PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

A TEORIA DA JUSTIÇA DE RAWLS E A IDÉIA DE RAZÃO PÚBLICA

RAFAEL FARIA BASILE

**BELO HORIZONTE
2007**

RAFAEL FARIA BASILE

A TEORIA DA JUSTIÇA DE RAWLS E A IDÉIA DE RAZÃO PÚBLICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Puc Minas, na área de concentração em Teoria do Direito e linha de pesquisa Fundamentos Filosóficos do Conceito de Justiça no Estado Democrático de Direito, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teoria do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo

**BELO HORIZONTE
2007**

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

B311t Basile, Rafael Faria
A teoria da justiça de Rawls e a idéia de razão pública / Rafael Faria Basile.
Belo Horizonte, 2007.
132f.

Orientador: Marcelo Campos Galuppo
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas
Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito
Bibliografia.

1. Liberalismo. 2. Direito - Filosofia. 3. Razão. 4. Rawls, John, 1921-2002.
5. Legitimidade governamental. I. Galuppo, Marcelo Campos. II. Pontifícia
Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em
Direito. III. Título.

CDU: 340.11

Rafael Faria Basile

A TEORIA DA JUSTIÇA DE RAWLS E A IDÉIA DE RAZÃO PÚBLICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo (Orientador) – PUC Minas.

Prof. Dr. Vicente de Paulo Barreto - Unisinos

Prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira – PUC Minas

Esta pesquisa foi custeada por recursos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ.

“De mim não aprendeis filosofia, mas como filosofar.
Não aprendeis pensamentos prontos, mas como pensar.”

Immanuel Kant

“E se vivemos, para o senhor vivemos”
(*Romanos*, 14:8)

RESUMO

A partir do debate acerca da idéia de razão pública e sua viabilidade na discussão em torno da legitimidade dos discursos sobre o poder político exercido nas democracias constitucionais, bem como a formulação de uma concepção ético-política dos fundamentos normativos da sociedade, a presente dissertação lança uma análise sobre a questão da identidade a partir do entrelaçamento da evolução da teoria da justiça como imparcialidade em direção à formulação razão pública como superação do paradoxo entre as “liberdades dos antigos” e a “liberdade dos modernos”. Dessa forma, a dissertação trabalhará com a formulação dos princípios de justiça de um liberalismo político que encontra fundamento na razão pública (Rawls) e um procedimentalismo democrático sob a ótica da co-originalidade entre autonomia pública e privada no contexto de justificação dos princípios jurídicos (Habermas), como forma de buscar demonstrar o elemento da identidade diante do quadro que se configura com o debate mencionado.

Palavras-chave: liberalismo político; razão pública; identidade constitucional; legitimidade; Rawls, John.

ABSTRACT

Based on the debate about the public reason and its application in the discussion about discourses legitimacy related to political power in Constitutional Democracies and the intent of formulating a political-ethic in terms of normative foundations of society, this paper analyses, through the question of identity and the relation of the justice as fairness theory evolution in the comprehension of the public reason inasmuch as overcoming of the historical paradox between the “liberties of the moderns and the “liberties of the ancients”. The paper will be analyzing the justice principles formulation of political liberalism that are founded in public reason (Rawls) and a procedural democracy considering the co-originality between public and private autonomy at the context of judicial principles (Habermas), as a way of searching how to show the identity element up against the framework that is revealed by the mentioned debate.

Key-words: political liberalism, public reason; constitutional identity; legitimacy; Rawls, John.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
1. O FUNDAMENTO KANTIANO DO LIBERALISMO	14
2. A JUSTIÇA COMO IMPARCIALIDADE: DA FUNDAMENTAÇÃO MORAL À JUSTIFICAÇÃO POLÍTICA	33
2.1. UMA TEORIA DA JUSTIÇA E OS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA COMO IMPARCIALIDADE	33
2.2 O LIBERALISMO POLÍTICO: PRINCIPAIS APONTAMENTOS	43
3. A RAZÃO PÚBLICA EM RAWLS	61
3.1. O ÂMBITO DE APLICAÇÃO DA RAZÃO PÚBLICA	63
3.2. RAZÃO PÚBLICA E CIDADANIA DEMOCRÁTICA	66
3.3. O CONTEÚDO DA RAZÃO PÚBLICA	72
3.4. A IDÉIA DE ELEMENTOS CONSTITUCIONAIS ESSENCIAIS	76
3.5. AS DIFICULDADES APARENTES DA RAZÃO PÚBLICA	80
3.6. OS LIMITES DA RAZÃO PÚBLICA	84
4. HABERMAS E SUAS PRINCIPAIS CRÍTICAS A RAWLS	88
4.1 O DEBATE RAWLS x HABERMAS	89
4.2 A RESPOSTA DE RAWLS	95
5. A RAZÃO PÚBLICA REVISTA	100
6. A RAZÃO PÚBLICA E QUESTÃO POLÍTICA DA IDENTIDADE CONSTITUCIONAL	113
CONCLUSÃO	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122

INTRODUÇÃO

Desde a publicação de seu primeiro livro, em 1971, Rawls inaugura um ponto de partida que se mostrará um marco na filosofia política a partir de então. Juntamente com a evolução do pensamento provocada pela publicação de *Uma Teoria da Justiça*, algumas dessas concepções foram revistas em *O Liberalismo Político* (1993).

Partindo da diferença fundamental entre *Uma Teoria da Justiça* e o *Liberalismo Político*, vemos que na primeira obra Rawls pretende desenvolver, a partir da idéia de contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant, uma teoria da justiça que já não esteja aberta às objeções muitas vezes tidas como fatais, formulando uma resposta diretamente contrária às formulações do utilitarismo. Em *Uma teoria da Justiça*, vemos que a preocupação central é fornecer uma teoria da base moral da sociedade democrática, sendo que a justiça como imparcialidade (*justice as fairness*)¹ é apresentada como uma espécie de doutrina liberal abrangente, aceita por todos os membros de uma sociedade bem ordenada².

Em tal tipo de sociedade, não é possível a existência do fato do pluralismo, sendo que assim o liberalismo político seria em tese impossível nas mesmas. Diante disso, o *Liberalismo Político* leva em conta uma questão diferente: saber como é possível, para aqueles que afirmam uma doutrina abrangente, religiosa ou não, e, em particular, doutrinas baseadas em autoridades religiosas, como exemplo a Igreja

¹ Traduziu-se o termo *justice as fairness* como justiça como imparcialidade e não como justiça como equidade, como é comum, uma vez que o entendimento é de que a denotação do *fairness* revela imparcialidade de tratamento e atribuição de oportunidades como forma de promover acesso igualitário, não somente equitativo. O *fairness*, pode-se dizer, denota mais do que imparcialidade, é um procedimento de tratamento entre os indivíduos que supera os limites da imparcialidade.

² Aqui cabe uma crítica ao termo “sociedade bem ordenada”, que revela a falibilidade discursiva de aspectos pragmáticos, que deveriam ser orientados por um pensamento objetivo acerca da realidade.

ou a Bíblia, também sustentar uma concepção política razoável de justiça que dá fundamento a uma sociedade democrática constitucional.

A questão que se pretende analisar nesta dissertação é: em que medida a diferenciação da configuração da base de explicação da sociedade, de *Uma teoria da justiça para o Liberalismo Político*, coloca em debate o problema da identidade democrática, uma vez que faz do fundamento da sociedade uma maneira de explicação da chamada “razão pública” o elemento capaz de possibilitar o convívio das diversas doutrinas abrangentes, e em que medida a autonomia pública e autonomia privada entram em conflito diante de tal cenário. A hipótese que se pretende demonstrar é que a razão pública³, inaugurada por Rawls e aperfeiçoada pelos apontamentos de Habermas, contribui para a formação de uma identidade constitucional nas democracias modernas, a partir da possibilidade de convergência entre a autonomia pública e autonomia privada.

Analisa-se, para isso, o fundamento kantiano dos princípios de justiça, a partir do qual Rawls propõe uma utilização original e simultânea das teorias do contrato social, de Rousseau a Kant, e da teoria da escolha racional, fazendo da legitimidade democrática a resposta a um problema de escolha racional ao imaginar uma “posição original” em que os contratantes deveriam escolher os princípios que governariam sua associação política, usando um “véu de ignorância” para que não sejam influenciados sobre sua situação particular, garantindo assim a sua imparcialidade.

Rawls defende que, embora, para a sociedade política a justificação pública da concepção política dependa das doutrinas compreensivas razoáveis, esta justificação só depende destas doutrinas de maneira indireta, ou seja, os conteúdos

³ A razão pública é utilizado em sentido de uma razão de toda sociedade, colocada em uso a partir da discussão nos fóruns públicos. Importante frisar que, assim, busca resgatar o sentido da razão pública como forma de explicitar o sentido kantiano de seu uso público.

expressos dessas doutrinas não têm um papel normativo na justificação pública, sendo que os cidadãos não consideram o conteúdo das doutrinas dos outros, e permanecem assim nos limites do político. A única coisa que os cidadãos levam em conta, a que dão certo peso, é a existência de um consenso razoável por sobreposição. A justificação é, portanto, vital para o liberalismo político, uma vez que a concepção política de justiça da sociedade política só pode ser publicamente – embora nunca definitivamente – justificada, quando existe um consenso razoável por sobreposição.

Assim, o debate acerca da razão pública evolui para o entendimento da possibilidade, nas democracias constitucionais, do convívio das doutrinas abrangentes⁴, religiosas ou não, com a idéia mesmo de razão pública. Nesses termos, é preciso verificar em que medida a incorporação da razão pública impõe uma tensão entre a autonomia pública e autonomia privada, sendo impossível a conciliação entre a razão pública e as razões não-públicas existentes diante do quadro do pluralismo.

⁴ Por doutrinas abrangentes entende-se as doutrinas morais com pretensão de universalidade de explicação e aplicação a toda sociedade. São aquelas que revelam um alto grau de necessidade de ser a única alternativa de explicação da verdade em termos da fundamentação do contrato social

1. O FUNDAMENTO KANTIANO DO LIBERALISMO

Como característica latente das sociedades contemporâneas, vemos que a denominada corrente de pensamento que recebe o nome de liberalismo⁵ aparece na modernidade a partir do conceito de indivíduo, ausente na pré-modernidade. Neste período, predominavam os interesses da coletividade e a prioridade do justo sobre o bem, como valor supremo da comunidade e do *ethos* presente nas mesmas.

O direito das sociedades pré-modernas era marcado pela estreita relação que mantinha com a tradição presente nas mesmas:

O Direito e a organização política pré-modernos encontravam fundamento, em última análise, em um amálgama normativo indiferenciado de religião, direito, moral, tradição e costumes transcendentemente justificados e que essencialmente não se discerniam. O direito é visto como a coisa devida a alguém, em razão de seu local de nascimento na hierarquia social tida como absoluta e divinizada nas sociedades de castas, e a justiça se realiza sobretudo pela sabedoria e sensibilidade do aplicador em “bem observar” o princípio da eqüidade tomado como a harmonia requerida pelo tratamento desigual que deveria reconhecer e reproduzir as diferenças, as desigualdades, absolutizadas da tessitura social (a *phronesis* aristotélica, a servir de postura para o hermenêuta). O Direito, portanto, se apresentava como ordenamentos sucessivos, consagradores dos privilégios de cada casta e facção de casta, reciprocamente excludentes, de normas oriundas da barafunda legislativa imemorial, das tradições, dos usos e costumes locais, aplicadas casuisticamente como normas concretas e individuais, e não como um único ordenamento jurídico integrado por normas gerais e abstratas válidas para todos. (CARVALHO NETTO, 2000: 476)

⁵ É preciso destacarmos que o termo liberal, ao longo deste trabalho levará em conta o pensamento liberal norte-americano, quando trata-se de um pensamento progressista de esquerda ou centro-esquerda, destacando as preocupações igualitárias e de tolerância.

Toda a organização política e societária pré-moderna sustentava-se por um paradigma de centralização das decisões nas mãos da coletividade, realizando o direito de um ponto de vista excludente das pretensões individuais.

A prevalência do todo sobre o particular começa a ter uma configuração alterada com o advento da modernidade, período no qual a temática central da discussão filosófica passa a ser o conceito de indivíduo, possibilitando o nascimento do sujeito como detentor das prerrogativas públicas, e estabelecendo uma ruptura com o pensamento até então prevalecente que privilegiava a coletividade. Podemos destacar como marco histórico da emergência do conceito de indivíduo o pensamento de René Descartes, quando escreve as *Meditações Metafísicas* e, dessa forma, possibilita que o centro de referência das ações e decisões se desloque para o indivíduo.

Seguindo a tendência de pensamento que abandona a importância da coletividade e desloca para o indivíduo toda preocupação com as escolhas e prioridades da vida social, a grande característica das sociedades liberais é que as mesmas funcionam a partir deste conceito de indivíduo, construído em virtude do entendimento da centralidade do *cogito* cartesiano e da influência que a reforma protestante passou a exercer, anulando os intermediários entre Deus e o homem e, com isto, valorizando o entendimento do indivíduo sobre a realidade, sendo assim marcante para a construção da identidade liberal; e preocupa-nos nesse momento identificar em que bases tal conceito surgiu, bem como suas repercussões para o pensamento filosófico da modernidade.

Temos na figura de Immanuel Kant o filósofo que formulou as idéias fundamentais a partir das quais começaram a ser pensadas as discussões acerca da autonomia do indivíduo e da centralidade da moralidade e do direito. A filosofia

crítica de Kant foi elaborada como uma tentativa de superação do ceticismo e do dogmatismo característico do período anterior. Utilizando uma metáfora jurídica⁶, Kant propõe que a Crítica da Razão Pura para refutar o dogmatismo e evitar o ceticismo.

Até Kant, as relações entre causalidade e experiência fundamentavam o raciocínio filosófico dogmático e empirista, explicando que pelo fato de a um fenômeno seguir-se necessariamente outro, a experiência falsamente nos leva a crer que tal consequência seja a regra, e a constatação de Kant se dá no sentido de comprovar e testar a fundamentação fática de tal fenômeno. Segundo Hume – pensador que influenciou os escritos e toda filosofia de Kant –, somente a experiência poderia ter engendrado a noção de causa: é por estarmos habituados a ver um fenômeno X que esperamos Y quando X é dado, e traduzimos esta expectativa subjetiva dizendo que X é a causa de Y, donde concluía que a razão não possui a faculdade de pensar as relações causais. Contudo, a razão não pode se limitar à experiência, sendo necessariamente levada a buscar realidades transcendentais, tais como Deus, a alma e o mundo; e assim, abandonando-se a experiência, a razão se vê isolada e precisa. Mas não obstante o mesmo ocorrer com outras ciências, como a matemática e a física, visto que o grau de certeza destas possibilita encontrar na natureza todas as exigências a priori da razão (PASCAL, 2001, p. 30), as proposições destas não formam conceitos necessários, pois a experiência somente ensina que alguma coisa é isto ou aquilo, mas não ensina que tal coisa não pode ser de outro modo.

⁶ Muitos entendem que Kant trabalha com uma metáfora jurídica na Crítica da Razão Pura, ao estabelecer que a Crítica seria o Tribunal que se encarregaria de proferir um julgamento da razão sobre si mesma, estabelecendo os limites de possibilidade da mesma. Assim, estaria lançada a base de sustentação dos juízos e possibilidades do conhecimento.

Preocupado com o paralelismo entre metafísica e ciência, Kant explica o modo específico do saber da metafísica, quer dizer, o conhecimento puro da razão, em função do saber matemático da ciência pura da natureza mediante uma divisão “disjuntiva”: 1) os conhecimentos são válidos ou *a priori* ou *a posteriori*; 2) os juízos são sintéticos ou analíticos. (HÖFFE, 2005).

A primazia temporal da experiência merece uma investigação na medida em que Kant pretende colocar em discussão o fato de que nosso conhecimento da experiência seja um composto do que recebemos pelas impressões. O conhecimento que tem origem na experiência é o conhecimento *a posteriori*, e o conhecimento que é independente de toda impressão dos sentidos chama-se *a priori*, e de acordo com a crítica ao empirismo e o programa de um conhecimento puro da razão, sendo que segundo Höffe (2005), Kant se interessa por aqueles conhecimentos que são puramente *a priori*, já que a eles não se mescla nada de empírico e se realizam não só independentemente desta ou daquela experiência, mas de modo absolutamente independente de toda a experiência.

A divisão conceitual dos juízos entre analíticos e sintéticos importa para responder à pergunta acerca do que decide a verdade de um juízo, ou melhor dizendo, descobrir se o fundamento legítimo da ligação entre sujeito e predicado se encontra no sujeito ou fora dele. A diferença entre juízos sintéticos e analíticos se faz importante, pois o idealismo transcendental kantiano será construído a fim de tentar comprovar a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Juízos analíticos se preocupam em explicar um conteúdo sem acrescentar qualquer novo elemento, e o predicado é uma decorrência da análise do sujeito:

Por exemplo, quando digo: todos os corpos são extensos, tal afirmação encerra um juízo analítico. Com efeito, não preciso sair do conceito que ligo à

palavra corpo, para encontrar unida a ele a extensão; preciso apenas decompor o referido conceito, isto é: tomar consciência da multiplicidade (de elementos) que sempre penso com ele, para nele encontrar tal predicado. (KANT, 2005; 43)

Sintéticos são os juízos cujo predicado acrescenta algo ao conceito do sujeito, fazendo-se conseqüentemente uma reunião do sujeito com o predicado para a formação do conceito:

Quando digo: todos os corpos são pesados, já o predicado é algo de completamente distinto daquilo que penso no simples conceito de corpo em geral. O acréscimo de tal predicado nos dá, pois, um juízo sintético. (KANT, 2005; 43)

Kant observa que os juízos empíricos são sintéticos, pois nestes o predicado não pertence ao sujeito, mas é acrescido ao mesmo. Contudo, há juízos que se definem por uma análise por parte do sujeito, pois nele está contido o predicado. São os juízos analíticos que podem ser formulados independentemente da experiência, isto é, a priori. Sendo assim, se os juízos empíricos são sintéticos e aumentam o conhecimento, ao mesmo tempo não são universais nem necessários, razão porque não podem expressar as leis da matemática ou da física.

O postulado básico de toda ação humana, para Kant, é a razão, tendo sido amplamente influenciado pela física newtoniana nas especulações e teorização quanto a isso. Um dos conceitos que fundamentam a física de Isaac Newton é o conceito de ação, entendida como movimento que consiste na aplicação de uma determinada força a um corpo. Pela aplicação do conceito de ação, nenhum corpo é a causa eficiente de seu próprio movimento, ou seja, os corpos só se movem tendo em vista uma força externa.

