerações subsequentes.

Desse modo, em quarto e último lugar, chegamos à idéia de uma divisão do trabalho entre dois tipos de normas sociais, e as diferentes formas institucionais por meio das quais essas normas se concretizam. A estrutura básica compreende, primeiro, as instituições que

definem o pano de fundo social, incluindo também aquelas operações que ajustam e compensam constantemente as tendências inevitáveis de distanciamento em relação à justiça básica como, por exemplo, as operações de tributação da renda e da herança, destinadas a equilibrar a posse de propriedades. Essa estrutura também impõe, por meio do sistema legal, outro conjunto de normas que governa as transações e acordos entre os indivíduos e as associações (as leis contratuais etc.). As normas relativas a fraudes, à coação e congêneres fazem parte dessas regras e satisfazem os requisitos de simplicidade e praticabilidade. São formuladas de maneira a deixar os indivíduos e as associações livres para agir efetivamente visando a realizar seus fins, sem que estejam sujeitos a restrições excessivas.

Concluindo: começamos com a estrutura básica e tratamos de ver como essa mesma estrutura deve fazer os ajustes necessários para preservar a justiça básica. Na verdade, o que procuramos é uma divisão de trabalho institucional entre a estrutura básica e as normas que se aplicam diretamente aos indivíduos e às associações, e que sejam obedecidas por eles nas transações particulares. Se essa divisão de trabalho puder ser estabelecida, os indivíduos e associações ficam livres para realizar mais efetivamente os seus fins no interior da estrutura básica, com a segurança de saber que, em uma outra parte do sistema social, estão sendo feitas as correções necessárias para preservar a justiça básica.

§5. Como a estrutura básica afeta os indivíduos

Outras reflexões também apontam para o papel especial da estrutura básica. Até agora, vimos que certas condições essenciais são necessárias para que as transações entre os indivíduos sejam equitativas: essas condições caracterizam a situação objetiva dos indivíduos, uns em relação aos outros. E quanto ao caráter e interesses dos próprios indivíduos? Estes não são fixos nem dados. Uma teoria da justiça precisa levar em conta a maneira pela qual se formam os objetivos e aspirações das pessoas; e essa tarefa faz parte da estrutura mais

ampla de pensamento à luz da qual uma concepção de justiça deve ser explicada.

Todos reconhecem que a forma institucional da sociedade afeta seus membros e determina, em grande parte, o tipo de pessoas que querem ser, bem como o tipo de pessoas que são. A estrutura social também limita de diversas formas as ambições e esperanças das pessoas, pois, em parte, elas verão a si mesmas, e com razão, de acordo com a posição que ocupam nessa estrutura, e levarão em conta os meios e oportunidades que podem realisticamente esperar dispor. Desse modo, um regime econômico, por exemplo, não é apenas uma estrutura institucional para satisfazer os desejos e aspirações existentes, mas uma forma de moldar os desejos e aspirações do futuro. Em termos mais gerais, a estrutura básica molda a forma pela qual o sistema social produz e reproduz, ao longo do tempo, uma certa forma de cultura compartilhada por pessoas com certas concepções de seu bem.

Mais ainda, não podemos ver os talentos e capacidades dos indivíduos como dons naturais fixos. É claro que, mesmo quando realizados, é provável que haja um importante componente genético. No entanto, essas capacidades e talentos não chegam a se concretizar de forma independente das condições sociais, e, para se realizarem, sempre adotam apenas uma entre muitas formas possíveis. As capacidades naturais desenvolvidas são sempre uma seleção, e uma pequena seleção, das possibilidades que poderiam ter-se materializado. Além disso, um talento não é, por exemplo, um computador na cabeça, com uma capacidade definida e mensurável, insensível às circunstâncias sociais. Entre os elementos que afetam a realização dos talentos naturais estão as atitudes sociais de incentivo e apoio, bem como as instituições voltadas para seu treinamento e aplicação. Desse modo, nem mesmo uma capacidade potencial, em qualquer momento dado, é algo insensível às formas sociais existentes e às contingências particulares ao longo da vida da pessoa até aquele momento. Por conseguinte, não apenas nossos fins últimos e esperanças em relação a nós mesmos, como também nossas capacidades e talentos realizados refletem, em grande parte, nossa história pessoal, oportunidades e

posição social. Não há como saber o que teríamos sido se esses fatores tivessem sido diferentes.

Finalmente, as considerações que acabamos de fazer devem ser vistas em concomitância com o fato de que a estrutura básica muito provavelmente permite desigualdades sociais e econômicas significativas nas perspectivas de vida dos cidadãos, em função de suas origens sociais, de seus dotes inatos realizados e das oportunidades casuais e acidentais que moldaram sua história pessoal. Podemos supor que essas desigualdades são inevitáveis, ou então necessárias, ou extremamente benéficas para manter a cooperação social efetiva. Provavelmente, há várias razões para isso, e, entre elas, a necessidade de haver incentivos é apenas uma.

A natureza das desigualdades nas perspectivas de vida pode ser esclarecida se a contrastarmos com outras desigualdades. Imagine, por exemplo, uma universidade em cujo corpo docente há três categorias hierárquicas, nas quais todos permanecem durante o mesmo período de tempo, recebendo o mesmo salário. Assim, embora haja desigualdades hierárquicas e salariais em qualquer momento dado, não há desigualdade nas perspectivas de vida entre os membros do corpo docente. O mesmo é verdade quando os membros de uma associação adotam um esquema de rodízio no exercício de certos cargos mais privilegiados ou compensadores, talvez por envolverem uma responsabilidade maior. Se o esquema for concebido de tal modo que, exceto por acidentes, morte e coisas do gênero, todos exercem esses cargos durante o mesmo período de tempo, aqui também não há desigualdades em termos de perspectivas de vida.

O que a teoria da justiça deve regular são as desigualdades nas perspectivas de vida dos cidadãos decorrentes de posição social inicial, vantagens naturais e contingências históricas. Mesmo quando essas desigualdades não são muito grandes em certos casos, seus efeitos podem ser muito importantes, pois, ao longo do tempo, têm consequências cumulativas significativas. A forma kantiana da doutrina do contrato concentra-se nessas desigualdades da estrutura básica, na convicção de que são as mais fundamentais: uma vez que se tenham encontrado os princípios adequados para governá-las e que se

tenham estabelecido as instituições necessárias, o problema de regular as outras desigualdades pode ser resolvido muito mais facilmente.

§6. O acordo inicial como hipotético e não-histórico

Na justiça como equidade, as instituições da estrutura básica são justas desde que satisfaçam os princípios que pessoas morais livres e iguais, numa situação equitativa, adotariam com o objetivo de regular essa estrutura. Os dois princípios mais importantes são os seguintes: a) toda pessoa tem um direito igual ao mais amplo esquema de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um esquema similar de liberdades para todos; b) as desigualdades sociais e econômicas são aceitáveis desde que sejam: 1) para o maior benefício dos menos privilegiados; e 2) vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades⁸.

Vamos considerar de que modo o papel especial da estrutura básica afeta as condições do acordo inicial e impõe a necessidade de que esse acordo seja entendido como hipotético e não-histórico. Estamos supondo que a estrutura básica é o sistema social mais inclusivo que determina a justiça de fundo (observe que, aqui, deixo de lado o problema da justiça entre as nações⁹). Portanto, antes de tudo, qualquer situação equitativa entre indivíduos concebidos como pessoas morais livres e iguais deve ser uma situação que nivele adequadamente as contingências desse sistema. Os acordos concretos, feitos quando as

8. Esses princípios são discutidos em *Teoria*, §§11-13, e em outras obras. Um resumo, incluindo o princípio da poupança justa e as regras de prioridade, é apresentado às pp. 302 s.

9. A razão para fazer isso é que, como uma primeira abordagem, o problema da justiça social diz respeito à estrutura básica enquanto um sistema fechado. Começar com a sociedade dos povos pareceria apenas dar um passo atrás na tarefa de encontrar uma teoria de justiça básica. Deve existir, em algum plano, um sistema básico fechado, e é para esse objeto que queremos uma teoria. Estamos mais bem preparados para enfrentar esse problema em relação a uma sociedade, de que os países são exemplos, concebida como um esquema mais ou menos auto-suficiente de cooperação social e que possui uma cultura mais ou menos completa. Se formos bem-sucedidos no caso de uma sociedade, podemos tentar estender e ajustar nossa teoria inicial, conforme o exigir uma investigação subsequente.

pessoas conhecem seu lugar numa sociedade em funcionamento, são influenciados por contingências sociais e naturais desiguais. Os princípios adotados dependem do curso real dos eventos no interior de sua estrutura institucional. Não podemos, por meio de acordos efetivos, ir além das contingências, nem especificar um critério adequadamente independente.

Também fica claro por que, quando interpretamos as partes como pessoas morais livres e iguais, elas devem argumentar como se soubessem muito pouco sobre si mesmas (refiro-me aqui às restrições do véu de ignorância). Pois proceder de outra maneira ainda seria permitir que os diversos e profundos efeitos contingentes influenciem os princípios que devem regular as relações sociais de pessoas assim concebidas. Por isso, supomos que as partes não conhecem seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou *status* social, sua boa ou má sorte na distribuição das capacidades e talentos naturais, tudo isso dentro do leque normal de variação¹⁰. As partes também não conhecem seus interesses e fins últimos, nem sua conformação psicológica particular.

Finalmente, para estabelecer a equidade entre as gerações (por exemplo, no acordo sobre um princípio de poupança justa), as partes, que pressupomos serem contemporâneas, não conhecem o estado atual da sociedade. Não têm informações sobre as reservas de recursos naturais ou de bens de produção, nem do nível de tecnologia, além do que pode ser inferido pela suposição de que as circunstâncias da justiça se verificam. A boa ou má sorte relativa de sua própria geração também não é conhecida. Pois quando os contemporâneos são influenciados por uma descrição geral do estado atual da sociedade, enquanto estão fazendo um acordo sobre a maneira de se tratarem uns aos outros e às gerações que virão depois deles, ainda

10. O leque normal de variação é definido da seguinte forma: como o problema fundamental da justiça diz respeito às relações entre aqueles que participam plena e ativamente da sociedade e que se associam direta ou indiretamente ao longo de toda a sua vida, é razoável supor que todos têm necessidades físicas e capacidades psicológicas dentro de um leque normal de variação. Desse modo, o problema de tratamentos médicos especiais e de como cuidar dos deficientes mentais é posto de lado. Se pudermos elaborar uma teoria viável para o leque normal, podemos tentar, depois, resolver esses outros casos.

não deixaram de levar em conta os resultados do acidente histórico e da contingência social cristalizados na estrutura básica. E assim chegamos a um véu de ignorância mais espesso, e não a um mais delgado: as partes devem ser entendidas, tanto quanto possível, exclusivamente enquanto pessoas morais, e abstraindo-se de todas as contingências. Para ser equitativa, a situação inicial trata as partes simetricamente, pois, enquanto pessoas morais, elas são iguais: as mesmas propriedades pertinentes são atributos de todas. Partindo de uma situação de ausência de informação, permitimos somente as informações suficientes para que o acordo seja racional, embora ainda adequadamente independente de acasos históricos, naturais e sociais. Uma quantidade consideravelmente maior de informações seria compatível com a imparcialidade, mas uma visão kantiana busca mais do que a imparcialidade¹¹.

Assim sendo, fica evidente por que o contrato social deve ser considerado hipotético e não-histórico. A explicação é que o acordo feito na posição original representa o resultado de um processo racional de deliberação em condições ideais e não-históricas que expressam certas exigências razoáveis. Não existe uma forma praticável de concretizar esse processo deliberativo e de assegurar que se conforme às condições impostas. Portanto, quando o resultado é alcançado pela deliberação das partes em ocasiões reais, ele não pode ser corroborado pela justiça procedimental pura. Em vez de se basear em acordos reais, é preciso chegar ao resultado raciocinando-se de forma analítica, isto é, a posição original deve ser caracterizada com exatidão suficiente para que seja possível descobrir, a partir da natureza das partes e da situação que enfrentam, que concepção de justiça é favorecida pelo equilíbrio de razões. O conteúdo da justiça deve ser descoberto pela razão, isto é, pela resolução do problema do acordo que se apresenta na posição original.

Para preservar o tempo presente da interpretação de entrada na situação inicial, todas as questões de justiça são enfrentadas com res-

11. Devo a Joshua Rabinowitz essa forma de fazer a distinção entre um véu de ignorância mais espesso e outro mais delgado.

trições que se aplicam aos contemporâneos. Considere o caso da poupança justa: como a sociedade é um sistema de cooperação entre as gerações ao longo do tempo, um princípio de poupança faz-se necessário. Em vez de imaginar um acordo direto (hipotético e não-histórico) entre todas as gerações, as partes podem ser chamadas a concordar com um princípio de poupança sujeito a mais uma condição: a de que devem querer que todas as gerações *anteriores* o tenham obedecido. Desse modo, o princípio correto é aquele que os membros de qualquer geração (de todas, portanto) adotariam como aquele que sua geração deve respeitar, e como o princípio que gostariam que as gerações anteriores tivessem respeitado (e que as próximas respeitem), por maior que seja a distância no tempo, para trás ou para a frente¹².

O fato de a situação inicial ser hipotética e não-histórica não apresenta nenhuma dificuldade, desde que seu propósito teórico seja compreendido. No tempo presente da interpretação de entrada, podemos, por assim dizer, entrar naquela situação a qualquer momento, simplesmente fazendo nosso raciocínio moral sobre os princípios primeiros de acordo com as restrições procedimentais estipuladas. Consideramos os juízos em muitos níveis de generalidade, indo do mais particular ao mais abstrato. Portanto, se endossamos os juízos expressos por essas restrições e, por conseguinte, os valores expressos na idéia de equidade entre pessoas morais iguais, quando se trata de adotar os princípios primeiros para a estrutura básica, então precisamos aceitar as limitações às concepções de justiça daí resultantes. A situação inicial é uma tentativa de representar e de unificar os ele-

12. Essa formulação da condição para o acordo sobre o princípio da poupança justa é diferente daquela apresentada em *Teoria*, pp. 128 s. e 291 s. Lá não se requer que as partes tenham de querer que as gerações anteriores tivessem seguido o princípio que adotam enquanto contemporâneos. Por conseguinte, ao supor que as gerações são mutuamente desinteressadas, nada as impede de se recusarem a fazer qualquer tipo de poupança. Para resolver essa dificuldade, foi estipulado que as partes cuidam dos interesses de seus descendentes. Embora essa seja uma estipulação razoável, o requisito citado acima tem a virtude de eliminar a dificuldade sem mudar o pressuposto da motivação. E também preserva o tempo presente da interpretação de entrada na posição original, e é coerente com a condição estrita de aquiescência e com a teoria ideal em geral. Agradeço a Thomas Nagel e Derek Parfit por essa revisão, que também foi sugerida por Jane English, que observou a ligação com a teoria ideal. Ver sua obra, "Justice Between Generations", p. 98.

mentos formais e gerais de nosso pensamento moral em uma construção praticável e vívida, a fim de empregar esses elementos para determinar que princípios primeiros de justiça são os mais razoáveis.

Concluo observando que, uma vez que nos damos conta do papel distintivo da estrutura básica, abstraindo das várias contingências que nela se encontram, a fim de encontrar uma concepção apropriada de justiça para regulá-la, algo como a noção de posição original parece inevitável. Trata-se de uma extensão natural da idéia do contrato social, quando a estrutura básica é considerada o objeto primordial da justiça.

§7. Características especiais do acordo inicial

Neste ponto, examinarei por que o acordo inicial tem características que o distinguem de qualquer outro acordo. Uma vez mais, a explanação encontra-se no papel distintivo da estrutura básica: precisamos distinguir entre acordos específicos feitos e associações formadas no interior dessa estrutura, e o acordo inicial e a participação na sociedade enquanto cidadão. Considere, primeiro, os acordos específicos: estes se baseiam tipicamente nos recursos e capacidades, oportunidades e interesses das partes, conhecidos ou prováveis, tal como se conformaram no interior das instituições básicas. Podemos supor que cada parte, quer seja um indivíduo, quer seja uma associação, tem várias alternativas diante de si, é capaz de comparar as vantagens e desvantagens prováveis dessas alternativas e agir em conformidade com isso. Em certas condições, a contribuição de um indivíduo para um empreendimento comum, ou para uma associação permanente, pode ser avaliada: basta observar como o empreendimento ou a associação estaria sem a participação dessa pessoa; a diferença representa o valor dela para o empreendimento ou associação. A vantagem da participação para os indivíduos é estimada por uma comparação com suas oportunidades. Desse modo, os acordos particulares são feitos no contexto de configurações existentes e previsíveis de re-

lações no interior da estrutura básica; e são essas configurações que proporcionam uma base para os cálculos contratuais.

O contexto de um contrato social é radicalmente diferente e deve abrir espaço para três fatos, entre outros: que pertencer à nossa sociedade é algo já dado, que não sabemos como seríamos se não pertencêssemos a ela (talvez a própria idéia careça de sentido), e que a sociedade como um todo não tem fins ou uma ordem de fins da mesma forma que as associações e os indivíduos os têm. O significado desses fatos fica claro uma vez que tentamos considerar o contrato social como um acordo ordinário, e perguntamos como as deliberações que levam a ele devem ser feitas. Como a participação em sua própria sociedade é ponto pacífico, não faz sentido que as partes estimem os atrativos de outras sociedades. Além disso, não há como identificar a contribuição potencial para a sociedade de alguém que ainda não é membro dela, pois essa potencialidade não pode ser conhecida e, seja como for, é irrelevante para sua situação presente. Mas não é só isso: do ponto de vista da sociedade como um todo, aceito *vis-à-vis* qualquer membro dela, não há um conjunto aceito de fins por referência ao qual as contribuições sociais potenciais de um indivíduo poderiam ser avaliadas. As associações e os indivíduos têm esses fins, mas não uma sociedade bem-ordenada; embora tenha o objetivo de propiciar justiça a todos os seus cidadãos, este não é um objetivo que hierarquize as contribuições esperadas desses cidadãos e, com base nisso, determine o papel social ou o valor de um ponto de vista social de cada qual. A noção da contribuição de um indivíduo à sociedade vista como uma associação (de modo que essa sociedade tem o direito de apresentar condições para a participação, derivadas dos objetivos dos que já são membros dessa associação) não tem espaço numa visão kantiana. É necessário, por conseguinte, conceber o contrato social de uma forma especial, que o distinga dos outros acordos.

Na justiça como equidade, isso é feito por meio da formulação da idéia de posição original. Essa formulação deve refletir os contrastes fundamentais que acabamos de mencionar e deve apresentar os elementos que faltam para que seja possível chegar a um acordo racional. Considere, por outro lado, os três fatos do parágrafo anterior. Em

relação ao primeiro, as partes na posição original supõem que a participação em sua sociedade já está dada. Esse pressuposto reflete o fato de termos nascido em nossa sociedade e, em seu interior, realizarmos apenas uma das muitas formas possíveis de nossa pessoa; a questão de nossa entrada em outra sociedade não se apresenta. Por conseguinte, a tarefa das partes é chegar a um acordo sobre os princípios relativos à estrutura básica da sociedade na qual se supõe que passarão a vida. Embora os princípios adotados sem dúvida alguma permitam a emigração (sujeita a qualificações adequadas), as partes não aceitarão arranjos que só seriam justos se a emigração fosse permitida. Os vínculos constituídos com pessoas e lugares, com associações e comunidades, bem como os laços culturais, em geral são fortes demais para serem abandonados, e esse fato não deve ser lamentado. Desse modo, o direito de emigrar não afeta aquilo que conta como uma estrutura básica justa, pois essa estrutura é considerada justa enquanto espaço onde as pessoas nascem e onde se espera que passem a vida toda.

Voltando-nos agora para o segundo fato mencionado acima, observe que o véu de ignorância não só estabelece a equidade entre pessoas morais iguais, como também, ao excluir as informações sobre as capacidades e interesses reais das partes, corresponde à forma pela qual, separados de nossa posição e de nossa história na sociedade, nem mesmo nossas capacidades potenciais podem ser conhecidas, e nossos interesses e caráter ainda estão por se formar. Desse modo, a situação inicial reconhece adequadamente que nossa natureza de seres razoáveis e responsáveis, à parte da sociedade, inclui apenas um potencial para toda uma série de possibilidades. Em terceiro e último lugar, não existem fins sociais, exceto aqueles estabelecidos pelos próprios princípios de justiça, ou autorizados por eles; mas esses princípios ainda estão por ser adotados.

Apesar disso, embora os cálculos que tipicamente influenciam os acordos no interior da sociedade não tenham espaço na posição original, outros aspectos dessa situação inicial constituem o cenário para a deliberação racional. Desse modo, as alternativas não incluem oportunidades para filiar-se a outras sociedades, mas limitam-se a uma lista de concepções de justiça para regular a estrutura básica de

nossa própria sociedade. Os interesses e preferências das partes são determinados por seu desejo de dispor de bens primários¹³. Seus próprios objetivos e fins últimos já estão formados, embora não sejam de seu conhecimento; e são esses interesses já formados, assim como as condições necessárias para preservar a personalidade moral, que as partes procuram proteger ao hierarquizar as concepções com base em suas preferências (na posição original) concernentes aos bens primários. Finalmente, a existência de uma teoria social geral constitui uma base suficiente para estimar a viabilidade e as conseqüências de outras concepções de justiça. Em vista desses aspectos da posição original, a idéia do contrato social, enquanto um projeto racional, pode ser mantida, apesar da natureza inusitada desse acordo.

§8. A natureza social das relações humanas

Considere agora três formas pelas quais o aspecto social das relações humanas se reflete no conteúdo dos próprios princípios de justiça. Em primeiro lugar, o princípio da diferença (que governa as desigualdades econômicas e sociais) não distingue entre o que é adquirido pelos indivíduos enquanto membros da sociedade e o que teria sido adquirido por eles se não fossem membros dessa sociedade¹⁴. Na verdade, a noção daquela parte dos benefícios sociais de um indivíduo que vai além do que teria sido sua situação numa outra so-

13. Esses bens são definidos como coisas que, segundo a perspectiva da posição original, é racional que as partes as desejem, quaisquer que sejam seus fins últimos (que lhes são desconhecidos). Servem como meios generalizados, por assim dizer, para realizar todos ou quase todos os sistemas racionais de objetivos. Ver *Teoria*, pp. 92-95, 396 s., 433 s.

14. Um objetivo de §§7-8 é apresentar uma resposta à crítica esclarecedora de David Gauthier a respeito do princípio de diferença, "Justice and Natural Endowment", *Social Theory and Practice* 3 (1974): 3-26. Mencione essa discussão aqui porque seu argumento depende da capacidade de se distinguir entre o que é adquirido pelos indivíduos enquanto membros da sociedade e o que teria sido adquirido por eles em um estado de natureza. Se essa distinção não tem nenhum significado útil, nesse caso penso que o caminho está livre para responder à crítica de Gauthier. É claro que é preciso dizer muitas outras coisas. Seja como for, concordo inteiramente com suas observações das pp. 25 s., e grande parte de minha discussão pretende mostrar como uma visão kantiana de contrato pode ser formulada de acordo com elas.

cidade, ou num estado de natureza, não faz sentido. Ao estruturar o argumento a partir da posição original, podemos, se o desejarmos, introduzir o estado de natureza em relação ao chamado ponto de ausência de acordo. Esse ponto pode ser definido como o egoísmo geral e suas conseqüências, e pode servir como a noção de estado de natureza¹⁵. Mas essas condições não identificam um estado bem definido. Tudo quanto se sabe na posição original é que cada uma das concepções de justiça às quais as partes têm acesso tem conseqüências superiores ao egoísmo geral. Não faz sentido determinar a contribuição de uma pessoa para a sociedade, nem estimar quão melhor sua situação está em relação àquela que teria se não pertencesse a essa sociedade, e, depois, ajustar os benefícios sociais dos cidadãos utilizando essas estimativas como ponto de referência. Embora possamos fazer esse tipo de distinção no caso das associações no interior da sociedade, os cálculos correspondentes, ao se adotarem os princípios para a estrutura básica, não têm sentido. Nem nossa situação em outras sociedades, nem em um estado de natureza, tem qualquer papel na avaliação das concepções de justiça. E é claro que essas noções não são relevantes na aplicação dos dois princípios de justiça.

Em segundo lugar, e relacionado ao que acabamos de discutir, os dois princípios de justiça regulam de que maneira os títulos de propriedade são adquiridos em troca de contribuições a associações ou a outras formas de cooperação no interior da estrutura básica. Como vimos, essas contribuições são avaliadas com base nos objetivos específicos dos indivíduos e das associações; e com o que as pessoas contribuíram é algo influenciado em parte por seus esforços e realizações, em parte por contingências e circunstâncias sociais. As contribuições só podem ser definidas como contribuições a essa ou aquela associação, nessa ou naquela situação. Elas refletem a utilidade marginal do indivíduo para um grupo específico. Essas contribuições não devem ser entendidas como contribuições para a sociedade propriamente dita, nem para o valor que os membros da sociedade, enquanto cidadãos, têm para ela. A soma dos títulos de propriedade de um indiví-

15. Ver *Teoria*, pp. 136, 147; cf. 80.

duo, e mesmo suas contribuições não recompensadas para associações no interior da sociedade, não deve ser considerada uma contribuição à sociedade. De acordo com um ponto de vista kantiano, não existe lugar para a idéia da contribuição de um indivíduo à sociedade que corresponda à idéia da contribuição de um indivíduo para associações no interior da sociedade. Quando comparamos o valor dos cidadãos, o valor de cada qual numa sociedade justa e bem-ordenada é sempre igual¹⁶; e essa igualdade se reflete no sistema de liberdades fundamentais e oportunidades equitativas, e nas operações do princípio de diferença¹⁷.

Em terceiro e último lugar, lembre-se de que, numa visão kantiana, as partes são consideradas pessoas morais livres e iguais. Dizer que são pessoas morais é dizer que têm uma concepção do bem (um sistema de fins últimos), uma capacidade de entender uma concepção de justiça e de segui-la em sua vida (senso de justiça). A liberdade de pessoas morais pode ser interpretada de acordo com duas categorias: primeiro, como pessoas livres, elas se vêem como pessoas cujo interesse supremo é regular todos os seus outros interesses, inclusive os fundamentais, pela razão, isto é, por princípios racionais e razoáveis que são expressão de sua autonomia. Além disso, pessoas livres não se concebem como pessoas indissolúvelmente vinculadas a qualquer fim último específico, ou a qualquer família de fins últimos; vêem-se como sempre capazes de avaliar e revisar seus objetivos à luz de considerações razoáveis. Em segundo lugar, supomos que as pessoas livres são responsáveis por seus interesses e fins: são capazes de controlar e revisar suas necessidades e desejos e, conforme as circunstâncias o exijam, aceitam a responsabilidade de fazê-lo¹⁸.

16. O valor dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada é sempre igual porque, numa sociedade assim, supõe-se que todos respeitem as instituições justas e cumpram seus deveres e obrigações, motivados, quando apropriado, por um senso de justiça suficientemente forte. As desigualdades não derivam do valor moral desigual; a explicação delas encontra-se em outros fatores.

17. Ver abaixo o segundo parágrafo de §9.

18. Essas observações são apresentadas de forma um pouco mais completa em "Reply to Alexander and Musgrave", *Quarterly Journal of Economics* 88 (novembro de 1984): 639-43.

A liberdade, tal como é aplicada a instituições sociais, implica uma certa configuração de direitos e liberdades; e liberdade igual significa que certas oportunidades e liberdades básicas são iguais, e que as desigualdades sociais e econômicas são reguladas por princípios adequadamente ajustados para preservar o valor eqüitativo dessas liberdades. A partir das definições precedentes de liberdade, tal como se aplicam a pessoas morais e a formas sociais, torna-se claro que pessoas livres e iguais não são definidas como aquelas cujas relações sociais correspondem aos próprios princípios que seriam acordados na posição original. Pois dizer isso solaparia o argumento em favor desses princípios, que se baseia em que são precisamente esses os princípios que seriam adotados. Mas, quando as partes são definidas em termos que têm uma expressão institucional, então, dado o papel da estrutura básica, não é por acaso que os princípios primeiros de justiça se aplicam diretamente à estrutura básica. A liberdade e a igualdade de pessoas morais requerem uma forma pública, e o conteúdo dos dois princípios satisfaz essa exigência. Isso contrasta, por exemplo, com o utilitarismo clássico, que considera básica a capacidade de sentir prazer e dor, ou a capacidade para certas experiências intrinsecamente valiosas, definidas de tal forma que nenhuma expressão institucional específica se faz necessária, embora certas formas sociais sejam, evidentemente, superiores a outras, como meios mais efetivos de se alcançar um ganho líquido maior de felicidade, ou uma soma maior de valor.