A conclusão a que se chega a partir de tal raciocínio é que não existe nenhum corpo “livre”. O problema a ser enfrentado por Kant passa a ser investigar se existe verdadeiramente uma ação livre, em que a causa da ação seja o próprio sujeito (GALUPPO, 2002).

Kant busca, então, na razão as regras e limites para si própria, para que então possamos saber até que ponto confiar na razão. A tentativa de fundamentação racional do conhecimento científico ganha grande relevo com a publicação da *Crítica da Razão Pura* (2001), cujo tema central consiste em responder à questão acerca da possibilidade da matemática pura e da ciência da natureza pura.⁷

Assim, dois conceitos importantes na filosofia kantiana são elaborados para o esclarecimento do julgamento a ser proferido na *Crítica da Razão Pura*: idéia e razão. Como vimos, a razão em Kant se fundamenta em termos da moralidade a partir da refutação da percepção sensível e da imaginação, tomando a razão em dois sentidos:

Um amplo, abrangendo todas as faculdades superiores do conhecimento, e outro estrito, significando tão somente a faculdade de tirar conclusões por silogismos ou outros tipos de raciocínio (este último é denominado entendimento). Mas Kant dá uma nova acepção à palavra. Enquanto na acepção tradicional, a razão ou entendimento é a faculdade de criar conceitos, pouco importando a sua origem, se empírica (Aristóteles) ou não (Platão), para Kant a razão em sentido amplo também se identifica com o entendimento, mas somente na medida em que ele cria conceitos a priori, quando ele não é mais entendimento, pois os conceitos puros já não são

7 Na introdução da *Crítica da razão pura* Kant destaca: “Ora o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*... Na solução do problema enunciado está, simultaneamente, inclusa a possibilidade do uso puro da razão na fundamentação e desenvolvimento de todas as ciências que contêm um conhecimento teórico *a priori* dos objetos, isto é, a resposta às seguintes perguntas: *Como é possível a matemática pura? Como é possível a física pura?*” (KANT, 2001, p. 49-50).

conceitos, mas idéias, isto é, que têm origem nele mesmo e não na experiência. (SALGADO, 1995, p. 130)

Utilizando os conceitos de razão e idéia, a palavra metafísica na filosofia kantiana revela a preocupação em lançar os olhos para o conhecimento além da experiência, passando a uma determinação dos objetos em função da razão, em lugar de compreendê-los como uma realidade dada, a qual caberia à razão simplesmente se inclinar à mesma. Assim, Kant inaugura o chamado idealismo transcendental⁸, opondo-se às concepções da realidade das coisas elaboradas pelo realismo (tanto o empirismo como o racionalismo) que entende deve o conhecimento ser elaborado a partir da realidade que nos é dada. O idealismo supõe, ao contrário, que o espírito intervém ativamente na elaboração do conhecimento e que o real, para nós, é resultado de uma construção. O objeto, tal como o conhecemos, é, em parte, obra nossa e, por conseguinte, podemos conhecer a priori, em relação a todo objeto, as características que o mesmo recebe de nossa faculdade cognitiva. (PASCAL, 2000).

O que nos interessa mais especificamente consiste nos conceitos lançados por Kant na Dialética transcendental, na qual parte da idéia da existência de dois mundos, quais sejam o mundo do fenômeno e o mundo da liberdade no que toca à solução acerca da causalidade quanto aos fenômenos, especificamente a

⁸ Trata-se da revolução copernicana empenhada por Kant, afirmando: “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objectos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. (KANT, 2001, p. 19-20)

causalidade quanto tudo o que acontece no universo empírico e a possibilidade de formulação dos conceitos a seu respeito.

Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a natureza ou a causalidade pela liberdade. A primeira é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um se segue ao outro segundo uma regra.

[...]

Em contrapartida, entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar per si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra coisa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, nesse sentido, uma idéia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objecto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza. Como, porém, desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a idéia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal. (KANT, 2001: 463; A 533 B 561)

Assim sendo, temos que a moral kantiana pressupõe que a ação humana pode ser orientada pelas inclinações, mas não quer isto dizer que sempre assim o será. A diferença do homem em relação a todos os demais animais é justamente o fato de que a possibilidade do conceito de dever a todo o momento se mostra como alternativa racional de orientação da ação humana. Ou seja, apesar de ser possível que o arbítrio humano seja influenciado pelas inclinações, tal situação não se dá necessariamente.

A Razão apresenta as normas morais necessárias para o agir autônomo do ser livre. No mundo da liberdade, a razão seria a legisladora suprema, capaz de

fornecer o substrato de compreensão dos fenômenos e de determinar o entendimento acerca dos objetos.

Nos dizeres de Galuppo, a possibilidade de uso da razão seria a característica mais universal e mais elementar de todo ser humano, como também a questão sobre a causa da ação humana, e assim a questão sobre a liberdade do homem se desloca para a investigação acerca do uso prático da própria Razão. Se uma ação livre é aquela que não possui nenhuma causa externa a si mesma, uma ação humana livre seria aquela cuja causa fosse a própria Razão. (GALUPPO, 2002, p.78)

A moral tem uma causalidade, mas trata-se de uma causalidade pela liberdade, de não estar preso às condições do mundo da natureza, incapaz de fundamentar a moral. Tal consiste na possibilidade de o homem criar sua conduta adequada do ponto de vista moral. É axiomático no pensamento de Kant a possibilidade de determinação pelo próprio ser racional das normas de conduta que lhe são obrigatórias.

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora, aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o fim (Zweck), e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. (KANT, 2002, p. 67)

Referindo-se a Kant, Galuppo (2001) nos ensina que a moralidade não é um elemento independente, consistindo em um *Factum* da Razão. Portanto a propriedade de ser racional consiste em um fato natural do homem. Assim como é um fato natural que o homem tenha um nariz e dois olhos, é um fato do ser racional que ele possua essa faculdade que lhe representa princípios e, em especial,

deveres para a ação e, neste caso, não é impossível pelo menos pensar uma lei – a qual serve meramente à forma subjetiva das proposições fundamentais – como fundamento determinante mediante a forma objetiva de uma lei em geral. Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma “proposição sintética a priori, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica caso se propusesse a liberdade da vontade, para o que porém se requereria como conceito positivo uma intuição intelectual”.(KANT, 2002, p. 52).

A razão deve se valer de conceitos acerca do agir livre para que possa se sustentar sendo assim necessário que se evidencie mesmo o que significa uma ação livre. O primeiro conceito é o conceito negativo de liberdade, que segundo Kant consiste propriamente no negativo da submissão, pelo qual ser livre seria não se submeter a nada referênciada. Contudo, é preciso superar esse conceito de liberdade para podermos compreendê-lo além do senso comum, ou seja, compreendê-lo em sua possibilidade.

Assim Galuppo (2002) nos esclarece que a palavra liberdade pode ser tomada como um sinônimo de autonomia, como fazia Rousseau, que em passagem célebre de sua obra O Contrato Social fornece a intuição essencial da filosofia prática kantiana (apesar de trabalhar o conceito de “liberdade” mais do ponto de vista da Filosofia Política do que, propriamente, da Filosofia Moral, como fará Kant).

Rousseau inspirou toda conceituação kantiana acerca do acordo originário⁹, mesmo sabendo que da inspiração aqui mencionada não decorre uma semelhança das teorias, uma vez que o contrato originário Kantiano em muito se difere do Rousseauiano, pois aquele se fundamenta em um dever moral (expressão cunhada para expressar o Contrato Social), em virtude de oferecer uma explicação para a tese de que o acordo originário seria uma obrigação moral, a qual os indivíduos que compõe a sociedade não podem se negar. A maior contribuição de Rousseau para a filosofia prática de Kant é justamente a identificação da liberdade com a lei, o que se dá no conceito de autonomia. Privilegiar o aspecto da lei sobre o da liberdade é manter na ética kantiana resquícios dos erros em que incorreram os pensadores até Rousseau: que a lei é sempre uma restrição à liberdade. Rousseau claramente define a liberdade como a obediência à lei a si mesmo prescrita (autonomia), também no sentido moral. Não dá, contudo, a explicitação filosófica radical dessa sua intuição genial, que permanece como mera intuição, embora do ponto de vista político tenha sido desenvolvida em termos conceptuais. Kant, porém, guardando e colhendo o objetivo político de Rousseau, é que dá a fundamentação filosófica e inicia a explicitação do conceito de autonomia a partir da “investigação ética, a fim de, melhor fundamentada, tirar as conseqüências políticas que estão no seu núcleo”. (SALGADO, 1995, p. 241)

O conceito positivo de liberdade em Kant se vincula com a autonomia do ser, sendo aquele que age em respeito aos seus anseios, o chamado sentido positivo ou transcendental de liberdade.

⁹ O ator pelo qual um povo se constitui num Estado é o *contrato original*. A se expressar rigorosamente, o contrato original é somente a idéia desse ato, com referência ao qual exclusivamente podemos pensar na legitimidade de um Estado. (KANT, 2003, p.158)

Portanto a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema. (KANT, 2002, p. 55-6)

A lei moral como *factum* da razão impõe a necessária observância do chamado princípio da razão prática pura, a partir do qual percebemos que Kant busca tentar explicar a existência de uma lei que implique a liberdade e tenha ao mesmo tempo valor moral, sendo certo que o princípio da moralidade, por ser um dever, é a independência da vontade em relação a todo objeto desejado, e a possibilidade da vontade determinar-se por si própria pela forma de lei (aspectos negativo e positivo da liberdade).¹⁰

Contudo, sabemos que a razão nem sempre determina o agir, podendo mesmo não ser guiada pelo dever que a mesma cria para si. Para Kant a liberdade é a capacidade de obedecer à razão. Mas esta liberdade supõe uma outra, a qual Kant chama de liberdade transcendental. Se a liberdade transcendental consiste na obediência à lei moral, mister se faz que o homem não se encontre sujeito ao determinismo da natureza. Ser livre praticamente é não depender das inclinações.¹¹

Por não depender de impulsos, a liberdade kantiana não se vincula estreitamente ao dever, antes, liberdade é agir por dever. Liberdade não significa agir ante a ausência de normas previamente estabelecidas, mas sim na disposição de seguir as normas que a moralidade impõe ao sujeito. Agimos moralmente quando agimos por dever, e não influenciados por nossas inclinações.

10 Kant conclui que: “visto que princípios materiais são inteiramente impróprios para a lei moral suprema (como ficou provado), o princípio prático formal da razão pura, segundo o qual a simples forma de uma legislação universal possível através de nossas máximas tem que constituir o fundamento determinante supremo e imediato da vontade, é o único princípio possível que é apto para imperativos categóricos, isto é, para leis práticas (que tornam ações um dever), e em geral para o princípio da moralidade, tanto no ajuizamento como também na aplicação à vontade humana, na determinação da mesma”.(KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 67)..

11 Contrariando o entendimento de que “ser livre é praticamente não depender dos impulsos” (PASCAL, 2001, p. 137) a liberdade só existe porque o sujeito depende, ou seja, é diretamente influenciado, mas não o é necessariamente, pela inclinação.

Para formular o princípio supremo da moralidade, Kant distingue o imperativo hipotético do categórico, sempre tendo em vista esse conceito exigente de autonomia. Um imperativo é hipotético quando afirma que para atingir um determinado fim devem-se usar certos meios.¹² Em contrapartida, o imperativo categórico representa uma ação como necessária por si mesma, independentemente de relação com qualquer finalidade.

A partir desses conceitos podemos entender que para Kant a ação somente se converte em lei quando concorde com o imperativo categórico.¹³ Tal consiste em que o dever, e todo e qualquer dever somente será legítimo a partir do momento em que pudermos o considerar universal.¹⁴

Com o teste de universalização imposto pelo imperativo categórico, o contrato originário se mostra como uma obrigação moral¹⁵, na harmonia das liberdades individuais presentes no contexto social. Seria a possibilidade da coexistência dos diversos arbítrios presentes na sociedade, em que todos abririam mão de certas prerrogativas em prol do exercício pleno de suas liberdades. Para Kant, uma

12 Kant explica a diferença entre imperativos hipotéticos e categóricos: “Ora, todos os imperativos ordenam ou hipotética- ou categóricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.”(KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 50).

13 A fórmula de universalização do imperativo categórico fora assim enunciada: “Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.”(KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 59).

14 “Podemos exemplificar essa situação dizendo que a representação de uma máxima segundo a qual seja permitido o furto não pode ser convertida em uma lei e deve ser, portanto, repelida, uma vez que tal máxima implicaria uma autocontradição de princípios: se me fosse permitido furtar, quer dizer que tal conduta seria permitida a qualquer um; e se o furto fosse permitido a qualquer um, eu não poderia gozar os benefícios de meu furto, vez que outra pessoa poderia, furtando-me, impedir que eu ficasse com o bem. Assim, uma autorização para furtar se autocontradiria e não poderia, por isso mesmo, ser universalizada”. (GALUPPO, 2001, p. 84).

¹⁵ “assim, a menos que queira renunciar a quaisquer conceitos de direito, a primeira coisa que tem a resolver é estabelecer o princípio segundo o qual é preciso abandonar o estado de natureza, no qual cada um segue seu próprio critério, unir-se com todos os outros (com os quais a interação é inevitável), submeter-se a uma coação legal externa pública e, assim, ingressar numa condição na qual o que tem que ser reconhecido como a ela pertinente é determinado pela lei e lhe é atribuído pelo poder adequado (não o que lhe é próprio, mas sim um poder externo); em síntese: deve-se, acima de tudo o mais, ingressar numa condição civil”. (KANT, *A metafísica dos costumes*, p.154)

máxima de conduta somente poderá se converter em lei moral a partir do momento que passe pelo teste de universalização, a chamada fórmula de universalização do imperativo categórico expresso na Fundamentação da Metafísica dos Costumes: “Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 1960: 59). Kant, a partir dessas colocações, “faz da liberdade o fundamento da moral e do direito”. (GALUPPO, 2002, p. 84)

Com a publicação da Metafísica dos Costumes, Kant procurará fornecer uma explicação acerca da necessidade e centralidade que o direito assume a partir da exigência de existência da liberdade. Marcante no seu pensamento é que o direito só tem existência dentro da própria sociedade civil, ou Estado Civil. Nesse sentido as palavras de Galuppo (2002) são esclarecedoras, pois a passagem para a sociedade civil é, segundo Kant, um dever que se impõe aos homens no Estado de Natureza, uma vez que somente a sociedade civil e, mais propriamente, o Estado Civil, podem garantir, de maneira estável, a vida, o livre uso do corpo e a existência da propriedade, que são condições, segundo Kant, para o exercício da Liberdade.

Conforme anteriormente explicitado, o ato pelo qual o homem passa para o Estado Civil seria por meio do Contrato Original, que revela a garantia do exercício da Liberdade do homem. Kant afirma,

De acordo com o contrato original, todos (omnes et singuli) no seio de um povo renunciam à sua liberdade externa para reassumi-la imediatamente como membros de uma coisa pública, ou seja, de um povo considerado como um Estado (universi). E não se pode dizer: o ser humano num Estado sacrificou uma parte de sua liberdade externa inata a favor de um fim veja uma crítica que fiz a seu texto acima , mas, ao contrário, que ele renunciou inteiramente à sua liberdade selvagem e sem lei para se ver com sua liberdade toda não reduzida numa dependência às leis, ou seja, numa condição jurídica, uma vez que essa dependência surge de sua própria vontade legisladora. (KANT, 2003, p. 158)

Percebemos que o argumento utilitarista é amplamente refutado por Kant, visto que a passagem ao Estado Civil não garante a felicidade dos homens, antes de tudo é o cumprimento de um dever moral¹⁶ imposto aos mesmos pelo fato de assim ser possível a coexistência da Liberdade entre os homens. O Direito assume o papel de “limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal” (KANT, 1988: 74).

Para Kant, a finalidade do Estado reside na realização da autolimitação recíproca em vistas ao cumprimento de um dever moral, enquanto que a união entre os homens em reciprocidade de limitação de suas liberdades obedece a um determinado fim. O Direito seria, portanto, o próprio fim do Estado, ou seja, é a possibilidade do uso da coação para permitir a autolimitação recíproca das Liberdades que permitiria a Sociedade Civil.

A união dos homens destinada a determinado fim “é um dever incondicionado e primordial: uma tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica num estado civil, isto é, constitui uma comunidade (*gemein Wesen*). Ora o fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever e até a suprema condição formal (*conditio sine qua non*) de todos os restantes deveres externos, é o direito dos homens sob leis públicas de coacção, graças às quais se pode determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toda a intervenção de outrem. (KANT, 1988, p. 74)

A lógica do contratualismo kantiano consiste no fato de que o contrato original atribui aos cidadãos “liberdade legal, o atributo de obedecer unicamente a lei à qual deu seu assentimento”, a chamada “igualdade civil, o atributo que lhe permite não

¹⁶ Sobre a passagem para a sociedade civil, Kant afirma que “assim uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais lato grau a um poder irresistível, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa” (KANT, 1986, p. 15).

reconhecer entre os membros do povo ninguém que lhe seja superior dotado da faculdade moral de obrigá-lo juridicamente de um modo que o impossibilite, por sua vez, de obrigar o outro” e também a “independência civil, graças ao qual deve sua existência e preservação aos seus próprios direitos e poderes como membro da coisa pública (república) e não ao arbítrio de um outro indivíduo componente do povo” (KANT, 2003: 156).

Kant desenvolve os três atributos, explicando que:

A liberdade como homem, cujo princípio para a constituição de uma comunidade eu exprimo na fórmula: Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade de os outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível.

A igualdade enquanto súbdito, cuja fórmula se pode estabelecer assim: Cada membro da comunidade possui um direito de coacção sobre todos os outros, exceptuando apenas o chefe de Estado (porque ele não é membro desse corpo, mas o seu criador ou conservador), o qual é o único que tem o poder de constranger, sem ele próprio estar sujeito a uma lei coerciva.

A independência (sibusufficiencia) de um membro da comunidade como cidadão, isto é, como legislador. (KANT, 1988, p. 75-80)

Importa destacar, portanto, que a Liberdade é para Kant uma idéia da razão e mesmo o fundamento da moral e do direito, a partir da constatação de que a moral é um *factum* da razão, a plausibilidade do direito ocorre pela possibilidade do uso da coerção em favor das pretensões que os indivíduos possuem na passagem do Estado de natureza para a Sociedade Civil, os quais fazem pelo contrato original. Com muita clareza vemos que “ao contrário de outros contratualistas, para Kant a passagem para este Estado é um dever, e não algo decorrente de um cálculo utilitário.” (GALUPPO, 2002, p. 87).