§9. A forma ideal da estrutura básica

Chegamos agora ao quarto e último ponto (ver final de §1): a saber, que, embora seja razoável a sociedade se valer de um elemento importante de justiça procedimental pura para determinar os quinhões distributivos, uma concepção de justiça precisa incorporar uma forma ideal para a estrutura básica, à luz da qual os resultados acumulados dos processos sociais em operação devem ser limitados e ajustados¹⁹.

19. Sobre a justiça procedimental pura, ver *Teoria*, pp. 84-89, 310-15; e também pp. 64, 66, 72 s., 79, 274-80, 305-10.

Em vista do papel especial da estrutura básica, é natural fazer a seguinte pergunta: segundo que princípio pessoas morais livres e iguais podem aceitar o fato de que as desigualdades sociais e econômicas são profundamente influenciadas pela boa ou má sorte social e pelas contingências naturais e históricas? Como as partes se consideram pessoas assim, o ponto de partida óbvio para elas é supor que todos os bens primários sociais, incluindo renda e riqueza, deveriam ser iguais: todos deveriam ter uma parcela igual. Mas precisam levar em conta os requisitos organizacionais e a eficiência econômica. É por isso que não é razoável parar na divisão igual. A estrutura básica deve permitir desigualdades organizacionais e econômicas, desde que estas melhorem a situação de todos, inclusive a dos menos privilegiados, e desde que essas desigualdades sejam compatíveis com a liberdade igual e a igualdade eqüitativa de oportunidade. Como o ponto de partida é a divisão igual, os que menos se beneficiam têm, por assim dizer, um poder de veto. E, desse modo, as partes chegam ao princípio de diferença. Aqui, uma divisão igual é aceita como o ponto de partida porque reflete a situação das pessoas quando elas são representadas como pessoas morais livres e iguais. Entre essas pessoas, é preciso que aquelas que ganharam mais que as outras o tenham feito de maneira a melhorar a situação daquelas que ganharam menos. Essas considerações intuitivas indicam por que o princípio de diferença é o critério apropriado para governar as desigualdades sociais e econômicas.

Para entender o princípio de diferença, é preciso ter várias questões em mente. Em primeiro lugar, os dois princípios de justiça, quando operam em conjunto, incorporam um importante elemento de justiça procedimental pura na determinação efetiva dos quinhões distributivos. Aplicam-se à estrutura básica e a seu sistema de aquisição de títulos de propriedade; dentro de limites apropriados, quaisquer que sejam as participações distributivas, elas serão justas. Só se pode chegar a uma distribuição eqüitativa por meio do funcionamento concreto de um processo social eqüitativo ao longo do tempo, durante o qual, de acordo com normas publicamente anunciadas, os títulos de propriedade são conquistados e respeitados. Essas característi-

cas definem a justiça procedimental pura. Portanto, quando se pergunta abstratamente se uma distribuição de um determinado estoque de coisas para determinados indivíduos com desejos e preferências conhecidos é mais justa do que outra, simplesmente não há resposta para a pergunta²⁰.

Desse modo, os princípios de justiça, e, em particular, o princípio de diferença, aplicam-se aos princípios públicos e às políticas mais importantes que regulam as desigualdades sociais e econômicas. São empregados para ajustar o sistema de títulos de propriedade e rendimentos, e para equilibrar os critérios e preceitos familiares que esse sistema emprega. O princípio de diferença aplica-se, por exemplo, à tributação da renda e da propriedade, à política fiscal e econômica. Aplica-se ao sistema proclamado de direito público e normas legais, e não a transações ou distribuições específicas, nem a decisões de indivíduos e associações, mas ao contexto institucional no qual essas transações e decisões acontecem. Não há interferências de surpresa ou imprevisíveis nas expectativas e aquisições dos cidadãos. Os títulos de propriedade são conquistados e respeitados em conformidade com o sistema público de normas. Os impostos e restrições são todos, em princípio, previsíveis, e as posses devem ser adquiridas com a condição, conhecida por todos, de que certas transferências e redistribuições serão feitas. A objeção de que o princípio de diferença impõe correções contínuas de distribuições específicas, assim como interferências arbitrárias nas transações privadas, baseia-se num mal-entendido.

Repetindo: os dois princípios de justiça não exigem que a distribuição real se conforme em qualquer momento dado (ou com o passar do tempo) a qualquer regularidade observável, à igualdade, por exemplo, ou que o grau de desigualdade calculado a partir da distribuição esteja dentro de um certo espectro como, por exemplo, os valores do coeficiente de Gini²¹. O que se impõe é que as desigualda-

20. *Ibid.*, p. 88.

21. A respeito desta e de outras medidas de desigualdade, ver A. K. Sen, *On Economic Inequality* (Nova York: W. W. Norton, 1973), cap. 2.

des (permissíveis) devem fazer uma certa contribuição funcional para as expectativas dos menos favorecidos, resultando essa contribuição funcional do funcionamento do sistema de títulos de propriedade estabelecido pelas instituições públicas. No entanto, o objetivo não é eliminar as contingências da vida social, pois algumas delas são inevitáveis. Desse modo, mesmo quando uma distribuição igual dos dons naturais parece mais de acordo com a igualdade das pessoas livres, a questão de redistribuir essas riquezas (caso isso fosse possível) não se coloca, pois é incompatível com a integridade da pessoa. Também não precisamos fazer quaisquer suposições específicas sobre quão grandes são essas variações de talento natural; supomos apenas que, quando se realizam em um momento posterior da vida de cada qual, essas variações são influenciadas por muitos tipos de contingência. As instituições devem organizar a cooperação social de modo a encorajar os esforços construtivos. Temos direito a nossas capacidades naturais e um direito a tudo aquilo que obtemos participando de um processo social equitativo. Evidentemente, o problema é como caracterizar tal processo. Os dois princípios expressam a idéia de que ninguém deve ter menos do que receberia numa divisão igual de bens primários e que, quando o caráter benéfico da cooperação social permite uma melhoria geral, então as desigualdades existentes devem operar em benefício daqueles cuja situação melhorou menos, tomando a divisão igual como referência.

Os dois princípios também especificam uma forma ideal para a estrutura básica, à luz da qual os processos institucionais e procedimentais existentes são restringidos e ajustados. Entre essas restrições estão os limites à acumulação de propriedade (principalmente quando existe a propriedade privada de bens de produção), que derivam dos requisitos do valor equitativo da liberdade política e da igualdade equitativa de oportunidades, e os limites baseados em considerações de estabilidade e de inveja escusável, ambas ligadas ao bem primário essencial do auto-respeito²². Precisamos de um ideal desse tipo para guiar os ajustes necessários à preservação da justiça básica. Como

22. Ver *Teoria*, pp. 224-27, 277 s., 534-37, 543-46.

já vimos (em §4), mesmo que todos ajam eqüitativamente, da forma definida pelas normas que é tanto razoável quanto praticável impor aos indivíduos, o resultado de muitas transações em separado acabará solapando a justiça básica. Isso é óbvio quando vemos a sociedade, como devemos vê-la, como envolvendo a cooperação ao longo das gerações. Desse modo, mesmo numa sociedade bem-ordenada, os ajustes na estrutura básica sempre serão necessários. E, por isso, uma divisão institucional de trabalho deve ser estabelecida entre a estrutura básica e as normas que se aplicam diretamente às transações particulares. Os indivíduos e as associações ficam livres para realizar seus fins no interior das instituições básicas que levam a cabo as operações necessárias para a manutenção de uma estrutura básica justa.

A necessidade de um ideal estrutural para especificar as restrições e orientar os ajustes não depende da injustiça. Mesmo quando o cumprimento estrito de todas as normas razoáveis e práticas se verifica, esses ajustes são continuamente necessários. O fato de a vida política e social concreta ser freqüentemente impregnada de muita injustiça só sublinha essa necessidade. Uma teoria puramente procedimental, que não contivesse princípios estruturais para uma ordem social justa, não teria nenhuma utilidade em nosso mundo, no qual o objetivo político é eliminar a injustiça e orientar as mudanças no sentido de uma estrutura básica justa. Uma concepção de justiça deve especificar os princípios estruturais necessários e apontar a direção geral da ação política. Na ausência de uma forma ideal desse tipo para as instituições básicas, não há fundamento racional para o ajuste contínuo do processo social de modo a preservar a justiça básica, nem para eliminar a injustiça existente. Assim, a teoria ideal, que define uma estrutura básica perfeitamente justa, é um complemento necessário de uma teoria não-ideal; sem a primeira, o desejo de mudança fica sem um alvo.

§10. Resposta à crítica de Hegel

Isso completa minha discussão dos quatro pontos apresentados no final de §1. Um resultado do que foi dito é uma resposta ao idealis-

mo. O problema é o seguinte: para elaborar uma concepção kantiana de justiça, parece desejável afastar a estrutura da doutrina de Kant de sua base no idealismo transcendental e dar-lhe uma interpretação procedimental por meio da construção da posição original (esse afastamento é importante, ainda que somente por nos possibilitar ver até que ponto é possível uma interpretação procedimental da visão de Kant no interior de uma estrutura empirista razoável). Mas, para atingir esse objetivo, temos de mostrar que a construção da posição original, que faz uso da idéia do contrato social, não é vulnerável às convincentes objeções que os idealistas levantaram à tradição do contrato de sua época.

Assim, Hegel pensava, por exemplo, que essa doutrina confundia a sociedade e o Estado com uma associação de pessoas privadas; que permitia que o conteúdo e a forma geral do direito público fossem excessivamente determinados por interesses privados específicos e contingentes, e pelas preocupações pessoais dos indivíduos; e que não poderia dar sentido ao fato de que não depende de nós nascer em nossa sociedade e pertencer a ela. Para Hegel, a doutrina do contrato social era uma extensão ilegítima e acrítica de idéias que pertenciam e estavam limitadas à "sociedade civil" (como ele a chamava). Outra objeção era que a doutrina não reconhecia a natureza social dos seres humanos e dependia de lhes atribuir certas capacidades naturais fixas e desejos específicos independentes da sociedade e, para finalidades teóricas, anteriores a ela²³.

Procurei responder a essas críticas afirmando, primeiro, que o objeto primordial da justiça é a estrutura básica da sociedade, que tem a tarefa fundamental de estabelecer a justiça básica (§§4-5). E, embora à primeira vista esse argumento possa parecer uma concessão, na verdade, não o é: a posição original pode ser caracterizada de tal modo que estabeleça uma situação eqüitativa de acordo entre pessoas morais livres e iguais, na qual possam chegar a um acordo racional. Essa caracterização depende de conceber as pessoas morais livres e

23. Ver *The Philosophy of Right*, tradução de T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942), pp. 58 s., 70 s., 156 s., 186.

iguais de uma certa maneira e de interpretar seus desejos e necessidades (tendo em vista o argumento da posição original) em termos de uma noção de bens primários. É claro que precisamos distinguir o acordo relativo a uma concepção de justiça de todos os outros acordos, mas esse requisito não surpreende: devemos esperar que o acordo que estabelece princípios para a estrutura básica tenha características que o diferenciem de todos os acordos feitos dentro dessa estrutura (§§6-7). Finalmente, indiquei a forma pela qual a justiça como equidade pode acomodar a natureza social dos seres humanos (§8). Ao mesmo tempo, como ela parte de uma base adequadamente individualista (a posição original é concebida como equitativa entre pessoas morais livres e iguais), é uma concepção moral que oferece um lugar apropriado para os valores sociais, sem sacrificar a liberdade e a integridade da pessoa.

Pode ser que outras visões contratualistas não consigam responder à crítica idealista. As doutrinas dos processos históricos hipotéticos, como as de Hobbes e Locke, ou a visão libertariana, embora tenham diferenças importantes entre si, parecem todas vulneráveis à objeção. Uma vez que o contrato social é feito por pessoas no estado de natureza (no caso de Hobbes e Locke), ou, uma vez que os indivíduos concordam em se tornar clientes do órgão de proteção dominante (no sistema libertariano), parece inevitável que os termos desses acordos, ou as circunstâncias que eles ratificam, estejam fadados a ser substancialmente afetados pelas contingências e acidentes do processo histórico hipotético (“como se”) justo que não tende a preservar ou a se mover na direção da justiça básica. Essa dificuldade é ilustrada de forma notável pela doutrina de Locke. Ele supõe que nem todos os membros da sociedade que respeitam o pacto social têm direitos políticos iguais: os cidadãos têm o direito de votar em virtude de possuir propriedade, de modo que os que não têm propriedade não têm voto, nem o direito de exercer a autoridade política²⁴. Provavelmente, as diversas acumulações do processo histórico hipotético (“como se”) justo, ao longo das gerações, deixou muitos sem

24. Ver *Second Treatise of Government*, na leitura conjunta de §§140 e 158.

propriedade, sem que tivessem culpa disso; e, embora o contrato social e a subsequente delegação da autoridade política sejam perfeitamente racionais do ponto de vista dessas pessoas, e não contradigam seu dever para com Deus, não lhes asseguram esses direitos políticos básicos. De um ponto de vista kantiano, a doutrina de Locke sujeita indevidamente as relações sociais de pessoas morais a contingências históricas e sociais que são externas à sua liberdade e igualdade, acabando por solapá-las. As restrições que Locke impõe ao processo histórico (“como se”) não são rigorosas o bastante para caracterizar uma concepção de justiça básica aceitável para pessoas morais livres e iguais. Isso pode ser demonstrado se supusermos que o pacto social deve ser feito imediatamente depois da criação dos seres humanos como pessoas livres e iguais no estado de natureza. Supondo-se que a situação desses seres humanos, uns em relação aos outros, representa adequadamente sua liberdade e igualdade, e também que (como afirma Locke) Deus não concedeu a ninguém o direito de exercer autoridade política, os seres humanos provavelmente reconhecerão os princípios que assegurem direitos básicos iguais (inclusive os políticos) a todos durante todo o processo histórico posterior. Essa interpretação da visão de Locke faz dela uma doutrina do processo hipotético (“como se”) não-histórico, quando supomos que durante o período relevante de tempo as pessoas estavam dispersas demais para que algum acordo pudesse ser alcançado. O fato de que Locke parece não ter considerado essa possibilidade alternativa mostra o aspecto histórico de sua teoria²⁵.

Também sugeri que toda teoria contratualista deve reconhecer a necessidade de uma divisão de trabalho entre as operações da estrutura básica na manutenção da justiça de fundo e a definição e imposição pelo sistema legal de normas que se aplicam diretamente aos indivíduos e às associações, e governam suas transações particulares. Finalmente, a distinção entre a situação dos indivíduos no estado de natureza e sua situação na sociedade não tem nenhuma utilidade em uma teoria kantiana do contrato. Esse tipo de comparação diz respei-

25. Devo a Quentin Skinner essa maneira de ver o aspecto histórico da teoria de Locke.

to exclusivamente aos acordos feitos dentro da estrutura das instituições básicas, e não tem nenhum papel na determinação dos direitos básicos dos membros da sociedade. Além disso, qualquer sistema de comparação entre as vantagens relativas dos cidadãos deve fundamentar-se em suas relações presentes e na forma pela qual as instituições sociais funcionam agora, e não de acordo com a maneira pela qual a seqüência histórica concreta (ou alguma seqüência “como se” justa) de transações, que se estende pelas gerações anteriores, melhorou (ou deveria melhorar) a situação de todos em comparação com o estado de natureza (ou outro estado hipotético) inicial.

Meu objetivo aqui não é criticar outras teorias do contrato. Fazer isso requer uma discussão em separado. Procurei, em vez disso, explicar por que a justiça como equidade adota a estrutura básica como o objeto primordial da justiça e tenta desenvolver uma teoria especial para esse caso. Dadas as características e o papel peculiares dessa estrutura, a idéia de um acordo deve ser apropriadamente alterada, se quisermos realizar a intenção da forma kantiana da doutrina contratualista. Procurei mostrar como as alterações necessárias podem ser feitas.

CONFERÊNCIA VIII

AS LIBERDADES FUNDAMENTAIS E SUA PRIORIDADE¹

H. I. A. Hart observou que, em meu livro *Uma teoria da justiça*, a interpretação das liberdades fundamentais e sua prioridade contém, entre outros defeitos, duas lacunas graves. Nesta conferência, pretendo fazer um esboço, e não posso fazer mais do que isso, para sanar essas falhas. A primeira lacuna é que os fundamentos em relação aos quais as partes, na posição original, adotam as liberdades básicas e concordam a respeito de sua prioridade não estão suficientemente

1. Esta é uma versão revista e muito mais longa da “Tanner Lecture” proferida na Universidade de Michigan em abril de 1981. Agradeço à Tanner Foundation e ao Departamento de Filosofia da Universidade de Michigan pela oportunidade de dar essa conferência. Gostaria de aproveitar a oportunidade para expressar minha gratidão a H. L. A. Hart por escrever sua resenha crítica (ver nota 2), à qual tento responder em parte. Tentei esboçar respostas ao que acredito serem as duas dificuldades mais fundamentais apontadas por ele; e isso levou a várias alterações importantes em minha visão da liberdade. Estou em dívida com Joshua Rabinowitz pelos muitos comentários e sugestões valiosos sobre a maneira de superar as dificuldades apontadas por Hart. Ao fazer essa revisão, devo agradecer a Samuel Scheffler e Anthony Kronman pelos comentários feitos imediatamente depois da conferência e pelas conversas que tivemos depois. Os comentários de Scheffler levaram-me a reformular inteiramente e a ampliar muito a versão original do que agora são §§5 e 6. Os comentários de Kronman foram particularmente úteis na revisão de §7. Agradeço também a Burton Dreben, cujos conselhos e discussões instrutivos levaram-me ao que parecem ser inumeráveis alterações e revisões. Observo, à guisa de prefácio, que minha visão das liberdades fundamentais e de sua prioridade, quando aplicada à doutrina constitucional do que chamei de “uma sociedade bem-ordenada”, tem uma certa semelhança com a bem conhecida visão de Alexander Meiklejohn (ver nota 12). Mas há também as seguintes diferenças importantes: em primeiro lugar, o tipo de primazia que Meiklejohn dá às liberdades políticas e ao discurso livre é dada aqui à família das liberdades fundamentais como um todo; em segundo lugar, o valor do autogoverno, que para Meiklejohn parece supremo, é considerado apenas como um valor importante entre outros; e, finalmente, o pano de fundo filosófico das liberdades fundamentais é muito diferente.

bem explicados². Essa lacuna está vinculada a uma outra: quando os princípios de justiça são aplicados nos estágios constitucional, legislativo e judicial, nenhum critério satisfatório é apresentado para a maneira pela qual as liberdades fundamentais devem ser mais especificadas e ajustadas umas às outras, conforme as circunstâncias sociais passam a ser conhecidas³. Tentarei resolver esses problemas fazendo as revisões já apresentadas em minhas *Dewey Lectures*. Vou esboçar de que modo as liberdades fundamentais e os fundamentos para sua prioridade podem ser encontrados na concepção dos cidadãos enquanto pessoas livres e iguais, juntamente com uma definição melhor dos bens primários⁴. Essas revisões mostram que as liberdades fundamentais e sua prioridade se apóiam numa concepção de pessoa que seria reconhecida como liberal e não, como pensou Hart, somente em considerações de interesses racionais⁵. Apesar disso, a estrutura e o conteúdo da justiça como equidade ainda são, em grande parte, os mesmos; exceto por uma importante mudança de formulação do primeiro princípio de justiça, a formulação dos dois princípios de justiça continua inalterada, assim como a prioridade do primeiro princípio em relação ao segundo.

§1. O objetivo inicial da justiça como equidade

Antes de considerar as duas lacunas na interpretação das liberdades básicas, é preciso levar em conta algumas questões preliminares. Em primeiro lugar, os dois princípios de justiça se expressam da seguinte forma:

2. H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority", *University of Chicago Law Review* 40(3) (primavera de 1973): 551-55 (daqui em diante, Hart); reimpresso em *Reading Rawls*, organizado por Norman Daniels (Nova York: Basic Books, 1975), pp. 249-52 (daqui em diante, Daniels).

3. Hart, pp. 542-50; ver Daniels, pp. 239-44.

4. Ver "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77(9) (setembro de 1980): 519-30.

5. Hart, p. 555; Daniels, p. 252.

- a. Toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade.

A alteração do primeiro princípio de justiça mencionado acima é que a expressão "um sistema plenamente adequado" substituiu a expressão "o sistema total mais extenso possível", usada em *Teoria*⁶. Essa alteração leva à inserção das palavras "que seja" antes de "compatível". As razões para essa mudança são explicadas mais adiante, e a noção de um sistema plenamente adequado de liberdades básicas é discutida em §8. No momento, deixo essa questão de lado.

Uma outra questão preliminar é que as liberdades fundamentais iguais do primeiro princípio de justiça são especificadas por uma lista, que é a seguinte: a liberdade de pensamento e de consciência; as liberdades políticas e a liberdade de associação, assim como as liberdades especificadas pela liberdade e integridade da pessoa; e, finalmente, os direitos e liberdades abarcados pelo império da lei. Não se atribui nenhuma prioridade à liberdade como tal, como se o exercício de algo chamado "liberdade" tivesse um valor preeminente e fosse a principal, senão a única, finalidade da justiça política e social. Há, evidentemente, uma pressuposição geral contra a imposição de restrições legais e outras à conduta, sem razão suficiente. Mas essa pressuposição não cria nenhuma prioridade especial para qualquer liberdade específica. Contudo, Hart observou que, em *Teoria*, às vezes utilizei argumentos e frases que indicam a prioridade da liberdade como tal, embora, como ele percebeu, essa não seja a interpretação.

6. A expressão "o mais extenso possível" é usada nas principais formulações dos princípios de justiça das pp. 60, 250 e 302. A expressão "sistema total" é usada na segunda e na terceira dessas formulações.

ção correta⁷. Ao longo de toda a história do pensamento democrático, o foco foi na aquisição de certas liberdades específicas e garantias constitucionais, como as encontradas, por exemplo, nas várias cartas de direitos e declarações de direitos do homem. A interpretação das liberdades fundamentais segue essa tradição.

Alguns podem pensar que especificar as liberdades fundamentais mediante uma lista é um expediente que uma concepção filosófica de justiça poderia dispensar. Estamos acostumados a doutrinas morais apresentadas na forma de definições gerais e princípios primeiros abrangentes. Mas note que, se pudermos elaborar uma lista de liberdades que, quando incorporada aos dois princípios de justiça, leva as partes na posição original a concordar com esses princípios, em vez de concordar com outros princípios de justiça a que têm acesso, então o que podemos chamar de “o objetivo inicial” da justiça como equidade é atingido. Esse objetivo é mostrar que os dois princípios de justiça propiciam uma compreensão melhor das exigências da liberdade e da igualdade numa sociedade democrática do que os princípios primeiros associados às doutrinas tradicionais do utilitarismo, do perfeccionismo ou do intuicionismo. São esses princípios, junto com os dois princípios de justiça, os que constituem as alternativas disponíveis para as partes na posição original, quando tal objetivo inicial é definido.

Pois bem, uma lista de liberdades básicas pode ser elaborada de duas formas. Uma é histórica: pesquisamos as constituições dos Estados democráticos e fazemos uma lista das liberdades normalmente protegidas, e examinamos o papel dessas liberdades naquelas constituições que tenham funcionado bem. Embora esse tipo de informação não esteja disponível para as partes na posição original, está disponível para nós — para você e para mim, que estamos elaborando a justiça como equidade — e, por isso, esse conhecimento histó-

7. Hart faz uma discussão perspicaz, querendo saber se o primeiro princípio de justiça quer dizer com “liberdade” aquilo que chamei de “liberdade como tal”. Essa questão surge porque, na primeira formulação do princípio, na p. 60 e em outra passagem, uso a expressão “liberdade fundamental” ou simplesmente “liberdade”, quando devia ter usado “liberdades fundamentais”. Em geral, concordo com a discussão de Hart; ver pp. 537-41; Daniels, pp. 234-37.

rico pode influenciar o conteúdo dos princípios de justiça que permitimos às partes como alternativas⁸. Uma segunda forma é considerar que liberdades são condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e para o exercício pleno das duas capacidades da personalidade moral ao longo de toda a vida. Fazer isso conecta as liberdades fundamentais com a concepção de pessoa utilizada na justiça como equidade. Voltarei a essas importantes questões em §§3-6.

Vamos supor que chegamos a uma lista de liberdades fundamentais que atinge o objetivo inicial da justiça como equidade. Consideramos essa lista um ponto de partida que pode ser aperfeiçoado com a descoberta de uma segunda lista, uma lista tal que as partes na posição original concordariam mais facilmente com os dois princípios contendo a segunda lista do que com os dois princípios contendo a lista inicial. Esse processo pode continuar indefinidamente, mas a capacidade discriminativa da reflexão filosófica no plano da posição original pode esgotar-se logo. Quando isso acontece, devemos fixar-nos na última lista preferida e, depois, especificar melhor essa lista nos estágios constitucional, legislativo e judicial, quando o estado geral das instituições sociais e das circunstâncias sociais se dá a conhecer. É suficiente que as considerações apresentadas segundo a perspectiva da posição original determinem a forma e o conteúdo geral das liberdades fundamentais e expliquem a adoção dos dois princípios de justiça, dando prioridade a eles. Assim, enquanto questão de método, nada se perde pelo uso de um procedimento passo a passo para se chegar a uma lista de liberdades e sua especificação posterior.

Uma última observação sobre o uso de uma lista de liberdades. A argumentação em defesa da prioridade da liberdade, como todas as argumentações que partem da posição original, é sempre relativa a uma dada enumeração das alternativas entre as quais as partes devem optar. Uma dessas alternativas, os dois princípios de justiça, contém, como parte de sua especificação, uma lista das liberdades fundamentais e sua prioridade. A fonte das alternativas é a tradição histórica da filosofia moral e política. Devemos considerar a posição original e

8. Ver “Kantian Constructivism in Moral Theory”, Lect. I, pp. 533-34; Lect. III, pp. 567-68.

a caracterização das deliberações das partes como um meio para selecionar os princípios de justiça entre as alternativas já apresentadas. E isso tem a importante consequência de, para estabelecer a prioridade da liberdade, não ser necessário mostrar que a concepção de pessoa, combinada a vários outros aspectos da posição original, é suficiente por si mesma para derivar uma lista satisfatória de liberdades e dos princípios de justiça que lhes dão prioridade. Também não é necessário mostrar que os dois princípios de justiça (com a prioridade da liberdade incluída) seriam adotados a partir de qualquer enumeração de alternativas, por mais amplamente que pudesse ser suplementada por outros princípios⁹. Estou preocupado aqui com o objetivo inicial da justiça como equidade, que, conforme a definição acima, é apenas mostrar que os princípios de justiça seriam adotados em vez das demais alternativas tradicionais. Se isso puder ser feito, podemos então passar a refinamentos ulteriores.

§2. O *status* especial das liberdades fundamentais

Depois dessas observações preliminares, inicio observando várias características das liberdades fundamentais e de sua prioridade. Antes de tudo, a prioridade da liberdade significa que o primeiro princípio de justiça atribui às liberdades fundamentais, apresentadas em uma lista, um *status* especial. Elas têm um peso absoluto com respeito às razões do bem público e dos valores perfeccionistas¹⁰. Por exemplo: as liberdades políticas iguais não podem ser negadas a certos grupos sociais argumentando-se que o fato de disporem dessas liberdades lhes permitiria bloquear as políticas necessárias para a eficiência e o crescimento econômico. Uma convocação seletiva e discriminatória

9. Sobre este ponto, ver *Teoria*, p. 81.

10. As expressões “bem público” e “valores perfeccionistas” são usadas para designar as noções de bem nas doutrinas moral-teleológicas do utilitarismo e do perfeccionismo, respectivamente. Assim, essas noções são especificadas independentemente de uma noção do justo; por exemplo no utilitarismo (e também em grande parte da ciência econômica do bem-estar) o bem é concebido em termos da satisfação dos desejos, ou interesses, ou preferências dos indivíduos. Ver também *Teoria*, pp. 24-26.

ao serviço militar também não pode ser justificada (em tempos de guerra) afirmando-se que se trata da maneira menos desvantajosa socialmente para formar um exército. As exigências das liberdades fundamentais não podem ser anuladas por considerações desse teor.

Como as várias liberdades fundamentais estão fadadas a conflitar umas com as outras, as regras institucionais que definem essas liberdades devem ser ajustadas de modo que se encaixem num sistema coerente de liberdades. A prioridade da liberdade implica, na prática, que uma liberdade fundamental só pode ser limitada ou negada em nome de uma outra ou de outras liberdades fundamentais, e nunca, como eu disse, por razões de bem-estar geral ou de valores perfeccionistas. Essa restrição aplica-se até mesmo quando aqueles que se beneficiam de uma eficiência maior, ou compartilham o total maior de benefícios, são as mesmas pessoas cujas liberdades são limitadas ou negadas. Como as liberdades fundamentais podem ser limitadas quando entram em choque entre si, nenhuma delas é absoluta, assim como não é absoluta a exigência de que, no sistema ajustado de forma definitiva, todas as liberdades fundamentais sejam igualmente oferecidas (seja o que for que isso signifique). O que queremos dizer é que, seja qual for a maneira usada para ajustar essas liberdades entre si, a fim de que haja um sistema coerente, esse sistema deve ser garantido igualmente a todos os cidadãos.

Para entender a prioridade das liberdades básicas, precisamos distinguir entre sua restrição e sua regulação¹¹. A prioridade dessas liberdades não é infringida quando elas são meramente reguladas, como devem ser, para se combinarem em um sistema, bem como para se adaptarem a certas condições sociais necessárias para seu exercício duradouro. Enquanto o que vou chamar de “esfera central de aplicação” das liberdades fundamentais for garantido, os princípios de jus-

11. Essa distinção é familiar e importante no direito constitucional. Ver, por exemplo, Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineola, NY: The Foundation Press), cap. 12, §8, onde essa distinção se aplica à proteção da liberdade de expressão pela Primeira Emenda. Em *Teoria*, deixei de fazer essa distinção em momentos cruciais de minha interpretação das liberdades fundamentais. Agradeço a Joshua Rabinowitz por seus esclarecimentos sobre esse tópico.

tiça serão satisfeitos. Por exemplo: regras de ordem são essenciais para regular a discussão livre¹². Sem a aceitação geral de procedimentos razoáveis de investigação e preceitos de debate, a liberdade de expressão não pode atender seu propósito. As pessoas não podem falar todas ao mesmo tempo, ou usar o mesmo foro público ao mesmo tempo para diferentes finalidades. Instituir as liberdades fundamentais, assim como satisfazer desejos diversos, requer programação e organização social. As regulamentações necessárias não devem ser confundidas com restrições ao conteúdo do discurso, como, por exemplo, as proibições à argumentação em favor de certas doutrinas religiosas, filosóficas ou políticas, ou a proibição à discussão de questões gerais e particulares que são relevantes para avaliar a justiça da estrutura básica da sociedade. O uso público de nossa razão¹³ deve ser regulado, mas a prioridade da liberdade requer que isso seja feito, tanto quanto possível, de modo a deixar intacta a esfera central de aplicação de cada liberdade fundamental.

É sensato, a meu ver, limitar as liberdades fundamentais àquelas que são verdadeiramente essenciais, na esperança de que as liberdades que não são fundamentais sejam satisfatoriamente asseguradas pela pressuposição geral, ficando o desencargo do ônus da prova para ser decidido pelos outros requisitos dos dois princípios de justiça. A razão para esse limite à lista de liberdades fundamentais é o *status* especial dessas liberdades. Toda vez que ampliamos a lista das liberdades fundamentais, corremos o risco de enfraquecer a proteção das mais essenciais e de recriar no interior do sistema de liberdades os problemas de indeterminação e desorientação que tínhamos a esperança de evitar com uma noção adequadamente circunscrita de prio-

12. Ver Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government* (Nova York: Harper & Row, 1948), cap. 1, §6, para uma conhecida discussão sobre a distinção entre regras de ordem e regras que restringem o conteúdo do discurso.

13. A expressão "o uso público de nossa razão" é adaptada do ensaio de Kant "What is Enlightenment?" (1784), onde aparece no quinto parágrafo; edição acadêmica de *Gesammelte Schriften*, vol. 8 (1912), pp. 36-37. Kant contrasta o uso público da razão, que é livre, com o uso privado, que pode não ser livre. Não quero dar a impressão de subscrever esse ponto de vista.

ridade. Por isso, vou pressupor ao longo de todo o texto, e nem sempre farei menção a isso, que as liberdades fundamentais da lista sempre têm prioridade, como muitas vezes ficará claro a partir dos argumentos em seu favor.

A última questão sobre a prioridade da liberdade é que essa prioridade não é exigida em todas as condições. Mas, para nossos propósitos aqui, suponho que seja exigida pelo que chamarei de "condições razoavelmente favoráveis", isto é, as circunstâncias sociais que, desde que exista vontade política para isso, permitem o estabelecimento efetivo e o pleno exercício dessas liberdades. Essas condições são determinadas pela cultura de uma sociedade, por suas tradições e capacidades adquiridas na administração de instituições, e seu nível de desenvolvimento econômico (que não precisa ser particularmente grande), e, sem dúvida, também por outras coisas. Suponho como suficientemente evidentes para nossos propósitos que hoje, nos EUA, condições razoavelmente favoráveis existem de fato, de modo que, para nós, a prioridade dessas liberdades básicas é necessária. É claro que a existência ou inexistência da vontade política é uma questão inteiramente diferente. Embora essa vontade exista por definição numa sociedade bem-ordenada, em nossa sociedade, parte da tarefa política consiste em constituí-la.

Depois das observações precedentes sobre a prioridade da liberdade, apresento um resumo de várias características do sistema de liberdades fundamentais. Primeiro: como já disse, suponho que cada uma dessas liberdades tenha o que chamo de "esfera central de aplicação". A proteção institucional dessa esfera de aplicação é uma condição do desenvolvimento adequado e do pleno exercício das duas capacidades morais dos cidadãos, enquanto pessoas livres e iguais. Pretendo elaborar essa observação nas próximas seções. Segundo: as liberdades básicas podem ser compatibilizadas umas com as outras, ao menos em sua esfera central de aplicação. Em outras palavras, em condições razoavelmente favoráveis, existe um sistema viável de liberdades que podem ser instituídas e no qual a esfera central de cada liberdade fica protegida. Mas, que um sistema desse tipo exista, é algo que não pode ser derivado exclusivamente da concepção de pes-

soa como dispendo das duas capacidades morais, nem exclusivamente do fato de que certas liberdades e outros bens primários, em sua condição de meios polivalentes, são necessários para o desenvolvimento e exercício dessas capacidades. Ambos esses elementos precisam harmonizar-se num arranjo constitucional praticável. A experiência histórica das instituições democráticas e a reflexão sobre os princípios de desenho constitucional indicam que é possível encontrar um sistema praticável de liberdades.

Já observei que o sistema de liberdades fundamentais não é especificado em todos os seus detalhes pelas considerações disponíveis na posição original. É suficiente que a forma e o conteúdo gerais das liberdades fundamentais sejam esboçados e os fundamentos de sua prioridade sejam entendidos. A especificação posterior das liberdades é deixada para os estágios constitucional, legislativo e judicial. Mas, ao esboçar essa forma e esse conteúdo gerais, precisamos indicar o papel especial e a classe central de aplicação das liberdades fundamentais de maneira suficientemente clara para orientar o processo de especificação posterior nos estágios subseqüentes. Por exemplo: entre as liberdades fundamentais da pessoa está o direito de adquirir e de ter o uso exclusivo da propriedade pessoal. O papel dessa liberdade é permitir uma base material suficiente para haver um sentimento de independência pessoal e auto-respeito, ambos essenciais para o desenvolvimento e exercício das capacidades morais. Duas concepções mais abrangentes do direito de propriedade, enquanto uma liberdade fundamental, devem ser evitadas. Uma dessas concepções amplia o direito de propriedade para que se incluam certos direitos de aquisição e herança, assim como o direito de possuir meios de produção e recursos naturais. No tocante à outra concepção, o direito de propriedade inclui o direito igual de participar do controle dos meios de produção e recursos naturais, que devem considerar-se propriedade social. Essas concepções mais amplas não devem ser usadas porque não podem, a meu ver, ser consideradas necessárias para o desenvolvimento e exercício das capacidades morais. Os méritos dessas e de outras concepções do direito de propriedade são avaliados nos es-

tágios posteriores, quando se dispõe de muito mais informações sobre as circunstâncias e tradições históricas de uma sociedade¹⁴.

Finalmente, não se supõe que as liberdades fundamentais sejam igualmente importantes ou valorizadas pelas mesmas razões. Deste modo, uma vertente da tradição liberal considera as liberdades políticas como liberdades que têm menos valor intrínseco do que a liberdade de pensamento e de consciência, e do que as liberdades civis em geral. O que Constant chamava de “as liberdades dos modernos” são mais valorizadas do que as “liberdades dos antigos”¹⁵. Numa grande sociedade moderna, seja o que for que tenha sido válido para a cidade-Estado da época clássica, as liberdades políticas são vistas como liberdades que ocupam um lugar menos importante nas concepções do bem da maioria das pessoas. O papel das liberdades políticas talvez seja em grande parte instrumental para a preservação das outras liberdades¹⁶. Mas, mesmo que essa visão seja correta, ela não constitui um impedimento para colocar certas liberdades políticas entre as liberdades básicas e protegê-las com a prioridade da liberdade. Pois, para atribuir prioridade a essas liberdades, só é preciso que elas sejam importantes o suficiente, enquanto meios institucionais essenciais, para garantir as outras liberdades fundamentais nas circunstâncias de um Estado moderno. E, se atribuir-lhes essa prioridade ajuda a explicar os julgamentos de prioridade que estamos dispostos a subscrever depois de cuidadosa reflexão, tanto melhor.

§3. Concepções de pessoa e cooperação social

Gostaria de discutir agora a primeira lacuna na interpretação da liberdade. Lembre-se de que essa lacuna diz respeito aos motivos pelos quais, na posição original, as partes aceitam o primeiro princípio

14. Com respeito a uma elaboração deste parágrafo, ver a discussão de *Teoria*, pp. 270-74, 280-82, da questão da propriedade privada na democracia *versus* o socialismo. Os dois princípios de justiça, por si mesmos, não resolvem essa questão.

15. Ver o ensaio de Constant, “De la Liberté des Anciens comparée à celle des modernes” (1819).

16. Uma importante formulação recente dessa visão encontra-se em Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty” (1958), reimpresso em *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969); ver, por exemplo, pp. 165-66.

de justiça e concordam com a prioridade de suas liberdades fundamentais, tal como expressa pela primazia do primeiro princípio de justiça sobre o segundo. Para sanar essa falha, apresentarei uma certa concepção de pessoa, juntamente com sua concepção afim de cooperação social¹⁷. Considere, primeiro, a concepção de pessoa: há muitos aspectos diferentes de nossa natureza que podem ser escolhidos como particularmente significativos, dependendo de nosso objetivo e ponto de vista. Esse fato é comprovado pelo uso de expressões como *Homo politicus*, *Homo economicus* e *Homo faber*. Na justiça como equidade, o objetivo é formular uma concepção de justiça política e social afim às convicções e tradições mais profundamente arraigadas de um Estado democrático moderno. O propósito de fazer isso é verificar se podemos resolver o impasse de nossa história política recente, qual seja, de que não há concordância sobre a forma pela qual as instituições sociais básicas devem ser organizadas para se harmonizarem com a liberdade e igualdade dos cidadãos enquanto pessoas. Assim sendo, desde o começo, a concepção de pessoa é considerada parte de uma concepção de justiça política e social, isto é, caracteriza como os cidadãos devem ver a si mesmos e uns aos outros em suas relações políticas e sociais, da maneira especificada pela estrutura básica. Essa concepção não deve ser confundida com um ideal para a vida pessoal (um ideal de amizade, por exemplo), nem com um ideal para os membros de alguma associação, e muito menos com um ideal moral, como o ideal estóico de homem sábio.

A conexão entre a noção de cooperação social e a concepção de pessoa que vou apresentar pode ser explicada da seguinte maneira: a noção de cooperação social não é simplesmente aquela de uma atividade social coordenada, organizada de maneira eficiente e orientada por normas publicamente reconhecidas para atingir um determinado fim geral. A cooperação social sempre existe em benefício mútuo, e isso significa a implicação de dois elementos: o primeiro é uma noção compartilhada de termos equitativos de cooperação, que é razoável

17. Nesta e na próxima seção, baseio-me em meu "Kantian Constructivism in Moral Theory", nota 4, para apresentar o pano de fundo necessário à argumentação que se segue.

esperar que todo participante aceite, desde que todos os outros o façam também. Os termos equitativos de cooperação articulam uma idéia de reciprocidade e mutualidade: todos os que cooperam devem beneficiar-se, ou compartilhar encargos comuns, de alguma forma que seja apropriada, segundo um padrão adequado de comparação. Chamo de "o razoável" esse elemento da cooperação social. O outro elemento corresponde a "o racional": refere-se ao benefício racional de cada participante, aquilo que, enquanto indivíduos, os participantes estão tentando fazer. Enquanto a noção de termos equitativos de cooperação é compartilhada, as concepções daquilo que os participantes consideram ser seu benefício racional em geral diferem. A unidade da cooperação social reside no fato de as pessoas concordarem com a noção de termos equitativos envolvida.

Pois bem, a noção apropriada de termos equitativos de cooperação depende da natureza da atividade cooperativa em si: de seu contexto social básico, dos objetivos e aspirações dos participantes, de como vêem a si mesmos e aos outros como pessoas e assim por diante. Os termos que são equitativos para parcerias e associações, ou para pequenos grupos e equipes, não são adequados para a cooperação social. Pois, neste último caso, partimos da percepção da estrutura básica da sociedade como um todo como uma forma de cooperação. Essa estrutura compreende as principais instituições sociais — a constituição, o regime econômico, a ordem legal e sua especificação de propriedade e congêneres, e como essas instituições se combinam para formar um sistema. O que é característico da estrutura básica é que ela oferece o quadro para um sistema auto-suficiente de cooperação para todos os objetivos essenciais da vida humana, objetivos esses realizados pelo grande número de associações e grupos no interior desse quadro. Como suponho que a sociedade em questão seja fechada, temos de imaginar que não há entrada nem saída, exceto pelo nascimento e pela morte; desse modo, as pessoas nascem na sociedade entendida como um sistema auto-suficiente de cooperação, e devemos concebê-las como indivíduos que têm a capacidade de ser membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a sua vida. A partir dessas estipulações, concluímos que, em-

bora a cooperação social possa ser consentida e harmoniosa e, nesse sentido, voluntária, não é voluntária no mesmo sentido que o é o fato de participarmos ou pertencermos a associações e grupos no interior da sociedade. Não há alternativa à cooperação social, exceto a aquiescência ressentida e contra a vontade, ou a resistência e a guerra civil.

Nosso foco recai, portanto, nas pessoas enquanto indivíduos capazes de ser membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a sua vida. A capacidade de cooperação social é vista como fundamental, uma vez que se adote a estrutura básica da sociedade como o objeto primeiro da justiça. Para esse caso, os termos eqüitativos da cooperação social especificam o conteúdo de uma concepção política e social de justiça. Mas, para que as pessoas sejam vistas dessa maneira, atribuímos a elas duas capacidades da personalidade moral. Essas duas capacidades são a capacidade de ter um senso de justiça (a capacidade de respeitar termos eqüitativos de cooperação e, por isso, de ser razoável) e a capacidade de ter uma concepção do bem (e, por isso, de ser racional). Detalhando mais, diríamos que a capacidade de ter um senso de justiça é a capacidade de entender, aplicar e ser em geral motivado por um desejo efetivo de agir em função dos (e não apenas de acordo com) princípios de justiça, enquanto termos eqüitativos de cooperação social. A capacidade de ter uma concepção do bem é a capacidade de formar, revisar e tentar racionalmente realizar tal concepção, isto é, uma concepção do que consideramos que seja para nós uma vida humana digna de ser vivida. Uma concepção do bem normalmente consiste em um determinado sistema de objetivos e fins últimos, e de desejos que certas pessoas e associações, enquanto objetos de afeições e lealdades, floresçam. Também se inclui numa concepção dessa índole uma visão de nossa relação com o mundo — religiosa, filosófica ou moral — por referência à qual esses fins e afeições são compreendidos.

O passo seguinte é tomar as duas capacidades morais como a condição necessária e suficiente para alguém ser considerado um membro pleno e igual da sociedade em questões de justiça social. Aqueles que podem tomar parte da cooperação social durante toda a vida, e

que estão dispostos a respeitar os termos eqüitativos e apropriados de cooperação, são considerados cidadãos iguais. Aqui, supomos que as capacidades morais se realizam no grau mínimo necessário e vão a par, em qualquer momento dado, de uma determinada concepção do bem. Dados esses pressupostos, as variações e diferenças nos talentos e capacidades naturais são secundárias: não afetam o *status* das pessoas, enquanto cidadãos iguais, e só se tornam relevantes quando aspiramos a certos cargos e posições, ou pertencemos ou queremos participar de certas associações no interior da sociedade. Desse modo, a justiça política diz respeito à estrutura básica enquanto quadro institucional abrangente, no interior do qual os talentos e capacidades naturais são desenvolvidos e exercidos e as várias associações da sociedade existem.

Até agora não dissemos coisa alguma a respeito do conteúdo dos termos eqüitativos de cooperação, ou, o que nos preocupa aqui, sobre as liberdades fundamentais e sua prioridade. Para abordar essa questão, vamos fazer um resumo: os termos eqüitativos de cooperação social são termos em função dos quais nós, enquanto pessoas iguais, estamos dispostos a cooperar de boa-fé com todos os membros da sociedade ao longo de toda a vida. A isso acrescentemos: estamos dispostos a fazê-lo sobre uma base de respeito mútuo. Acrescentar essa cláusula explícita que os termos eqüitativos de cooperação podem ser aceitos por todos sem ressentimento ou humilhação (ou má consciência), quando os cidadãos consideram que eles próprios e todos os outros têm o grau necessário das duas capacidades morais que constituem a base da cidadania igual. Contra esse pano de fundo, o problema de especificar as liberdades fundamentais e de justificar sua prioridade pode ser visto como o de determinar os termos eqüitativos e apropriados de cooperação com base no respeito mútuo. Até as guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, esses termos eqüitativos eram muito restritos: a cooperação social com base no respeito mútuo era considerada impossível entre aqueles que professavam uma fé diferente; ou (nos termos que usei) entre aqueles que afirmavam uma concepção do bem fundamentalmente diferente. Enquanto doutrina filosófica, o liberalismo tem sua origem nesses séculos, com o

desenvolvimento de vários argumentos em favor da tolerância religiosa¹⁸. No século XIX, a doutrina liberal foi formulada em seus elementos essenciais por Constant, Tocqueville e Mill, tendo em vista o contexto do Estado democrático moderno, que consideravam iminente. Uma suposição crucial do liberalismo é que cidadãos iguais têm concepções do bem diferentes e até mesmo irreconciliáveis e incomensuráveis¹⁹. Numa sociedade democrática moderna, a existência dessas formas de vida distintas é vista como uma condição normal, que só poderia ser eliminada pelo uso autocrático do poder estatal. Assim sendo, o liberalismo aceita a pluralidade de concepções do bem como um fato da vida moderna, desde que, evidentemente, essas concepções respeitem os limites especificados pelos princípios apropriados de justiça. O liberalismo procura mostrar tanto que uma pluralidade de concepções do bem é desejável quanto a maneira pela qual um regime de liberdade pode acomodar essa pluralidade, de modo a que se alcancem os muitos benefícios da diversidade humana.

Meu objetivo nesta conferência é esboçar a conexão entre as liberdades fundamentais com sua prioridade e os termos eqüitativos da cooperação social entre pessoas iguais, conforme a descrição acima. O objetivo de introduzir a concepção de pessoa que usei, e a concepção de cooperação que lhe é afim, é tentar levar a visão liberal a dar mais um passo, isto é, fundamentar suas suposições em duas concepções filosóficas subjacentes e, depois, mostrar como as liberdades fundamentais com sua prioridade podem ser consideradas elementos que fazem parte dos termos eqüitativos de cooperação social, quando a natureza dessa cooperação satisfaz as condições que tais concepções

18. Um exame instrutivo desses argumentos encontra-se em Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, pp. 73-103, 231-46, 302-31, 428-30; e também em seu *English Political Thought 1603-1660* (Londres: Methuen, 1938), pp. 199-249. A visão de Locke em *Letter on Toleration* (1689), ou de Montesquieu em *The Spirit of Laws* (1748), tem uma longa pré-história.

19. Essa suposição é central para o liberalismo da forma apresentada por Berlin em "Two Concepts of Liberty", pp. 167-71. Acredito que é implicitamente admitida pelos escritores citados, mas não posso tratar dessa questão aqui. Uma formulação mais recente é a de Ronald Dworkin, "Liberalism", em *Public and Private Morality*, organizado por Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

impõem. A união social não se fundamenta mais numa concepção do bem, tal como dada por uma fé religiosa ou uma doutrina filosófica, mas numa concepção pública e compartilhada de justiça apropriada à concepção de cidadãos de um Estado democrático como pessoas livres e iguais.

§4. A posição original

Para explicar como isso pode ser feito, gostaria de resumir agora, muito sucintamente, o que disse em outra passagem sobre o papel do que chamei de "posição original", e a forma pela qual esta modela a concepção de pessoa²⁰. A principal idéia é que a posição original conecta a concepção de pessoa e sua concepção afim de cooperação social com certos princípios específicos de justiça (esses princípios especificam o que chamei antes de "termos eqüitativos de cooperação social"). A conexão entre essas duas concepções filosóficas e os princípios específicos de justiça é estabelecida pela posição original da seguinte maneira: nesta posição, as partes são descritas como representantes racionalmente autônomos de cidadãos da sociedade. Como tais representantes, as partes devem fazer o melhor que puderem por aqueles que representam, sujeitas às restrições da posição original. Por exemplo: as partes situam-se simetricamente umas em relação às outras e, nesse sentido, são iguais; e o que chamei de "véu de ignorância" significa que as partes não conhecem a posição social, ou a concepção do bem (seus objetivos e vínculos particulares), ou as capacidades e propensões psicológicas realizadas, e muito mais, das pessoas que representam. Como já observei, as partes devem concordar com certos princípios de justiça, selecionando-os de uma pequena lista de alternativas dada pela tradição da filosofia moral e política. O acordo das partes sobre certos princípios específicos estabelece uma conexão entre esses princípios e a concepção da pessoa represen-

20. Sobre a posição original, ver *Teoria*; sobre como essa posição modela a concepção de pessoa, ver também "Kantian Constructivism in Moral Theory".

tada pela posição original. Dessa forma, o conteúdo dos termos equitativos de cooperação para pessoas assim concebidas é determinado.

É preciso fazer uma distinção cuidadosa entre duas partes diferentes da posição original. Essas partes correspondem às duas capacidades da personalidade moral, ou aquilo a que chamei de “capacidade de ser razoável” e “capacidade de ser racional”. Embora a posição original como um todo represente ambas as capacidades morais, e por isso represente a concepção completa de pessoa, as partes, enquanto representantes racionalmente autônomos de pessoas em sociedade, representam apenas o racional: as partes concordam com aqueles princípios que acreditam ser os melhores para aqueles que representam, tal como são vistos a partir da concepção do bem dessas pessoas e de sua capacidade de formar, revisar e procurar racionalmente realizar uma tal concepção, tanto quanto as partes possam saber essas coisas. O razoável, ou a capacidade das pessoas de ter um senso de justiça, que aqui é sua capacidade de respeitar termos equitativos de cooperação social, é representado pelas várias restrições às quais as partes estão sujeitas na posição original, e pelas condições impostas à sua deliberação. Quando os princípios de justiça adotados pelas partes são aceitos e aplicados na sociedade por cidadãos iguais, então podemos dizer que os cidadãos agem, então, com plena autonomia. A diferença entre a autonomia plena e a autonomia racional é a seguinte: a autonomia racional consiste em agir exclusivamente em função de nossa capacidade de sermos racionais e da concepção específica do bem que temos em qualquer momento dado. A autonomia plena inclui não apenas essa capacidade de ser racional, mas também a capacidade de promover nossa concepção do bem de formas compatíveis com o respeito aos termos equitativos de cooperação social, isto é, os princípios de justiça. Numa sociedade bem-ordenada, na qual os cidadãos sabem que podem contar com o senso de justiça uns dos outros, podemos supor que uma pessoa em geral queira agir de forma justa e também ser reconhecida pelos outros como alguém em quem se pode confiar, enquanto membro plenamente cooperativo da sociedade ao longo de toda a sua vida. Portanto, as pessoas plenamente autônomas reconhecem publicamente e agem em função de termos

equitativos de cooperação social, motivadas pelas razões especificadas pelos princípios compartilhados de justiça. Mas as partes são autônomas apenas racionalmente, uma vez que as restrições do razoável são simplesmente impostas a partir de fora. Na verdade, a autonomia racional das partes é apenas aquela de agentes artificiais que habitam uma construção destinada a modelar a concepção plena de pessoa, tanto como ser razoável quanto como ser racional. Os cidadãos iguais de uma sociedade bem-ordenada é que são plenamente autônomos, pois aceitam livremente as restrições do razoável e, ao fazê-lo, sua vida política reflete aquela concepção de pessoa que supõe ser fundamental a capacidade de cooperação social desses mesmos cidadãos. É a autonomia plena de cidadãos ativos que expressa o ideal político a ser realizado no mundo social²¹.

Portanto, podemos dizer que as partes na posição original são, enquanto representantes racionais, racionalmente autônomas em dois aspectos. Primeiro, não se requer, em suas deliberações, que sejam guiadas por, ou apliquem, quaisquer princípios prévios ou antecedentes de direito e justiça. Segundo, ao chegar a um acordo sobre quais princípios de justiça adotar a partir das alternativas disponíveis, as partes devem ser guiadas exclusivamente pelo que julgam ser o bem específico das pessoas que representam, tanto quanto os limites à informação lhes permitam determinar isso. O acordo na posição original sobre os dois princípios de justiça deve ser um acordo fundamentado em razões racionalmente autônomas nesse sentido. Desse modo, estamos realmente utilizando as deliberações racionalmente autônomas das partes para selecionar, a partir de certas alternativas dadas, os termos equitativos de cooperação entre as pessoas que representam.

21. Uso a distinção entre as duas partes da posição original que correspondem ao razoável e ao racional como uma forma vívida de apresentar a idéia de que essa posição modela a concepção *plena* de pessoa. Espero que isso evite muitas interpretações errôneas dessa posição como, por exemplo, a de que pretende ser moralmente neutra, ou a de que modela somente a noção de racionalidade e, por conseguinte, que a justiça como equidade tenta selecionar princípios de justiça com base exclusivamente numa concepção de escolha racional, tal como compreendida na ciência econômica ou em teoria da decisão. Para uma visão kantiana, uma tentativa desse tipo está fora de questão e é incompatível com sua concepção de pessoa.

Muito mais teria que ser dito para explicar adequadamente o resumo que acabamos de apresentar. Aqui, porém, preciso voltar-me para as considerações que motivam as partes na posição original. Evidentemente, o objetivo geral das partes é cumprir sua responsabilidade e fazer o melhor que puderem para promover o bem específico das pessoas que representam. O problema é que, dadas as restrições do véu de ignorância, pode ser impossível para as partes discernir o bem dessas pessoas e, assim, fazer um acordo racional em favor delas. Para resolver esse problema, introduzimos a noção de bens primários e apresentamos uma lista de várias coisas que entram sob essa denominação. A idéia central é que os bens primários são selecionados perguntando-se pelas coisas que são geralmente necessárias como condições sociais e meios polivalentes para possibilitar às pessoas realizar suas concepções específicas do bem e desenvolver e exercer suas duas capacidades morais. Aqui, precisamos examinar os requisitos sociais e as circunstâncias normais da vida humana numa sociedade democrática. O fato de os bens primários serem condições necessárias para realizar as capacidades morais, e serem meios polivalentes para um leque suficientemente amplo de fins últimos, pressupõe vários fatos gerais sobre as necessidades e capacidades humanas, suas fases características e requisitos de desenvolvimento, relações de interdependência social e muito mais. Precisamos pelo menos de uma interpretação geral dos planos racionais de vida que mostre por que eles normalmente têm uma certa estrutura e dependem dos bens primários para sua formação, revisão e execução. O que deve ser considerado como bens primários não é decidido perguntando-se que meios gerais são essenciais para realizar aqueles fins últimos que uma pesquisa empírica ou histórica abrangente mostraria que as pessoas habitual ou normalmente têm em comum. Talvez haja poucos desses fins, se houver algum; e os que existirem podem não se prestar aos propósitos de uma concepção de justiça. A caracterização de bens primários não depende de tais fatos históricos ou sociais. Embora a determinação dos bens primários invoque o conhecimento das circunstâncias e exigências gerais da vida social, invoca-o somente à luz de uma concepção de pessoa formulada de antemão.