Vemos que a filosofia kantiana foi um marco para o pensamento moderno, a partir do momento que deslocou para o indivíduo a capacidade de determinação por si próprio, independente dos impulsos ou quaisquer outras interferências, de formular as normas morais que a própria Razão lhe apresenta. A tese central do liberalismo tem nascedouro na concepção kantiana da autonomia da vontade, que retira a importância da coletividade e a insere no âmbito de ação do indivíduo.¹⁷

Começam a aparecer os traços marcantes do liberalismo quando vemos tais considerações do filósofo que, em seus escritos do séc. XVIII, lança as bases sob as quais se construiria o edifício liberal com o elemento da autonomia da vontade. Assim, pela identificação do conceito de liberdade construído por Kant, o projeto liberal se justificará como satisfação das pretensões individuais em termos de uma autolimitação recíproca, que passaremos a examinar como ao longo da história o projeto liberal se justificou em suas bases jurídicas.

Temos como relevante destacarmos que a idéia de pessoas livres e iguais forma o sustentáculo do *Liberalismo Político* defendido por John Rawls (1993) a partir de sua idéia de justiça como imparcialidade¹⁸, capaz de fundamentar a lógica kantiana de autonomia moral e das faculdades da razão. Assim como Kant, Rawls recorre ao procedimento de autodeterminação ao modelar, na pessoa moral, concepções do bem e o senso de justiça pelo procedimento construtivista. Sem o recurso da fundamentação de uma metafísica dos costumes inseparável de uma concepção de razão pura, Rawls retoma a concepção kantiana de pessoa autônoma como fim procedimental a ser modelado por uma situação contratual de justiça

17 Kant desloca para o indivíduo as possibilidades de determinação do conhecimento, afirmando que: "o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis," (KANT, 2001, p. 463)

¹⁸ O termo justiça como imparcialidade mostra-se a melhor tradução para a idéia de *justice as fairness*, o qual vem sendo erroneamente traduzido como "justiça como equidade". Posteriormente será explicada a razão de escolha do termo imparcialidade.

política. Segundo Rawls, o construtivismo kantiano opõe-se ao realismo moral do intuicionismo racional, assim como seu idealismo transcendental opõe-se ao realismo transcendental e ao idealismo empírico, do ponto de vista da teoria do conhecimento. (OLIVEIRA JÚNIOR, 1998, p. 121).

Ao partir da tradição do pensamento democrático-liberal, este trabalho toma como paradigma a consideração dos cidadãos como pessoas livres e iguais, uma vez que se destina a análise das implicações da identidade e da razão pública nas sociedades democráticas. 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, ligadas a essas faculdades), as pessoas são livres. O fato de terem essas faculdades no grau mínimo necessário para serem membros plenamente cooperativos da sociedade torna as pessoas iguais. (RAWLS, 1993, p. 18-9).

O que importa destacarmos é que para Kant a liberdade é o fundamento da moral e do direito, uma vez que diferencia *moralidade* de *legalidade*. A moralidade é a característica da ação realizada por dever (GALUPPO, 2002, p. 82). A chamada doutrina do Direito é importante na medida em que o direito é o momento de convivência das várias liberdades individuais, sendo que Kant define o direito como o conjunto de situações sob as quais o arbítrio de um se concilia com o arbítrio de outro, segundo uma lei universal da liberdade.

Portanto, precisamos agora delinear mais detidamente os contornos da idéia de identidade capaz de compreender a sociedade democrática em seus contornos, que perpassa os argumentos empreendidos por Rawls, quando primeiramente analisaremos a contemporaneidade do discurso jurídico do liberalismo político como superação das pretensões lançadas em *Uma Teoria da Justiça*, para posteriormente

colocarmos em discussão a razão pública e a possibilidade de justificativa política pública da identidade e da justiça. O problema que se coloca na passagem da Doutrina do Direito de Kant é acerca da autonomia do indivíduo para a sociedade construída com base nessa autonomia (ROUANET, 2002, p. 18), visto que

É exatamente a esta questão central que Rawls fornece a resposta mais consistente das que foram dadas na época contemporânea. A sua tentativa é a de resolver o problema deixado sem solução por Kant na *Rechtslehre* (§ 46-47): como passar do primeiro princípio da moralidade, a autonomia, compreendida no seu sentido etimológico (sabendo que a liberdade, enquanto racional, dá a si mesma a lei como regra de universalização das suas próprias máximas de ação), ao contrato social por meio do qual uma multiplicidade de indivíduos abandona a sua liberdade exterior com vista a recuperá-la enquanto membros de uma República? Por outras palavras, qual será o laço entre autonomia e contrato social? Este laço é proposto mas não justificado por Kant (RICOEUR, 1997, P. 62-63)

A questão que se coloca latente na presente discussão, tomando a Teoria da Justiça de Rawls em análise com a influência kantiana do contrato originário, é que Rawls destaca que como ideais morais abrangentes, a autonomia e a individualidade são inadequadas para uma concepção política de justiça, sendo que não é tanto o carácter moral, deontológico, anterior, que constitui o cerne da teoria da justiça, mas a sua finalidade que, é verdade, parte de uma concepção moral do que deve ser uma sociedade justa, mas que está disposta a abrir mão de certos princípios a fim de alcançar um consenso e tornar essa sociedade efetivamente possível.¹⁹

¹⁹ A teoria da justiça de Rawls está mais situada na tradição kantiana que na tradição aristotélica, uma vez que para Aristóteles a justiça é uma virtude particular, distributiva e corretiva, que firma seu sentido, como todas as outras no quadro teleológico que a põe em relação com o bem. Kant, ao contrário, separa radicalmente o justo e o bom, e situa a justiça num quadro eminentemente deontológico.

Contudo, ao que nos parece, em princípio as idéias de *Uma Teoria da Justiça* mais se aproximam da tentativa de formular uma concepção moral, o que passaremos a ver no próximo capítulo.

2. A JUSTIÇA COMO IMPARCIALIDADE: DA FUNDAMENTAÇÃO MORAL À JUSTIFICAÇÃO POLÍTICA

2.1. UMA TEORIA DA JUSTIÇA E OS PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA COMO IMPARCIALIDADE

Em sua obra intitulada *Uma Teoria da Justiça* (1971), a preocupação central de Rawls é elaborar uma “base moral mais apropriada para uma sociedade democrática” (RAWLS, 1971, p. XXII).

Rawls define a Liberdade como sendo a capacidade que cada cidadão deve ter de realizar seu projeto individual dentro do que considere uma vida digna, sem qualquer tipo de interferência externa que o impeça. Vemos que o sustentáculo das formulações elaboradas por Rawls está na possibilidade de, generalizando e levando a uma ordem superior de abstração a doutrina tradicional do contrato social, fundamentar a coexistência de dois valores básicos em toda e qualquer sociedade democrática: Igualdade e Liberdade.

Para tanto, Rawls elabora uma teoria da justiça que chama de *Justiça como imparcialidade*²⁰ primeiramente para estabelecer um contraponto ao utilitarismo e ao

²⁰ A tradução refere-se ao termo “*justice as fairness*”, o qual não obstante todas as edições brasileiras de tradução das obras de Rawls o designam justiça como equidade, achamos por bem estabelecer a presente nomenclatura pois é somente esta que guarda uma fidelidade não apenas literal, mas ao

intuicionismo. Para o utilitarismo, o alcance de uma sociedade melhor demanda a otimização da idéia de bem-estar dos cidadãos, as condições de conjunto dos indivíduos, a satisfação global das necessidades, bem como o saldo das satisfações. Segundo o princípio da utilidade, uma sociedade é organizada corretamente, quando suas instituições maximizam o saldo de satisfações. Sob a argumentação de existência de indivíduos mutuamente auto-interessados, racionais e portadores de necessidades de uma maneira comuns, pensa na idéia de justiça como o momento de confronto e necessidade de convivência de tais interesses conflituosos, aparecem as questões de justiça.

A maior preocupação de Rawls é abordar a justiça não somente do ponto de vista do indivíduo, mas levando em conta que a mesma é um valor das sociedades democráticas, e como tal deve ser vista enquanto valor social e não somente atributo do indivíduo.

A capacidade de escolha racional dos próprios interesses, não como uma mera maximização das pretensões de satisfação individual (utilitarismo) ou de inexistência de um conjunto irreduzível de princípios básicos que a todo tempo devem ser comparados para que se obtenha uma escolha justa (intuicionismo), revela a necessidade de um procedimento que traga princípios capazes de implementar uma restrição decorrente dessa moralidade compartilhada pelos indivíduos “que se encontram em circunstâncias similares” (RAWLS, 1958, p. 178). Aqui é interessante sublinharmos que a justificativa para o distanciamento da justiça como imparcialidade do utilitarismo se dá porque naquela não existe um critério de

contexto de formulação da teoria da justiça procedimental de Rawls. O sentido do *fairness* denota imparcialidade, um tratamento destituído de quaisquer influências, e não apenas equitativo. Importante ressaltar que a primeira menção de Rawls à justiça como imparcialidade aparece no texto “Justice as Fairness” de 1957 publicado no *Journal of Philosophy* 22: 653-662; também *in: The Philosophical Review*, LXVII, Abril, 1958, pp. 164-178. Importante mencionar que justiça como imparcialidade é o nome dado à teoria da justiça por ele elaborada, a qual passou por importantes reformulações, conforme veremos.

compensação das satisfações para a garantia da liberdade e da igualdade, o que ocorre na medida em que a imparcialidade é a garantia do valor da justiça na sociedade.

Para justificar a escolha dos princípios que possibilitarão a convivência dos interesses diversos, ele lançará a idéia de posição original²¹ (*original position*) como um *locus* hipoteticamente situado, um acordo hipotético e a-histórico, que garanta interferências do mundo social para que os indivíduos estabeleçam os critérios adequados de justiça para garantir a liberdade e a igualdade. A posição original é um procedimento de suspensão do juízo, tal como o imperativo categórico kantiano, não se tratando de um acontecimento histórico.

Tal pensamento toma como ponto de partida a chamada estrutura básica da sociedade, definida como “a public system of rules defining a scheme of activities that leads men to act together so as to produce a greater sum of benefits and assigns to each certain recognized claims o a share in the proceeds.” (RAWLS, 1971, p. 84).²²

A garantia do império da imparcialidade é efetivada quando indivíduos racionais fazem suas escolhas de prioridades em uma situação hipotética de similaridade uns com os outros, o que efetivamente representa a posição original. Tal escolha os leva a determinar quais princípios seria melhor que fossem escolhidos para regular de modo justo a sociedade e permitir que o conceito de imparcialidade seja de tal modo central que permeie todo o convívio de uma

²¹ A idéia de posição original (*original position*) aparece pela primeira vez no artigo *Constitutional Liberty and the Concept of Justice*, publicado in: *NOMOS V: Justice*, NY. Atherton Press, 1963: p. 98-125.

²² “um sistema público de regras que definem um esquema de atividades que conduz os homens a agirem juntos no intuito de produzir uma quantidade maior de benefícios e atribuindo a cada um certos direitos reconhecidos a uma parte dos produtos.” (RAWLS, 2002, p. 90, Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves).

sociedade justa, sendo que a imparcialidade é o princípio, e não o fim da organização social.

Os princípios de justiça fazem parte de uma escolha racional dos indivíduos, que expressam a consequência do fato de deixarmos de lado aqueles aspectos do mundo social que parecem arbitrários de um ponto de vista moral, revelando a possibilidade de coexistência da liberdade, igualdade e da recompensa aos indivíduos em função do bem comum. São assim expostos em uma chamada “formulação final” dos princípios de justiça:

First Principle

Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.

Second Principle

Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both:

- (a) To the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principles, and
- (b) Attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity. (RAWLS, 1971, p. 302).²³

Quanto ao primeiro princípio, vemos claramente que contém a idéia contratualista de necessidade de da liberdade original e igual das pessoas, sendo chamado **princípio da igual liberdade**, uma vez que revela a exigência de

²³ “Primeiro princípio

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

Segundo Princípio

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

- (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e
- (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades.” (RAWLS, 2002, p. 333, Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves).

igualdade na atribuição de direitos e deveres. Já o segundo princípio, desdobrado em dois para a explicação acerca da atenuação das desigualdades em prol da imparcialidade, aponta na verdade a possibilidade de desigualdades permitidas para resolver a questão da justiça. Na primeira parte do segundo princípio temos o princípio da diferença, em que as desigualdades são toleradas na medida em que beneficiem os menos favorecidos, ou seja, as instituições são eficientes na medida em que sejam capazes de promover a distribuição dos bens de maneira que a situação de ninguém piore. Na segunda parte do segundo princípio aparece o chamado princípio da igualdade eqüitativa de oportunidade que, não obstante ser um princípio de promover o tratamento eqüitativo entre os indivíduos, a distinção de tratamento é admitida, mas apenas para que se assegure a todos igualdade de oportunidade aos cargos e posições. Verificarmos de que maneira os princípios de justiça elaborados se distanciam do utilitarismo, uma vez que o fulcro não é a maximização das vontades individualizadas, mas o problema central está na desigualdade na distribuição do poder e da riqueza na sociedade resultante dos cargos e posições.

Fazendo frente ao problema de tentar defender um sistema de distribuição justo e não somente igualitário, e também fundado no princípio da igualdade, Rawls condiciona o princípio da diferença a uma determinada condição – a desigual atribuição de salários – partindo da estrutura institucional exigida pela igual liberdade e pela igualdade eqüitativa de oportunidades, as expectativas mais elevadas dos sujeitos que estão melhor situados são justas, somente se e apenas se, funcionarem como parte de um sistema que melhore as expectativas dos membros menos beneficiados da sociedade.

Assim, explicitados os dois princípios que são desenvolvidos em *Uma Teoria da Justiça*, devemos destacar um detalhe importante, no que diz respeito à ordem de aplicação dos dois princípios. Para Rawls, os dois princípios possuem uma ordem lexical, o que significa dizer que o segundo princípio não poderá ser aplicado caso seja desconsiderado o primeiro, uma vez que as liberdades básicas e iguais consagradas no primeiro princípio, via de regra não podem ser desprezadas para que sejam justificadas as vantagens sociais e econômicas do segundo princípio.

Percebe-se que a teoria da justiça como imparcialidade elaborada por Rawls pretende-se, aqui, amplamente aplicável a todas as sociedades, e mesmo sustentando uma base moralmente liberal e não liberal no sentido econômico, pois que de acordo com Rawls, pelo menos na teoria, um regime socialista liberal também pode responder aos dois princípios de justiça. Assim, mesmo não sabendo exatamente se o chamado socialismo liberal defendido por Rawls trata-se de um verdadeiro socialismo, importante verificar que a teoria da justiça como imparcialidade aqui defendida se apóia em bases morais de pretensão de validade, Rawls admite que sua teoria é aquela “which best approximates our considered judgments of justice and constitutes the most appropriate moral basis for a democratic society” (RAWLS, 1971, p. VIII).²⁴

Como fundamento da base moral de sua teoria, Rawls destaca que os indivíduos a uma certa idade possuem capacidade intelectual para desenvolver um senso de justiça dentro de determinadas circunstâncias. Não obstante a complexidade de tal aptidão moral, destaca que uma teoria moral pode ser pensada como uma tentativa de descrever nossa capacidade ética; ou, no presente caso,

²⁴ “que melhor se aproxima de nossos juízos ponderados sobre a justiça, e que constitui a base moral mais apropriada para uma sociedade democrática”. (RAWLS, 2002, p. VIII, Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves).

pode-se ver a teoria da justiça como a descrição do nosso senso de justiça . E explicita a base moral de maneira direta, afirmando que

Rather, what is required is a formulation of a set of principles which, when conjoined to our beliefs and knowledge of the circumstances, would lead us to make these judgments with their supporting reasons were we to apply these principles conscientiously and intelligently. A conception of justice characterizes our moral sensibility when the everyday judgments we do make are in accordance with its principles. These principles can serve as part of the premises of an argument which arrives at the matching judgments. We do not understand our sense of justice until we know in some systematic way covering a wide range of cases what these principles are. (RAWLS, 1971, p. 46)²⁵

A aptidão moral complexa dos indivíduos leva-nos a compreender que os juízos acerca das escolhas de prioridade partem de pessoas diferentes podendo, portanto, não ser os mesmos sempre, donde nasce a idéia de explicação do conceito de equilíbrio reflexivo²⁶. Pelo equilíbrio reflexivo “at last our principles and judgments coincide; and it is reflective since we know to what principles our judgments conform and the premisses of their derivation.” (RAWLS, 1971, p. 20)²⁷.”. Assim toda a teoria da justiça ancora-se nas idéias de pessoa moral e de sociedade bem-ordenada, na qual o fundamento de uma sociedade bem ordenada depende diretamente do consenso em torno do bem, o qual pressupõe uma concepção moral de pessoa. Note-se que apesar de admitir um construtivismo kantiano em sua teoria

²⁵ “Ao contrário, o que se requer é a formulação de um conjunto de princípios que, quando conjugados às nossas crenças e ao conhecimento das circunstâncias, nos levaria a emitir esses juízos com suas fundamentações, se tivéssemos de aplicar esses princípios de forma consciente e inteligente. Uma concepção de justiça caracteriza a nossa sensibilidade moral quando os nossos juízos do dia-a-dia são formulados de acordo com seus princípios. Esses princípios podem servir como parte das premissas de uma demonstração que atinge um entendimento correspondente. Não entendemos o nosso senso de justiça antes de sabermos, por sua aplicação sistemática a um grande número de casos, o que são esses princípios.” (RAWLS, 2002, p. 50, Trad. Almiro Pissetta e Lenita Maria Rímoli Esteves).

²⁶ Note-se que aqui não obstante a fundamentação do problema permitir a explicação do conceito de pluralismo razoável, Rawls não o desenvolve, o que somente fará nas reformulações do *Liberalismo Político*.

²⁷ finalmente nossos princípios e opiniões coincidem, e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam. (RAWLS, 2002, p. 23, Trad. Almiro Pissetta e Lenita Maria Rímoli Esteves).