Os cinco tipos de bens primários enumerados em *Teoria* (acompanhados de uma indicação do porquê cada um deles é usado) são os seguintes:

- a. As liberdades fundamentais (liberdade de pensamento, consciência e congêneres): essas liberdades são as condições institucionais essenciais e necessárias para o desenvolvimento e exercício pleno e bem-informado das duas capacidades morais (principalmente o que, mais tarde, em §8, chamo de “os dois casos fundamentais”); essas liberdades também são indispensáveis para a proteção de um amplo leque de concepções específicas do bem (dentro dos limites da justiça).
- b. A liberdade de movimento e a livre escolha de ocupação num contexto de oportunidades variadas: essas oportunidades permitem a realização de diversos fins últimos e a possibilidade de levar a cabo uma decisão de revisá-los e mudá-los, se o desejarmos.
- c. Os poderes e prerrogativas de posições e cargos de responsabilidade: eles abrem espaço para várias capacidades sociais e de autonomia do eu.
- d. Renda e riqueza, entendidos em sentido amplo, como meios polivalentes (que têm um valor de troca): renda e riqueza são necessários para realizar direta ou indiretamente uma grande variedade de fins, quaisquer que sejam.
- e. As bases sociais do auto-respeito: essas bases são aqueles aspectos das instituições básicas em geral essenciais para que os cidadãos tenham um vigoroso sentimento de seu próprio valor como pessoas, e para que sejam capazes de desenvolver e exercer suas capacidades morais e de promover seus objetivos e fins com autoconfiança²².

Observe que os dois princípios de justiça avaliam a estrutura básica da sociedade em função da maneira pela qual suas instituições

22. Para uma interpretação mais completa dos bens primários, ver meu “Social Unity and Primary Goods”.

protegem e distribuem alguns desses bens primários, como, por exemplo, as liberdades fundamentais, e regulam a produção e divisão de outros bens primários, como a renda e a riqueza, por exemplo. Assim, em geral, o que é preciso explicar é por que as partes usam essa lista de bens primários e por que é racional para elas adotar os dois princípios de justiça.

Nesta conferência, não posso discutir essa questão geral. Exceto em relação às liberdades fundamentais, pressuponho que as razões para contar com os bens primários estão suficientemente claras para nossos propósitos. Meu objetivo nas próximas seções é explicar por que, dada a concepção de pessoa que caracteriza os cidadãos representados pelas partes, as liberdades fundamentais são, na verdade, bens primários; e, além disso, por que o princípio que garante essas liberdades deve ter prioridade sobre o segundo princípio de justiça. Às vezes, a razão para essa prioridade torna-se evidente a partir da explanação de por que uma liberdade é básica, como no caso da igual liberdade de consciência (discutida em §§5-6). Em outros casos, a prioridade deriva do papel procedimental de certas liberdades e de seu lugar fundamental na regulamentação da estrutura básica como um todo, como no caso de liberdades políticas iguais (discutidas em §8). Finalmente, certas liberdades fundamentais são condições institucionais indispensáveis, uma vez que outras liberdades fundamentais tenham sido garantidas; desse modo, a liberdade de pensamento e a liberdade de associação são necessárias para o exercício da liberdade de consciência e das liberdades políticas (essa conexão é esboçada no caso da expressão política livre e das liberdades políticas em §§10-12). Minha discussão é muito sucinta e ilustra apenas os tipos de razões que as partes têm para considerar certas liberdades como fundamentais. Ao considerar fundamentais várias liberdades distintas, cada qual justificada de uma forma um pouco diferente, espero explicar o lugar das liberdades fundamentais na justiça como equidade e as razões para sua prioridade.

§5. A prioridade das liberdades, I: a segunda capacidade moral

Agora estamos prontos para investigar os motivos pelos quais as partes, na posição original, adotam princípios que garantem as liberdades fundamentais e dão prioridade a elas. Não quero apresentar aqui a argumentação em favor desses princípios de maneira rigorosa e convincente, mas apenas indicar como isso poderia ser feito.

Observe, em primeiro lugar, que, dada a concepção de pessoa, há três tipos de considerações que as partes precisam distinguir quando deliberam a respeito do bem das pessoas que representam. Há considerações relativas ao desenvolvimento e exercício pleno e bem-informado das duas capacidades morais, e cada uma delas leva a um tipo distinto de consideração; e, finalmente, considerações relativas à concepção específica do bem professada por uma pessoa. Nesta seção, discuto as considerações relativas à capacidade de ter uma concepção do bem e à concepção específica que uma pessoa tem do bem. Começo com a última. Lembre-se de que, embora as partes saibam que as pessoas que representam têm determinadas concepções do bem, não conhecem o conteúdo dessas concepções, isto é, não sabem quais são os objetivos e fins últimos específicos que essas pessoas querem realizar, nem os objetos de suas afeições e lealdades, nem sua visão da relação que têm com o mundo — religiosa, filosófica ou moral —, com referência à qual esses fins e lealdades são entendidos. No entanto, as partes conhecem a estrutura geral dos planos de vida de pessoas racionais (dados os fatos gerais da psicologia humana e do funcionamento das instituições sociais) e, por conseguinte, os principais elementos de uma concepção do bem. O conhecimento desses assuntos e a compreensão e uso dos bens primários, tais como previamente explicados, vão de par.

Para esclarecer as idéias, concentro-me na liberdade de consciência e investigo os motivos que as partes têm para adotar princípios que garantem essa liberdade fundamental, tal como se aplica às visões religiosas, filosóficas e morais de nossa relação com o mundo²³.

23. Neste e nos dois parágrafos que se seguem, formulo de maneira um pouco diferente o principal argumento apresentado em favor da liberdade de consciência em *Teoria*, §33.

É claro que, embora as partes não possam ter certeza de que as pessoas que representam professem essas visões, suponho que em geral essas pessoas o façam e que, em todo o caso, as partes devem admitir essa possibilidade. Pressuponho também que essas visões religiosas, filosóficas e morais já estejam formadas e sejam firmemente defendidas e, nesse sentido, que sejam determinadas. Pois bem; se apenas um dos distintos princípios de justiça à disposição das partes garante igual liberdade de consciência, esse princípio deve ser adotado. Ou, pelo menos, isso é válido se a concepção de justiça à qual pertence esse princípio for uma concepção viável. Pois o véu de ignorância implica que as partes não sabem se as crenças professadas pelas pessoas que representam constituem uma visão majoritária ou minoritária. As partes não podem correr riscos, permitindo uma menor liberdade de consciência a religiões minoritárias, digamos, em função da possibilidade de que aqueles a quem representam professem uma religião majoritária ou dominante e, por isso, venham a dispor de uma liberdade maior ainda. Porque também pode acontecer que essas pessoas façam parte de um credo minoritário e venham a sofrer com isso. Se as partes fizessem esse tipo de jogo, mostrariam que não levam a sério as convicções religiosas, filosóficas ou morais das pessoas e, na verdade, que não sabem o que é uma convicção religiosa, filosófica ou moral.

Note que, a rigor, esse primeiro arrazoado em favor da liberdade de consciência não é um argumento, isto é, simplesmente chamo a atenção para a maneira pela qual o véu de ignorância, combinado com a responsabilidade das partes de proteger uma visão religiosa, filosófica ou moral que desconhecem, mas que é definida e aceita, dá às partes as mais fortes razões para garantir essa liberdade. Aqui, é fundamental que a afirmação dessas visões e das concepções do bem que geram seja reconhecida como algo inegociável, por assim dizer. Entende-se que são formas de crença e conduta cuja proteção não podemos propriamente abandonar, nem permitir que sejamos persuadidos a colocá-las em risco pelos tipos de considerações compreendidos pelo segundo princípio de justiça. É claro que há conversões religiosas e que as pessoas mudam suas visões filosóficas e morais.

Mas supomos que essas conversões e mudanças não são inspiradas por razões de poder e posição, ou de riqueza e *status*, e sim que são o resultado da convicção, da razão e da reflexão. Mesmo que, na prática, essa suposição seja muitas vezes falsa, isso não afeta a responsabilidade das partes de proteger a integridade da concepção do bem daquelas que representam.

Está claro, então, por que a liberdade de consciência é uma liberdade fundamental e possui a prioridade de tal liberdade. Dado o entendimento do que constitui uma visão religiosa, filosófica ou moral, os tipos de considerações abarcados pelo segundo princípio de justiça não podem ser aduzidos para restringir a esfera central dessa liberdade. Se alguém negar que a liberdade de consciência é uma liberdade fundamental e afirmar que todos os interesses humanos são comensuráveis, e que entre dois interesses quaisquer sempre existe uma taxa de intercâmbio com base na qual é racional equilibrar a proteção de um em relação à proteção do outro, aí chegaremos a um impasse. Uma forma de continuar a discussão é procurar mostrar que o sistema de liberdades fundamentais, enquanto uma família, faz parte de uma concepção de justiça coerente e viável, apropriada à estrutura básica de um regime democrático, e, além disso, de uma concepção que é compatível com as convicções mais essenciais de tal regime.

Vamos nos voltar agora para as considerações relativas à capacidade de ter uma concepção do bem. Essa capacidade foi definida anteriormente como uma capacidade de formar, revisar e procurar realizar racionalmente uma determinada concepção do bem. Aqui, existem dois motivos intimamente relacionados, uma vez que essa capacidade pode ser vista de duas maneiras. De acordo com a primeira, o desenvolvimento e exercício adequado dessa capacidade, como permitem as circunstâncias, é considerado um meio para se chegar a um bem da pessoa; e, enquanto um meio, não é (por definição) parte daquela determinada concepção do bem dessa pessoa. As pessoas exercem essa capacidade ao procurar realizar racionalmente seus fins últimos e ao articular suas noções de uma vida plena. A qualquer momento dado, essa capacidade serve a determinada concepção do bem que, então, se professe; mas o papel dessa capacidade na forma-

ção de outras concepções mais racionais do bem e na revisão das existentes não deve ser negligenciado. Não há garantia de que todos os aspectos de nosso atual modo de vida sejam os mais racionais para nós e de que não necessitam pelo menos de uma pequena revisão, quando não de uma bastante considerável. Por essas razões, o exercício adequado e pleno da capacidade de ter uma concepção do bem é um meio para o bem de uma pessoa. Desse modo, partindo do pressuposto de que liberdade de consciência e, por conseguinte, a liberdade de se enganar e de cometer erros, está entre as condições sociais necessárias para o desenvolvimento e exercício dessa capacidade, as partes têm mais um motivo para adotar princípios que garantam essa liberdade fundamental. Devemos observar aqui que a liberdade de associação é indispensável para que haja liberdade de consciência; pois, a menos que tenhamos liberdade de nos associar com outros cidadãos que pensam como nós, o exercício da liberdade de consciência será negado. Essas duas liberdades fundamentais andam juntas.

A segunda maneira de considerar a capacidade de ter uma concepção do bem leva a mais uma razão em favor da liberdade de consciência. Essa razão reside no alcance amplo e na natureza reguladora dessa capacidade, e nos princípios inerentes que orientam suas operações (os princípios da deliberação racional). Tais características permitem que nos percebamos como pessoas que afirmam seu próprio modo de vida em concordância com o exercício pleno, deliberado e refletido de nossas capacidades intelectuais e morais. E essa relação racionalmente estabelecida entre nossa razão deliberante e nossa própria forma de vida torna-se parte de nossa concepção específica do bem. Essa possibilidade faz parte da concepção de pessoa. Desse modo, além de nossas crenças serem verdadeiras, nossas ações corretas e nossos fins bons, também podemos procurar descobrir *por que* nossas crenças são verdadeiras, nossas ações corretas e nossos fins bons e adequados para nós. Como diria Mill, podemos procurar “apropriar-nos” de nossa concepção do bem; não nos contentamos com um produto pronto, feito por nossa sociedade ou por nossos pares sociais²⁴. Evidentemente, a con-

24. Ver J. S. Mill, *On Liberty*, cap. 3, §5, onde ele diz: “Numa certa medida, admite-se que nosso entendimento deva ser o nosso próprio; mas não existe a mesma disposição para acei-

cepção que afirmamos não precisa ser peculiar a nós, ou uma concepção que temos não precisa, por assim dizer, ser feita sob medida para nós; mas podemos professar uma tradição religiosa, filosófica ou moral na qual fomos criados e educados, e a qual descobrimos, na idade da razão, ser um centro de nossos afetos e lealdades. Nesse caso, o que professamos é uma tradição que incorpora ideais e virtudes que passam nos testes de nossa razão e que correspondem a nossos desejos e afeições mais profundos. É claro que muitas pessoas talvez não examinem suas crenças e fins adquiridos, e sim os aceitem como uma questão de fé, ou se contentem com o fato de serem costumes e tradições. Elas não devem ser criticadas por isso, pois, segundo a visão liberal, não há uma avaliação política ou social das concepções do bem que estejam dentro dos limites permitidos pela justiça.

Segundo essa forma de considerar a capacidade de ter uma concepção do bem, tal capacidade não é um meio, mas uma parte essencial de uma certa concepção do bem. O lugar característico dessa concepção na justiça como equidade está em que ela nos possibilita ver nossos fins últimos e lealdades de uma forma que realiza em toda a sua extensão uma das capacidades morais em termos das quais as pessoas são caracterizadas nessa concepção política de justiça. Para que essa concepção do bem seja possível, deve nos ser permitido, mais diretamente ainda que no caso do argumento anterior, enganarmo-nos e cometer erros, dentro dos limites estabelecidos pelas liberdades fundamentais. Para garantir a possibilidade dessa concepção do bem, as partes, como nossos representantes, adotam princípios que protegem a liberdade de consciência.

Os três argumentos precedentes em favor da liberdade de consciência relacionam-se da seguinte maneira: no primeiro, as concepções do bem são consideradas como dadas e firmemente enraizadas; e, como há uma pluralidade dessas concepções, cada uma delas, por assim dizer, inegociável, as partes reconhecem que, por trás do véu de ignorância, os princípios de justiça que garantem igual liberdade

tar que nossos desejos e impulsos também devam ser os nossos próprios; ou para aceitar que possuir impulsos próprios, e de qualquer intensidade, não seja senão um perigo e uma armadilha”. Ver os parágrafos 2-9 sobre o livre desenvolvimento da individualidade.

de consciência são os únicos princípios que elas podem adotar. Nos dois argumentos seguintes, as concepções do bem são vistas como sujeitas a revisão, de acordo com a razão deliberante, que é parte da capacidade de ter uma concepção do bem. Mas, como o exercício pleno e bem-informado dessa capacidade requer condições sociais garantidas pela liberdade de consciência, esses argumentos servem de base para a mesma conclusão que o primeiro.

§6. A prioridade das liberdades, II: a primeira capacidade moral

Finalmente chegamos às considerações relativas à capacidade de ter senso de justiça. Aqui, é preciso ter cuidado. Na posição original, as partes são representantes racionalmente autônomos e, como tais, motivadas exclusivamente por considerações relativas ao que favorece as concepções determinadas do bem das pessoas que representam, tanto como um meio quanto como uma parte dessas concepções. Desse modo, todo argumento que inspire as partes a adotar princípios que garantam o desenvolvimento e o exercício da capacidade de ter um senso de justiça deve estar de acordo com essa restrição. Vimos, na seção anterior, que a capacidade de ter uma concepção do bem pode ser parte de uma determinada concepção do bem de uma pessoa, ou um meio para alcançar essa concepção, e que as partes podem invocar razões baseadas em cada um desses dois casos, sem violar seu papel racionalmente autônomo. A situação é diferente com o senso de justiça, pois aqui as partes não podem invocar razões fundamentadas em considerar o desenvolvimento e exercício dessa capacidade como parte da concepção determinada do bem de uma pessoa. Elas estão restritas às razões fundamentadas em considerá-la somente como um meio para o bem da pessoa.

É claro que pressupomos (como o fazem as partes) que os cidadãos têm a capacidade de ter um senso de justiça, mas esse pressuposto é puramente formal. Significa apenas que, sejam quais forem os prin-

cípios que as partes selecionem entre as alternativas disponíveis, as pessoas que as partes representam terão condições de desenvolver, enquanto cidadãos que fazem parte da sociedade, o senso de justiça correspondente até o grau que as deliberações das partes, informadas pelo conhecimento de senso comum e pela teoria da natureza humana, mostrem ser possível e praticável. Essa suposição é coerente com a autonomia racional das partes e com a estipulação de que nenhuma noção ou princípio de justiça antecedentes deve orientar (e muito menos limitar) o raciocínio das partes em relação a que alternativa selecionar. Em vista dessa suposição, as partes sabem que seu acordo não é feito em vão, e que os cidadãos em sociedade agirão de acordo com os princípios acordados, com uma efetividade e uma regularidade de que a natureza humana é capaz quando as instituições políticas e sociais satisfazem esses princípios, e se sabe publicamente que os satisfazem. Mas, quando as partes, como uma consideração em favor de certos princípios de justiça, contam com o fato de os cidadãos em sociedade agirem efetiva e regularmente de acordo com eles, elas só o fazem por acreditarem que agir de acordo com esses princípios servirá de meio efetivo para as concepções determinadas do bem das pessoas que representam. Essas pessoas, enquanto cidadãos, são movidas por razões de justiça propriamente dita, mas as partes, enquanto representantes racionais autônomos, não o são.

Depois de explicitadas essas precauções, passo agora a esboçar os três argumentos, cada qual relacionado com a capacidade de ter um senso de justiça, que inspiram as partes a adotar princípios que garantam as liberdades fundamentais e lhes dêem prioridade. O primeiro argumento baseia-se em dois pontos: primeiro, na grande vantagem para a concepção do bem de qualquer pessoa que é um sistema estável de cooperação; segundo, na tese de que a mais estável das concepções de justiça é aquela especificada pelos dois princípios de justiça, e esse é o caso em grande medida, em virtude das liberdades fundamentais e da prioridade atribuída a elas por esses princípios.

Percebe-se claramente que o conhecimento público de que todos têm um senso de justiça efetivo e que se pode contar com todos co-

mo membros plenamente cooperativos da sociedade é uma grande vantagem para toda concepção do bem²⁵. Esse conhecimento público, e o senso de justiça compartilhado que é seu objeto, é resultado de tempo e de cultivo, e é mais fácil de destruir que de construir. As partes avaliam as alternativas tradicionais em função de quão bem cada uma gere um senso de justiça publicamente reconhecido, quando se sabe que a estrutura básica satisfaz os princípios correspondentes. Ao fazer isso, vêem a capacidade desenvolvida de ter um senso de justiça como um meio para o bem daqueles que representam, isto é, um sistema de cooperação social justa promove as concepções determinadas que os cidadãos têm do bem; e um sistema estabilizado por um senso de justiça público e efetivo é um meio melhor para esse fim do que um sistema que requer um aparato rigoroso e dispendioso de sanções penais, principalmente quando esse aparato é perigoso para as liberdades fundamentais.

A estabilidade comparativa dos princípios tradicionais de justiça disponíveis às partes é uma questão complicada. Não posso resumir aqui as muitas considerações que examinei em outra obra para justificar o segundo ponto, a tese de que os dois princípios de justiça são os mais estáveis. Mencionarei apenas uma idéia fundamental, a de que a concepção mais estável de justiça é aquela que é clara e compreensível à nossa razão, coerente e incondicionalmente comprometida com nosso bem, e enraizada não na abnegação, mas na afirmação de nossa pessoa²⁶. A conclusão que defendemos é que os dois princípios de justiça respondem melhor a essas condições do que as outras alternativas, exatamente em virtude das liberdades fundamentais, consideradas em combinação com o valor equitativo das liberdades políticas (que discuto na próxima seção) e com o princípio de diferença. Por exemplo: que os dois princípios de justiça estejam incondicionalmente ligados ao bem de cada qual é comprovado pela igualdade das liberdades fundamentais e sua prioridade, assim como

25. Reformulo aqui a argumentação em favor da maior estabilidade da justiça como equidade encontrado em *Teoria*, §76.

26. *Ibid.* pp. 498 ss.

pelo valor equitativo das liberdades políticas. Note-se ainda que esses princípios são claros e compreensíveis à nossa razão porque devem ser públicos e reconhecidos por todos, e porque expõem as liberdades fundamentais diretamente — em sua face, por assim dizer²⁷. Essas liberdades não dependem de cálculos conjecturais relativos ao maior equilíbrio líquido de interesses sociais (ou de valores sociais). Na justiça como equidade, esses cálculos não têm lugar. Observe que esse raciocínio em favor do primeiro argumento está em harmonia com as precauções tomadas nos parágrafos iniciais desta seção. Pois as partes, ao adotar os princípios de justiça que garantem mais efetivamente o desenvolvimento e o exercício do senso de justiça, são movidas não pelo desejo de realizar essa capacidade moral por ela mesma, e sim por querer vê-la como a melhor forma de estabilizar uma cooperação social justa e, com isso, promover as concepções determinadas do bem das pessoas que representam.

O segundo argumento, que não deixa de estar relacionado ao primeiro, parte da importância fundamental do auto-respeito²⁸. Sustenta-se que o auto-respeito é mais efetivamente estimulado e apoiado pelos dois princípios de justiça, aqui também exatamente em razão da insistência nas liberdades fundamentais iguais e na prioridade atribuída a elas, embora o auto-respeito também seja fortalecido e apoiado pelo valor equitativo das liberdades políticas e pelo princípio de diferença²⁹. O fato de o auto-respeito também ser confirmado por outras características dos dois princípios que não as liberdades fundamentais significa apenas que nenhuma característica funciona sozi-

27. Ao dizer que os princípios de justiça expõem as liberdades fundamentais diretamente e em sua (dos princípios) face, tenho em mente as várias considerações mencionadas em *ibid.* em conexão com o que chamei de “incrustação” (*embedding*); ver pp. 160 ss., 261-63, 288-89 e 326-27.

28. O auto-respeito é discutido em *Teoria*, §67. Sobre seu papel no argumento em favor dos dois princípios de justiça, ver pp. 178-83. Sobre as liberdades políticas iguais como base do auto-respeito, ver pp. 234, 544-46.

29. O valor equitativo das liberdades políticas é discutido em *ibid.*, pp. 224-28, 233-34, 277-79 e 356. Na discussão das liberdades políticas iguais, enquanto base do auto-respeito, nas pp. 544-46, o valor equitativo dessas liberdades não é mencionado. Deveria tê-lo sido. Ver também §§7 e 12 abaixo.

nha. Mas isso é de se esperar. Desde que as liberdades fundamentais desempenhem um papel importante no apoio ao auto-respeito, as partes têm bons motivos, fundamentados nessas liberdades, para adotar os dois princípios de justiça.

Muito sucintamente, o argumento é o seguinte: o auto-respeito baseia-se em nossa autoconfiança enquanto membros plenamente cooperativos da sociedade, capazes de tentar realizar uma concepção do bem merecedora de respeito ao longo de toda a vida. Desse modo, o auto-respeito pressupõe o desenvolvimento e exercício de ambas as capacidades morais e, por isso, um senso de justiça efetivo. A importância do auto-respeito é que ele proporciona um sentimento seguro do próprio valor, uma convicção firme de que vale a pena procurar realizar nossa própria concepção do bem. Sem auto-respeito, nada parece valer a pena e, mesmo que certas coisas tenham valor para nós, não temos vontade de procurar realizá-las. Desse modo, as partes dão grande peso ao grau de eficiência com que os princípios de justiça dão sustentação ao auto-respeito, pois, caso contrário, esses princípios não podem promover efetivamente as concepções determinadas do bem daqueles que as partes representam. Dada essa caracterização do auto-respeito, afirmamos que ele depende de, e é incentivado por, certas características públicas de instituições sociais básicas, de como elas funcionam juntas e de como se espera que as pessoas que aceitam esses arranjos considerem e tratem umas às outras (e, de fato, o fazem). Essas características das instituições básicas e das formas publicamente esperadas (e, via de regra, respeitadas) de conduta são as bases sociais do auto-respeito (enumeradas antes, em §4, como o último tipo de bens primários).

A partir da caracterização do auto-respeito que acabamos de fazer, fica claro que essas bases sociais estão entre os bens primários mais essenciais. Mas essas bases são determinadas em grande parte pelos princípios públicos de justiça. Como apenas os dois princípios de justiça garantem as liberdades básicas, eles são mais eficientes do que as outras alternativas, no sentido de incentivar e dar sustentação ao auto-respeito dos cidadãos enquanto pessoas iguais. É o conteúdo desses princípios, enquanto princípios públicos para a estrutura bá-

sica, que tem esse resultado. Esse conteúdo tem dois aspectos, e cada um deles tem correspondência com os dois elementos do auto-respeito. Lembre-se de que o primeiro elemento é nossa autoconfiança, enquanto membros plenamente cooperativos da sociedade fundamentada no desenvolvimento e no exercício das duas capacidades morais (e, por conseguinte, como indivíduos que possuem um senso de justiça efetivo); o segundo elemento é o sentimento seguro de nosso próprio valor, enraizado na convicção de que podemos realizar um plano de vida merecedor de respeito. O primeiro elemento se apóia nas liberdades fundamentais que garantem o exercício pleno e bem-informado de ambas as capacidades morais. O segundo elemento se apóia na natureza pública dessa garantia e em sua aceitação por parte dos cidadãos em geral, tudo isso em conjunção com o valor equitativo das liberdades políticas e com o princípio de diferença, pois o sentimento de nosso próprio valor, assim como nossa autoconfiança, depende do respeito e reciprocidade que os outros demonstram ter por nós. Ao defender publicamente as liberdades fundamentais, os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada expressam seu respeito mútuo uns pelos outros enquanto indivíduos razoáveis e dignos de confiança, assim como seu reconhecimento do valor que todos os cidadãos atribuem à própria forma de vida. Desse modo, as liberdades fundamentais possibilitam que os dois princípios de justiça satisfaçam mais efetivamente que as outras alternativas os requisitos do auto-respeito. Uma vez mais, observe que em nenhum ponto do raciocínio das partes elas estão preocupadas com o desenvolvimento e exercício do senso de justiça por si mesmo, embora, evidentemente, não se possa dizer o mesmo a respeito dos cidadãos plenamente autônomos de uma sociedade bem-ordenada.

Aqui, só posso mencionar o terceiro e último argumento relacionado ao senso de justiça. Baseia-se naquela concepção de uma sociedade bem-ordenada que chamei de “união social de uniões sociais”³⁰. A idéia é que uma sociedade democrática bem-ordenada pelos dois

30. Essa noção é discutida em *Teoria*, §79. Lá, não a vinculo com as liberdades fundamentais e sua prioridade, como tento fazer aqui.

princípios de justiça pode ser, para cada cidadão, um bem de um alcance muito maior do que o bem específico de indivíduos, quando estes são deixados à mercê de seus próprios recursos ou estão presos a associações menores. A participação nesse bem mais abrangente pode ampliar muito, e sustenta melhor o bem específico de cada pessoa. O bem da união social realiza-se mais completamente quando todos participam dele, mas apenas alguns podem fazê-lo, e talvez somente uns poucos.

A idéia deriva de von Humboldt. Diz ele:

Todo ser humano... pode agir com apenas uma faculdade dominante de cada vez: ou, melhor dizendo, toda uma natureza dispõe-nos a selecionar em um dado momento uma única forma de atividade espontânea. Portanto, parece seguir-se daí que o homem está inevitavelmente destinado a um cultivo parcial, uma vez que só debilita suas energias ao dirigi-las para uma multiplicidade de objetos. Mas o homem tem o poder de evitar a unilateralidade, tratando de unir as faculdades de sua natureza, [que são] distintas e geralmente exercidas em separado, fazendo com que convirjam para uma cooperação espontânea, em cada período de sua vida, as centelhas agonizantes de uma atividade e aquelas que o futuro fará eclodir, e procurando aumentar e diversificar as faculdades com as quais trabalha combinando-as harmoniosamente, em vez de buscar a mera variedade de objetos para seu exercício em separado. O que se consegue no caso do indivíduo, pela união do passado e do futuro com o presente, se produz na sociedade pela cooperação mútua de seus diferentes membros; porque, em todos os estágios de sua vida, cada indivíduo pode atingir apenas uma daquelas perfeições, que representam as feições possíveis do caráter humano. É pela união social, portanto, baseada nas necessidades e capacidades internas de seus membros, que cada qual tem condições de participar dos preciosos recursos coletivos de todos os outros³¹.

Para ilustrar a idéia de união social, considere um grupo de músicos talentosos, todos eles com os mesmos dons naturais e que poderiam, portanto, ter aprendido a tocar igualmente bem todos os instrumentos da orquestra. Por meio de longo aprendizado e muita

prática, tornaram-se extremamente eficientes no instrumento que adotaram, reconhecendo que as limitações humanas exigem isso; nunca chegarão a ser suficientemente hábeis em muitos instrumentos, e muito menos chegarão a tocá-los todos de uma vez. Assim sendo, nesse caso especial em que os talentos naturais de todos são idênticos, o grupo chega, por uma coordenação das atividades entre pares, à mesma totalidade de capacidades latente em cada um. Mas, mesmo que esses dotes musicais naturais não sejam iguais e difiram de pessoa para pessoa, um resultado semelhante pode ser atingido, desde que esses dotes sejam adequadamente complementares e apropriadamente coordenados. Em ambos os casos, as pessoas precisam umas das outras, pois é apenas com a cooperação ativa dos outros que o talento de cada um em particular pode ser realizado, e, por conseguinte, em grande parte, com os esforços de todos. Somente nas atividades da união social o indivíduo pode ser completo.

Nesse exemplo, a orquestra é uma união social. Mas existem tantos tipos de uniões sociais quanto há tipos de atividades humanas que satisfazem as condições necessárias. Além disso, a estrutura básica da sociedade oferece um quadro no interior do qual cada uma dessas atividades pode ser realizada. Desse modo, chegamos à idéia de sociedade como uma união social de uniões sociais, uma vez que esses diversos tipos de atividades humanas tornam-se adequadamente complementares e podem ser apropriadamente coordenados. O que torna possível uma união social de uniões sociais são três aspectos de nossa natureza social. O primeiro aspecto é a complementaridade entre os vários talentos humanos, que possibilita os muitos tipos de atividades humanas e suas várias formas de organização. O segundo aspecto é que aquilo que somos capazes de ser e fazer é muito mais do que aquilo que podemos fazer e ser em uma única vida, razão pela qual dependemos dos esforços cooperativos dos outros, não apenas em termos dos meios materiais de bem-estar, mas também para realizar o que poderíamos ter sido e feito. O terceiro aspecto é nossa capacidade de ter um senso de justiça efetivo, que pode tomar como seu conteúdo princípios de justiça que incluam uma noção apropriada de reciprocidade. Quando esses princípios são realizados em ins-

31. Essa passagem é citada em *ibid.*, pp. 523-24n. É de *The Limits of State Action*, citada por J. W. Burrow (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 16-17.

tuições sociais e respeitados por todos os cidadãos, e isso é publicamente reconhecido, as atividades de muitas uniões sociais são coordenadas e combinadas numa união social de uniões sociais.

A questão é: que princípios disponíveis às partes na posição original são os mais efetivos para a coordenação e combinação das muitas uniões sociais em uma união social? Aqui há dois desideratos: primeiro, esses princípios devem ser conectados de forma reconhecível com a concepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais, concepção essa que deve estar implícita no conteúdo e aparecer na frente desses princípios, por assim dizer. Segundo, esses princípios, enquanto princípios para a estrutura básica da sociedade, devem conter uma noção de reciprocidade apropriada a cidadãos enquanto pessoas livres e iguais engajadas na cooperação social ao longo de toda a vida. Se esses desideratos não forem atendidos, não podemos considerar a riqueza e a diversidade da cultura pública da sociedade como o resultado dos esforços cooperativos de todos para o bem mútuo; e tampouco podemos apreciar essa cultura como algo para o qual podemos contribuir e do qual podemos participar. Porque essa cultura pública sempre é, em grande parte, uma obra de outros; e, por conseguinte, para dar apoio a essas atitudes de respeito e apreço, os cidadãos devem afirmar uma noção de reciprocidade apropriada à concepção que têm de si mesmos, e devem ser capazes de reconhecer seu propósito público compartilhado e seu comum acatamento a esse propósito. Essas atitudes são mais bem garantidas pelos dois princípios de justiça exatamente em virtude do propósito público comum de garantir justiça a cada cidadão, enquanto pessoa livre e igual, em uma base de respeito mútuo. Tal objetivo manifesta-se no reconhecimento público das liberdades fundamentais iguais no contexto dos dois princípios de justiça. Os vínculos de reciprocidade estendem-se à sociedade como um todo, e as realizações individuais e de grupos não são mais vistas como uma infinidade de bens pessoais ou associativos distintos.

Finalmente, observe que, nessa explanação do bem da união social, as partes na posição original não precisam ter nenhum conhecimento particular da concepção específica do bem das pessoas que representam. Pois, sejam quais forem as concepções do bem dessas

pessoas, tais concepções serão ampliadas e sustentadas pelo bem mais abrangente da união social, desde que se encontrem dentro de um certo leque, bastante abrangente, e sejam compatíveis com os princípios de justiça. Desse modo, esse terceiro argumento está disponível para as partes na posição original, uma vez que satisfaz as restrições impostas a sua deliberação. Para promover o bem específico daqueles que representam, as partes adotam os princípios que asseguram as liberdades fundamentais. Essa é a melhor forma de estabelecer o bem mais amplo da união social e o senso de justiça efetiva que o torna possível. Noto de passagem que a noção de sociedade, enquanto uma união social de uniões sociais, mostra como é possível para um regime de liberdade não só acomodar uma pluralidade de concepções, como também coordenar as várias atividades possibilitadas pela diversidade humana num bem mais amplo, para o qual todos podem contribuir e do qual todos podem participar. Observe que esse bem mais amplo não pode ser especificado por uma concepção do bem isoladamente, mas necessita também de uma concepção específica de justiça, qual seja, a justiça como equidade. Desse modo, esse bem mais amplo pressupõe essa concepção de justiça, e pode ser alcançado desde que as concepções determinadas do bem já dadas satisfaçam as condições gerais apresentadas acima. Considerando-se que é racional para as partes supor que essas condições estejam satisfeitas, elas podem ver esse bem mais amplo como um bem que amplia o bem das pessoas que representam, sejam quais forem as concepções específicas do bem dessas pessoas.

Isso completa o exame dos argumentos em nome dos quais as partes, na posição original, adotam os dois princípios de justiça que garantem as liberdades fundamentais iguais e lhes atribuem prioridade enquanto uma classe de requisitos. Não procurei examinar todos os argumentos que poderiam ser citados, nem tentei avaliar o peso relativo daqueles que discuti. Meu objetivo foi investigar os mais importantes. Não há dúvida de que os argumentos ligados à capacidade de ter uma concepção do bem são mais conhecidos, talvez, por parecerem mais diretos e, à primeira vista, de maior peso; mas acredito que os argumentos vinculados à capacidade de ter um senso de

justiça também são importantes. Ao longo de todo o texto, tive ocasião de enfatizar que as partes, para promover as concepções específicas do bem das pessoas que representam, são levadas a adotar princípios que incentivam o desenvolvimento e permitem o exercício pleno e bem-informado das duas capacidades morais. Antes de discutir como as liberdades fundamentais devem ser especificadas e ajustadas em estágios posteriores (isto é, antes de discutir o que chamei antes de “segunda lacuna”), é preciso considerar uma característica importante do primeiro princípio de justiça ao qual me referi várias vezes, qual seja, o valor equitativo das liberdades políticas. Examinar essa característica é algo que vai mostrar como os argumentos em favor das liberdades fundamentais e de sua prioridade dependem do conteúdo dos dois princípios de justiça, enquanto uma família inter-relacionada de requisitos.

§7. As liberdades fundamentais não são mera formalidade

Podemos resumir as seções anteriores da seguinte forma: dado, primeiro, que o procedimento da posição original situa as partes simetricamente e sujeita-as às restrições que expressam o razoável e, segundo, que as partes são representantes racionalmente autônomos, cujas deliberações expressam o racional, todo cidadão é equitativamente representado nesse procedimento por meio do qual são selecionados os princípios de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade. As partes devem decidir entre os diferentes princípios motivadas por considerações derivadas exclusivamente do bem das pessoas que representam. Pelas razões que acabamos de examinar, as partes preferem os princípios que protegem um amplo leque de concepções específicas (mas desconhecidas) do bem e que melhor asseguram as condições políticas e sociais necessárias para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e bem-informado das duas capacidades morais. Considerando-se que as liberdades fundamentais e sua prioridade asseguram essas condições (em circunstâncias razoavelmente favoráveis), os dois princípios de justiça, com o pri-

meiro tendo primazia sobre o segundo, são os princípios com os quais as partes concordam. Isso realiza o que chamei anteriormente de “o objetivo inicial” da justiça como equidade. Mas a isso se pode corretamente objetar que não considere os requisitos relativos aos meios materiais necessários para as pessoas promoverem o seu bem. Se os princípios para as liberdades fundamentais e sua prioridade são aceitáveis ou não é algo que depende da complementação desses princípios por outros, que propiciem uma divisão equitativa desses meios.

A questão que se apresenta é a seguinte: de que maneira a justiça como equidade resolve o velho problema de que as liberdades fundamentais podem revelar-se mera formalidade, por assim dizer³²? Muitos argumentaram, principalmente os democratas radicais e os socialistas, que, embora possa parecer que os cidadãos são efetivamente iguais, são demasiado grandes as desigualdades sociais e econômicas que provavelmente surgirão, se a estrutura básica incluir as liberdades fundamentais e a igualdade equitativa de oportunidades. Aqueles com maior responsabilidade e riqueza podem controlar a elaboração legislativa em benefício próprio. Para responder a essa questão, vamos distinguir entre as liberdades fundamentais e o valor dessas liberdades, da seguinte forma³³: as liberdades fundamentais são especificadas por direitos e deveres institucionais que permitem aos cidadãos fazer várias coisas, se o desejarem, e que proíbem outros de interferir nisso. Elas constituem um quadro de referência das vias de ação e das oportunidades legalmente protegidas. É claro que a ignorância, a pobreza e a falta de meios materiais em geral impedem as pessoas de exercer seus direitos e de tirar proveito dessas possibilidades. Mas, em vez de considerar esses e outros obstáculos semelhantes como restrições à liberdade de uma pessoa, nós os vemos como fatores que afetam o valor da liberdade, isto é, o proveito que as pessoas tiram de suas liberdades. Na justiça como equidade, esse proveito é especifi-

32. Agradeço a Norman Daniels por levantar a questão que procuro resolver nesta seção. Ver seu artigo “Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty”, em Daniels, pp. 253-81. Agradeço a Joshua Rabinowitz por seus extensos comentários e discussão.

33. O resto deste parágrafo e o próximo desenvolvem o parágrafo que começa na p. 204 de *Teoria*.

cado por um índice de bens primários regulado pelo segundo princípio de justiça. Esse proveito não é especificado pelo nível de bem-estar (ou função de utilidade) da pessoa, mas por esses bens primários, e as demandas por eles são tratadas como demandas por necessidades especiais definidas para os objetivos de uma concepção política de justiça. Alguns bens primários, como renda e riqueza, são entendidos como meios materiais polivalentes para os cidadãos promoverem seus fins dentro do quadro de liberdades iguais e igualdade eqüitativa de oportunidades.

Portanto, na justiça como eqüidade, as liberdades fundamentais iguais são as mesmas para todos os cidadãos, e a questão de como compensar uma menor liberdade não se coloca. Mas o valor — ou proveito — da liberdade não é o mesmo para todos. Como o princípio de diferença o permite, alguns cidadãos têm, por exemplo, renda e riqueza maiores e, por conseguinte, maior quantidade de meios para alcançar seus fins. No entanto, quando esse princípio é satisfeito, esse valor menor da liberdade é compensado no seguinte sentido: os meios polivalentes disponíveis aos membros menos privilegiados da sociedade para alcançar seus fins seriam menores ainda, se as desigualdades sociais e econômicas, medidas pelo índice de bens primários, fossem diferentes do que são. A estrutura básica da sociedade é organizada de tal maneira que maximiza os bens primários disponíveis, a fim de que os menos privilegiados façam uso das liberdades fundamentais iguais desfrutadas por todos. Isso define um dos objetivos centrais da justiça política e social.

Essa distinção entre liberdade e o valor da liberdade é, obviamente, apenas uma definição e não resolve nenhuma questão substantiva³⁴. A idéia é combinar as liberdades fundamentais iguais com um princípio que objetive regular certos bens primários vistos como meios polivalentes para promover nossos fins. Essa definição é um primeiro passo para combinar a liberdade e a igualdade em uma noção coerente. A adequação dessa combinação é avaliada pelo fato de gerar ou não

34. Infelizmente, o parágrafo que começa na p. 204 de *Teoria* pode ser lido de maneira a dar a impressão contrária.

uma concepção viável de justiça que se harmonize, depois de cuidadosa reflexão, com nossas convicções refletidas. Mas, para chegar a essa harmonia com nossas convicções refletidas, precisamos dar outro passo importante e tratar as liberdades políticas de forma especial. Isso é feito incluindo-se no primeiro princípio de justiça a garantia de que, às liberdades políticas, e apenas a essas liberdades, se assegure o que chamei de seu “valor eqüitativo”³⁵.

Explicemos a idéia: essa garantia significa que o valor das liberdades políticas para todos os cidadãos, seja qual for sua posição social ou econômica, deve ser aproximadamente igual, ou pelo menos suficientemente igual, no sentido de que todos tenham uma oportunidade eqüitativa de assumir um cargo público e influenciar o resultado de decisões políticas. Essa noção de oportunidade eqüitativa tem correspondência com a de igualdade eqüitativa de oportunidades, do segundo princípio de justiça³⁶. Quando, na posição original, as partes adotam a prioridade da liberdade, elas entendem que as liberdades políticas iguais são tratadas dessa forma especial. Quando julgamos a adequação dessa combinação de liberdade e igualdade em uma noção única, precisamos ter em mente o lugar distinto das liberdades políticas nos dois princípios de justiça.

Está além do alcance de uma doutrina filosófica considerar em detalhe os tipos de arranjos necessários para assegurar o valor eqüitativo das liberdades políticas iguais, assim como está além de seu alcance considerar as leis e regulamentos necessários para assegurar a competição numa economia de mercado. Apesar disso, precisamos reconhecer que o problema de garantir o valor eqüitativo das liberdades políticas é de importância igual, ou maior, do que o de assegurar que os mercados sejam eficientemente competitivos. Pois, a menos que o valor eqüitativo dessas liberdades seja mais ou menos preservado, é pouco provável que instituições básicas justas venham

35. Embora a idéia do valor eqüitativo das liberdades políticas iguais seja um aspecto importante dos dois princípios de justiça, da forma apresentada em *Teoria*, essa idéia não foi suficientemente desenvolvida ou explicada. Por causa disso, foi fácil perder de vista sua importância. As referências relevantes são dadas na nota 29 acima.

36. Sobre a igualdade eqüitativa de oportunidades em *ibid.*, ver pp. 72-74 e §14.

a ser estabelecidas ou mantidas. Como proceder a respeito é uma questão complexa e difícil; e, no momento, a experiência histórica e a compreensão teórica necessárias podem não existir, de modo que temos de avançar na base da tentativa e erro. Contudo, uma diretriz para garantir o valor eqüitativo parece ser a de manter os partidos políticos independentes das grandes concentrações de poder privado, tanto econômico quanto social, numa democracia de propriedade privada; e do controle estatal e do poder burocrático, num regime socialista liberal. Em qualquer desses casos, a sociedade deve arcar pelo menos com uma grande parte do custo de organizar e realizar o processo político, e deve regular a condução das eleições. A garantia do valor eqüitativo das liberdades políticas é uma das formas pelas quais a justiça como eqüidade procura responder à objeção de que as liberdades básicas são puramente formais.

Essa garantia do valor eqüitativo das liberdades políticas tem diversas características dignas de nota. Em primeiro lugar, assegura a cada cidadão um acesso eqüitativo e aproximadamente igual ao uso de um recurso público destinado a promover um certo propósito político, a saber, o recurso público especificado pelas normas e procedimentos constitucionais que governam o processo político e controlam o acesso a posições de autoridade política. Como discutiremos adiante (em §9), essas normas e procedimentos devem constituir um processo eqüitativo, destinado a criar uma legislação justa e efetiva. O ponto a salientar é que as exigências válidas de cidadãos iguais são feitas dentro de certos limites especificados pela noção de um acesso eqüitativo e igual ao processo político enquanto um recurso público. Segundo, esse recurso público tem um espaço limitado, por assim dizer. Por conseguinte, na ausência da garantia do valor eqüitativo das liberdades políticas, aqueles com meios relativamente maiores podem se coligar e excluir aqueles que têm menos. Certamente, na ausência do segundo princípio de justiça, o resultado disso é previsível, pois o espaço limitado do processo político tem a consequência de que o proveito de nossas liberdades políticas está muito mais sujeito à nossa posição social e a nosso lugar na distribuição da renda e da riqueza do que o proveito de nossas outras liberdades fundamen-

tais. Quando também consideramos o papel distinto do processo político na determinação das leis e políticas que devem regular a estrutura básica, não é implausível que somente as liberdades políticas devam ser objeto da garantia especial do valor eqüitativo. Essa garantia constitui um ponto focal natural entre a liberdade meramente formal, de um lado, e alguma espécie de garantia mais ampla para todas as liberdades fundamentais, do outro.

A menção desse ponto focal natural levanta a questão de por que uma garantia maior não está incluída no primeiro princípio de justiça. Embora exista o problema do que significaria uma garantia maior do valor eqüitativo, a resposta a essa questão é, a meu ver, que uma garantia desse tipo é irracional ou supérflua, ou cria dissensões sociais. Assim, vamos entendê-la, primeiro, como levando a uma distribuição igual de todos os bens primários, e não apenas das liberdades fundamentais. Suponho que esse princípio será rejeitado como irracional, uma vez que não permite à sociedade satisfazer certos requisitos essenciais de organização social e tirar proveito das considerações de eficiência, e muitas outras coisas. Em segundo lugar, essa garantia maior pode ser entendida como a exigência de que um certo pacote fixo de bens primários seja assegurado a todo cidadão, como uma forma de representar publicamente o ideal de estabelecer o valor igual das liberdades de todos. Quaisquer que sejam os méritos dessa sugestão, ela é supérflua em vista do princípio de diferença. Pois qualquer fração do índice de bens primários desfrutado pelos menos privilegiados já pode ser considerada dessa maneira. Em terceiro e último lugar, essa garantia pode ser entendida como algo que requer a distribuição de bens primários de acordo com o conteúdo de certos interesses considerados especialmente cruciais, como, por exemplo, o interesse religioso. Desse modo, algumas pessoas podem considerar entre suas obrigações religiosas fazer peregrinações a lugares distantes ou construir templos e catedrais suntuosos. Para garantir o valor igual da liberdade religiosa, agora entende-se que há a necessidade de que essas pessoas recebam recursos especiais que lhes possibilitem cumprir essas obrigações. Portanto, segundo essa visão, suas necessidades religiosas são, por assim dizer, maiores para os propósitos de justiça social, en-

quanto aqueles cujas crenças religiosas os obrigam a fazer apenas demandas modestas em termos de meios materiais não recebem esses recursos; suas necessidades religiosas são muito menores. Evidentemente, esse tipo de garantia cria dissensões sociais: é uma receita para controvérsias religiosas, quando não para a guerra civil. Conseqüências semelhantes resultam, em minha opinião, sempre que a concepção pública de justiça ajusta as reivindicações dos cidadãos aos recursos sociais de modo que alguns recebem mais do que outros, dependendo dos fins últimos determinados e das lealdades inerentes a suas concepções do bem. Desse modo, o princípio de satisfação proporcional também cria dissensões sociais. Este princípio propõe distribuir os bens primários de uma forma regulada pelo princípio de diferença, de modo que a fração K (onde $0 < K < 1$), que mede o grau em que a concepção do bem de um cidadão é realizada, é a mesma para todos, e idealmente maximizada. Como discuti esse princípio em outra obra, não o examinarei aqui³⁷. É suficiente dizer que uma razão importante para que se use um índice de bens primários na avaliação da força das demandas dos cidadãos em questões de justiça política consiste exatamente em eliminar os conflitos irreconciliáveis e socialmente divisórios que tais princípios gerariam³⁸.

Finalmente, precisamos ter clareza sobre por que as liberdades políticas iguais são tratadas de forma especial, tal como expressa pela garantia de seu valor eqüitativo. Não é porque a vida política e a participação de todos no autogoverno democrático são consideradas bens proeminentes para cidadãos plenamente autônomos. Ao contrário: atribuir um lugar central à vida política é apenas uma concepção do bem entre outras. Dado o tamanho de um Estado moderno, o exercício de liberdades políticas está fadado a ter um lugar menor na concepção do bem da maioria dos cidadãos do que o exercício de outras liberdades fundamentais. A garantia do valor eqüitativo para as liberdades políticas é incluída no primeiro princípio de justiça porque resulta essencial para estabelecer uma legislação justa e também para

37. Ver "Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84 (outubro de 1975): 551-53.

38. Ver também "Social Unity and Primary Goods", §§4-5.

assegurar que o processo político eqüitativo especificado pela constituição esteja aberto a todos numa base de igualdade aproximada. A idéia é incorporar à estrutura básica da sociedade um procedimento político efetivo que espelhe nessa estrutura a representação eqüitativa de pessoas alcançada na posição original. É a eqüidade desse procedimento, assegurada pela garantia do valor eqüitativo das liberdades políticas, e juntamente com o segundo princípio de justiça (e com o princípio de diferença), que oferece a resposta à pergunta de por que as liberdades fundamentais não são puramente formais.

§8. Um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais

Volto-me agora para a segunda lacuna que precisa ser sanada. Lembre-se de que essa falha surge porque, uma vez que contamos com um elenco de liberdades que devem ser mais bem especificadas e ajustadas umas às outras em estágios subseqüentes, precisamos de um critério para a maneira de fazer isso. Precisamos estabelecer o melhor sistema de liberdades fundamentais, ou pelo menos um sistema plenamente adequado, dadas as circunstâncias da sociedade. Em *Teoria*, um critério apontado parece ser o de que as liberdades fundamentais devem ser especificadas e ajustadas de modo que se alcance o sistema mais abrangente possível dessas liberdades. Esse critério é puramente quantitativo e não distingue alguns casos como mais significativos do que outros; além disso, não se aplica em termos gerais e não é respeitado sempre. Como notou Hart, é apenas nos casos mais simples e menos significativos que o critério da maior extensão é tanto aplicável como satisfatório³⁹. Um segundo critério proposto em *Teoria* é que, no procedimento ideal de aplicação dos princípios de justiça, devemos adotar o ponto de vista do cidadão igual representativo e ajustar o sistema de liberdades à luz dos interesses racionais desse cidadão, tais como são vistos do ponto de vista do estágio sub-

39. Ver Hart, pp. 542-43; Daniels, pp. 239-40.

seqüente apropriado. Mas Hart achou que o conteúdo desses interesses não foi descrito com uma clareza suficiente para que o conhecimento de seu conteúdo pudesse servir de critério⁴⁰. Seja como for, os dois critérios parecem conflitar, e não se diz que o melhor sistema de liberdades é o mais extenso⁴¹.

Preciso esclarecer essa ambigüidade com respeito ao critério. É tentador pensar que o critério desejado deve possibilitar-nos especificar e ajustar as liberdades fundamentais da melhor forma possível, ou de forma ótima. E isso, por sua vez, nos faz pensar que há algo que o sistema de liberdades fundamentais deve maximizar. De outra maneira, como identificar o melhor sistema? Mas, na verdade, está implícito, na explicação precedente sobre como sanar a primeira falha, que o sistema de liberdades fundamentais não é formulado de maneira a maximizar coisa alguma, e muito menos o desenvolvimento e o exercício das capacidades morais, em particular⁴². O que se pretende é, em vez disso, que essas liberdades e sua prioridade garantam igualmente a todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e bem-informado dessas capacidades naquilo que chamarei de “os dois casos fundamentais”.

40. Hart, pp. 543-47; Daniels, pp. 240-44.

41. Ver *Teoria*, p. 250, passagem na qual, ao formular a regra de prioridade, afirmei que “uma liberdade menos extensa deve ter o propósito de fortalecer o sistema total de liberdade compartilhado por todos”. Aqui “sistema de liberdade” se refere a “sistema de liberdades fundamentais iguais”, que é a expressão empregada, na mesma página, na formulação do primeiro princípio.

42. Considero óbvio que agir em função das melhores razões possíveis, ou do equilíbrio de razões, tal como é definido por uma concepção moral, não significa, em geral, maximizar coisa alguma. Que algo deva ser maximizado ou não depende da natureza da concepção moral. Assim, nem o intuicionismo pluralista de W. D. Ross, tal como se encontra em *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930), nem o liberalismo de Isaiah Berlin, em *Four Essays on Liberty*, especifica algo a ser maximizado. Aliás, a função de utilidade dos economistas tampouco especifica uma coisa a ser maximizada, na maioria dos casos. A função de utilidade é apenas uma representação matemática das preferências de uma família ou dos agentes econômicos, supondo-se que essas preferências satisfaçam certas condições. De um ponto de vista puramente formal, não existe nada que impeça um agente que seja um intuicionista pluralista de ter uma função de utilidade (evidentemente, um agente com uma ordenação lexicográfica de preferências não tem uma função de utilidade).

O primeiro desses casos está ligado à capacidade de ter um senso de justiça e diz respeito à aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica da sociedade e a suas políticas sociais. As liberdades políticas e a liberdade de pensamento serão discutidas depois sob essa denominação. O segundo caso fundamental está ligado à capacidade de ter uma concepção do bem e diz respeito à aplicação dos princípios da razão deliberativa na orientação de nossa conduta ao longo de toda a vida. A liberdade de consciência e a de associação entram aqui. O que distingue os casos fundamentais é o escopo abrangente e o caráter básico do objeto ao qual os princípios de justiça e da razão deliberativa devem ser aplicados. A noção de um caso fundamental nos possibilitará definir, mais tarde, uma noção da importância de uma liberdade, o que nos ajudará a esboçar de que maneira a segunda lacuna deve ser sanada⁴³.

O resultado será que, nos estágios subseqüentes, o critério deve especificar e ajustar as liberdades fundamentais de tal modo que permita o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e bem-informado de ambas as capacidades morais, nas circunstâncias sociais em que os dois casos fundamentais se apresentam na sociedade bem-ordenada em questão. A tal sistema de liberdades chamarei de “um sistema plenamente adequado”. Esse critério é coerente com o de ajustar o sistema de liberdades de acordo com os interesses racionais do cidadão igual representativo, o segundo critério mencionado antes. Pois fica claro, a partir dos motivos pelos quais as partes na posição original adotam os dois princípios de justiça, que esses interesses, tais como são vistos no estágio apropriado, são mais bem servidos por um sistema plenamente adequado. Desse modo, a segunda falha é sanada de acordo com a forma de sanar a primeira.

Há duas razões pelas quais a idéia de um máximo não se aplica à especificação e ao ajuste do sistema de liberdades básicas. A primeira é que não temos uma noção coerente do que deve ser maximizado. Não podemos maximizar ao mesmo tempo o desenvolvimento e exercício das duas capacidades morais. E como poderíamos maximizar o desen-

43. Devo a Susan Wolf o esclarecimento da noção de um caso fundamental.

volvimento e o exercício de cada uma delas em separado? Deveríamos maximizar, permanecendo constantes as demais condições, a quantidade de convicções deliberadas em uma concepção do bem? Isso seria absurdo. Além disso, não temos nenhuma noção do que seria um desenvolvimento máximo dessas capacidades. O que temos é uma concepção de uma sociedade bem-ordenada, com certas características gerais e certas instituições básicas. Dada essa concepção, formulamos a noção do desenvolvimento e exercício dessas capacidades, que é adequada e plena com respeito aos dois casos fundamentais.