– pois os princípios de justiça são o resultado de um procedimento de construção razoável – Rawls entende que suas raízes kantianas são reveladas pelo fato de que sua teoria da justiça como imparcialidade incorpora a idéia kantiana do indivíduo como parte no procedimento de construção dos princípios de justiça. O traço marcante que aproxima as considerações de Rawls às idéias de Kant é que a teoria da justiça como imparcialidade, embora mais próxima do social que as formulações de Kant, busca estabelecer as bases para que os indivíduos possam alcançar um acordo em torno do bem comum a eles, abordando os indivíduos como seres livres, iguais, racionais e razoáveis.

O grande problema que se coloca é que teorias morais trabalham em torno de uma determinada concepção de bem, o que revela a fragilidade e insustentabilidade da pretensão moral da justiça como imparcialidade, enquanto a convergência de uma única resposta acerca da verdade e da justiça das instituições. Nasce aqui a questão do pluralismo razoável como ponto de contradição para a sustentação da teoria da justiça como imparcialidade enquanto teoria moral. Assim, após o fundamento da moralidade de sua teoria - não obstante a existência de princípios de justiça formulados em uma posição original, por indivíduos livres e iguais envolvidos por um véu de ignorância (*veil of ignorance*) – Rawls vê-se obrigado a considerar o fato de que as escolhas de prioridade não podem ser colocadas dentro de um mesmo conjunto de moralidade para todos os indivíduos, o que se revela pelo fato do pluralismo razoável.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls explicita que a garantia de uma construção pública de sua teoria se perfaz pelo entendimento adequado do conceito de *posição original*, sendo que o filósofo elenca doze exigências segundo as quais os

envolvidos no processo de definição da justiça devem cumprir sob pena de sustentarem uma formulação irracional de sua teoria. São eles:

1. A natureza das partes envolvidas: pessoas que representam uma continuidade (chefes de família ou linhagens genéticas)
2. Objeto da justiça: a estrutura básica da sociedade.
3. Apresentação das Alternativas: lista limitada ou ampliada.
4. Momento de entrada: a qualquer momento (durante a vida adulta) para as pessoas em vida.
5. Contexto da Justiça: condições de Hume quanto à escassez moderada.
6. Condições formais dos princípios: generalidade, universalidade, publicidade, ordenação e finalidade.
7. Conhecimentos e Convicções: véu de ignorância.
8. Motivação das Partes: indiferença mútua (altruísmo limitado).
9. Racionalidade: utilização de meios efetivos para atingir os fins, com expectativas unificadas e interpretação objetiva das probabilidades.
10. Condições para o acordo: unanimidade, a aplicar de forma perpétua.
11. Condição de obediência: obediência estrita.
12. Ausência de Acordo: egoísmo generalizado. (FELIPE, 1997, p. 46).

Vemos assim, que a definição de um sistema de princípios publicamente reconhecidos forma a melhor maneira possível para o estabelecimento daquilo que cabe a cada pessoa representativa participante da sociedade.

A teoria da justiça proposta por Rawls contém um modelo para orientar e reorganizar as instituições políticas, econômicas e sociais mais importantes, a fim de transformá-las em práticas efetivamente garantidoras e preservadoras da justiça, sendo que tais práticas devem ser a todo o momento ordenadas segundo os princípios de justiça.

Contudo, estabelecer uma teoria que propõe princípios de justiça e tem como alvo a avaliação crítica dos procedimentos tradicionais das instituições sociais, somente é possível caso se pressuponha a existência de um “senso” de justiça adequadamente desenvolvido e trabalhado na sociedade. Em *Uma Teoria da Justiça* Rawls pressupõe este senso de justiça como mola propulsora da busca dos sujeitos pela justiça nas instituições e na vida quotidiana, sendo possível compreendermos a vontade que decide respeitar os princípios que nortearão a reestruturação e o aperfeiçoamento da forma tradicional de distribuição dos bens e da riqueza na sociedade.

Segundo Vita (1993), são possíveis duas leituras da teoria da justiça de Rawls. A primeira, dá ênfase à situação do contrato e a idéia central é a de que podemos chegar a uma concepção comum de justiça social perguntando pelos princípios que nós, enquanto indivíduos egoístas racionais, escolheríamos para reger as instituições básicas de uma sociedade da qual devêssemos nos tornar membros. Na segunda interpretação, os indivíduos egoístas racionais seriam substituídos por pessoas morais, livres e iguais e deliberariam segundo uma racionalidade estritamente instrumental por uma deliberação razoável. Aqui

percebemos que a justificação ética não pode ser feita numa geometria moral, como era o propósito da primeira leitura, conforme veremos posteriormente, admite-se uma mudança na perspectiva do pensamento de Rawls.

2.2 O LIBERALISMO POLÍTICO: PRINCIPAIS APONTAMENTOS

Diante da necessidade de consideração do fato do pluralismo e da impossibilidade de sustentação de sua teoria da justiça como imparcialidade enquanto uma teoria moral abrangente e unificadora das pretensões de todos cidadãos que participam da sociedade, Rawls, em consideração a diversas críticas empreendidas à sua obra de 1971, passa a reformular a fundamentação de sua teoria em vistas de oferecer uma resposta satisfatória para o problema da apresentação de sua teoria como parte da filosofia moral.²⁸

Os elementos que caracterizam a pretensão moral da teoria elaborada por Rawls são

- 1) a concepção moral de pessoa,

²⁸ As reformulações empreendidas por Rawls se caracterizam como tentativas de solucionar as contradições presentes em *TJ*, sendo que se iniciaram com o conjunto de conferências publicadas a partir de 1978, dentre as quais é importante destacarmos: “The basic structure as subject” in: *American Philosophical Quarterly* 14 (1977) p. 159-165; “Kantian constructivism in Moral Theory” in: *The Journal of Philosophy* 88 (1980), p. 515-572; “The basic liberties and their priority” in: *Liberty, Equality and Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 1-89; “Social Unity and Primary Goods” in: *Utilitarianism and Beyond* Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 159-185. “Justice as Fairness: Political not metaphysical” in: *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), p. 223-451; “The idea of an overlapping Consensus” in: *Oxford Journal of Legal Studies* 7, nº 1 (1987) p. 1-25; “The priority of right and ideas of the good in justice as fairness” in: *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988), p. 251-276 e, finalmente, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus” in: *New York University Law Review* 64, nº 2 (1989), p. 233-255. Estas são, em síntese, as principais conferências que desencadearam as reformulações que finalmente seriam reunidas na obra “*Liberalismo Político*”, a qual mais adiante nos referiremos mais detidamente. Por que essas?

2) a idéia de sociedade bem-ordenada e

3) a posição original.

Contudo, diante da impossibilidade de fundamentação única do bem, a questão da estabilidade de uma sociedade bem-ordenada tornou-se problemática no entendimento da teoria da Justiça de Rawls, que reconheceu que tais implicações revelavam uma descrição irrealista da sociedade bem-ordenada, levando a teoria da Justiça como Imparcialidade às pretensões impossíveis de uma teoria moral abrangente. Não está esclarecedor.

Haja vista a existência do fato do pluralismo razoável nas sociedades democráticas contemporâneas, os conflitos acerca das questões de justiça não podem ser resolvidos levando-se em conta uma única e determinada concepção de bem, como geralmente o fazem as doutrinas morais (um exemplo de doutrina abrangente que podemos citar é o utilitarismo, que trabalha com a base da satisfação e maximização do bem estar, adotando uma concepção do bem relacionada à felicidade e vale para todas as situações, o que já se mostrou insuficiente para fundamentar a igualdade e a liberdade nas sociedades contemporâneas). Assim, é pensada uma forma de solucionar tal impossibilidade e esclarecer que a teoria da justiça elaborada não se pretende abrangente, devendo ser tomada em vistas da consideração da cultura política pública, feita, portanto, na obra *Liberalismo Político* de 1993 - *Political Liberalism*. A primeira constatação que Rawls evidencia nesta obra é que a sua Teoria da Justiça como Imparcialidade foi equivocadamente apresentada em 1971 como parte da filosofia moral, uma vez que admite não haver explicado corretamente em *TJ* que a justiça como imparcialidade é uma concepção política da justiça:

Há uma coisa que não consegui dizer ou, em todo caso, colocar suficientemente em evidência em TJ: que a teoria da justiça como equanimidade está concebida como uma concepção política da justiça. (RAWLS, 2002b, p. 204)

Está claro, portanto, que diante do fato do pluralismo razoável e do quadro dos Estados Democráticos contemporâneos – amplamente marcados pela divergência de concepções acerca do bem – a justiça como imparcialidade enquanto teoria moral não pode ser sustentada uma vez que revelam uma base frágil de explicação da sociedade, nesse sentido que a revisão empenhada no *Liberalismo Político* é importante, eis que o filósofo expressamente admite

Note that in my summary of the aims of *Theory*, the social contract tradition is seen as part of moral philosophy and no distinction is drawn between moral and political philosophy. In *Theory* a moral doctrine of justice general in scope is not distinguished from a strictly political conception of justice. Nothing is made of the contrast between comprehensive philosophical and moral doctrines and conceptions limited to the domain of the political. (RAWLS, 1996, p. Xvii)²⁹

Assim, admite que a diferença entre o *Liberalismo Político* e *Uma Teoria da Justiça* reside no fato de que naquele preocupa-se em delimitar o consenso para a resolução de questões de justiça à esfera da política, explicitando sua intenção no sentido de que sua teoria da justiça seja agora compreendida como uma concepção política da justiça, e não mais uma doutrina abrangente. Explicitando a diferença de sua teoria em relação àquilo que entende como uma doutrina abrangente, Rawls destaca que tais teorias são aquelas que formulam conceitos sobre o que é valioso para a vida humana, ideais de virtude e de caráter pessoais.

²⁹ “Em meu resumo dos objetivos de Teoria, a tradição do contrato social aparece como parte da filosofia moral e não 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” (RAWLS, 2000, p. 32, Trad. Dinah de Abreu Azevedo).

Enquanto em *Uma Teoria da Justiça* o ponto de partida de Rawls é a elaboração de uma teoria capaz de refutar o utilitarismo e estabelecer princípios de justiça condizentes com a realização da igualdade e da liberdade aplicável à estrutura básica da sociedade, a partir da escolha dos mesmos na posição original, assim explicitando os valores de decisões nas sociedades democráticas atuais, no *Liberalismo Político* Rawls pretende se afastar da pretensão de moralidade abrangente de sua teoria. Aqui Rawls não pretende refutar veementemente suas idéias anteriores, mas apenas aperfeiçoá-las. Nesse sentido, parte do fato do pluralismo razoável para elaborar uma concepção política de justiça, capaz de explicar a justiça e o acordo que possibilita o convívio dos homens em sociedade de maneira coerente e a partir de uma teoria que não tenha pretensões morais abrangentes, mas uma concepção política de justiça. O problema do *Liberalismo Político* pode então ser desdobrado em duas questões fundamentais:

- 1) Que concepção de justiça seria a mais apropriada para especificar os termos justos ou imparciais. Escolha, mas não eqüitativos [*fair terms*] da cooperação social entre cidadãos considerados como livres e iguais, e como membros plenamente cooperadores da sociedade no decurso de toda uma vida, de uma geração à geração seguinte?
- 2) Que razões podem ser dadas em favor da tolerância, entendida no seu sentido geral, dado o fato do pluralismo razoável – o fato de uma pluralidade de doutrinas compreensivas ou abrangentes razoáveis (que podem ser religiosas e até mesmo não-liberais), mas conflitantes e incomensuráveis – como resultado normal do exercício da razão humana sob condições de liberdade (ou seja, no quadro das instituições livres de um regime democrático constitucional)? (MAGALHÃES, 2003, p. 252)

A concepção política de justiça é exatamente uma tentativa de resposta a tais questionamentos, uma vez que é aplicada à estrutura básica (ou de base) da sociedade, isto é, às principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma

democracia constitucional moderna e ao seu modo de funcionamento para formarem um esquema de cooperação social ao longo do tempo.

No mesmo sentido Oliveira (2001) destaca que, segundo Rawls, uma concepção política de justiça é caracterizada basicamente por três elementos. O primeiro elemento diz respeito ao seu objeto: embora contenha certos ideais, princípios e *standards*, e que tais ideais, princípios e *standards* articulem certos valores (aqui valores políticos), Rawls esclarece que uma concepção política de justiça não se aplica a qualquer coisa, mas apenas à estrutura básica da sociedade e, no seu caso, à estrutura de base de uma sociedade moderna. O segundo elemento é que uma concepção política de justiça se apresente como uma visão *independente (freestanding view)* de qualquer doutrina compreensiva. O terceiro elemento é que o conteúdo da concepção política de justiça é expresso por certas idéias fundamentais, implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática: a sociedade seria, para Rawls, um sistema de cooperação, no qual os cidadãos que o fazem são pessoas livres e iguais. E uma sociedade bem-ordenada seria aquela regulada por essa concepção política de justiça.

A saída pensada é que, para superar o problema central da versão moral de sua teoria da justiça (falta de estabilidade da sociedade), uma concepção de justiça a ser elaborada tem que ser independente de doutrinas abrangentes, o que se mostraria possível para responder à questão de “how is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?”³⁰ (RAWLS, 1996, p. XX), ou qual a concepção mais adequada para definir os termos eqüitativos de cooperação social entre cidadãos considerados como membros livres

³⁰ “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, embora incompatíveis” (RAWLS, 2000, p. 25, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

e iguais? Segundo Rawls buscará demonstrar, somente procedimentalmente isso pode ser feito.

O empreendimento do *Liberalismo Político* buscará encontrar uma concepção política de justiça que possa se apoiar em um consenso por sobreposição (*overlapping consensus*)³¹ entre as diferentes doutrinas razoáveis abrangentes existentes na sociedade de modo que esta concepção política de justiça seja capaz de implementar na sociedade a justiça como imparcialidade pela definição por parte dos representantes de cidadãos livres e iguais dos termos eqüitativos de cooperação social e pelo estabelecimento de princípios de justiça capazes de assegurar a igualdade e a liberdade (CITTADINO, 2000). Diferentemente das doutrinas razoáveis abrangentes, a concepção política deve ser partilhada por todos os cidadãos, partindo-se para uma base de justificação pública para as questões fundamentais do convívio em sociedade. A idéia básica aqui é a diferenciação entre uma base de justificação pública e diversas bases de justificação não-públicas (estas constituem as chamadas doutrinas razoáveis abrangentes). A discussão passa a ser então qual seja o conteúdo dessa base de justificação e por que ela se torna aceitável na sociedade.

Vale mencionar, antes disso, que a idéia do *Liberalismo Político* se pauta em um construtivismo diferente daquele lançado em *Uma Teoria da Justiça*, na qual os princípios de justiça política são pressupostos por uma estrutura básica de um procedimento de construção em que pessoas racionais e sujeitas a condições razoáveis participam. É relevante e necessário para a presente discussão estabelecermos a mediação entre os termos racional e razoável.

³¹ Não obstante o termo *overlapping consensus* possa ser, como de fato é por alguns, traduzido por consenso por justaposição, entendemos por bem utilizar a tradução consenso por sobreposição para indicar um consenso que se sobrepõe às concepções individuais existentes.

Para Rawls, indivíduos que compartilham da idéia intuitiva implícita na cultura democrática são pessoas “racionais – têm a capacidade de ter uma concepção de bem – e razoáveis – têm a capacidade de ter um senso de justiça” (CITTADINO, 2000, p. 99).

A autonomia e complementaridade entre o racional e o razoável é que permite a definição de uma concepção política de justiça que possa ser aceita por todos os cidadãos livres e iguais.

Persons are reasonable in one basic aspect when, among equals say, they are ready to propose principles and standards as fair terms of cooperation and to abide by them willingly, given the assurance that other will likewise do so. The reasonable is a element of the idea of society as a system of fair cooperation and that its fair terms be reasonable for all to accept is part of its idea of reciprocity. Reasonable and rational agents are normally the units of responsibility in political and social life and may be charged with violations of reasonable principles and standards. The rational is, however, a distinct idea from the reasonable and applies to a single, unified agent (either an individual or corporate person) with the powers of judgment and deliberation in seeking ends and interests peculiarly its own. The rational applies to how these ends and interests are adopted and affirmed, as well as to how they are given priority. (RAWLS, 1996, p. 49)³²

E a importante relação estabelecida entre o racional e razoável está em que

In justice as fairness the reasonable and the rational are taken as two distinct and independent basic ideas. They are distinct in that there is no thought of deriving the reasonable from the rational. [...] Rather, within the idea of fair cooperation the reasonable and the

³² “As pessoas são razoáveis em um aspecto básico quando, entre iguais, por exemplo, estarão 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. 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. [...] 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.” (RAWLS, 2000, p. 92-94, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

rational are complementary ideas. Each is an element in this fundamental idea and each connects with its distinctive moral power, respectively, with the capacity for a sense of justice and the capacity for a conception of the good. They work in tandem to specify the idea of fair cooperation in question, the nature of the parties and their standing with respect to another. (RAWLS, 1996, p. 52)³³

Para Tereza Calvet de Magalhães (2003) o razoável é público de uma maneira que não o é o racional, pois que é através do razoável que entramos enquanto iguais no mundo público de outros e estamos prontos para propor, ou aceitar, dependendo do caso, termos eqüitativos de cooperação com os outros. Tais termos eqüitativos de cooperação na verdade são razões que temos de compartilhar e reconhecer publicamente, uns em relação aos outros, como fundamento das relações sociais.