A outra razão pela qual a idéia de um máximo não se aplica é que as duas capacidades morais não esgotam a pessoa, pois as pessoas também têm uma determinada concepção do bem. Lembre-se de que uma tal concepção inclui o ordenamento de certos interesses e fins últimos, afeições e lealdades a pessoas e associações, assim como uma visão do mundo à luz da qual esses fins e afeições são compreendidos. Se os cidadãos não tivessem uma concepção específica do bem que procuram realizar, as instituições sociais justas de uma sociedade bem-ordenada perderiam o sentido. É claro que os motivos para desenvolver e exercer as faculdades morais inclinam fortemente as partes na posição original a adotar as liberdades fundamentais e sua prioridade. Mas o grande peso desses motivos, do ponto de vista das partes, não implica que o exercício das capacidades morais por parte dos cidadãos em sociedade seja a forma suprema, ou a única forma do bem, e sim que o papel e exercício dessas capacidades (nos casos apropriados) são uma condição do bem, isto é, os cidadãos devem agir de forma justa e racional, conforme o exigam as circunstâncias. Em particular, sua conduta justa e honrada (e plenamente autônoma) torna-os, como diria Kant, merecedores de felicidade; torna suas realizações com toda justiça admiráveis, e seus prazeres inteiramente bons⁴⁴. Mas seria loucura maximizar as ações justas e racionais maximizando as ocasiões que as requerem.

44. É um tema central da doutrina de Kant que a filosofia moral não é o estudo de como ser feliz, mas de como ser digno de felicidade. Esse tema encontra-se em todas as suas obras importantes, a começar com a *Primeira crítica*; ver A806, B834.

§9. Como as liberdades se encaixam num sistema coerente

Como a noção de um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais já foi introduzida, posso esboçar de que maneira o sistema de liberdades fundamentais é especificado e ajustado em estágios subseqüentes. Começo por dispor as liberdades fundamentais de forma a mostrar como se relacionam com as duas capacidades morais e com os dois casos fundamentais em que essas faculdades são exercidas. As liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento devem assegurar a aplicação livre e bem-informada dos princípios de justiça, por meio do exercício pleno e efetivo do senso de justiça dos cidadãos, à estrutura básica da sociedade. (As liberdades políticas, garantindo-se seu valor eqüitativo e outros princípios gerais relevantes, propriamente circunscritos, podem, evidentemente, suplementar os princípios de justiça.) Essas liberdades fundamentais requerem uma dada forma de regime democrático representativo e as necessárias proteções à liberdade de expressão política, de imprensa, liberdade de reunião e congêneres. A liberdade de consciência e a liberdade de associação devem assegurar a aplicação plena, bem-informada e efetiva das faculdades da razão deliberativa dos cidadãos para a formação, revisão e busca racional da realização de uma concepção do bem ao longo de toda a vida. As liberdades fundamentais restantes (e que dão sustentação às primeiras) — a liberdade e a integridade da pessoa (violada, por exemplo, pela escravidão e pela servidão, bem como pela negação da liberdade de movimento e de ocupação) e os direitos e liberdades abarcados pelo império da lei — podem ser vinculadas aos dois casos fundamentais, percebendo-se que são necessárias para que as liberdades fundamentais precedentes sejam apropriadamente garantidas. Em seu todo, a posse dessas liberdades fundamentais especifica o *status* comum e garantido dos cidadãos iguais numa sociedade democrática bem-ordenada⁴⁵.

45. A disposição (das liberdades) mencionada neste parágrafo tem a intenção de enfatizar o papel dos dois casos fundamentais e de vinculá-los com as duas capacidades morais. Desse modo, essa disposição faz parte de uma concepção específica de justiça. Outras formas de disposição podem ser igualmente úteis para outros propósitos. Vincent Blasi, em seu ins-

Dada essa organização das liberdades fundamentais, a noção de *importância* de uma determinada liberdade, da qual precisamos para sanar a segunda lacuna, pode ser explicada da seguinte forma: uma liberdade tem importância maior ou menor dependendo de seu envolvimento, num grau maior ou menor, no exercício pleno, bem-informado e efetivo das capacidades morais em um dos dois (ou ambos) casos fundamentais, ou na medida em que é um meio institucional mais ou menos necessário para protegê-las. Assim, o peso de reivindicações específicas de liberdade de expressão, de imprensa e discussão deve ser avaliado de acordo com esse critério. Alguns tipos de expressão não são especialmente protegidos, e outros podem até constituir delitos, como, por exemplo, a calúnia e a difamação de indivíduos, as chamadas palavras de luta (em certas circunstâncias) e até a expressão política, quando se transforma em incitamento ao uso iminente e ilegal da força. Evidentemente, por que esses tipos de expressão são delitos é algo que pode exigir uma reflexão cuidadosa e, em geral, as explicações diferirão em cada caso. A calúnia e a difamação de pessoas privadas (em contraposição a personalidades políticas) não têm nenhuma importância para o uso público da razão, no sentido de julgar e regular a estrutura básica, e é, além disso, um delito privado, enquanto os incitamentos ao uso iminente e ilegal da força, seja qual for a importância das visões políticas como um todo do orador, são demasiado desestabilizadores do processo democrático para serem permitidos pelas regras da ordem do debate político. Uma constituição bem-estruturada procura obrigar a liderança política a governar com suficiente justiça e bom senso para que, entre um povo razoável, esses incitamentos à violência sejam raros e nunca sérios. Já que a defesa de doutrinas revolucionárias e mesmo sediciosas é in-

trutivo ensaio "The Checking Value in First Amendment Theory", *Weaver Constitutional Law Series*, n. 3 (American Bar Foundation, 1977), classifica os valores da Primeira Emenda em três categorias: autonomia individual, diversidade e autogoverno, além do que ele chama de "o valor do controle". Este valor concentra-se nas liberdades protegidas pela Primeira Emenda como uma forma de controlar a má conduta do governo. Acredito que a disposição que adotei abarca essas distinções. A discussão em §7 e adiante em §§10-12 mostra minha concordância com Blasi sobre a importância do valor do controle.

teiramente protegida, como deve ser, não há restrições ao conteúdo do discurso político, mas apenas regulamentações relativas a tempo e lugar, e aos meios empregados para expressá-lo.

É importante ter em mente que, ao sanar a segunda lacuna, o primeiro princípio de justiça deve ser aplicado no estágio da convenção constitucional. Isso significa que as liberdades políticas e a liberdade de pensamento entram essencialmente na especificação de um procedimento político justo. Os delegados de uma convenção desse tipo (ainda considerados representantes dos cidadãos, enquanto pessoas livres e iguais, mas agora com uma nova tarefa) devem adotar, entre as constituições que são simultaneamente justas e viáveis, aquela que parece ter mais probabilidade de levar a uma legislação justa e efetiva (que constituições e legislação são justas, isso é algo a se determinar pelos princípios de justiça com os quais as partes já concordaram na posição original). Essa adoção de uma constituição é orientada pelo conhecimento geral de como as instituições políticas e sociais funcionam, juntamente com os fatos gerais sobre as circunstâncias sociais existentes. Em primeira instância, a constituição é vista, portanto, como um procedimento político justo, que incorpora as liberdades políticas iguais e procura assegurar seu valor equitativo de modo que os processos de decisão política estejam abertos a todos numa base aproximadamente igual. A constituição também deve garantir a liberdade de pensamento, para que o exercício dessas liberdades seja autônomo e bem-informado. A ênfase recai, primeiro, em a constituição especificar um procedimento político justo e viável, até esse momento sem quaisquer restrições constitucionais explícitas sobre qual deveria ser o resultado legislativo. Embora os delegados tenham uma noção de legislação justa e efetiva, o segundo princípio de justiça, que faz parte do conteúdo dessa noção, não se incorpora à constituição propriamente dita. Na verdade, a história das constituições bem-sucedidas indica que os princípios para regular as desigualdades econômicas e sociais, e outros princípios distributivos, em geral não são adequados como restrições constitucionais. A melhor forma de chegar à legislação justa consiste, ao que parece, em assegurar-se a equidade na representação e outros dispositivos constitucionais.

Portanto, a ênfase inicial recai sobre a constituição, ao especificar um procedimento político justo e viável sem quaisquer restrições constitucionais em relação aos resultados legislativos. Mas essa ênfase inicial não é, evidentemente, a última palavra. As liberdades fundamentais associadas à capacidade de ter uma concepção do bem também devem ser respeitadas, e isso requer restrições constitucionais adicionais contra a violação da igual liberdade de consciência e da liberdade de associação (assim como as liberdades fundamentais restantes que lhes dão garantia). É claro que essas restrições são apenas o resultado da aplicação do primeiro princípio de justiça no estágio da convenção constitucional. Mas, se voltarmos à idéia de partir da concepção de pessoa, como indivíduo capaz de ser membro normal e plenamente cooperativo da sociedade e de respeitar seus termos equitativos de cooperação ao longo de toda a vida, então essas restrições podem ser vistas sob uma outra luz. Se as liberdades fundamentais de alguns são restringidas ou negadas, a cooperação social com base no respeito mútuo torna-se impossível. Pois vimos que os termos equitativos de cooperação social são termos em função dos quais nós, enquanto pessoas iguais, estamos dispostos a cooperar com todos os membros da sociedade ao longo de toda a vida. Quando os termos equitativos não são respeitados, aqueles que são prejudicados sentirão ressentimento ou humilhação, e aqueles que se beneficiam disso devem ou reconhecer seu erro e sentir-se incomodados com ele, ou então considerar que as pessoas prejudicadas merecem ser maltratadas. De ambos os lados, as condições do respeito mútuo são solapadas. Por isso as liberdades básicas de consciência e associação são apropriadamente protegidas por restrições constitucionais explícitas. Essas restrições expressam publicamente, na frente da constituição, por assim dizer, a concepção de cooperação social aceita pelos cidadãos iguais de uma sociedade bem-ordenada.

Isso é suficiente, como um breve esboço de como a segunda lacuna deve ser sanada, ao menos no estágio constitucional. Na próxima seção, discutirei sucintamente a liberdade de expressão, para ilustrar como essa lacuna é sanada no caso de uma liberdade fundamental específica. Mas, antes de fazê-lo, é preciso notar que todos os direitos e

liberdades legais que não as liberdades fundamentais protegidas pelas várias cláusulas constitucionais (inclusive a garantia do valor equitativo das liberdades políticas) devem ser especificados no estágio legislativo à luz dos dois princípios de justiça e de outros princípios relevantes. Isso implica, por exemplo, que a questão da propriedade privada *versus* a propriedade pública dos meios de produção e questões semelhantes não estão resolvidas no plano dos princípios primeiros de justiça, mas dependem das tradições e das instituições sociais de um país e de seus problemas e circunstâncias históricas particulares⁴⁶. Além disso, mesmo que, graças a um argumento filosófico convincente — convincente ao menos para nós e para alguns outros que pensem como nós —, conseguíssemos remontar o direito de propriedade privada ou pública até os princípios primeiros ou os direitos fundamentais, há um bom motivo para formular uma concepção de justiça que não faça isso. Pois, como vimos antes, o objetivo da justiça como equidade, enquanto concepção política, é resolver o impasse da tradição democrática sobre a forma pela qual as instituições sociais devem ser organizadas para estar em conformidade com a liberdade e a igualdade dos cidadãos enquanto pessoas morais. O argumento filosófico, por si mesmo, não tem praticamente nenhuma possibilidade de convencer nenhum dos lados de que o outro está certo sobre uma questão como a da propriedade privada ou pública dos meios de produção. Parece mais frutífero procurar bases de acordo implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática e, por conseguinte, em suas concepções subjacentes de pessoa e de cooperação social. Essas concepções são certamente obscuras e podem ser formuladas de várias maneiras. Isso continua em aberto. Mas tentei mostrar como essas concepções podem ser entendidas e descrever a maneira pela qual a noção de posição original pode ser empregada para conectá-las com princípios definidos de justiça que se encontram na tradição da filosofia moral. Esses princípios nos possibilitam explicar muitos, quando não a maioria, de nossos direitos e liberdades constitucionais e fundamentais, e oferecem uma maneira

46. Para referências sobre esse ponto em *Teoria*, ver nota 14 deste capítulo.

de resolver as questões remanescentes de justiça no estágio legislativo. Com os dois princípios de justiça à mão, temos a possibilidade de dispor de um tribunal comum de apelações para resolver a questão da propriedade, tal como ela se mostra à luz das circunstâncias sociais correntes e das previsíveis.

Em síntese, a constituição específica um procedimento político justo e incorpora as restrições que protegem as liberdades fundamentais e, ao mesmo tempo, asseguram sua prioridade. O resto fica a cargo do estágio legislativo. Uma constituição desse tipo está em conformidade com a idéia tradicional de governo democrático, ao mesmo tempo que abre um espaço para a instituição da revisão judicial⁴⁷. Essa concepção da constituição não se fundamenta, em primeiro lugar, nos princípios de justiça, nem nos direitos fundamentais (ou naturais). Seu fundamento está, isto sim, nas concepções de pessoa e de cooperação social, mais compatíveis com a cultura pública de uma sociedade democrática moderna⁴⁸. É preciso acrescentar que a mesma idéia é usada em todos os estágios que discuto, isto é, em cada estágio o razoável circunscreve e subordina o racional; o que varia é a tarefa dos agentes racionais de deliberação e as restrições às quais estão sujeitos. Assim sendo, as partes na posição original são representantes racionalmente autônomos, limitados pelas condições razoáveis incorporadas à posição original; e sua tarefa é adotar princípios de justiça para a estrutura básica. Os delegados de uma convenção constitucional têm muito menos liberdade de ação, uma vez que devem aplicar os princípios de justiça adotados na posição original para selecionar uma constituição. Os legisladores de um órgão parlamentar têm menos liberdade de ação ainda, porque quaisquer leis que promulgarem devem estar de acordo tanto com a constituição quanto com os dois princípios de justiça. À medida que os estágios se sucedem e que a tarefa muda, tornando-se menos geral e mais es-

47. Para dispor de uma discussão valiosa da revisão judicial no contexto da concepção da justiça como equidade, ver Frank I. Michelman, "In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls's *Theory of Justice*", *University of Pennsylvania Law Review* 121(5) (maio de 1973): 991-1019.

48. Ver "Kantian Constructivism in Moral Theory", pp. 518-19.

pecífica, as restrições do razoável ficam mais fortes e o véu de ignorância torna-se mais delgado. Por conseguinte, em cada estágio o racional é circunscrito pelo razoável de uma forma diferente. Se as restrições do razoável são mais brandas e o véu de ignorância é mais espesso na posição original, no estágio judicial elas são as mais rigorosas, e o véu de ignorância o mais delgado. Toda a seqüência é um sistema para elaborar uma concepção de justiça e orientar a aplicação de seus princípios ao objeto certo e na ordem certa. Esse esquema não é, evidentemente, uma descrição de nenhum processo político concreto, e muito menos da forma que se espera que um regime constitucional funcione. Faz parte de uma concepção de justiça, e, embora esteja relacionado a uma explicação de como a democracia funciona, esse esquema não é tal explicação.

§10. A expressão política livre

O esboço que acabamos de fazer sobre como sanar a segunda lacuna é extremamente abstrato. Para examinar mais detalhadamente como prosseguir, discuto nesta e na próxima seção a liberdade de expressão política e a liberdade de imprensa, que pertencem à categoria da liberdade fundamental de pensamento e ao primeiro caso fundamental. Isso ilustra a maneira pela qual as liberdades fundamentais são mais bem especificadas e ajustadas nos estágios posteriores, e a forma pela qual a importância de uma determinada liberdade é definida por seu papel num sistema plenamente adequado (sobre a noção de importância, ver o segundo parágrafo de §9).

Início observando que as liberdades fundamentais não só limitam-se umas às outras, como também são autolimitantes⁴⁹. A noção de importância mostra por que isso é assim. Explico-me: o requisito de que as liberdades fundamentais sejam as mesmas para todos implica que

49. Hart argumenta que um critério estritamente quantitativo sobre como especificar e adaptar as liberdades básicas não explica esse fato, ou pelo menos assim entendo seu argumento, pp. 550-51; Daniels, pp. 247-8. Concordo que um critério qualitativo qualquer é necessário e a noção de importância pode servir para esse papel.

só podemos obter uma liberdade maior para nós se a mesma liberdade maior for concedida aos outros. Por exemplo: embora possamos querer incluir em nossa liberdade de expressão (política) direitos de acesso desimpedido a lugares públicos e o uso livre de recursos sociais para manifestar nossas visões políticas, essas extensões de nossa liberdade, quando concedidas a todos, são tão inviáveis e podem criar tantas dissensões sociais que, na verdade, reduziriam em muito o alcance efetivo da liberdade de expressão. Essas conseqüências são reconhecidas pelos delegados de uma convenção constitucional, que se guiam pelo interesse racional do cidadão igual representativo por um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais. Desse modo, os delegados aceitam as regulamentações razoáveis no tocante a tempo e lugar e ao acesso a instalações públicas, sempre em pé de igualdade. Em nome das liberdades mais importantes, abandonam quaisquer reivindicações especiais de livre uso de recursos sociais. Isso lhes possibilita estabelecer as regras necessárias para assegurar um alcance efetivo da livre expressão política no caso fundamental. Um raciocínio muito semelhante mostra por que a liberdade fundamental de consciência também é autolimitante. Também aqui as regulamentações razoáveis devem ser aceitas para manter intacta a esfera central dessa liberdade, que inclui a liberdade e a integridade da vida interna das associações religiosas e a liberdade para que as pessoas determinem suas afiliações religiosas em condições sociais de plena liberdade.

Vamos nos voltar agora para a liberdade de expressão política, enquanto uma liberdade fundamental, e considerar de que maneira especificá-la em liberdades mais particulares, de modo a proteger sua esfera central. Lembre-se de que estamos preocupados com o caso fundamental da aplicação dos princípios de justiça (e de outros princípios gerais, quando for apropriado fazê-lo) à estrutura básica da sociedade e a suas políticas sociais. Pensamos nesses princípios do modo como são aplicados pelos cidadãos livres e iguais de um regime democrático, por meio do exercício de seu senso de justiça. A questão é: que liberdades mais específicas, ou normas legais, são essenciais para assegurar o exercício livre, pleno e bem-informado dessa capacidade moral?

Aqui, como antes, meu ponto de partida não é uma definição geral que selecione essas liberdades, e sim o que a história da doutrina constitucional mostra serem os pontos fixos no interior da esfera central da liberdade de expressão política. Entre esses pontos fixos, temos os seguintes: o crime de libelo sedicioso é algo que não existe; não há restrições prévias à liberdade de imprensa, exceto em circunstâncias especiais; e a defesa de doutrinas revolucionárias e subversivas é inteiramente protegida. Os três pontos fixos demarcam e abrangem, por analogia, grande parte da classe central da liberdade de expressão política. Uma reflexão sobre essas normas constitucionais mostra por que isso é assim.

Desse modo, como Kalven disse, uma sociedade livre é aquela em que não podemos difamar o governo, pois tal delito não existe:

A inexistência nas leis do crime de libelo sedicioso é o verdadeiro teste pragmático da liberdade de expressão. É nisso, a meu ver, que consiste a liberdade de expressão. Toda sociedade em que o libelo sedicioso é um crime, não importa quais sejam suas outras características, não é uma sociedade livre. Uma sociedade pode, por exemplo, tratar a obscenidade como crime ou não, sem com isso alterar sua estrutura básica enquanto sociedade. Parece-me que isso não pode acontecer com o libelo sedicioso. Aqui, a resposta a esse crime define a sociedade⁵⁰.

Kalven não está dizendo, penso eu, que a ausência do crime de libelo sedicioso seja a totalidade da liberdade de expressão política, e sim que é uma condição necessária e, na verdade, uma condição tão necessária que, uma vez que esteja seguramente conquistada, os outros pontos fixos essenciais são muito mais fáceis de estabelecer. A história do uso que os governos fizeram do crime de libelo sedicioso para suprimir a crítica e a dissensão e para manter seu poder demonstra a grande importância dessa liberdade específica para qualquer sistema plenamente adequado de liberdades básicas⁵¹. Enquanto esse

50. Ver *The Negro and the First Amendment* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), p. 16.

51. Ver Blasi, "The Checking Value in First Amendment Theory", pp. 529-44, onde ele discute a história do uso do libelo sedicioso para mostrar a importância do valor de controle das liberdades asseguradas pela Primeira Emenda.

crime existir, a imprensa pública e a livre discussão não podem desempenhar seu papel de informar o eleitorado. E, evidentemente, permitir o crime de libelo sedicioso solaparia as possibilidades mais amplas de autogoverno e as diversas liberdades indispensáveis à sua proteção. Daí a grande importância do caso *New York Times v. Sullivan*, no qual a Suprema Corte não só rejeitou o crime de libelo sedicioso, como também declarou ser hoje inconstitucional o Ato de Sedição de 1798, quer tenha ou não sido inconstitucional na época em que foi promulgado. Foi julgado, por assim dizer, pelo tribunal da história, e não foi aprovado⁵².

A negação do crime de libelo sedicioso está intimamente relacionada com os outros dois pontos fixos indicados acima. Se esse crime existir de fato, pode servir como uma restrição prévia e incluir facilmente a defesa da subversão. Mas o Ato de Sedição de 1798 provocou tanto ressentimento que, depois de cair em desuso em 1801, o crime de libelo sedicioso nunca foi ressuscitado. Em nossa tradição, sempre houve um consenso de que a discussão de doutrinas políticas, religiosas e filosóficas gerais nunca pode ser censurada. Desse modo, o principal problema da liberdade de expressão política concentrou-se na questão da defesa da subversão, isto é, da defesa de doutrinas políticas das quais uma parte essencial é a necessidade da revolução, ou do uso de força ilegal e do incitamento a empregá-la como um meio de mudança política. Uma série de casos da Suprema Corte, de *Schenck a Brandenburg*, lidou com esse problema; foi com *Schenck* que Holmes formulou a famosa “regra do perigo claro e presente”, que foi efetivamente emasculada pela maneira como foi interpretada e aplicada em *Dennis*. Por isso, discutirei sucintamente o problema da defesa da subversão, a fim de ilustrar de que maneira liberdades mais específicas são derivadas da liberdade de expressão política.

Vamos começar observando que a defesa da subversão torna-se o problema central quando há concordância de que toda discussão geral de doutrina, assim como da justiça da estrutura básica e de suas

52. *New York Times v. Sullivan*, 376 U.S. 254 (1964), em 276. Ver a discussão feita por Kalven sobre esse caso, *The Negro and the First Amendment*.

políticas, está inteiramente protegida. Kalven enfatiza corretamente que é com esse tipo de defesa (da subversão) que os motivos para restringir a expressão política parecem ser mais persuasivos, mas que, ao mesmo tempo, esses motivos se contrapõem aos valores fundamentais de uma sociedade democrática⁵³. A livre expressão política não é necessária apenas quando os cidadãos devem exercer suas capacidades morais no primeiro caso fundamental, mas cabe também enfatizar que a livre expressão, combinada ao procedimento político justo especificado pela constituição, oferece uma alternativa à revolução e ao uso da força, que podem ser tão destrutivos para as liberdades básicas. Deve existir um determinado ponto no qual a expressão política torna-se tão estreitamente associada com o uso da força que pode ser apropriadamente restringida. Mas que ponto é esse?

Em *Gitlow*, a Suprema Corte afirmou que a defesa da subversão não estava protegida pela Primeira Emenda, quando a legislatura determinou que defender a derrubada pela força do governo organizado implica o perigo de males substantivos que o Estado, por meio de seu aparato policial, pode evitar. A Corte pressupôs que a definição de perigo dada pela legislatura estava correta, na falta de razões fortes em sentido contrário. *Brandenburg*, que então estabelece a jurisprudência e por isso encerra a história por enquanto, invalida *Gitlow* (uma implicação da anulação explícita de *Whitney*). Aqui, a Corte adota o princípio de que “as garantias constitucionais da livre expressão e da liberdade de imprensa não permitem que o Estado proíba ou condene a defesa do uso da força ou da violação da lei, exceto quando tal defesa estiver voltada para o incitamento ou para a realização de ação ilegal iminente e exista a possibilidade de incitar ou de causar tal ação”⁵⁴. Observe que o tipo de expressão condenada deve ser simultaneamente intencional e dirigido para a realização de

53. Aqui e ao longo de toda esta seção e da seguinte, devo muito à discussão de Kalven sobre a defesa da subversão em *A Worthy Tradition: Freedom of Speech in America* (Nova York: Harper & Row, 1987). Agradeço muitíssimo a James Kalven por me deixar ler a parte pertinente do manuscrito dessa obra de grande importância.

54. *Brandenburg v. Ohio*, 395 U.S. 444 (1969), em 447.

ação ilegal iminente, e também ocorrer em circunstâncias que tornem esse resultado provável.

Embora *Brandenburg* deixe várias questões importantes em aberto, é uma doutrina constitucional muito melhor do que aquela que a precedeu, principalmente quando interpretada em conjunto com *New York Times v. Sullivan* e, depois, *New York Times v. United States*⁵⁵ (esses três casos abarcam os três pontos fixos mencionados antes). A razão é que *Brandenburg* delimita a expressão protegida de modo que seja reconhecida a legitimidade da defesa da subversão numa democracia constitucional. É tentador pensar a expressão política que defende a revolução como algo semelhante ao incitamento a um crime comum, como o incêndio premeditado ou um assalto, ou mesmo como o delito de espalhar o pânico, como no exemplo extremamente banal de Holmes de alguém que grita "Fogo!" num teatro apinhado de gente. (Esse exemplo é banal porque só é pertinente em relação ao ponto de vista, que não é defendido por ninguém, de que todo e qualquer tipo de expressão verbal está protegido, talvez porque se pense que a expressão verbal não é ação, e só a ação pode ser punida⁵⁶.) Mas a revolução é um crime muito especial; embora mesmo um regime constitucional deva ter o direito legal de punir as violações de suas leis, essas leis, mesmo quando promulgadas mediante o devido processo legal, podem ser injustas em grau maior ou menor, ou parecer sê-lo para importantes grupos da sociedade que as consideram opressivas. Historicamente, a questão de quando a resistência e

55. *New York Times v. United States*, 403 U.S. 713 Ver também *Near v. Minnesota*, 283 U.S. 697, o caso anterior mais importante sobre censura prévia.

56. Há uma visão crítica semelhante do exemplo de Holmes em Kalven, *A Worthy Tradition*. Thomas Emerson, em *The System of Freedom of Expression* (Nova York: Random House, 1970), tenta apresentar uma explanação do livre discurso baseada numa distinção entre discurso e ação, um protegido, a outra, não. Mas, como T. M. Scanlon observa em "A Theory of Freedom of Expression", *Philosophy and Public Affairs* 1 (2) (inverno de 1972): 207-8, uma visão desse tipo coloca o ônus principal na maneira pela qual essa distinção deve ser feita e está fadada a distanciar-se muito do uso comum das palavras "discurso" e "conduta". Para dispor de uma discussão instrutiva e de como tal visão poderia ser desenvolvida, ver Alan Fuchs, "Further Steps toward a General Theory of Freedom of Expression", *William and Mary Law Review* 18 (inverno de 1976).

a revolução são justificadas é um dos problemas políticos mais profundos. Mais recentemente, os problemas de desobediência civil e a objeção de consciência ao serviço militar, ocasionados pelo que foi amplamente considerado uma guerra injusta, foram profundamente perturbadores e ainda estão por resolver. Desse modo, embora haja concordância de que o incêndio premeditado, o assassinato e o linchamento são crimes, esse não é o caso da resistência e da revolução, sempre que elas se tornam questões sérias, mesmo num regime democrático razoavelmente bem governado (em contraposição a uma sociedade bem-ordenada, na qual, por definição, o problema não surge). Ou, mais acuradamente, só se concorda que são crimes no sentido legal de serem contrários à lei, mas a uma lei que, aos olhos de muitos, perdeu sua legitimidade. O fato de a defesa da subversão estar disseminada o bastante para constituir uma questão política candente é um sintoma de uma crise iminente, que tem raízes na percepção de grupos significativos de que a estrutura básica é injusta e opressiva. Trata-se de uma advertência de que estão dispostos a dar passos radicais, em virtude do fracasso de outras formas de resolver seus agravos.

Tudo isso é sabido há muito tempo. Menciono essas questões somente para lembrar o óbvio: que a defesa da subversão sempre faz parte de uma visão política mais abrangente; e, no caso do chamado sindicalismo criminoso (o delito legal em muitos dos casos históricos), a visão política era o socialismo, uma das doutrinas políticas mais abrangentes que já foram formuladas. Como observa Kalven, os revolucionários não gritam simplesmente "Revoltem-se! Revoltem-se!". Eles apresentam razões para isso⁵⁷. Reprimir a defesa da subversão é suprimir a discussão dessas razões, e fazer isso é restringir o uso público livre e bem-informado de nossa razão para julgar a justiça da estrutura básica e de suas políticas sociais. E, desse modo, a liberdade fundamental de pensamento é violada.

Gostaria de fazer mais uma consideração: uma concepção de justiça para uma sociedade democrática pressupõe uma teoria da natu-

57. Ver Kalven, *A Worthy Tradition*.

reza humana. E o faz, em primeiro lugar, visando a saber se os ideais expressos pelas concepções de pessoa e de sociedade bem-ordenada dessa concepção são praticáveis em vista das capacidades da natureza humana e dos requisitos da vida social⁵⁸. E, em segundo lugar, e o que é mais relevante aqui, pressupõe uma teoria sobre como as instituições democráticas podem funcionar e sobre o quanto podem ser frágeis e instáveis. A Corte declarou em *Gitlow*:

Está claro que os discursos que incitam à derrubada do poder constituído por meios ilegais apresentam um perigo suficiente de mal substantivo para colocar sua punição no âmbito da discricção legislativa. Esses discursos, por sua própria natureza, implicam perigo à paz pública e à segurança do Estado... E o perigo imediato não é menos real e substancial porque o efeito de um determinado discurso não pode ser previsto acuradamente. Uma única faísca revolucionária pode provocar um incêndio que, ardendo em fogo lento durante algum tempo, pode explodir numa conflagração avassaladora e destrutiva⁵⁹.

Esta passagem sugere uma visão, não muito diferente da de Hobbes, da extrema fragilidade e instabilidade dos arranjos políticos. Mesmo num regime democrático, supõe que forças sociais voláteis e destrutivas podem ser ativadas pelo discurso revolucionário, forças que ardem invisíveis sob a superfície calma da vida política e que explodem subitamente com uma violência incontrollável, varrendo tudo à sua frente. No entanto, quando a livre expressão política é garantida, problemas graves não passam despercebidos nem se tornam extremamente perigosos de repente. São publicamente apontados; e, num regime moderadamente bem governado, são levados em conta pelo menos em certo grau. Além disso, a teoria de como as instituições democráticas funcionam deve estar de acordo com Locke, ao afirmar que as pessoas são capazes de uma certa virtude política natural e não lançam mão da resistência, nem da revolução, a menos que sua posição social na estrutura básica seja seriamente injusta e essa condição persista depois de certo tempo e não pareça passível de

58. Ver "Kantian Constructivism in Moral Theory", pp. 534-35.

59. *Gitlow v. New York*, 268 U.S. 652 (1925), em 669.

modificação por nenhum outro meio⁶⁰. Desse modo, as instituições básicas de uma sociedade democrática moderadamente bem governada não são tão frágeis ou instáveis a ponto de serem destruídas apenas pela defesa da subversão. Na verdade, uma liderança política sensata, numa sociedade desse tipo, toma essa defesa como uma advertência de que mudanças fundamentais podem ser necessárias; e, que mudanças são requeridas, é algo que em parte se pode saber a partir das visões políticas mais abrangentes utilizadas para explicar e justificar a defesa da resistência e da revolução.

Falta unir as observações que acabamos de fazer com as deliberações de delegados de uma convenção constitucional que representam o interesse racional de cidadãos iguais num sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais. Dizemos simplesmente que essas observações explicam por que os delegados devem traçar uma linha divisória entre a expressão política protegida e a que não é protegida, não (como faz *Gitlow*) por referência à defesa da subversão como tal, e sim (como faz *Brandenburg*) tendo por foco a defesa da subversão, quando ela objetiva o incitamento do uso iminente e ilegal da força e tem possibilidade de atingir esse resultado. A discussão ilustra como a liberdade de expressão política, enquanto uma liberdade fundamental, é especificada e ajustada em estágios posteriores, de modo a proteger sua esfera central, qual seja, o uso público e livre de nossa razão em todas as questões relativas à justiça da estrutura básica e de suas políticas sociais.

§11. A regra do perigo claro e presente

Para ampliar a discussão precedente, acerca da livre expressão política, farei algumas observações sobre a chamada regra do perigo claro e presente. Essa regra é bem conhecida e ocupa um lugar importante na história da doutrina constitucional. Pode ser instrutivo

60. Ver o *Segundo tratado do governo*, §§223-30, de Locke. Sobre a idéia da virtude política natural em Locke, ver a introdução de Peter Laslett à sua edição crítica: *John Locke. Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 108-11.

perguntar por que caiu em descrédito. Vou pressupor, ao longo de toda essa discussão, que a intenção dessa regra é ser aplicada à expressão política e, em particular, à defesa da subversão, para decidir quando essa expressão e essa defesa podem ser restringidas. Pressuponho também que a regra diz respeito ao conteúdo da expressão, e não apenas à sua regulamentação, pois, enquanto regra para regular a expressão, ela levanta questões inteiramente diferentes e pode revelar-se aceitável com frequência⁶¹.

Vamos começar considerando a formulação original que Holmes fez da regra em *Schenck*. Diz o seguinte: “A questão, em cada caso, é saber se as palavras são usadas em tais circunstâncias e se são de tal natureza que chegam a criar um perigo claro e presente de provocar males substantivos que o Congresso tem o direito de evitar. É uma questão de proximidade e de grau”⁶². Essa regra tem uma certa semelhança com *Brandenburg*: só é preciso supor que as palavras “perigo claro e presente” se referem a uma ação ilegal iminente. Mas essa semelhança é enganosa, como podemos ver ao notar as razões pelas quais a regra de Holmes, e mesmo sua formulação feita por Brandeis em *Whitney*, mostra-se insatisfatória. Uma razão é que os fundamentos da regra, na formulação de Holmes, residem em sua interpretação da lei das tentativas em seu livro *The Common Law*⁶³. A lei das tentativas procura transpor a lacuna que há entre o que o réu fez e o crime completo, tal como é definido pela lei. Nas tentativas e, da mesma forma, no caso da livre expressão, as ações que não têm conseqüências sérias podem ser ignoradas. A visão tradicional das tentativas exigia uma intenção específica de cometer um delito em particular. Para Holmes, a intenção só era relevante porque aumentava a probabilidade de que o agente viesse a causar dano real. Quando aplicada à livre expressão, essa visão tem a virtude de tolerar o discurso inócuo e de não justificar a punição somente pela expressão de pen-

61. Minha visão da regra do perigo claro e presente foi muito influenciada por Kalven, *A Worthy Tradition*, e por *Free Speech and Its Relation to Self-Government*, de Meiklejohn, cap. 2.

62. *Schenck v. United States*, 249 U.S. 47, em 52.

63. Sobre a importância da origem da regra, ver Yosel Rogat, “Mr. Justice Holmes: The Judge as Spectator”, *University of Chicago Law Review* 31 (inverno de 1964):215-17.

samentos. Mas é uma base insatisfatória para a proteção constitucional da expressão política, pois leva a nos concentrarmos em quão perigosa a expressão em questão é, como se, por representar um certo perigo, ela se transformasse num crime comum.

O essencial, no entanto, é o tipo de expressão em questão, e seu papel num regime democrático. E, *evidentemente*, o discurso político que expressa doutrinas das quais discordamos, ou que consideramos contrárias a nossos interesses, muito facilmente nos parecerá perigoso. Uma constituição justa protege e dá prioridade a certos tipos de expressão, em virtude de sua importância para aquilo a que chamei de “os dois casos fundamentais”. Como a regra de Holmes ignora o papel e a importância da expressão política, não é de surpreender que ele tenha redigido as opiniões unânimes que deram sustentação às sentenças condenatórias em *Schenck* e *Debs*, e que discordasse em *Abrams* e *Gitlow*. Pareceria que ele entendeu ser a expressão política dos socialistas Schenck e Debs suficientemente perigosa quando o país estava em guerra, ao passo que discordou em *Abrams* e *Gitlow*, por ter considerado inofensivas as atividades políticas dos réus.

Essa impressão é reforçada pelo fato de que as palavras que se seguem à formulação da regra (citada acima) são as seguintes: “Quando um país está em guerra, muitas coisas que poderiam ser ditas em tempos de paz representam um tal obstáculo a seus esforços que a expressão disso não será tolerada enquanto os homens lutarem, e nenhum tribunal poderia considerá-las protegidas por nenhuma espécie de direito constitucional. Parece ser reconhecido que, se uma efetiva obstrução ao recrutamento fosse criada, a responsabilização legal pelas palavras que provocarem tal efeito poderia ser exigida”.

Se examinarmos a opinião de Holmes em *Debs*, o candidato socialista à presidência não é acusado de incentivar ou de incitar à violência iminente ou ilegal, criando dessa forma um perigo claro e presente. Como ficou registrado na sentença da Corte, Debs, num discurso público, simplesmente atacou a guerra como tendo sido declarada pela classe dominante em virtude de seus próprios interesses, e afirmou que a classe trabalhadora tinha tudo a perder, inclusive a vida, e assim por diante. Holmes achou suficiente para defender a senten-

ça de dez anos de prisão o fato de que um dos objetivos do discurso “era a oposição não apenas à guerra em geral, mas a esta guerra, e que a oposição expressou-se de tal maneira que seu efeito natural e intencional seria obstruir o recrutamento. Se essa era a intenção, e se, levadas em conta todas as circunstâncias, tal seria o efeito provável, o discurso não seria protegido somente por ser parte de um programa geral e expressão de uma crença geral professada em boa-fé”⁶⁴. Aqui, o efeito natural e intencional a que Holmes se refere é, seguramente, que aqueles que ouviram ou leram o discurso de Debs seriam convencidos ou incentivados pelo que ele havia dito e decidiriam qual seria sua conduta de acordo com isso. Devem ser as conseqüências da convicção e da resolução políticas que Holmes entende como perigo claro e presente. Holmes preocupa-se pouco com a questão constitucional levantada em *Debs*, embora o caso envolva um líder de um partido político que já se candidatara quatro vezes à presidência. Holmes dedica-lhe pouca atenção. Contenta-se em dizer em uma frase, que vem imediatamente depois da passagem que acabamos de citar, que *Schenck* resolve a questão. Essa frase diz: “A principal base da defesa na qual o acusado parece se apoiar é uma alegação que já examinamos e que tem por base a Primeira Emenda da Constituição, alegação essa que já foi resolvida no caso *Shenck versus United States*”. Holmes refere-se aqui ao fato de Debs ter afirmado que o estatuto sob o qual fora indiciado era inconstitucional, por interferir na liberdade de expressão, indo de encontro à Primeira Emenda.

A opinião concordante de Brandeis no caso *Whitney* é muito diferente. Juntamente com a opinião de Hand em *Masses*, esse foi um dos passos memoráveis no desenvolvimento da doutrina. No início de seu parecer, Brandeis afirma que o direito de livre expressão, o direito de ensino e o direito de reunião são “direitos fundamentais” protegidos pela Primeira Emenda. Esses direitos, mesmo sendo fundamentais, não são absolutos; seu exercício está sujeito a restrição, “quando a restrição específica proposta é necessária para proteger o Estado da destruição ou de danos graves, políticos, econômicos ou

64. *Debs v. United States*, 249 U.S. 211, em 215.

morais”⁶⁵. Depois, passa a se referir à formulação da regra do perigo claro e presente em *Schenck*, e procura determinar mais exatamente o critério segundo o qual deve ser aplicada, isto é, busca definir quando o perigo é claro, quão remoto pode ser e mesmo assim estar presente, e que grau de dano é necessário para justificar uma restrição à liberdade de expressão.

A força do parecer de Brandeis reside em seu reconhecimento do papel da livre expressão política num regime democrático, e na conexão que estabelece entre esse papel e a exigência de que o perigo tem de ser iminente, e não apenas provável em algum momento futuro. A idéia é que o dano deve ser “tão iminente que pode acontecer antes de haver oportunidade de uma ampla discussão. Se houver tempo de expor as falsidades e falácias por meio de discussão, a fim de impedir o dano mediante processos educativos, o remédio a ser aplicado consiste em haver mais expressão, não a imposição do silêncio. Somente uma emergência pode justificar a repressão. Essa deve ser a regra, se quisermos que a autoridade se reconcilie com a liberdade”⁶⁶. Mais adiante, referindo-se à defesa, e não ao incitamento, ele diz: “O fato de que a expressão possivelmente tenha como conseqüência alguma violência ou a destruição de propriedade não é suficiente para justificar sua supressão. É preciso que haja a probabilidade de que cause dano grave ao Estado. Entre homens livres, os meios de dissuasão aplicados para evitar o crime são a educação e a punição por violações da lei, não a restrição aos direitos de livre expressão e de reunião”⁶⁷. E, finalmente, ao rejeitar os argumentos da opinião majoritária, Brandeis conclui: “Não consigo concordar com a sugestão, no parecer da Corte, de que a reunião de um partido político, formado para defender a necessidade de uma revolução proletária pela ação das massas em algum momento necessariamente distante no futuro, não seja um direito protegido pela Décima Quarta Emenda”⁶⁸. Tudo

65. 274 U.S. 357, em 373. Sobre a opinião de Hand em *Masses*, ver *Masses Publishing v. Patten*, 244 Fed. 535 (S.D.N.Y. 1917).

66. *Ibid.*, em 377.

67. *Ibid.*, em 378.

68. *Ibid.*, em 379.

isso e muito mais é claramente um avanço na determinação do critério segundo o qual a lei do perigo claro e presente deve ser aplicada.

No entanto, em *Dennis*, a Corte interpreta a lei de tal maneira que a mutila enquanto critério de proteção da liberdade de expressão política. Pois nesse caso a Suprema Corte adota a formulação da regra feita por Hand, que diz o seguinte: “Em cada caso, [os tribunais] devem perguntar se a gravidade do ‘dano’, reduzida por sua improbabilidade, justifica a intromissão na livre expressão que seja necessária para evitar o perigo”⁶⁹. Formulada dessa forma, a regra não requer que o dano seja iminente. Mesmo que ele seja remoto, pode bastar que seja grande e suficientemente provável. Agora, a regra é interpretada como uma máxima da teoria da decisão apropriada a uma doutrina constitucional que justifica todas as decisões pelo que é necessário para maximizar a soma líquida de benefícios sociais, ou o equilíbrio líquido de valores sociais. Dada essa concepção de fundo, pode parecer simplesmente irracional exigir que o perigo seja iminente em qualquer sentido estrito. Isso porque o princípio de maximizar a soma líquida de benefícios sociais (ou o equilíbrio líquido de valores sociais) não nos permite dar ao que é iminente qualquer peso maior do que aquele que a improbabilidade e o valor de benefícios futuros admitem. A livre expressão política é avaliada como um meio e como um fim em si mesmo, juntamente com todo o resto. Desse modo, a idéia de Brandeis de que o perigo tem de ser iminente, porque a livre expressão é a forma constitucionalmente aprovada de proteção contra um perigo futuro, pode parecer irracional em muitas situações, e, às vezes, até suicida. Sua interpretação da livre expressão precisa ser mais bem elaborada para tornar-se convincente, porque a regra do perigo claro e presente origina-se de uma visão da doutrina constitucional que é distinta daquela que ele está tentando desenvolver⁷⁰. O que se exige é a especificação mais rigorosa do tipo

69. 341 U.S. 494, em 510, citando 183 F. 2d., em 212.

70. A base da visão do próprio Brandeis expressa-se melhor, a meu ver, no conhecido parágrafo que começa assim: “Aqueles que conquistaram a independência acreditavam que o fim último do Estado era tornar os homens livres para desenvolver suas faculdades; e que, no seu Estado, as forças da deliberação deviam prevalecer sobre as arbitrárias”. Esse pará-

de situação que pode justificar a restrição à liberdade de expressão política. Brandeis refere-se a “proteger o Estado da destruição” e de “danos graves, políticos, econômicos ou morais”. Essas frases são excessivamente vagas e abarcam demasiado terreno. Vamos ver como a visão de Brandeis poderia ser elaborada para estar de acordo com a prioridade da liberdade.

O essencial é reconhecer a diferença entre o que chamarei de “uma crise constitucional do tipo necessário” e uma emergência na qual exista uma ameaça presente ou previsível de sérios danos políticos, econômicos e morais, ou até de destruição do Estado. Por exemplo: o fato de o país estar em guerra e existir uma emergência dessas não significa que também haja uma crise constitucional do tipo necessário. O motivo é que restringir ou suprimir a livre expressão política, e inclusive a defesa da subversão, sempre implica ao menos uma suspensão parcial da democracia. Uma doutrina constitucional que dá prioridade à livre expressão política e a outras liberdades fundamentais deve afirmar que impor tal suspensão requer a existência de uma crise constitucional na qual as instituições políticas livres não possam operar efetivamente, nem tomar as medidas necessárias para se preservarem. Uma série de exemplos históricos mostram que as instituições políticas democráticas e livres funcionaram efetivamente para tomar as medidas necessárias em emergências sérias, sem restringir a liberdade de expressão política; e, em alguns casos nos quais essas restrições foram impostas, eram desnecessárias e não contribuíram em nada para resolver a emergência. Não é suficiente que as autoridades digam que existe um perigo grave e que estão tomando as devidas providências para evitá-lo. Uma constituição bem organizada inclui procedimentos democráticos para lidar com as situações de emergência. Portanto, em termos de uma doutrina constitucional, a

gráfico termina assim: “Acreditando no poder da razão tal como se manifesta na discussão pública, evitaram o silêncio imposto pela lei — o argumento da força em sua pior forma. Reconhecendo as tiranias ocasionais de maiorias governantes, emendaram a Constituição para garantir a liberdade de expressão e de reunião”. Não representa uma crítica a esse belo parágrafo reconhecer que, por si, ele não remedia o defeito da formulação da lei do perigo claro e presente feita por Brandeis.

prioridade da liberdade implica que a livre expressão política não pode ser restringida, a menos que se possa argumentar razoavelmente, a partir da natureza específica da situação presente, que existe uma crise constitucional na qual as instituições democráticas não têm condições de operar efetivamente, e na qual seus procedimentos para lidar com as emergências não funcionam.

Por conseguinte, na doutrina constitucional proposta, não é de particular importância determinar se a expressão política é perigosa ou não, uma vez que, por sua natureza, ela costuma ser perigosa, ou frequentemente pode ser vista como tal. Isso é assim porque a utilização pública e livre de nossa razão aplica-se às questões mais fundamentais, e as decisões tomadas podem ter conseqüências graves. Suponha que um povo democrático, envolvido numa rivalidade militar com uma potência autocrática, concluísse que o uso de armas nucleares é tão contrário aos princípios de humanidade que seu uso deve ser renegado e que devem ser dados unilateralmente passos significativos no sentido de reduzir essas armas, na esperança de que a outra potência possa ser persuadida a fazer o mesmo. Essa seria uma decisão extremamente perigosa; mas isso com certeza seria irrelevante no que se refere à questão sobre se ela deveria ou não ser livremente discutida e com respeito a se o governo estaria ou não constitucionalmente obrigado a pôr essa decisão em prática, depois de tomada segundo a forma apropriada. O perigo da expressão política está fora de questão: é exatamente o perigo envolvido em tomar tal decisão que deve ser livremente discutido. Não foi perigoso fazer eleições livres em 1862-64, em meio a uma guerra civil?

Focalizar o perigo da expressão política invalidou na fonte a regra do perigo claro e presente. Essa regra não reconhece que, para a livre expressão política sofrer restrições, é preciso existir uma crise constitucional que requeira a suspensão mais ou menos temporária das instituições políticas democráticas, exclusivamente em nome da preservação dessas instituições e das outras liberdades fundamentais. Não existia uma crise dessas em 1862-64; e, se não existiu nessa época, não existiu, com certeza, em nenhum outro momento antes ou depois. Não havia uma crise constitucional do tipo necessário quando

Schenck, *Debs* ou *Dennis* foram julgados, não havia condições políticas que impedissem as instituições políticas livres de operar. Nunca em nossa história houve um momento em que a livre expressão política e, em particular, a defesa da subversão pudessem ser restringidas ou suprimidas. E isso indica que, num país com uma vigorosa tradição de instituições democráticas, uma crise constitucional pode não surgir nunca, a menos que seu povo e suas instituições sejam simplesmente esmagados a partir de fora. Então, para propósitos práticos, numa sociedade democrática bem governada, sob condições razoavelmente favoráveis, o uso público e livre de nossa razão em questões de justiça política e social parece ser absoluto.

É claro que essas observações não são uma explanação sistemática da distinção entre uma crise constitucional do tipo necessário e uma situação de emergência na qual há uma ameaça de sérios danos políticos, econômicos e morais. Simplesmente apelei para o fato, ou para o que considero ser um fato, que podemos reconhecer, a partir de uma série de exemplos de nossa história, a existência da distinção que aponte, e que podemos dizer muitas vezes quando ela se aplica. Não posso apresentar aqui uma explanação sistemática. Mas acredito que a noção de uma crise constitucional desse tipo constitui uma parte importante de uma interpretação da livre expressão política e que, ao explicar essa noção, precisamos partir de uma interpretação da livre expressão política que lhe dê prioridade. Na justiça como equidade, esse tipo de expressão entra na categoria das liberdades básicas, e, embora essas liberdades não sejam absolutas, seu conteúdo só pode ser restringido (em contraposição a regulá-las de maneiras coerentes com a manutenção de um sistema plenamente adequado) se isso for necessário para evitar uma perda maior e mais significativa, direta ou indireta, dessas liberdades. Procurei ilustrar de que maneira, no caso da expressão política, tentamos identificar os elementos mais essenciais na esfera central de aplicação dessa liberdade fundamental. Em seguida, passamos a outras extensões, até o ponto em que se consegue dispor de uma garantia plenamente adequada dessa liberdade, excetuando-se os casos em que ela já tenha se autolimitado ou conflite com extensões mais significativas de outras liberdades

fundamentais. Como sempre, suponho que esses julgamentos sejam feitos pelos representantes e legisladores do ponto de vista do estágio apropriado e à luz do que melhor promove o interesse racional do cidadão igual representativo num sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais. Se insistirmos em usar a linguagem da regra do perigo claro e presente, estamos obrigados a sustentar, primeiro, que os males substantivos que o legislativo procura evitar devem ser de um tipo extremamente especial, qual seja, a perda da própria liberdade de pensamento, ou de outras liberdades fundamentais, incluindo aqui o valor eqüitativo das liberdades políticas; e, em segundo lugar, que não existe nenhuma forma distinta de evitar esses males que não a restrição à liberdade de expressão política. Essa formulação da regra está de acordo com o requisito de que uma crise constitucional do tipo necessário é uma crise em que as instituições políticas livres não podem operar, nem tomar as providências necessárias para se preservarem.

§12. A manutenção do valor eqüitativo das liberdades políticas

Quero agora suplementar de duas formas a discussão precedente sobre a expressão política. Em primeiro lugar, é preciso enfatizar que as liberdades fundamentais constituem uma família, e é essa família que tem prioridade, e não uma única liberdade isolada, mesmo que, em termos práticos, uma ou mais das liberdades fundamentais possam ser absolutas em certas circunstâncias. Sobre isso, eu gostaria de observar muito sucintamente a maneira pela qual a expressão política pode ser regulada com a finalidade de preservar o valor eqüitativo das liberdades políticas. Não faço isso com a intenção de resolver esse problema difícil, mas de ilustrar por que as liberdades fundamentais precisam ser ajustadas umas às outras e não podem ser especificadas individualmente. Em segundo lugar, é proveitoso, para esclarecer a noção de liberdades fundamentais e sua prioridade, examinar as diversas liberdades (não-fundamentais) que estão associadas

ao segundo princípio de justiça. Isso nos servirá para mostrar como a importância de uma liberdade (seja básica ou não) está vinculada a seu papel político e social no interior de uma estrutura básica justa, da maneira especificada pelos dois princípios de justiça.

Introduzo nesta seção o problema de manter o valor eqüitativo das liberdades políticas iguais. Embora (como já disse em §7) esteja além do âmbito de uma doutrina filosófica considerar em detalhes como esse problema deve ser resolvido, uma doutrina desse tipo deve explicar as razões pelas quais as instituições e normas legais podem ser justificadas. Vamos supor, por razões apresentadas anteriormente, que o financiamento público de campanhas políticas e as despesas com as eleições, vários limites a contribuições e outras regulamentações sejam essenciais para manter o valor eqüitativo das liberdades políticas⁷¹. Esses arranjos são compatíveis com o papel central da expressão política e da imprensa livre, enquanto uma liberdade fundamental, desde que sejam satisfeitas as três condições seguintes: a primeira é a de que não haja restrições ao conteúdo do discurso; os arranjos em questão são, portanto, regulações que não favorecem nenhuma doutrina política em detrimento de outras. São, por assim dizer, regras de ordem para eleições, e são necessárias para estabelecer um procedimento político justo, pelo qual o valor eqüitativo das liberdades políticas iguais é mantido.

A segunda condição é que os arranjos instituídos não devem impor um ônus excessivo aos vários grupos políticos da sociedade, e devem afetá-los todos da mesma maneira. Evidentemente, o que define um ônus excessivo já é por si mesmo uma questão, e, em qualquer caso particular, deve ser respondida tendo como referência o propósito de alcançar o valor eqüitativo das liberdades políticas. Por exemplo: a proibição de grandes contribuições de pessoas ou empresas privadas a candidatos políticos não é um ônus excessivo (no sentido que se faz necessário) a pessoas e grupos abastados. Uma proibição desse tipo pode ser necessária para que cidadãos igualmente dotados e motivados tenham uma oportunidade aproximadamente igual de in-

71. Ver §7.

fluenciar a política do governo e de chegar a postos de autoridade independentemente de sua classe social e econômica. É precisamente essa igualdade que define o valor eqüitativo das liberdades políticas. Por outro lado, as regulamentações que restringem o uso de certos locais públicos para a expressão política podem impor um ônus excessivo a grupos relativamente pobres acostumados a essa forma de comunicar suas opiniões, uma vez que não dispõem dos fundos para outros tipos de expressão política.

Finalmente, as várias regulações da expressão política devem ser racionalmente definidas de modo a que se alcance o valor eqüitativo das liberdades políticas. Embora seja exagerado dizer que essas regulações devem ser as menos restritivas possíveis e somente as necessárias para realizar tal objetivo — pois ninguém sabe que regulações, entre as que são igualmente efetivas, são as menos restritivas —, mesmo assim elas deixam de ser razoáveis assim que alternativas consideravelmente menos restritivas e igualmente efetivas sejam conhecidas e estejam disponíveis.

O objetivo das observações que acabo de fazer é mostrar que as liberdades fundamentais constituem uma família cujos membros têm de se ajustar uns aos outros para garantir a esfera central dessas liberdades em dois casos fundamentais. Assim, a liberdade de expressão política, mesmo que entre na categoria da liberdade fundamental de pensamento, deve ser regulada para assegurar o valor eqüitativo das liberdades políticas. Essas regulações não restringem o conteúdo da expressão política e, por conseguinte, podem ser coerentes com seu papel central. É preciso observar que o ajuste mútuo das liberdades fundamentais é justificado pelos argumentos que defendem a prioridade dessas liberdades enquanto uma família, nenhuma das quais tendo em si mesma um valor absoluto. Esse tipo de ajuste é nitidamente diferente de um equilíbrio geral de interesses que permite a considerações de todos os tipos — políticas, econômicas e sociais — restringirem essas liberdades, e até seu conteúdo, quando as vantagens obtidas ou os danos evitados são considerados suficientemente grandes. Na justiça como eqüidade, o ajuste das liberdades fundamentais baseia-se exclusivamente em sua importância, determinada

pelo papel que desempenham nos dois casos fundamentais, e esse ajuste é orientado pelo objetivo de especificar um sistema plenamente adequado dessas liberdades.