De acordo com Oliveira Júnior (1997), Rawls propõe seu construtivismo de inspiração kantiana distinguindo entre razoável e racional, estabelecendo que o razoável seja aplicado a concepções e princípios, juízos e fundamentos, pessoas e instituições, sem recorrer ao conceito de verdade, viabilizando o conceito de um consenso por sobreposição. Assim, o construtivismo político pressupõe uma concepção complexa da pessoa e da sociedade. O construtivismo político de Rawls é exatamente a maneira pensada para se considerar a estrutura e o conteúdo de uma concepção política de justiça a partir da conjugação e cooperação do racional e do razoável para a formação dos princípios de justiça:

³³ “Na justiça como equidade, 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. [...] Dentro da idéia de 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 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 outra.” (RAWLS, 2000, p. 95-96, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

The principles of political justice (content) may be represented as the outcome of a certain procedure of construction (structure). In this procedure, [...] rational agents, as representatives of citizens and subject to reasonable conditions, select the public principles of justice to regulate the basic structure of society. (RAWLS, 1996, p. 89-90)³⁴

A concepção política de justiça caracteriza-se pela estruturação dos elementos que a diferenciam de um construtivismo moral que, como vimos não é suficiente para fundamentar a teoria da justiça proposta por Rawls. Assim, o autor esclarece as diferenças do chamado “construtivismo político” para o anterior construtivismo moral. Primeiramente, o construtivismo político se baseia em princípios de justiça decorrentes de um procedimento de construção, não fornecidos por uma ordem de valores independentes. Também, o construtivismo político nos conduz ao entendimento de que o mesmo se fundamenta na razão prática³⁵, buscando-se a formação do entendimento sobre os objetos a partir de uma determinada concepção dos mesmos. Assim restam evidentes as diferenças também em relação ao intuicionismo, que, para o filósofo, é caracterizado em primeiro lugar por seus juízos morais e princípios expressarem afirmações verdadeiras que partem de uma ordem independente de valores morais, os quais são intuições conhecidas pela razão teórica e não pela razão prática, como no construtivismo político. Como conteúdo dado pela ordem de valores morais, o

³⁴ “Os princípios da justiça política (conteúdo) podem ser representados como resultado de um procedimento de construção (estrutura). Neste procedimento [...], os agentes racionais, enquanto representantes de cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios públicos de justiça para regular a estrutura de base da sociedade”. (RAWLS, 2000, p. 134, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

³⁵ “Observo, primeiramente, que há três unidades da razão: a primeira, na esfera teórica, é a maior unidade sistemática possível do conhecimento de objetos necessária para um critério suficiente de verdade empírica (*KR* B679); a segunda, na esfera prática, é a maior unidade sistemática possível de fins em um reino dos fins (*Gr* II:62 ss. [433 ss.]). A terceira é a da razão teórica e prática ambas em uma constituição unificada da razão na qual a razão prática tem primazia, já que todo interesse da razão é em última instância prático (*KP* 5:119 ss.)” in: RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. Tradução brasileira de Ana Aguiar Cotrim in: *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. nesta citação, Rawls está se referindo a Kant, e não a si mesmo. Seria oportuno mantê-la?

intuicionismo não necessita de uma concepção de pessoa completa, passando apenas pela consideração de uma idéia do que seja o eu, processando o conhecimento intuitivamente apenas pela percepção dos princípios primeiros. E por último, o intuicionismo, segundo aponta Rawls, aborda a verdade pela perspectiva tradicional, na qual os juízos morais são verdadeiros apenas quando remetem a uma ordem independente de valores. Assim, o construtivismo político se distancia por utilizar uma concepção complexa de pessoa e de sociedade bem como no entendimento dos princípios primeiros, reportando à idéia de pessoas racionais e razoáveis.

O construtivismo político não toma como ponto de partida a análise da divergência falso-verdadeiro, uma vez que tal conceito não é um referencial fechado, pois os juízos morais são verdadeiros quando estabelecidos a partir de uma política não-legatária de um só conceito de verdade. Daí que se faz possível a coexistência das diversas concepções acerca do bem e as diversas doutrinas morais, filosóficas ou religiosas, utilizando-se para tanto o que Rawls chama de um consenso por sobreposição (*overlapping consensus*).

Importante destacar que Rawls propõe no *Liberalismo Político* diferenciar o construtivismo moral de Kant, uma vez que este objetivava assegurar a unidade e coerência da razão prática e da razão teórica, mostrando como a razão – dentro de seus limites – é o Tribunal supremo para a resolução de todas as questões, defendendo o conhecimento da natureza e da nossa liberdade através da lei moral. Vemos que seu objetivo é conciliar lei natural e lei moral pelo uso prático e teórico da razão. Já o construtivismo político objetiva a construção de uma base pública de justificação sobre as questões de justiça, o consenso a partir do que seja aceito por

todos, estabelecendo a justiça como imparcialidade enquanto uma concepção política de justiça.

A dimensão pública da justificação de sua teoria, porém, tem limites, uma vez que o filósofo reconhece que o alcance de seu construtivismo político não rompe as barreiras da moral, pretendendo-se universalmente válido e aceito para todos os indivíduos e todas as sociedades, sendo seu âmbito restrito aos valores políticos das sociedades democráticas.

Aparece, portanto, a primeira característica da concepção política de justiça limitada ao (re)conhecimento da estrutura básica das sociedades democráticas constitucionais modernas, reconhecendo que

The initial focus, then, of a political conception of justice is the framework of basic institutions and the principles, standards, and precepts that apply to it, as well as how those norms are to be expressed in the character and attitudes of the members of society who realize its ideals. (RAWLS, 1996, p. 11-12)³⁶

A segunda característica da concepção política de justiça é sua independência em relação às doutrinas abrangentes, conforme anteriormente explicitado, eis que a teoria da justiça como imparcialidade não é uma doutrina geral dotada de pretensões universais como doutrinas morais, religiosas ou filosóficas. A limitação de sua concepção política de justiça restringe-se à esfera política.

E por fim, a terceira característica da concepção política de justiça é que a expressão do conteúdo de tal concepção se dá a partir da cultura política pública de uma sociedade democrática constitucional. Aqui importante ressaltar que a centralidade da fundamentação da teoria da justiça está no fato de que seu

³⁶ “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 sociedades que realizam seus ideais” (RAWLS, 2000, p. 54, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

conteúdo se restringe a determinados valores políticos, não interessando os valores característicos das doutrinas abrangentes. Isso não significa que não existam princípios para a fundamentação de sua teoria; somente significa que os mesmos também são de conteúdos exclusivamente políticos.

Assim, ancoradas nas três características acima mencionadas que as idéias fundamentais do *Liberalismo Político* perpassam pelo entendimento acerca da centralidade do consenso sobreposto para a garantia da compatibilidade das diferentes doutrinas abrangentes, sintetizando o problema:

The problem of political liberalism is to work out a conception of political justice for a constitutional democratic regime that the plurality of reasonable doctrines – always a feature of the culture of a free democratic regime – might endorse. The intention is not to replace those comprehensive views, nor to give them a true foundation. Indeed, that intention would be delusional, but that is not the point. Rather, doing that is not the business of political liberalism. (RAWLS, 1996, p. XX).³⁷

Tal concepção política de justiça pode ser caracterizada pela prevalência e relevância das idéias de cidadãos como pessoas livres e iguais e de uma sociedade bem ordenada, na qual aparecem duas novidades centrais na concepção política de justiça formulada por Rawls e que se traduzem com a compilação de escritos de 1993: a nova abordagem do consenso por sobreposição (*overlapping consensus*) como elemento pertencente à idéia de estabilidade da sociedade democrática moderna e a razão pública.

³⁷ O problema do liberalismo político consiste em formular uma concepção da 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 outro. (RAWLS, 2000, p. 26, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

A centralidade da inovação do pensamento de Rawls aparece quando vemos que uma concepção política de justiça é objeto de um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes e razoáveis.

Ao fazer uma distinção entre pluralismo simples e pluralismo razoável, o filósofo levanta a seguinte questão: em que medida a distinção entre pluralismo simples e pluralismo razoável afeta a justiça como imparcialidade? Ou então: o fato de as partes suporem que existe um pluralismo simples e um pluralismo razoável explique-os faz alguma diferença na estrutura básica da sociedade? A resposta a tais questionamentos só é possível se pensarmos em duas fases da exposição de sua Justiça como Imparcialidade. Em uma primeira fase, importa destacar a justiça como imparcialidade enquanto uma teoria independente de qualquer doutrina abrangente razoável, articulada como uma concepção política (e moral, evidentemente) auto-sustentada para a estrutura básica da sociedade. Quer isto dizer que ela é uma concepção política de justiça direcionada para a estrutura básica da sociedade que articula dois valores fundamentais: os valores da justiça política e os da razão pública. Na segunda fase, devemos considerar de que maneira a sociedade democrática bem-ordenada pode garantir e preservar a estabilidade, tendo em vista a existência do pluralismo razoável. Assim, a idéia de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis aparece como idéia básica do *Liberalismo Político*.

A idéia de um consenso por sobreposição se refere à aceitação dos cidadãos quanto às razões públicas da justiça, conforme especificadas por uma concepção política da justiça, e não apenas a garantia de uma convivência entre as diversas doutrinas abrangentes. O consenso sobreposto existe quando a concepção política de justiça é aceita por cada uma das doutrinas abrangentes. Isto significa que o

fundamento publicamente aceitável provém da concepção política de justiça de uma sociedade. Falarmos em fundamento publicamente aceitável significa incluímos em nosso pensamento ideais, princípios e critérios que todos os membros de uma sociedade afirmam e reconhecem como válidos uns perante os outros.

Impulsionado pela evolução do debate que se iniciou em *Uma Teoria da Justiça* – quando Rawls, após avaliar detalhadamente as críticas a essa obra, concluiu que uma doutrina abrangente razoável não pode assegurar os fundamentos necessários à estabilidade de uma sociedade, bem como não tem condições de oferecer o conteúdo de uma razão pública para as questões políticas fundamentais – no *Liberalismo Político* o filósofo passa a admitir que o consenso em torno de uma única doutrina abrangente é utópico em qualquer sociedade marcada pelo fato do pluralismo razoável. A grande delimitação imposta ao consenso por sobreposição consiste no fato de determinar que o mesmo somente é capaz de assegurar as condições modernas indispensáveis à democracia se for restrito à esfera política.

Como resposta à primeira questão – qual a concepção de justiça mais adequada para especificar os termos eqüitativos de cooperação social entre cidadãos considerados como livres e iguais, e como membros plenamente cooperadores da sociedade no decurso de toda uma vida, de uma geração à geração seguinte – a teoria da justiça como imparcialidade tenta decidir o conflito entre a tradição associada a Locke e a tradição associada a Rousseau³⁸ (um conflito pertencente à própria tradição do pensamento democrático), não apenas ao propor os dois princípios de justiça que orientam o modo como as instituições de base devem realizar os valores da liberdade e da igualdade, mas também especificando

³⁸ O debate entre as duas tradições revela, segundo Rawls, a tensão entre o que Benjamim Constant chamava de a liberdade dos Modernos – ou seja, a liberdade de pensamento e de consciência, certos direitos fundamentais da pessoa e o direito de propriedade, assim como o Estado de direito – e a tradição que privilegia a liberdade dos Antigos, ou seja, a igualdade das liberdades políticas e os valores da vida pública.

um ponto de vista a partir do qual estes dois princípios podem ser considerados como sendo mais adequados do que outros à idéia de cidadãos democráticos vistos como pessoas livres e iguais. Segundo Höffe, Rawls empreende “tentativas importantes de ressuscitar a figura da legitimação da filosofia do iluminismo” (HÖFFE, 1991, p. 356).

A nova formulação dos dois princípios de justiça, no *Liberalismo Político*, se dá da seguinte maneira:

- a. Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.
- b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society. (RAWLS, 1996, p. 5-6)³⁹

De acordo com Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira

A mudança em relação à anterior formulação do primeiro princípio, está em que a expressão “um esquema plenamente adequado” substitui a expressão “o sistema total o mais extenso”, tal como se encontra em *Theory*, o que leva à inserção dos termos “o qual” antes de “compatível”. Tais alterações visam segundo Rawls, afastar um “critério de maximização (*maximin*) das liberdades, que poderia estar subjacente à formulação original. (OLIVEIRA, 2005, p. 102).

Para Rawls, a estabilidade de uma sociedade somente será assegurada quando as doutrinas abrangentes razoáveis forem sustentadas por cidadãos

³⁹ a) Toda pessoa tem uma pretensão igual a um esquema plenamente adequado de direitos e de liberdades de base iguais, um esquema que seja compatível com o mesmo esquema para todos; e neste esquema, o justo valor das liberdades políticas iguais, e somente dessas liberdades, deve ser garantido.

b) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer a duas condições: primeiro, devem estar ligadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades; e, segundo, devem proporcionar o maior benefício aos membros menos favorecidos da sociedade. (RAWLS, 2000, p. 95-96, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

politicamente atuantes e quando as exigências de justiça não entrarem em choque com os interesses principais dos cidadãos. Assim, o filósofo supõe que numa situação ideal de consenso sobreposto os cidadãos, ao compartilharem uma concepção política da justiça, resguardam espaço para a sua doutrina abrangente. Nas sociedades democráticas modernas, para Rawls, o poder político é determinado pelos cidadãos, pois somente os mesmos podem aceitar ou não as justificações apresentadas pela autoridade política.

O liberalismo político responde afirmando que a legitimidade do poder político só é alcançada quando ele é justificado, ou seja, quando o mesmo é exercido conforme os elementos básicos da Constituição. Assim, para Rawls o critério de legitimidade do poder político está na expectativa de que todos os cidadãos, visto como livres e iguais, aceitariam de plano os elementos constitucionais básicos, procedimento este que constitui o cerne do princípio liberal da legitimidade. Nesses termos que somente uma concepção política pode viabilizar o referido procedimento, na medida em que ao estabelecer uma base pública de justificação pode-se esperar que todos venham a concordar.

Como valores políticos prevalentes Rawls destaca aqueles que norteiam a estrutura básica da sociedade e determinam os termos eqüitativos de cooperação. Entre os mesmos se incluem os valores da igual liberdade política e civil, a igualdade eqüitativa de oportunidades, os valores da reciprocidade econômica e as bases sociais do respeito mútuo entre os cidadãos, dentre outros. Os valores da razão pública aparecem como exemplos de valor político, uma vez que

The values of public reason not only include the appropriate use of the fundamental concepts of judgment, inference, and evidence, but also the virtues of reasonableness and fairmindedness as shown in abiding by the criteria and procedures of commonsense knowledge

and accepting the methods and conclusions of science when not controversial. (RAWLS, 1996, p. 139)⁴⁰

Os valores da razão pública, juntamente com os valores políticos, revelam o ideal de uma fundamentação do ideal político liberal defendido por Rawls, se

Together these values express to the liberal political ideal that since political power is the coercive power of free and equal citizens as a corporate body, this power should be exercised, when constitutional essentials and basic questions of justice are stake, only in ways that all citizens can reasonably be expected to endorse in the light of their common human reason. (RAWLS, 1996, p. 140).⁴¹

A caracterização da justiça como imparcialidade perpassa, conseqüentemente, em primeiro lugar pela demonstração da independência desta em relação às doutrinas morais abrangentes, e que a mesma se aplica somente à estrutura básica da sociedade. Em segundo lugar, a questão da estabilidade da sociedade regida por tal concepção de justiça, garantida pelo entrelaçamento entre as diversas doutrinas razoáveis e do consenso constitucional, que possibilita a insurgência do consenso sobreposto, dando, portanto, um reconhecimento público mais elevado aos seus valores políticos. Portanto, como fundamentos de justificativa do liberalismo político, podemos perceber que aparecem como mais importantes que

- 1) os valores políticos são muito elevados;
- 2) os valores mais amplos das diversas doutrinas abrangentes muitas vezes dão sustentação aos próprios valores de uma

⁴⁰ Os valores da razão pública não incluem somente o uso apropriado de 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 convertidos. (RAWLS, 2000, p. 185, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

⁴¹ “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.” (RAWLS, 2000, p. 186, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

concepção política, assim como outras vezes não são incompatíveis com eles ou te mesmos são congruentes

Esses são, portanto, os fundamentos de uma base para a existência de uma razão pública capaz de estabelecer os limites pra que as justificativas das diversas doutrinas abrangentes sejam ponderadas. Passaremos agora à uma análise da idéia de razão pública e sua formulação por Rawls e perceberemos em que medida tal idéia evolui em termos de um debate acerca da possibilidade de determinação de uma identidade constitucional nas sociedades contemporâneas.

A tarefa articulada por Rawls consiste em fundamentar sentenças básicas segundo as quais possa ser pensada uma sociedade moderna enquanto cooperação eqüitativa entre seus cidadãos como pessoas iguais e livres, ou seja, a resposta do liberalismo político aos desafios do pluralismo moderno é um consenso político fundamental, radicado numa concepção neutra de justiça, no sentido de ser uma construção racional sem pretensão de verdade, que seja capaz de garantir a todos os cidadãos, para além de sua origem cultural, suas convicções religiosas ou metafísicas e suas formas individuais de vida, as mesmas liberdades fundamentais. A questão central é, então, como chegar, nas democracias pluralistas contemporâneas, a um acordo sobre princípios que devem regular as instituições políticas e sociais básicas da sociedade, portanto, como legitimar um fundamento ético para a vida coletiva. (OLIVEIRA, 1998, p. 90).

3. A RAZÃO PÚBLICA EM RAWLS

Temos na razão pública de Rawls o principal conceito que surge a partir das reformulações empenhadas à Teoria da Justiça como imparcialidade desde sua publicação em 1971. As reformulações da teoria da justiça como imparcialidade se fizeram necessárias a fim de esclarecer os pontos obscuros e delinear um novo andamento para sua compreensão, qual seja, como uma teoria política e não metafísica.

Razoável e racional são noções complementares que dizem respeito a duas faculdades morais distintas: de ter um senso de justiça (razoável) e a de ter uma concepção de bem (racional), que trabalham em conjunto para especificar os termos eqüitativos de cooperação na sociedade. Importante frisar que é o razoável que permite a inserção no mundo público, no qual são estabelecidos os mencionados termos eqüitativos de cooperação. Tais termos se apresentam como princípios e especificam as razões que compartilhamos e reconhecemos publicamente uns perante os outros.

A importância da razão pública está em que a mesma será responsável por possibilitar que a concepção política de justiça defendida por Rawls assegure a “reconciliação” entre as diferentes doutrinas abrangentes razoáveis.

Contudo, nem todas as chamadas *razões* são públicas, pois as razões de igrejas, universidades e de muitas outras associações da sociedade civil são próprias dos contextos em que as mesmas se manifestam. A razão pública é uma característica dos regimes democráticos, sendo a própria razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o *status* da cidadania igual. Seu objeto certamente é o bem público: aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade.

Como parte de uma concepção política de justiça, a razão pública tem um âmbito específico de aplicação, sendo necessário destacar quais os limites necessários para os contornos do entendimento acerca da importância de sua aplicação em uma sociedade democrática.

3.1. O ÂMBITO DE APLICAÇÃO DA RAZÃO PÚBLICA⁴²

Para Rawls, a razão pública possui a especificidade de ser “the reason of equal citizens who, as a collective body, exercise final political and coercive power over one another in enacting laws and in amending their constitution.” (RAWLS, 1996, p. 214)⁴³ Assim, a existência da razão pública na cultura de uma sociedade democrática se justifica a partir do momento em que a mesma é capaz de impor limites ao funcionamento e tomadas de decisões.

Contudo os limites impostos pela razão pública não se aplicam a todas as questões políticas, mas apenas àquelas que envolvem os chamados “elementos constitucionais essenciais” e questões de justiça básica. Quer isto dizer que somente valores políticos devem resolver questões fundamentais como: a quem é concedido o direito de voto, quais religiões devem ser toleradas, a quem devem ser assegurada a igualdade eqüitativa de oportunidades, e quem pode ter propriedades. Assim, a razão pública – além de ter um âmbito de aplicação especificamente determinado – possui um objeto especial em função do qual ela trabalha, quais sejam as questões acima mencionadas e outras semelhantes.

Algumas questões, mesmo que se refiram à esfera pública da sociedade, não se reportam aos problemas essenciais da razão pública. Como exemplo Rawls cita a

⁴² Optamos aqui por destacar uma diferença defendida por alguns na compreensão da razão pública e não somente a expressão razão pública, pois se relaciona ao aspecto procedimental da razão, que não é trabalhada em função do substantivo (razão), mas sim do uso que dela é feito pelos cidadãos, e também para remontar ao fundamento Kantiano da doutrina lançada por Rawls, sendo a razão pública legatária do imperativo categórico da razão individual. Seria impossível pensarmos que a esfera pública possui uma, ou a razão que determina as condutas e ações dos sujeitos. Ao longo do texto, ainda que para facilitar a leitura e o estilo, usaremos a razão pública no sentido do uso que da mesma é empreendido pelas pessoas que vivem em sociedade justa e igualitária, com a consideração de que trata-se de conceitos formulados idealmente.

⁴³ “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” (RAWLS, 2000, p. 263, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

legislação fiscal e leis que regulam a propriedade, meio ambiente, previsão de fundos para museus de arte, mesmo considerando que tais problemas por vezes envolvem questões fundamentais sobre o direito de voto, a tolerância religiosa, à distribuição eqüitativa das oportunidades e o direito de propriedade. Acontece que o problema com o qual se preocupa a razão pública está em um plano superior e anterior à discussão desse tipo de questões, devendo-se ater à consideração dos elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. Poderíamos questionar por qual motivo a razão pública não trabalha com todas as questões em relação às quais os cidadãos exercem seu poder político final e coercitivo uns sobre os outros. Para Rawls é importante respeitar os limites da razão pública como início da discussão, pois caso contrário os mesmos jamais poderiam ser respeitados. É preciso primeiramente considerar os limites da razão pública – no que diz respeito às questões fundamentais – e, a partir do fundamento dessa discussão, poderemos passar à análise dos outros temas que, mesmo se referindo à esfera pública da sociedade, não se incluem dentro dos limites de tal idéia.

Os limites da razão pública também não incluem nossas deliberações e reflexões pessoais sobre questões políticas, nem à discussão sobre as mesmas por membros das igrejas, universidades, quando tudo isso constitui somente o que Rawls chama de “cultura de fundo” da sociedade, e não elemento da razão pública. A razão pública, para Rawls, 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. Também se aplica à forma pela qual os cidadãos votam nas eleições, momento este em que os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica estão em discussão. O discurso público somente seria coerente se

fosse inteiramente governado pela razão pública também quanto àquelas questões fundamentais relativas às eleições, senão correria o risco de o discurso ser diferente da prática no momento das eleições.

Contudo Rawls considera de vital importância distinguirmos entre a forma pela qual a razão pública se aplica aos cidadãos e a forma como se aplica às autoridades do Estado. Esse ideal, segundo o filósofo, aplica-se aos legisladores no exercício público parlamentar dos fóruns oficiais, bem como ao executivo em seus atos e pronunciamentos públicos. Também se aplica ao judiciário, em especial ao Supremo Tribunal em uma democracia constitucional na qual vige o controle de constitucionalidade das leis (*judicial review*). O importante papel desempenhado pelos Tribunais, que têm que justificar suas decisões com base em sua compreensão da Constituição, faz dos mesmos um caso exemplar de razão pública.

3.2. RAZÃO PÚBLICA E CIDADANIA DEMOCRÁTICA

Rawls questiona

Why should citizens in discussing and voting on the most fundamental political questions honor the limits of public reason? How can it be either reasonable or rational, when basic matters are at stake, for citizens to appeal only to a public conception of justice and not to the whole truth as they see it? Surely, the most fundamental questions should be settled by appealing to the most important truths, yet these may far transcend public reason! (RAWLS, 1996, p. 216)⁴⁴

A resposta a tais questionamentos prescinde da consideração do princípio de legitimidade liberal, para o qual “o exercício do poder político é adequado 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 a razão humana comum. Tal princípio pressupõe a relação dentro da estrutura básica da sociedade e a consideração de que o poder político é um poder coercitivo entre cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo.

Rawls considera importante também sublinhar o fato do pluralismo – existência de diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis encontradas nas sociedades democráticas – como característica permanente da “cultura pública” a fornecer fundamentos para o questionamento sobre em que momento os cidadãos podem, por meio de seu voto, exercer de forma apropriada o poder político coercitivo uns sobre os outros quando questões fundamentais

⁴⁴ “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 a 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!” (RAWLS, 2000, p. 265, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

aparecem em discussão, como também à luz de quais princípios e ideais esse poder é exercido, e se o mesmo pode ser feito em consideração dos cidadãos como pessoas livres e iguais?

A resposta do *Liberalismo Político* diz que o poder político somente é legítimo quando o ideal de cidadania impõe o dever moral (e não legal) de civilidade. Aqui percebemos mais uma vez a influência kantiana na formulação de Rawls acerca da legitimidade da obediência recíproca dos indivíduos, sendo que para ele o dever de cidadania é moral do ponto de vista em que se faz capaz de obrigar a todos.

Rawls ressalta que os limites da razão pública não se resumem aos legisladores quando se pronunciam no parlamento, ou ao executivo e ao judiciário, em seus atos e decisões públicos. A razão pública inclui também o fato de que os cidadãos, em respeito a ela dispõem de razões públicas capazes de justificar as leis com as quais concordam, bem como as políticas aceitas pela sociedade. Contudo, tal raciocínio não é suficiente para Rawls explicar a cidadania em termos da razão pública.

Para Rawls a democracia envolve uma relação política entre cidadãos inserido na estrutura básica da sociedade, implicando em uma igualdade no poder político coercitivos que os mesmos compartilham ao votar, como também em outras parcelas da convivência em sociedade. Para que a participação política seja coerente com a liberdade e a igualdade de todos, é necessário que os cidadãos estejam dispostos a explicar uns aos outros as bases de suas ações considerando-se que cada qual razoavelmente espera que os outros aceitem seus argumentos. A satisfação dessa condição é, para Rawls, uma das tarefas que o ideal democrático de convívio em sociedade requer, e o entendimento acerca do comportamento

enquanto cidadão em uma sociedade democrática inclui o entendimento acerca de um ideal de razão pública.

Além disso, “when the political conception is supported by an overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines, the paradox of public reason disappears” (RAWLS, 1996, p. 218)⁴⁵. Para Rawls, o paradoxo da razão pública desaparece, pois o consenso sobreposto é o elemento capaz de fazer a correta união do dever de civilidade com os valores políticos, produzindo uma sociedade em que o ideal de cidadãos que governam a si mesmos de um modo que cada qual acredita ser razoável que os outros aceitem é sustentado pelas doutrinas abrangentes que as pessoas razoáveis normalmente aceitam. Assim, em virtude de suas doutrinas razoáveis, os cidadãos compartilham a razão pública não em função de uma renúncia recíproca das liberdades individuais, mas sustentados no consenso sobreposto que se forma na cultura de fundo da sociedade. Importante percebermos que a concepção política de justiça defendida por Rawls, que encontra sua centralidade da razão pública, não anula as doutrinas abrangentes existentes na sociedade. Dessa maneira, não propõe uma forma de tolerância mínima ou exclusão de formas de vida existentes, mas procura intersubjetivar o princípio da moralidade kantiano em termos de uma sociedade democrática formada a partir de um consenso sobreposto (ou por sobreposição, como por vezes foi utilizado em nosso trabalho) que aplica os princípios de justiça à estrutura básica da sociedade.

A razão pública não é um paradoxo, também, porque muitas vezes ele está efetivamente enraizado na sociedade de tal maneira, que em alguns casos não é necessário apelarmos para a verdade como um todo mesmo quando é plenamente e facilmente possível fazê-lo. Rawls cita o exemplo de um crime, no qual as regras de

⁴⁵ “quando a concepção política é sustentada por um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis, o paradoxo da razão pública desaparece” (RAWLS, 2000, p. 267, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

evidência limitam o testemunho que pode ser introduzido para que se assegure ao acusado o direito a um julgamento considerado justo. Assim, as evidências que se pautam em boatos ou rumores não servem, como também aquelas que provêm de procedimentos tais como buscas e apreensões arbitrárias ou por abuso de poder praticado contra o acusado, uma vez que denotam a inutilização de critérios neutros ou publicamente aceitáveis para a solução daquele determinado acontecimento. Também sabemos que uma pessoa não pode testemunhar em um processo no qual a mesma está sendo acusada, pois isto colocaria em dúvida os argumentos lançados pois estariam sendo praticados em proveito exclusivamente próprio. Também, Rawls exemplifica que cônjuges não podem testemunhar um contra o outro para proteger o bem da vida familiar e mostrar respeito público pelo valor dos laços afetivos que mantém um com o outro. Nesses exemplos Rawls preocupa-se em demonstrar como algumas vezes não é necessário buscar a verdade toda para respeitar um direito ou um dever, ou preservar um bem ideal. Tais limites da razão pública devem ser entendidos em termos na necessidade e obrigatoriedade de respeito a eles, uma vez que

Political liberalism relies on the conjecture that the basic rights and duties and values in question have sufficient weight so that the limits of public reason are justified by the overall assessments of reasonable comprehensive doctrines once those doctrines have adapted to the conception of justice itself. (RAWLS, 1996, p. 219)⁴⁶

No que diz respeito ao direito de voto, a razão pública entende que tal questão política fundamental não pode ser vista como uma questão privada ou pessoal. Para Rawls, um ponto de vista sobre o assunto seria entender que as

⁴⁶ “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 justiça” (RAWLS, 2000, p. 268, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

peças podem votar apropriadamente em favor de suas preferências e interesses sociais e econômicos, aversões, ódios ou quaisquer outros motivos de ordem íntima e pessoal. Esse ponto de vista leva a cabo o argumento não-racional e comum de que a democracia é o governo da maioria, e a maioria pode fazer o que quiser. Outro ponto de vista, é que as pessoas votam naquilo que vêem como verdadeiro e concreto, plausível, de acordo com suas convicções abrangentes e sem levar em conta razões não públicas.

Contudo, para o filósofo ambos os argumentos são semelhantes, na medida em que não reconhecem o dever de civilidade como respeito aos limites da razão pública quando se trata de votar sobre questões de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. O primeiro porque diz respeito às preferências e interesses individuais, e o segundo porque se refere ao que cada um entende como verdade universal.

Entretanto, para Rawls a razão pública seria a possibilidade de que, com o dever de civilidade, fosse homologado um entendimento sobre o voto a respeito de questões fundamentais nas quais nossas opiniões expressariam a alternativa que promove o bem comum da melhor maneira, como Rousseau destacava no *Contrato Social*.

Para Rousseau (1977), o contrato social é o ato coletivo de renúncia dos direitos naturais e de sua transferência à comunidade ou ao corpo político, em que cada qual renuncia a seus direitos e transfere assim mesmo na qualidade de membro do todo social. O que ocorre é a troca da liberdade natural pela liberdade civil, sendo a propriedade a forma de constituição do direito a tudo que se possui, nascendo o chamado pacto da sociedade.

Está claro que Rawls tenta trabalhar questões políticas fundamentais enquanto inseridas no debate do ideal de razão pública, em que o voto não seria expressão de uma prerrogativa única e exclusiva do indivíduo nem daquilo que fundamenta suas convicções abrangentes sobre o correto ou não correto, mas o reconhecimento publicamente racional do ideal de razão pública como expressão do bem comum.

3.3. O CONTEÚDO DA RAZÃO PÚBLICA

A primeira necessidade para falarmos do conteúdo da razão pública é diferenciar aquilo que seriam as razões não-públicas, como forma de delimitar o objeto em análise.

First of all, there are many nonpublic reasons and but one public reason. Among the nonpublic reason are those of associations of all kinds: churches and universities, scientific societies and professional groups. As we said, to act reasonably and responsibly, corporate bodies, as well as individuals, need a way of reasoning about what is to be done. This way of reasoning is public with respect to their members, but nonpublic with respect to political society and citizens generally. (RAWLS, 1996, p. 220)⁴⁷

Assim, Rawls está preocupado em determinar que as chamadas razões não-públicas são o que forma a “cultura de fundo da sociedade”, e que contrastam com a cultura política pública. Mesmo que livremente aceito em uma sociedade democrática, o poder não-público (por exemplo a autoridade que as igrejas exercem sobre seus membros), sejam quais forem as doutrinas religiosas, filosóficas ou morais que os cidadãos endossem as mesmas são aceitas também em termos políticos, em virtude das liberdades de consciência e de pensamento. Passamos a aceitar o limite exterior de nossa liberdade na medida em que aceitamos livremente, em decorrência de um pensamento reflexivo e um juízo ponderado, os ideais,

⁴⁷ 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 os cidadãos em geral. (RAWLS, 2000, p. 269, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

princípios e critérios que especificam nossos direitos e liberdades fundamentais, com isto guiando e especificando o poder político ao qual nos submetemos.

O conteúdo da razão pública é portanto formado pela concepção política de justiça, sendo que com isso Rawls quer dizer que

- 1) esse conteúdo especifica certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais tal como conhecemos nos regimes democráticos;
- 2) esse conteúdo atribui uma prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, principalmente no que diz respeito às exigências do bem geral e de valores perfeccionistas e
- 3) 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.

Aqui Rawls procura esclarecer que o fundamento da concepção política de justiça está no fato de que ela é pensada para ser aplicada exclusivamente à estrutura básica da sociedade, bem como as principais instituições políticas, sociais e econômicas, como um sistema eqüitativo de cooperação social no tempo. Também, a concepção política de justiça é apresentada independentemente de qualquer doutrina religiosa ou filosófica abrangente e ampla, e é elaborada em termos de idéias políticas fundamentais, vistas como idéias implícitas na cultura política e pública de uma sociedade democrática. Para Rawls, a concepção política de justiça teria então duas partes. A primeira seriam os princípios substantivos de justiça para a estrutura básica. A segunda são as 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. Aparecem, portanto, dois tipos de valores políticos liberais, sendo que

a. The first kind – the values of political justice – fall under the principles of justice for the basic structure: the values of equal political end civil liberty; equality of opportunity; the values of social equality and economic reciprocity; and let us add also values of the common good as well as the various necessary conditions for all these values.

b. The second kind of political values – the values of public reason – fall under the guidelines for public inquiry, which make that inquiry free and public. Also included here are such political virtues as reasonableness and a readiness to honor the (moral) duty of civility, which as virtues of citizens help to make possible reasoned public discussion of political questions. (RAWLS, 1996, p. 224)⁴⁸

Somente os valores especificados pela concepção política de justiça podem ser adequadamente equilibrados e combinados de modo que somente esses valores são capazes de fornecer uma resposta pública razoável a todas ou quase todas as questões que envolvem elementos constitucionais essenciais e as questões básicas de justiça. Na justiça como imparcialidade, as diretrizes da razão pública e os princípios de justiça têm essencialmente os mesmos alicerces. A razão de existir do princípio da legitimidade está no fato de que este 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

⁴⁸ O primeiro tipo pertence à mesma categoria que os princípios de justiça para a estrutura básica: valores da igual liberdade política e civil; da igualdade de oportunidades; os valores da igualdade social e da reciprocidade econômica; e acrescentamos ainda os valores do bem comum, assim como as várias condições necessárias a todos esses valores.

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. (RAWLS, 2000, p. 273-274, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

evidências que é razoável esperar que as pessoas que representam venham a subscrever.

Portanto, na justiça como imparcialidade as partes, na posição original, ao adotar os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade, devem adotar também as diretrizes e os critérios da razão pública para aplicar a esses princípios.

The point of the ideal of public reason is that citizens are to conduct their fundamental discussions within the framework of what each regards as a political conception of justice based on values that the others can reasonably be expected to endorse and each is, in good faith, prepared to defend that conception so understood. This means that each of us must have, and be ready to explain, a criterion of what principles and guidelines we think other citizens (who are also free and equal) may reasonably be expected to endorse along with us. (RAWLS, 1996, p. 226)⁴⁹

Assim, o conteúdo da razão pública não é formulado por uma única concepção de justiça. Ele pode ser dado por uma família de concepções liberais acerca da justiça. Isso porque a justiça como imparcialidade é apenas uma das várias concepções liberais. Existem vários tipos de liberalismo e a justiça como imparcialidade é apenas uma das suas várias versões.

⁴⁹ 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. (RAWLS, 2000, p. 276, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

3.4. A IDÉIA DE ELEMENTOS CONSTITUCIONAIS ESSENCIAIS

Rawls entende que é importante diferenciarmos os tipos de elementos constitucionais essenciais, uma vez que são estes que determinam a pauta de discussão da razão pública na sociedade. Os do primeiro tipo são 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. Os do segundo tipo são 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.

A questão é que os elementos constitucionais essenciais do primeiro tipo – que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político – podem ser especificados de maneiras variadas, desde que se mantenha o respeito e que a estrutura do governo só seja alterada caso se trate de uma exigência da justiça política ou do bem comum. Como exemplo Rawls cita que um governo pode ser presidencialista ou parlamentarista. Contudo, os elementos essenciais do segundo tipo – que especificam os direitos e liberdades fundamentais e iguais dos cidadãos – só podem ser especificados de uma única maneira, em um módulo sujeito a relativamente poucas variações. A liberdade de consciência e de associação, 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.

The distinction between the principles covering the basic freedoms and those covering social and economic inequalities is not that the first expresses political values while the second does not. Both express political values. Rather, the basic structure of society has two coordinate roles, the principles covering the social and economic inequalities specifying the second. In the second it sets up the background institutions of social and economic justice appropriate to citizens as free and equal. The first role concerns how political power is acquired and the limits of its exercise. We hope to settle at least those questions by reference to political values that can provide a public basis of justification. (RAWLS, 1996, p. 229)⁵⁰

Portanto a concepção de justiça segundo a qual a razão pública deve estar de acordo precisa ser completa, sendo que mesmo que algumas vezes os indivíduos não concordam acerca dos princípios e diretrizes acordadas, não devemos abandoná-los, uma vez que tais critérios imprimem uma disciplina à discussão pública.