Nas duas seções anteriores, reconstituí parte do desenvolvimento de uma doutrina de *Schenck a Brandenburg*, um desenvolvimento que teve um final feliz. *Buckley* e sua seqüela, o caso *First National Bank*, ao contrário, são profundamente desanimadores⁷². Em *Buckley*, a Corte declarou inconstitucionais vários limites a despesas impostas pela *Election Act Amendment* de 1974. Esses limites aplicavam-se a gastos em benefício de candidatos individuais, a gastos feitos pelos candidatos com seus próprios fundos e aos gastos totais no curso de uma campanha. A Suprema Corte afirmou que a Primeira Emenda não pode tolerar tais cláusulas, uma vez que impõem restrições diretas e substanciais à expressão política⁷³. Durante a maior parte do tempo, a Corte considera aquilo que julga ser o interesse básico do Estado atendido pela lei, a saber, o interesse em evitar a corrupção do processo eleitoral, e a aparência de corrupção desse processo. A Corte também considera dois dos chamados interesses ancilares da lei, quais sejam, o interesse em limitar os custos crescentes das campanhas po-

72. *Buckley v. Valeo*, 424 U.S. 1 (1976), e *First National Bank v. Bellotti*, 435 U.S. 765 (1978). Sobre discussões a respeito de *Buckley*, ver Tribe, *American Constitutional Law*, cap. 13, pp. 800-11; e Skelly Wright, "Political Speech and the Constitution: Is Money Speech?", *Yale Law Journal* 85 (8) (julho de 1976): 1001-21. Uma discussão anterior pode ser encontrada em M. A. Nicholson, "Campaign Financing and Equal Protection", *Stanford Law Review* 26 (abril de 1974): 815-54. Em *First National Bank*, a Corte, por uma decisão de 5-a-4, invalidou uma lei criminal de Massachusetts que proibia gastos de bancos e empresas com o objetivo de influenciar o resultado dos votos em proposições submetidas a referendo, a menos que essas proposições afetassem materialmente a propriedade, os negócios ou ativos da empresa. O estatuto especificava que nenhuma questão de referendo que estivesse relacionada exclusivamente à tributação de indivíduos encaixava-se nessa exceção. Numa dissensão à qual se juntaram Brennan e Marshall, o juiz White disse que o erro fundamental da opinião da maioria era sua incapacidade de reconhecer que o interesse do Estado ao proibir esses gastos por parte de bancos e empresas deriva da Primeira Emenda — em particular, do valor de promover a livre discussão política impedindo o domínio das empresas; ver 435 U.S. 765 (1978), em 803-4. Minha discussão no texto se identifica com essa opinião dissidente, e também com a dissensão de White em *Buckley*, em 257-66, e com a de Marshall em 287-90.

73. *Buckley v. Valeo*, em 58-59.

líticas e o interesse em equalizar a capacidade relativa dos cidadãos de afetar o resultado das eleições. Preocupa-me aqui exclusivamente a legitimidade desse segundo interesse ancilar, pois é o único que faz parte diretamente da noção de valor eqüitativo das liberdades políticas. Além do mais, deixo de lado, como irrelevante para nossos objetivos, a questão de saber se as medidas promulgadas pelo Congresso foram racionalmente formuladas para satisfazer esse interesse de maneira efetiva.

O desanimador é que a atual Corte parece rejeitar inteiramente a idéia de que o Congresso pode tentar estabelecer o valor eqüitativo das liberdades políticas. Diz a Corte: “O conceito de que o Estado pode restringir a expressão de alguns em nossa sociedade, visando a aumentar a voz relativa de outros, é inteiramente alheio à Primeira Emenda”⁷⁴. A Corte passa, então, a citar seus próprios precedentes, afirmando que a Primeira Emenda foi concebida para assegurar a disseminação mais ampla possível de informação de fontes diversas e opostas, e para assegurar a troca irrestrita de idéias, com o objetivo de promover as mudanças políticas e sociais desejadas pelo povo⁷⁵. Mas nenhum dos casos citados envolve a questão fundamental do valor eqüitativo das liberdades políticas⁷⁶. Além disso, a opinião da Corte concentra-se demasiado no chamado interesse primário de eliminar a corrupção e a aparência de corrupção. A Corte não consegue reconhecer a questão essencial, a de que o valor eqüitativo das liberdades políticas é necessário para um procedimento político justo, e que assegurar seu valor eqüitativo é imprescindível para evitar que os que dispõem de mais propriedades e riqueza, e da maior capacidade de organização que está associada à posse desses recursos, controlem o processo eleitoral em vantagem própria. Para que isso ocorra, não é necessário haver suborno e desonestidade, nem a concessão de favores especiais, por mais comuns que esses vícios possam ser. Basta compartilhar os mesmos objetivos e convicções políticas. Em

74. *Ibid.*, em 48-49.

75. *Ibid.*, em 49-51.

76. Ver Tribe, *American Constitutional Law*, p. 806.

Buckley, a Corte corre o risco de endossar a visão de que uma representação eqüitativa é aquela que corresponde à representação segundo a influência exercida efetivamente. De acordo com essa visão, a democracia é uma espécie de competição regulada entre as classes econômicas e os grupos de interesses, na qual é apropriado que o resultado reflita a capacidade e a disposição de cada qual usar seus recursos financeiros e seus talentos, reconhecidamente muito desiguais, para fazer sentir sua influência.

Mas é surpreendente que a Corte pense que as tentativas do Congresso de estabelecer o valor eqüitativo das liberdades políticas entram em conflito com a Primeira Emenda. Numa série de decisões anteriores, a Corte afirmou o princípio de uma pessoa, um voto, às vezes com base no Artigo I, Seção 2, da Constituição, outras vezes com base na Décima Quarta Emenda. A Corte disse a respeito do direito de votar que ele é o “preservador de todos os direitos”, e, em *Wesberry*, afirmou: “Outros direitos, até os mais fundamentais, são ilusórios, se o direito de voto for solapado”⁷⁷. Em *Reynolds*, a Corte reconheceu que esse direito envolve mais que simplesmente dar um voto que é contado como todos os outros. Assim, afirmou: “Participação plena e efetiva de todos os cidadãos no governo do Estado requer... que cada cidadão tenha uma voz igualmente efetiva na eleição dos membros do legislativo”⁷⁸. Mais adiante, nesse parecer, disse: “Como alcançar a representação eqüitativa e efetiva de todos os cidadãos é reconhecidamente o objetivo fundamental da distribuição dos cargos legislativos, concluímos que a Cláusula de Proteção Igual garante a oportunidade de participação igual dos eleitores na escolha dos legisladores do Estado”⁷⁹. Portanto, o fundamental é um procedimento político que assegure a todos os cidadãos uma voz plena e igualmente efetiva num sistema eqüitativo de representação. Esse tipo de sistema é fundamental, porque a proteção adequada de outros direitos fundamentais depende dele. Igualdade formal não basta.

77. *Wesberry v. Sanders*, 376 U.S. 1 (1964), em 17.

78. *Reynolds v. Sims*, 377 U.S. 533 (1964), em 565.

79. *Ibid.*, em 565-66.

Parece uma conclusão lógica que o objetivo de alcançar um sistema equitativo de representação pode justificar os limites e as regulações da expressão política nas eleições, desde que esses limites e regulações satisfaçam as três condições mencionadas acima. Pois de que outro modo a voz plena e efetiva de todos os cidadãos poderia ser garantida? Como a questão é de uma liberdade fundamental em contraposição a outra, as liberdades protegidas pela Primeira Emenda talvez tenham que ser ajustadas à luz de outros requisitos constitucionais, nesse caso o requisito do valor equitativo das liberdades políticas. Não fazer isso equivale a não considerar a Constituição como um todo e não reconhecer que suas especificações devem ser vistas em conjunto, ao se definir um procedimento político justo como uma parte essencial de um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais.

Como observamos antes (em §7), saber que tipos de arranjos eleitorais são necessários para estabelecer o valor equitativo das liberdades políticas é uma questão extremamente difícil. Não cabe à Corte determinar que arranjos devem ser adotados, e sim garantir que os arranjos promulgados pelo legislativo estejam de acordo com a Constituição. As regulações propostas pelo Congresso e depois desautorizadas em *Buckley* muito possivelmente teriam sido ineficientes; mas, tanto quanto sabemos no momento, eram tentativas aceitáveis de alcançar o objetivo de um sistema equitativo de representação no qual todos os cidadãos poderiam ter uma voz mais plena e efetiva. Se a Corte quer realmente dizer o que diz em *Wesberry* e *Reynolds*, a decisão em *Buckley* deve, mais cedo ou mais tarde, ser abandonada. A Primeira Emenda não impõe um sistema de representação de acordo com a influência efetivamente exercida na livre competição política entre desiguais, assim como a Décima Quarta Emenda tampouco impõe um sistema de liberdade de contrato e de livre competição entre desiguais na economia, como a Corte pensava na era *Lochner*⁸⁰. Em ambos os casos, as conseqüências do livre jogo do processo eleitoral e da competição econômica só são aceitáveis se as exigências da

80. *Lochner v. New York*, 198 U.S. 45 (1905).

justiça básica forem satisfeitas. Além disso, num regime democrático, é importante que a satisfação dessas exigências seja publicamente reconhecida. Isso é mais fundamental do que evitar a corrupção e a aparência de corrupção; pois, sem o reconhecimento público de que a justiça básica está sendo mantida, os cidadãos tendem a ficar ressentidos, cínicos e apáticos. Esse é um estado de espírito que leva a uma corrupção que constitui um problema grave, e, na verdade, torna-a incontrolável. O perigo de *Buckley* é que corre o risco de repetir o erro da era *Lochner*, dessa vez na esfera política, na qual, por razões que a própria Suprema Corte apresentou nos casos citados acima, o erro pode vir a ser muito mais grave.

§13. As liberdades vinculadas ao segundo princípio

Para esclarecer melhor a noção da importância das liberdades fundamentais, discutirei sucintamente várias liberdades associadas ao segundo princípio de justiça. Os exemplos que considero estão relacionados à propaganda; e, embora algumas dessas liberdades sejam muito importantes, não são liberdades fundamentais, uma vez que não desempenham um papel indispensável, nem têm importância nos dois casos fundamentais.

Podemos distinguir três tipos de publicidade, variando em função de a informação transmitida estar relacionada com questões políticas, com oportunidades para empregos e cargos ou com a natureza de produtos à venda. Não vou discutir a propaganda política; acredito que pode ser regulada pelas razões que acabamos de considerar na seção anterior, desde que as regulações em questão satisfaçam as condições já indicadas. Voltemo-nos, então, para as oportunidades de empregos e cargos. Essa publicidade contém informações importantes para manter a igualdade equitativa de oportunidades. Como a primeira parte do segundo princípio de justiça requer que as desigualdades sociais e políticas estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades, esse tipo de publicidade tem relação com essa parte do princí-

pio e recebe a proteção apropriada a tal princípio. Desse modo, os anúncios de empregos e cargos podem ser proibidos por conterem declarações que excluam candidatos de certos grupos étnicos e raciais, ou de um dos sexos, quando essas limitações são contrárias à igualdade equitativa de oportunidades. A noção de igualdade equitativa de oportunidades, como a noção de uma liberdade fundamental, tem uma esfera central de aplicação que consiste em várias liberdades, juntamente com certas condições sob as quais tais liberdades podem ser efetivamente exercidas. A publicidade de oportunidades de emprego pode ser restringida e regulada para manter essa esfera central intacta. Exatamente como no caso das liberdades fundamentais, acredito que essa esfera de aplicação possa ser preservada de maneiras coerentes com os outros requisitos da justiça, e, em particular, com as liberdades fundamentais. Observe aqui que as restrições em questão, em contraste com as relativas às liberdades fundamentais, podem ser restrições ao conteúdo.

No caso da propaganda de produtos, vamos distinguir dois tipos. O primeiro é a propaganda que contém informações sobre os preços e características dos produtos, usados por compradores inteligentes como critério de avaliação. Supondo-se que os dois princípios de justiça sejam satisfeitos mais integralmente pelo uso substancial de um sistema de mercados competitivos livres, a política econômica deve estimular esse tipo de propaganda. Isso é válido quer a economia seja a de uma democracia de cidadãos-proprietários, quer seja um regime socialista liberal. Para que os mercados sejam operacionalmente competitivos e eficientes, é necessário que os consumidores sejam bem-informados, tanto sobre os preços quanto sobre as características relevantes dos produtos disponíveis. A lei pode impor penalidades para informações imprecisas ou falsas, o que não pode fazer no caso da liberdade de pensamento e de consciência; e, quanto à proteção dos consumidores, a lei pode exigir que as informações sobre propriedades prejudiciais e perigosas das mercadorias sejam claramente descritas no rótulo, ou de uma outra maneira adequada. Além disso, pode ser proibido às empresas, ou a associações comerciais e profis-

sionais, fazer acordos para limitar ou para não fazer esse tipo de propaganda. O legislativo pode exigir, por exemplo, que preços e informações acuradas sobre as mercadorias sejam facilmente acessíveis ao público. Essas medidas ajudam a manter um sistema competitivo e eficiente de mercados, e possibilita aos consumidores tomar decisões mais inteligentes e bem-informadas.

Um segundo tipo de propaganda de produtos é a propaganda estratégica de mercado, encontrada em mercados imperfeitos e oligopolistas dominados por um número relativamente pequeno de empresas. Aqui, o objetivo dos gastos com propaganda de uma companhia pode ser agressivo, para aumentar seu volume de vendas, por exemplo, ou sua parcela do mercado; ou o objetivo pode ser o de defesa: as empresas podem ser obrigadas a fazer propaganda para preservar sua posição no mercado. Nesses casos, os consumidores em geral não conseguem distinguir entre os produtos das empresas, exceto por propriedades superficiais e sem importância; a propaganda tenta influenciar as preferências dos consumidores apresentando a companhia como digna de confiança por meio de *slogans*, fotografias chamativas e coisas desse gênero, tudo isso com o propósito de formar ou fortalecer o hábito de comprar os produtos de uma empresa. Grande parte desse tipo de propaganda é um desperdício em termos sociais, e uma sociedade bem-ordenada que tenta preservar a competição e eliminar as imperfeições do mercado deve procurar formas razoáveis de limitá-la. Os fundos hoje destinados à propaganda podem ser liberados para investimentos ou para outros fins sociais úteis. Desse modo, a legislatura poderia, por exemplo, incentivar acordos entre as empresas para limitar despesas com esse tipo de propaganda por meio de impostos, e poderia fazer cumprir esses contratos como legalmente válidos. Não me preocupo aqui em saber até que ponto uma política dessas é praticável, mas unicamente em mostrar como, nesse caso, o direito a fazer propaganda, que é um tipo de expressão, pode ser restringido por contrato; e em mostrar que, por conseguinte, esse direito não é inalienável, em contraste com as liberdades fundamentais.

Preciso fazer uma pequena digressão sobre esse último ponto. Dizer que as liberdades fundamentais são inalienáveis é dizer que qualquer acordo feito pelos cidadãos que prescindia de uma liberdade fundamental ou a viole, por mais racional e voluntário que seja, é nulo *ab initio*, isto é, não tem força legal e não afeta as liberdades fundamentais de nenhum cidadão. Além disso, a prioridade das liberdades fundamentais implica que elas não podem ser negadas a ninguém de uma forma justa, quer seja a nenhum grupo de pessoas ou mesmo a todos os cidadãos em geral, argumentando-se que esse é o desejo ou a preferência esmagadora de uma maioria política efetiva, por mais forte e duradoura que seja. A prioridade da liberdade exclui essas considerações dentre os motivos que podem ser apresentados.

Uma explanação de bom senso sobre por que as liberdades fundamentais são inalienáveis poderia ser, seguindo uma idéia de Montesquieu, a de que as liberdades fundamentais de cada cidadão são uma parte da liberdade pública e, por conseguinte, num Estado democrático, formam parte da soberania. A Constituição especifica um procedimento político justo de acordo com o qual essa soberania é exercida dentro de certos limites que garantem a integridade das liberdades fundamentais de cada cidadão. Desse modo, os acordos que alienam essas liberdades não podem ser postos em vigor pela lei, que consiste unicamente em emanções da soberania. Montesquieu acreditava que vender o próprio *status* de cidadão (e, acrescentemos, qualquer parte dessa condição) é um ato tão extravagante que não pode ser atribuído a ninguém. Julgava que o valor disso para o possível vendedor teria de estar acima de qualquer preço⁸¹. Na justiça como equidade, o sentido em que esse valor não tem preço pode ser explicado da seguinte maneira: usamos a posição original para modelar a concepção de pessoas livres e iguais, tanto em sua condição de razoáveis quanto de racionais; depois, as partes, enquanto representantes racionalmente autônomos dessas pessoas, selecionam os dois princípios de justiça que garantem as liberdades fundamentais e sua prioridade. Os argu-

81. *The Spirit of the Laws*, B 15, cap. 2.

mentos que movem as partes a garantir essas liberdades, junto com as restrições do razoável, explicam por que as liberdades fundamentais estão, por assim dizer, acima de qualquer preço para pessoas assim concebidas. Pois essas liberdades estão acima de qualquer preço para os representantes dos cidadãos enquanto pessoas livres e iguais quando esses representantes adotam os princípios de justiça para a estrutura básica na posição original. Os objetivos e a conduta dos cidadãos em sociedade estão, portanto, subordinados à prioridade dessas liberdades e, por isso, subordinados, na verdade, à concepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais.

Essa explanação de por que as liberdades são inalienáveis não exclui a possibilidade de que, mesmo numa sociedade bem-ordenada, alguns cidadãos queiram limitar ou alienar uma ou mais de suas liberdades. Podem prometer votar em um certo candidato ou partido político; ou podem entrar numa relação tal com um partido ou candidato que é quebra de confiança não votar de uma certa forma. Ademais, os membros de uma associação religiosa podem se ver como pessoas que se sujeitaram com consciência à autoridade religiosa e que, por isso, não são livres, do ponto de vista dessa relação, para questionar os pronunciamentos dessa autoridade. Obviamente, as relações desse tipo não são proibidas, nem em geral são impróprias⁸².

O essencial aqui é que a concepção dos cidadãos enquanto pessoas livres e iguais não é exigida numa sociedade bem-ordenada como um ideal pessoal, associativo ou moral (ver §3, primeiro parágrafo). Trata-se de uma concepção política afirmada com o propósito de estabelecer uma concepção pública e efetiva de justiça. Por isso, as instituições da estrutura básica não fazem valer os acordos que prescindam das liberdades fundamentais ou as limitem. Os cidadãos sempre têm a liberdade de votar como querem e de mudar suas afiliações religio-

82. Há muitas outras razões pelas quais os cidadãos, em certas situações ou em certos momentos, não dão muito valor ao exercício de algumas de suas liberdades fundamentais e talvez queiram praticar uma ação que limite essas liberdades de várias formas. A menos que essas possibilidades afetem o acordo das partes na posição original (e digo que não afetam), são irrelevantes para a inalienabilidade das liberdades básicas. Agradeço a Arthur Kulflink pela discussão desse ponto.

sas. Isso, evidentemente, protege sua liberdade de fazer coisas que consideram erradas, ou que podem vir a considerar erradas e que podem sê-lo de fato (portanto, eles têm liberdade de quebrar as promessas de votar de uma certa forma e são livres para apostatar). Não se trata de uma contradição, mas apenas de uma conseqüência do papel das liberdades fundamentais nessa concepção política de justiça.

Depois dessa digressão, podemos fazer uma síntese dizendo que a proteção dos diferentes tipos de propaganda varia, dependendo de estar ela vinculada à expressão política, à manutenção da igualdade eqüitativa de oportunidades ou à preservação de um sistema de mercados operacionalmente competitivo e eficiente. A concepção de pessoa na justiça como eqüidade atribui ao eu uma capacidade de chegar a uma certa hierarquia de interesses, e essa hierarquia é expressa pela natureza da posição original (pela forma segundo a qual o razoável articula e subordina o racional, por exemplo) e pelas prioridades nos dois princípios de justiça. O segundo princípio de justiça está subordinado ao primeiro, uma vez que o primeiro garante as liberdades fundamentais requeridas para o exercício pleno e bem-informado das duas capacidades morais nos dois casos fundamentais. O papel do segundo princípio de justiça é assegurar a igualdade eqüitativa de oportunidades e regular o sistema social e econômico de tal maneira que os recursos sociais sejam usados da forma apropriada e os meios para os fins dos cidadãos sejam produzidos com eficiência e partilhados eqüitativamente. É claro que essa divisão de papéis entre os dois princípios de justiça é apenas uma parte de um quadro de referência que serve de guia para a deliberação; apesar disso, mostra por que as liberdades associadas ao segundo princípio são menos significativas numa sociedade bem-ordenada do que as liberdades fundamentais asseguradas pelo primeiro.

§14. O papel da justiça como eqüidade

Concluo com vários comentários. Primeiro, devo enfatizar que a discussão da expressão livre nas quatro últimas seções não pretende resolver nenhum dos problemas efetivamente enfrentados pelos juristas constitucionalistas. Meu objetivo foi única e exclusivamente ilustrar de que maneira as liberdades básicas são especificadas e ajustadas umas às outras na aplicação dos dois princípios de justiça. A concepção de justiça à qual pertencem esses dois princípios não deve ser considerada um método de responder às perguntas dos juristas, mas sim um quadro de referência que, se os juristas o acharem convincente, pode orientar suas reflexões, complementar seu conhecimento e auxiliar seu julgamento. Não devemos exigir demais de uma visão filosófica. Uma concepção de justiça desempenha seu papel social desde que pessoas igualmente conscienciosas e partilhando de crenças aproximadamente iguais concluam que, ao endossar o quadro de referência para a deliberação que essa concepção estabelece, são normalmente levadas àquele grau de convergência de julgamento que é necessário para se chegar à cooperação social efetiva e eqüitativa. Minha discussão das liberdades fundamentais e de sua prioridade deve ser vista por esse prisma.

Nesse mesmo sentido, lembro que a concepção da justiça como eqüidade se volta para aquele impasse de nossa história política recente que se revela na ausência de acordo sobre a forma pela qual as instituições básicas devem ser organizadas para estar em conformidade com a liberdade e a igualdade dos cidadãos enquanto pessoas. Desse modo, a justiça como eqüidade dirige-se não tanto aos constitucionalistas, mas aos cidadãos de um regime constitucional. Apresenta uma maneira para que eles concebam seu *status* comum e garantido de cidadãos iguais e tenta conectar uma determinada forma de entender a liberdade e a igualdade com uma concepção específica de pessoa que penso ser afim às noções compartilhadas e convicções essenciais implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática. Dessa forma, se não puder ser resolvido, talvez o impasse relativo

à compreensão da liberdade e da igualdade possa ao menos ser esclarecido no plano intelectual. É particularmente importante ter em mente que a concepção de pessoa é parte de uma concepção de justiça política e social, isto é, caracteriza a maneira segundo a qual os cidadãos devem pensar a si mesmos e uns aos outros em suas relações políticas e sociais e, portanto, como tendo as liberdades fundamentais apropriadas a pessoas livres e iguais, capazes de ser membros integralmente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida. O papel de uma concepção de pessoa numa concepção de justiça política é distinto de seu papel num ideal pessoal ou associativo, ou num estilo de vida religioso ou moral. Num regime democrático, a base da tolerância e da cooperação social fundamentada no respeito mútuo corre perigo quando essas distinções não são reconhecidas; pois, quando isso acontece e esses ideais e modos de vida assumem uma forma política, os termos eqüitativos da cooperação são formulados de maneira estreita, e a cooperação livre e voluntária entre pessoas com diferentes concepções do bem pode tornar-se impossível. Nesta conferência, procurei fortalecer a visão liberal (enquanto doutrina filosófica), mostrando que as liberdades fundamentais e sua prioridades fazem parte dos termos eqüitativos de cooperação entre cidadãos que pensam a si mesmos e uns aos outros em conformidade com uma concepção de pessoas livres e iguais.

Finalmente, uma observação sobre os parágrafos finais do ensaio de Hart, ao qual minha discussão tanto deve. Hart tem razão em não se deixar convencer pelos argumentos explicitamente apresentados em *Teoria* em favor da prioridade das liberdades fundamentais. Para ele, o curso aparentemente dogmático de meu argumento em favor dessa prioridade explica-se pelo fato de eu imputar tacitamente às partes, na posição original, um ideal latente que é meu. Esse ideal latente, em sua opinião, é o ideal do cidadão de espírito público, que valoriza a tal ponto a atividade política e o benefício a outros que não trocaria as oportunidades de exercer essas atividades por meros bens e satisfação materiais. Hart chega a dizer que esse é, sem dúvida, um dos maiores ideais do liberalismo; mas a dificuldade é que meu ar-

gumento em favor da “prioridade da liberdade pretende basear-se em interesses, não em ideais, e demonstrar que a prioridade geral da liberdade reflete uma preferência pela liberdade em detrimento de outros bens que toda pessoa auto-interessada e racional teria”⁸³. Hart está certo ao dizer que não se pode argumentar em favor da prioridade da liberdade imputando esse ideal de pessoa às partes na posição original; e também está certo ao supor que uma concepção de pessoa, liberal em algum sentido, embasa o argumento em favor da prioridade da liberdade. Mas essa é a concepção inteiramente diferente dos cidadãos enquanto pessoas livres e iguais; e não entra na justiça como eqüidade por imputação às partes. Entra, isto sim, por meio das restrições que o razoável impõe às partes na posição original, bem como na interpretação reformulada dos bens primários. Essa concepção de pessoa como livre e igual também aparece no reconhecimento pelas partes de que as pessoas que representam têm as duas capacidades morais e uma certa natureza psicológica. De que maneira esses elementos levam às liberdades fundamentais e a sua prioridade é esboçado em §§5 e 6, e lá afirmamos que as deliberações das partes são racionais e baseadas no bem determinado das pessoas representadas. Pode-se dizer que essa concepção de pessoa é liberal (no sentido da doutrina filosófica) porque considera fundamental a capacidade de cooperação social e atribui às pessoas as duas capacidades morais que possibilitam tal cooperação. Essas capacidades especificam a base da igualdade. Desse modo, os cidadãos são considerados pessoas que têm uma certa virtude política natural, sem a qual as esperanças em relação a um regime de liberdade podem ser pouco realistas. Além disso, supõe-se que as pessoas tenham concepções do bem diferentes e incomensuráveis, de modo que a unidade da cooperação social reside numa concepção pública de justiça que assegura as liberdades fundamentais. No entanto, a despeito dessa pluralidade de concepções do bem, a noção da sociedade como uma união social de uniões sociais

83. Hart, p. 555; Daniels, p. 252.

mostra como é possível coordenar os benefícios da diversidade humana num bem mais abrangente.

Embora os argumentos que apresentei em favor das liberdades fundamentais e de sua prioridade tenham sido derivados de considerações que se encontram em *Teoria*, nessa obra não consegui dar-lhes unidade. Além disso, os argumentos que citei em favor dessa prioridade não foram suficientes, e, em alguns casos, chegavam a ser incompatíveis com o tipo de doutrina que eu estava tentando formular⁸⁴. Espero que a argumentação desta conferência constitua um avanço, graças à discussão crítica de Hart.

84. Refiro-me aqui aos erros nos parágrafos 3 e 4 de §82 de *Teoria*, seção em que os argumentos em favor da prioridade da liberdade são discutidos de maneira explícita. Os dois principais erros são: primeiro, que não enumerei os argumentos mais importantes de uma forma clara; e segundo, em §3, pp. 542-43, eu não devia ter usado a noção da importância marginal decrescente das vantagens econômicas e sociais em relação a nosso interesse nas liberdades fundamentais, interesse que lá se afirma tornar-se mais forte na medida em que as condições sociais para exercer efetivamente essas liberdades estão mais plenamente concretizadas. Aqui, a noção da importância marginal é incompatível com a noção de uma hierarquia de interesses usada em §4, p. 543. É esta última noção, fundamentada numa certa concepção de pessoa enquanto pessoa livre e igual, que é imprescindível a uma visão kantiana. As mudanças marginais das quais eu poderia ter falado no parágrafo 3 são as mudanças marginais, ou passo a passo, que se exprimem na concretização gradual das condições sociais necessárias para o exercício pleno e efetivo das liberdades fundamentais. Mas essas mudanças constituem uma questão inteiramente diferente da importância marginal dos interesses.