Segundo Rawls, um exemplo da razão pública é a Suprema Corte Norte-Americana (*Court Supreme of Justice*). Para ele, a razão pública de um regime constitucional com controle de constitucionalidade (*judicial review*) devidamente instituído é a própria razão de seu supremo tribunal. A razão pública é 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 alta, e a segunda é que o supremo tribunal é o ramo do Estado que serve de caso exemplar de razão pública.

⁵⁰ 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. (RAWLS, 2000, p. 279, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

Para o entendimento da importância da Suprema Corte como exemplo da razão pública, Rawls destaca sucintamente cinco princípios do constitucionalismo. O primeiro consiste na distinção feita por Locke, entre o poder constituinte originário (do povo) de estabelecer um novo regime e o poder ordinário das autoridades do governo e do eleitorado, exercido na política cotidiana. Aquele poder constituinte do povo estabelece uma estrutura para regular o poder ordinário, e entre em cena somente quando o regime existente é dissolvido. O segundo é a distinção entre a lei fundamental e a lei comum. A lei fundamental é a expressão do poder constituinte originário e tem autoridade mais alta, ao passo que a legislação ordinária tem autoridade do poder ordinário do parlamento e do eleitorado, sendo uma expressão desse poder. A lei fundamental restringe e guia esse poder ordinário. O terceiro princípio defende que 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 justamente articular esse ideal. O quarto princípio que Rawls destaca é o segundo o qual os cidadãos fixam por meio de uma constituição ratificada democraticamente e que disponha de uma carta de direitos certos elementos constitucionais essenciais, como por exemplo, os direitos e liberdades de conteúdo fundamental e iguais, e as liberdades de expressão e de associação, assim como direitos e liberdades que garantem a segurança e independência dos cidadãos, tais como liberdade de locomoção e escolha de sua ocupação. Por fim, o quinto princípio sublinha o poder supremo de um governo constitucional que não se esgota no legislativo, nem mesmo no supremo tribunal; o poder supremo é compartilhado nos três poderes, numa relação devidamente especificada de uns com os outros e sendo cada qual responsável perante o povo. Para Rawls, portanto, a democracia constitucional é dualista, no sentido de que

distingue o poder constituinte do poder ordinário, a lei fundamental da lei ordinária, e também tem uma forte rejeição à supremacia e dominação parlamentar.

3.5. AS DIFICULDADES APARENTES DA RAZÃO PÚBLICA

Não obstante a relevância demonstrada no sentido de centralidade da razão pública como fundamento da democracia constitucional, tal formulação apresenta algumas dificuldades aparentes. A primeira dificuldade está em que a razão pública admite várias respostas razoáveis para solucionar uma questão. E isto ocorre justamente porque essa questão é provocada pela existência de uma variedade de valores políticos e diversidade de formas na sociedade para caracterizá-los, sendo que isto conduziria ao fato de impedir um acordo sobre a solução de um problema e a tendência em ver a razão pública como incapaz de dar uma resposta.

Também, o problema de várias respostas dadas pela razão pública poderia ter como consequência os cidadãos recorrerem a valores não-políticos para solucionar os problemas decorrentes das divergentes opiniões, deslocando a centralidade conformadora da razão pública para uma particularidade na forma de solução de suas pretensões. Entretanto, a razão pública rejeita essa atitude para tratar os casos relativos à justiça básica e às questões constitucionais essenciais, pois sempre que invocamos valores não-políticos e fora do âmbito da razão pública, um acordo consensual dificilmente é alcançado pelas partes. Contudo, Rawls destaca que a razão pública não nos obriga a usar os mesmos princípios para tratar uma questão, sendo que sua exigência é que questões de justiça fundamental tenham um tratamento pautado numa concepção política de justiça, sendo que somente assim seria razoável esperar que todas as pessoas possam vir a subscrevê-la.

A segunda dificuldade aparente da razão pública está no significado do voto, tendo como base nossa opinião sincera. Assim, para Rawls a razão pública e seu princípio de legitimidade são respeitados quando:

- a) We give very great and normally overriding weight to the ideal it prescribes;
- b) we believe public reason is suitably complete, that is, for at least the great majority of fundamental questions, possibly for all, some combination and balance of political values a one reasonably show the answer; and finally
- c) we believe that the particular view we propose, and the law or policy based thereon, expresses a reasonable combination and balance of those values. (RAWLS, 1996, p. 241)⁵¹

Vemos que a razão pública e seu princípio de legitimidade são respeitados quando as três condições acima são respeitadas. Com isso, mostra-se que o fato dos cidadãos terem uma doutrina abrangente ou mesmo estabelecerem valores não-políticos como justificativas para valores políticos não os tornam sem sinceridade ou indica que os valores da razão pública foram rejeitados. Tal raciocínio pretende esclarecer que a razão pública em nenhum momento pede que as pessoas deixem de lado suas doutrinas abrangentes, exigindo apenas que os cidadãos sejam suficientemente capazes de justificar o seu voto de forma razoável e, portanto, pautada em valores políticos.

A terceira dificuldade da razão pública se refere à especificação das condições necessárias para a solução das questões de justiça básica. Rawls destaca que seu objetivo é alcançar uma concepção política da justiça por completo, ou seja, uma concepção que ofereça uma resposta razoável a todas as questões

⁵¹ 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 uma grande 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 razoável desses valores. (RAWLS, 2000, p. 292, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

fundamentais, ou ao menos quase todas. Por isso, o autor orienta que os valores políticos passem por uma ponderação que possibilite o surgimento de uma resposta razoável para as questões de justiça básica.

Aqui Rawls aponta os chamados problemas de extensão (*problems of extension*) relacionados à sua concepção política de justiça. Tais problemas parecem em um primeiro momento não passíveis de resposta na perspectiva de uma concepção política de justiça. Como primeiro desses problemas está a extensão da justiça quanto aos nossos deveres em relação às gerações futuras (aqui entra, por exemplo, o problema da poupança justa). Um segundo problema da extensão refere-se aos conceitos e princípios que se aplicam à lei internacional e às relações políticas entre os povos. O terceiro problema, para Rawls, se relaciona à fixação de princípios de justiça para os cuidados da saúde normal. E um quarto e último problema diz respeito à extensão da justiça às nossas relações com a natureza e os animais.

Rawls levanta a hipótese de que a justiça como imparcialidade pode ser ampliada e cobrir pelo menos os três primeiros problemas. Ainda que tal discussão não seja aprofundada no *Liberalismo Político*, o ponto central indicado para a solução é considerar os cidadãos como submetidos a restrições que garantam a obtenção de uma legislação razoável. No que se refere ao quarto problema de extensão da razão pública, ou seja, a relação dos indivíduos com os animais e a natureza, está na inovação dos valores políticos, capazes de impor restrições aos cidadãos considerados livres e iguais.

A razão pública pode resolver questões fundamentais de justiça a partir de algumas condições, sendo que uma exigência seria que ela, para produzir uma resposta razoável, situa-se dentro de certa margem de segurança permitida por

cada uma das doutrinas abrangentes e razoáveis que constituem um consenso sobreposto, sendo que uma concepção política razoável e eficiente pode conseguir que doutrinas abrangentes tornem-se razoáveis. Mesmo assim, o liberalismo político não pode exigir que cada uma das doutrinas encontre as conclusões da razão pública sempre dentro de sua margem de segurança, pois tal exigência transcende a razão pública.

Para Rawls, mesmo considerando tais dificuldades aparentes, podemos continuar a entender a concepção política como uma expressão razoável dos valores políticos da razão pública e da justiça entre os cidadãos:

All the same, we can maintain that the political conception is a reasonable expression of the political values of public reason and justice between citizens seen as free and equal. 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. (RAWLS 1996, p. 247).⁵²

Aqui vemos a latente base democrática instituinte da razão pública como critério não apenas de validade mas também legitimidade das instituições do Estado, estabelecendo a possibilidade de que a razoabilidade invocada se adeque ao desenvolvimento de uma sociedade marcadamente plural e envolta no chamado véu de ignorância, em uma situação de permissibilidade das diferenças estruturais e disputas legítimas no interior da sociedade como medida justificadora das diferenças.

⁵² Como tal, a concepção política apresenta uma exigência às doutrinas abrangentes em nome desses valores fundamentais, de modo que aqueles que rejeitam correm o risco de serem injustos, em termos políticos. Lembre-se aqui [...] 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. (RAWLS, 2000, p. 295, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

3.6. OS LIMITES DA RAZÃO PÚBLICA

Feitos os esclarecimentos pertinentes às dificuldades aparentes da razão pública, levantam-se duas questões que colocam em discussão os limites dessa razão. 1) Por qual motivo deveriam os cidadãos respeitar esses limites da razão pública?; 2) Por que é razoável e racional recorrer apenas a uma concepção política de justiça e não a qualquer doutrina abrangente razoável, quando se trata de questões de justiça básica? A resposta, segundo Rawls, está na análise do princípio da legitimidade liberal, que já foi anteriormente por nós mencionado, mas sobre o qual faremos alguns apontamentos para responder às questões lançadas.

Pelo princípio da legitimidade o exercício do poder político somente é justificável na medida em que é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios ideais por todos aceitáveis, enquanto razoáveis e racionais. A conclusão que se obtém do princípio da legitimidade é que a razão pública deve ter seus limites e não se apoiar em doutrinas abrangentes para tratar de questões de justiça básica. Isso porque o fundamento da razão pública e da concepção política de justiça somente pode ser compreendido com o apoio de todos os cidadãos.

Para Rawls, os limites da razão pública mudam de acordo com as condições históricas e sociais de uma sociedade. Assim, o ideal da razão pública se coloca no contraponto de compreensão tanto da perspectiva exclusiva quanto da perspectiva inclusiva. O importante é que a concepção política da justiça e o ideal de respeito à razão pública devem se amparar mutuamente para assegurarem a justiça e a estabilidade de uma sociedade

I stress that the limits of public reason are not, clearly, the limits of law or statute but the limits we honor when we honor an ideal: the ideal of democratic citizens trying to conduct their political affairs on terms supported by public values that we might reasonably expect others to endorse. The ideal also express a willingness to listen to what others have to say and being ready to accept reasonable accommodations or alterations in one's own view. Public reason further asks of us that the balance of those values we hold to be reasonable in a particular case is a balance we sincerely think can be seen to be reasonable by others. (RAWLS, 1996, p. 253)⁵³

Mesmo que a razão pública possua dificuldades aparentes e que necessite ser limitada para sua correta compreensão, ela é o complemento apropriado (*appropriate complement*) de uma democracia constitucional, a qual é marcada por um pluralismo de doutrinas razoáveis. Segundo Rawls, a razão pública permite a consideração recíproca dos argumentos das pessoas, possibilitando a preservação de laços de solidariedade e do dever de civilidade entre elas.

Duas são, portanto, as “novidades” apresentadas pela razão pública. A primeira é o papel central assumido pelo dever de civilidade enquanto um ideal a ser compreendido e vivenciado em uma democracia constitucional. E segundo, que o conteúdo da razão pública seja dado pelos valores políticos e pelas diretrizes de uma concepção política de justiça. Assim, da mesma forma que o fundamento dos princípios de justiça não é mais moral, o conteúdo da razão pública também é compreendido por uma concepção política de justiça.

O papel da razão pública seria permitir a priorização de certos direitos, liberdades e oportunidades básicas, deixando em segundo plano as pretensões de

⁵³ 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 públicas que seria razoável esperar que os outros aceitem. O ideal também expressa uma disposição de ouvir o que os 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. (RAWLS, 2000, p. 304, Trad. Dinah de Abreu Azevedo)

bem geral e de valores perfeccionistas, possibilitando as condições necessárias para que todos os cidadãos disponham de meios para realizar os fins resultantes de suas liberdades e oportunidades básicas. Assim, deve-se esclarecer que a razão pública pode ter vários argumentos, sendo que qualquer doutrina abrangente, religiosa ou secular, pode ser introduzida em qualquer argumento político a qualquer momento. Para isso, devem existir razões públicas para os argumentos colocados em discussão.

Portanto, o conteúdo da razão pública não é dado pela moralidade política como tal, mas apenas por uma concepção política adequada a um regime constitucional. A coerência dos argumentos frente à razão pública seria corretamente testada caso pensássemos como estes se pareceriam sob a forma de uma opinião do supremo tribunal, seriam eles razoáveis ou abusivos?

Contudo, se essa ou qualquer outra forma de entendimento da razão pública é pertinente ou não, aceitável ou não, é uma conclusão a que se pode chegar somente após o exame das respostas a que ela conduz quanto à uma grande variedade de hipóteses prováveis de ocorrerem, sendo certo que, evidentemente, nem todas visões liberais aceitarão a razão pública, sendo liberalismos políticos aqueles que ao menos aceitam uma versão da razão pública.

O liberalismo político, para conservar a imparcialidade, não preconiza nenhuma doutrina específica, metafísica ou epistemológica, além do que está implícito na própria concepção política. O Estado não deve favorecer doutrinas compreensivas. Em verdade, promover, mediante instituições básicas, valores religiosos ou filosóficos, representaria verdadeiro caráter sectário. No mais, seria pouco razoável utilizar o poder político para reforçar nosso próprio ponto de vista compreensivo. Além disto, soaria como utópico pretender que todos aceitem a mesma doutrina. Pelo visto, Rawls adota a estratégia da descontinuidade, na expressão de Ronald Dworkin: a de separar a discussão política de toda referência à moral pessoal. (NEDEL, 2000, p. 37)

A questão dos chamados indivíduos racionais e razoáveis encontra o problema dirigente das doutrinas abrangentes diversas, sendo talvez o principal apontamento crítico empenhado por Habermas no que diz respeito à possibilidade de um discurso de justificação e aplicação da equidade lançada por Rawls em Uma Teoria da Justiça, e aperfeiçoada em O Liberalismo Político.

4. HABERMAS E SUAS PRINCIPAIS CRÍTICAS A RAWLS

Neste capítulo entraremos especificamente no debate empreendido entre Jürgen Habermas e John Rawls, especificamente no que diz respeito ao diálogo empreendido sobre a questão da razão pública. Antes de nos atermos às especificidades do debate Rawls-Habermas, vale mencionarmos que devemos considerar quais as distâncias que separam os dois. Rawls procura elaborar uma teoria da justiça, isto é, dos princípios coercitivos que limitam nossa busca pela satisfação e pelo que é bom. Tais princípios comandam, em uma democracia, a repartição dos direitos e das liberdades, a distribuição das vantagens e dos inconvenientes da vida social, válidos para uma democracia, e estão limitados a uma zona geográfica e cultural onde a história permitiu certa continuidade no que toca o respeito à Constituição, os Estados Unidos. Já Habermas, ao contrário, pretende lançar seu olhar às instituições e o direito positivo moderno, sem aludir a uma cultura política particular ou a um contexto geográfico específico. Sua pretensão é reconstruir a normatividade do direito positivo, sua “legitimidade”, sem recorrer à hipótese de um direito natural, a partir apenas da racionalidade comunicativa inerente à nossa utilização válida da linguagem. (AUDARD, 2001, p. 85) Assim, o debate que iremos explanar deve ser entendido levando-se em consideração a distância aqui demonstrada entre os dois autores.

4.1 O DEBATE RAWLS x HABERMAS

O debate empreendido entre Rawls e Habermas se inicia por volta do ano de 1995, com a publicação do texto de Habermas intitulado “Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism” (publicado originalmente in *Journal of Philosophy*, vol. 92, n.3, 1995, p. 109-131)⁵⁴. Rawls refuta as críticas de Habermas no texto intitulado “Reply to Habermas”, que faz parte da edição *paperback* do *Liberalismo Político*, a qual é utilizada em nossa dissertação.

Desde o início, Habermas estabelece o debate com Rawls salientando que admira a tentativa de Rawls lançada no *Liberalismo Político* de dar uma resposta às proposições contextualistas que contrastam a pressuposição de uma razão comum a todos, mas que partilha a intenção básica de tal projeto e considera corretos os resultados mais importantes.

Assim, vemos que

Habermas começa por considerar que, mesmo após as revisões de Rawls, a operacionalização do ponto de vista moral em sua teoria continua presa ao procedimento da posição original, ficando pendentes alguns problemas relativos à sua configuração. Primeiramente, Habermas observa que, da perspectiva a partir da qual Rawls vê os atores dentro da situação inicial de contrato, revela-se uma dificuldade indesejada: como podem os sujeitos entenderem os “*highest ordered interests*” de seus clientes com base no egoísmo racional? Essa pergunta está relacionada diretamente ao ‘véu de ignorância’: uma vez que a tomada de posição deve se dar em circunstâncias de falta de informação e que as características razoáveis das pessoas foram trocadas por esta e outras pressões, como indivíduos plenamente autônomos (os clientes) podem ser representados por aqueles (representantes de interesses na posição original) que, agora carecem dessa autonomia, devendo estabelecer princípios válidos geral e socialmente? (ARAÚJO, 1998, p. 211)

⁵⁴ Utilizaremos a tradução brasileira do presente texto, publicada em *A inclusão do outro*. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

As dúvidas de Habermas são expressas em termos de efetivamente questionar se Rawls afirma sempre as suas importantes instituições normativas de uma maneira a mais convincente possível. Habermas sintetiza o projeto de Rawls no *Liberalismo Político*, ressaltando que sua crítica é construtiva e imanente:

Rawls tenta fundar os princípios em função dos quais uma sociedade moderna tem de ser organizada para garantir a cooperação eqüitativa entre os seus cidadãos considerados como pessoas livres e iguais. O seu primeiro passo consiste em elucidar o ponto de vista a partir do qual representantes fictícios dos cidadãos seriam capazes de dar uma resposta imparcial a essa questão. Ele explica as razões pelas quais as partes, na assim chamada posição original, chegariam a um acordo sobre dois princípios: primeiro, sobre o princípio liberal de acordo com o qual toda pessoa tem direito a um sistema igual de liberdades de base, e, segundo, sobre um princípio subordinado que estabelece o acesso igual aos cargos públicos e estipula que as desigualdades sociais só são aceitáveis quando são para o benefício dos cidadãos menos favorecidos. Num *segundo* passo, Rawls mostra que esta concepção, sob aquelas condições de um pluralismo que ela mesma promove, pode esperar ser objeto de aprovação. Do ponto de vista ideológico, o liberalismo político é neutro porque é uma construção racional, sem suscitar ele próprio uma reivindicação de verdade. Num *terceiro* passo, Rawls esboça finalmente os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito que podem ser deduzidos dos dois princípios supremos de justiça. Na seqüência desses passos, apresentarei alguns reparos, que se dirigem menos contra o projeto como tal, e mais contra alguns aspectos de sua realização. Temo que Rawls faça concessões a posições filosóficas contrárias, que prejudicam a clareza de sua própria abordagem. (HABERMAS, 2002, p. 66-67)

As primeira crítica reflete a intenção de Habermas de expor um argumento que a todo momento se repete ao longo do texto, considerando que para a construção da posição original tal procedimento poderia perfeitamente explicar-se sem recorrer aos conceitos que Rawls utiliza na construção desse conceito, e também que a construção de uma posição original que molda de uma maneira razoável a liberdade de escolha de atores racionais, explica-se afinal pela intenção desde o início de apresentar a teoria da justiça na verdade como uma parte da teoria geral da escolha racional (HABERMAS, 2002, p. 68). Para Habermas, a posição

original não é construída, mas sim posta, sendo um dispositivo analítico utilizado por Rawls para formular uma conjectura: descrever as partes racionais (enquanto mandatários dos cidadãos, um para cada cidadãos livre e igual) como estando eqüitativamente situadas e como chegando a um acordo sujeito a condições razoáveis capazes de limitar adequadamente o que elas podem apresentar como boas razões. Contudo, aparece um problema que Habermas aponta e que diz respeito a três conseqüências desagradáveis da configuração do *design* da condição primitiva em operacionalizar o ponto de vista moral, que são

- 1) Podem as partes, na condição primitiva, perceber apenas com base em seu egoísmo racional os interesses prioritários de seus clientes?
- 2) É lícito que os direitos fundamentais sejam assimilados como bens fundamentais?
- 3) O véu de ignorância garante a imparcialidade do juízo?

Contudo, de acordo com Magalhães (2003, p. 65)

A teoria da justiça como imparcialidade não é considerada por Rawls como uma parte da teoria da escolha racional: não se trata de derivar princípios razoáveis de justiça a partir do conceito de racionalidade considerado como o único conceito normativo. Nem todo o raciocínio se dá com base no construtivismo político: somente os princípios substantivos que especificam o conteúdo do justo político e da justiça política são construídos. Também, o procedimento é simplesmente posto, utilizando como pontos de partida as concepções fundamentais de pessoa e de sociedade, os princípios da razão prática, e o papel público de uma concepção política de justiça. No que se refere ao procedimento, toda a teoria de Rawls não é neutra, na medida em que seus princípios de justiça são substantivos e expressam algo mais do que simples valores procedimentais. Enquanto concepção política, visa ser o foco do consenso por sobreposição, a partir do qual Rawls faz uma importante distinção entre neutralidade do objetivo perseguido e

neutralidade do procedimento: enquanto uma concepção política a ser aplicada à estrutura de base da sociedade, a teoria da justiça como imparcialidade tenta fornecer um terreno comum para um consenso por sobreposição, *respeitando a neutralidade do objetivo perseguido no sentido em que as instituições de base e as políticas públicas não devem ser projetadas para favorecer alguma doutrina compreensiva particular*. Assim, tendo em vista a explicação da neutralidade do objeto visado, a crítica de Habermas é diluída na medida em que é garantida a centralidade da posição original como momento posto para o ponto de partida das concepções fundamentais de pessoa e de sociedade, bem como os princípios da razão prática e o papel da concepção política de justiça.

A segunda crítica empenhada por Habermas (2002, p. 77-78) se faz a partir de duas questões:

- 1) Em primeiro lugar, procura saber se o consenso abrangente, do qual a teoria da justiça depende, desempenha um papel “cognitivo ou meramente instrumental”, ou seja, se serve primeiramente à justificação posterior da teoria, ou se, sob a luz da teoria já justificada, serve de verdadeiro esclarecimento de uma condição necessária da estabilidade social.
- 2) a pergunta sobre em que sentido Rawls utiliza o predicado “racional”: como predicado para a validade de mandamentos morais ou como predicado para a atitude refletida de tolerância esclarecida?

Segundo Rawls, a resposta às duas questões que são intimamente relacionadas, reside na maneira como o liberalismo político especifica três tipos de justificação diferentes e dois tipos de consenso, e como ele os relaciona com a idéia de estabilidade e com a idéia de legitimidade.

Primeiramente, Rawls começa destacando os três tipos de justificação na seguinte ordem: primeiro, a justificação *pro tanto* da concepção política; segundo, a justificação *plena* da concepção de um cidadão individual na sociedade; e finalmente, a justificação pública da concepção política de justiça pela sociedade política.

Sobre a justificação *pro tanto*, vale lembrar que Rawls está se referindo à razão pública, ou seja, à razão pública nos debates públicos de cidadãos livres e

iguais sobre o bem público e as questões fundamentais de justiça, a justificação da concepção política de justiça tendo em vista valores políticos compartilhados por cidadãos livres e iguais.

Claro que Rawls presume aqui que essa concepção política é de certa maneira completa, ou seja, que os valores políticos que ela especifica podem ser convenientemente ordenados ou equilibrados, de tal modo que somente esses valores proporcionam uma resposta razoável – dada pela razão pública – a todas ou a quase todas as questões que envolvem elementos essenciais constitucionais (por exemplo, os direitos políticos e as liberdades políticas que razoavelmente podem ser incluídos em uma constituição escrita, presumindo aqui que ela pode ser interpretada por uma suprema corte) e alguns pontos de justiça fundamental não cobertos por uma constituição. (MAGALHÃES, 2003, p. 267).

Esse seria o sentido da justificação *pro tanto*:

Ao examinar um vasto leque de questões políticas para saber se uma concepção política pode sempre oferecer uma resposta razoável, podemos conferir se ela parece completa. Mas como a justificação política é *pro tanto*, ela pode ser derogada pelas doutrinas compreensivas do cidadãos quando todos os valores são contados. (HABERMAS, 2002, p. 386)

No que concerne à chamada justificação plena, temos que

a justificação *plena* da concepção política de justiça, que é levada a cabo por um *cidadão* individual enquanto membro da sociedade civil (para Rawls cada cidadão sustenta não apenas uma concepção política mas também uma doutrina compreensiva), o cidadão aceita uma concepção política e a completa enquadrando essa concepção na doutrina razoável compreensiva que esse cidadão sustenta, segundo o que essa determinada doutrina autoriza ou entende por verdadeiro. Alguns cidadãos podem considerar uma concepção política como plenamente justificada, mesmo se os outros não a aceitam: a cada cidadão, individualmente ou em associação com outros, é dado, assim, dizer como as pretensões de justiça política devem ser ordenadas, ou ponderadas, em relação a valores não políticos. No que diz respeito a esses valores não-políticos, a concepção política de justiça não oferece aqui nenhuma orientação. (MAGALHÃES, 2003, p. 267).

Contudo, insiste aqui Rawls, mesmo que uma concepção política de justiça seja independente, isso não significa que ela não possa ser enquadrada – ou mapeada, ou inserida enquanto módulo – nas diferentes doutrinas que os cidadãos sustentam.

4.2 A RESPOSTA DE RAWLS

Rawls salienta que a justificação pública pela sociedade política da concepção política perpassa pelo entendimento de que ela ocorre quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção política partilhada por todos.

Embora para a sociedade política a justificação pública da concepção política dependa das doutrinas compreensivas razoáveis, esta justificação só depende destas doutrinas de maneira indireta, ou seja, “the express contents of these doctrines have no normative role in public justification; citizens do not look into the content of others’ doctrines, and so remain within the bounds of the political. Rather, they take into account and give some weight to only the fact – the existence – of the reasonable overlapping consensus itself.” (RAWLS, 1996, p. 387)⁵⁵. Assim, Rawls ratifica a centralidade e relevância da justificação pública para o liberalismo político, sendo certo que uma concepção política de justiça de uma determinada sociedade “política só pode ser publicamente – embora nunca definitivamente – justificada, quando existe um consenso razoável por sobreposição”. (MAGALHÃES, 2003, p.268).

Dessa maneira, a idéia fundamental de justificação pública não está somente ligada à idéia de consenso razoável por sobreposição, e de acordo com Magalhães (2003, p. 269) “conecta-se também com as idéias de estabilidade pelas boas razões e legitimidade”. Rawls diferencia, dessa forma, duas idéias de consenso, quais

⁵⁵ “os conteúdos expressos dessa doutrinas não têm um papel normativo na justificação pública; os cidadãos não consideram o conteúdo das doutrinas dos outros, e permanecem assim nos limites do político. Ou, mais exatamente, a única coisa que eles levam e conta e à qual dão um certo peso, é o fato – a existência – do próprio consenso razoável por sobreposição” (Tradução nossa)

sejam o consenso da política cotidiana e a idéia de consenso no *Liberalismo Político*. A idéia do consenso da política cotidiana diz respeito ao acordo que um grupo político busca considerando os diversos interesses e pretensões existentes (fato do pluralismo), estando a idéia de uma sobreposição já presente ou latente, capaz de chegar a uma coalizão para sustentar a obtenção da aprovação de uma maioria. A idéia de consenso defendida no *Liberalismo Político* é, segundo Rawls, bem diferente – a idéia de um consenso razoável por sobreposição – é a de que a concepção política de justiça é elaborada primeiro como uma visão independente que pode ser justificada *pro tanto* sem considerar as doutrinas compreensivas existentes, ou tentar se ajustar a elas, ou nem mesmo saber o que são. Assim, essa idéia de consenso é capaz de conviver com todas as doutrinas razoáveis que endossam uma determinada concepção política, ao restringir essa concepção ao domínio do político. Assim, para Rawls, numa sociedade democrática marcada pelo pluralismo razoável, o fato de mostrar que a estabilidade é possível é também uma parte da justificação pública.

Na verdade o teste sobre a possibilidade do consenso sobreposto diante do quadro do pluralismo razoável é um teste de verificabilidade e possibilidade de viabilidade da teoria da justiça como imparcialidade, podendo ser defendida – caso seja capaz de passar pelo teste mencionado – diante das diversas pretensões religiosas e filosóficas. Assim, Rawls esclarece que as condições que permitem aos cidadãos o exercício recíproco do poder político coercitivo estão preenchidas uma vez que a teoria da justiça com imparcialidade permite a coexistência adequadas das diversas pretensões de cidadãos razoáveis. Assim, apesar da existência do pluralismo, as condições para a legitimidade democrática estão preenchidas. O liberalismo político, portanto, diz que como cidadãos desta sociedade alcançamos a

mais profunda e a mais razoável base de unidade social que nos é acessível numa democracia moderna.

E em que sentido Rawls utiliza o termo razoável? Para ele:

This is a basic idea of political liberalism and works in tandem with the other three ideas: those of a reasonable overlapping consensus, stability for the right reasons and legitimacy. Public justification happens when all the reasonable members of political society carry out a justification of the shared political conception by embedding it in their several reasonable comprehensive views. In this case, reasonable citizens take one another into account as apolitical conception, and this mutual accounting shapes the moral quality of the public culture of political society. (RAWLS, 1996, p. 387).⁵⁶

Assim, Rawls ressalta, em resposta ao terceiro questionamento de Habermas, que defende o modo como entende o liberalismo, uma vez que na teoria da justiça como imparcialidade a autonomia pública e a autonomia privada são igualmente co-originaárias e têm uma igual importância, nenhuma sendo exteriormente imposta à outra; ou seja, a teoria da justiça como imparcialidade reconhece a conexão interna entre a “liberdade dos modernos” e a “liberdade dos Antigos” a partir do momento em que na sociedade civil, os cidadãos discutem e aceitam os méritos da posição original e dos princípios que seriam aí presumíveis e selecionados:

Are the parties as citizens' trustees not selecting principles of justice to specify the scheme of (basic) liberties which best protect and

⁵⁶ Isto é uma idéia de base do liberalismo político, indissociável das três outras: a idéia de um consenso razoável por sobreposição, a idéia de estabilidade pelas boas razões, e a idéia de legitimidade. A justificação pública ocorre quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção política partilhada, ao enquadrá-la em suas várias visões compreensivas razoáveis. Neste caso, cidadãos razoáveis levam em conta uns aos outros como tendo doutrinas compreensivas razoáveis que endossam essa concepção política, e este levar em conta mútuo molda a qualidade moral da cultura pública de uma sociedade política. (Tradução nossa, uma vez que a parte denominada *Reply to Habermas*, constante do último capítulo da versão de 1996 do *Liberalismo Político* não foi publicada na obra traduzida para o português)

further citizens' fundamental interests interests and wich they then concede to one another? (RAWLS, 1996, p. 413)⁵⁷

Aqui nos parece que Rawls deveria ter explicado melhor seu uso do termo *moral*, o que pode levar à confusão e mostrar que as relações entre a identidade moral e a identidade pública dos cidadãos são extremamente problemáticas. Ao limitar a democracia deliberativa às questões de justiça, não estaria Rawls limitando o campo de ação da cidadania? A isso Rawls responde que a participação política não se limita absolutamente ao exercício dos direitos políticos: voto, etc., mas que enquanto membros da sociedade civil, os cidadãos exercem sua razão pública na vida social, cultural e espiritual. Mais uma vez Habermas está bem próximo a Rawls, quando escreve, em *Direito e Democracia* que “no paradigma processual do direito, as estruturas de uma sociedade civil viva e de um espaço político não submetido ao poder são o suporte de boa parte das expectativas normativas e, sobretudo, de uma gênese democrática do direito”. O problema da teoria da justiça política de Rawls não é a ausência de fundamento metafísico ou de autoridade, mas o fato das motivações e os engajamentos dos cidadãos em seu favor não serem explorados. (AUDARD, 2001, p. 110)

Nesses termos, a pretensão de Habermas ao instaurar o debate com Rawls revela-se justamente em formular uma tese sobre o auto-entendimento dos cidadãos frente a filosofia política, visto que em condições de pensamento pós-metafísico, este deveria ser modesto, mas não de modo errado. Nesse contexto que ele vai explicar que sua teoria discursiva do Direito e da Democracia, ao estipular não apenas uma relação conceitual interna entre as idéias de Estado constitucional e das formas democráticas de poder político, mas ao introduzir também um conceito

⁵⁷ As partes enquanto mandatários dos cidadãos não selecionam princípios de justiça para especificar o esquema de liberdades (de base) que melhor protege e favorece os interesses fundamentais dos cidadãos, esquema que eles em seguida concedem uns aos outros. (Tradução nossa)

moralmente neutro de discurso enquanto tal – vale lembrarmos que para Habermas a constituição é uma pressão exterior, que vem limitar o exercício da soberania popular – revela-se mais modesta que a teoria da justiça de Rawls. (MAGALHÃES, 2003, p. 271).

Desse modo, a gênese do debate empreendido entre Rawls e Habermas está na possibilidade de descoberta de um modo de legitimação da democracia, na qual a normatividade do direito nasce da autonomia moral dos próprios cidadãos, do debate público e da cooperação e das condições de liberdade e igualdade, fazendo com que o uso de seus direitos se oriente ao bem público⁵⁸. Mas para ambos, a autonomia moral não é um valor exterior ao processo político democrático, mas um conjunto institucionalizado de práticas e processos que garantem que os cidadãos são responsáveis pelos princípios e normas aos quais devam se submeter. Assim, a justificação pública supõe, dessa forma, um elemento intersubjetivo relacionado ao consentimento simples: a existência de um verdadeiro debate público em que cada cidadão pode apresentar suas “razões” a todos os outros, e um acesso igual de todos aos processos de deliberação e de decisão, que acabam por desempenhar um critério transcendente de justiça. (AUDARD, 2001).

⁵⁸ Sobre isso ver *Direito e Democracia*: entre a faticidade e a validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v.1, 1997. Utilizamos a presente versão uma vez que nossa dissertação não tem como marco teórico esta obra de Habermas, apesar de sublinharmos a existência de problemas conceituais na mencionada tradução.

5. A RAZÃO PÚBLICA REVISTA

Feitos os esclarecimentos pertinentes acerca do debate empreendido com Habermas, no presente capítulo trataremos dos principais delineamentos das reformulações feitas por Rawls acerca da razão pública e a maneira como a mesma foi apresentada no *Liberalismo Político*.⁵⁹

Rawls conclui que a existência de vários argumentos na razão pública não foi suficientemente enfatizada no *Liberalismo Político*, tratando deste aspecto no texto. Sua intenção é esclarecer que podemos recorrer a argumentos pertencentes a doutrinas abrangentes quando discutimos questões fundamentais de justiça política. Contudo, as justificativas fornecidas devem ser fundadas nos termos da razão pública, isto é, seus argumentos devem sempre estar sustentados em razões, de modo que todos os cidadãos razoáveis tenham possibilidades de vir a concordar com os mesmos.

Assim, a razão pública explicita os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com os seus cidadãos e a relação destes entre si. Os que rejeitam a democracia constitucional com o seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria razão pública. Mais uma vez, Rawls retoma o raciocínio de que o zelo de incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma razão pública que faça parte da cidadania democrática. A razão pública tem uma estrutura definida, a ser aplicada na cultura política pública, uma vez que caso aplicada à cultura de fundo a razão

⁵⁹ Publicada no artigo “The idea of Public Reason revisited”⁵⁹ originalmente publicado em 1997 no “University of Chicado Law Review” e que faz parte das reformulações e esclarecimentos mais importantes acerca da Razão Pública. No presente trabalho, conforme anteriormente mencionado, utilizamos a versão *paperback* de 1996 da obra *Liberalismo Político*⁵⁹, que contém uma segunda introdução, discutindo a razão pública e esboçando algumas mudanças importantes.

pública pode parecer implausível⁶⁰. A razão pública tem, dessa forma, cinco aspectos diferentes:

(1) the fundamental political questions to which it applies; (2) the persons to whom it applies (government officials and candidates for public office); (3) its content as given by a family of reasonable political conceptions of justice; (4) the application of these conceptions in discussions of coercive norms to be enacted in the form of legitimate law for a democratic people; (5) citizens' checking that the principles derived from their conceptions of justice satisfy the criterion of reciprocity. (RAWLS, 1999, p. 133).⁶¹

A razão é pública de três maneiras:

(I) como razão de cidadãos livres e iguais, é a razão do público;

(II) seu tema é o bem público no que diz respeito a questões de justiça política fundamental, cujas questões são de dois tipos: elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica;

(III) sua natureza e conteúdo são públicos, sendo expressos no raciocínio público por uma família de concepções razoáveis de justiça política que se pense que possa satisfazer o critério de reciprocidade.

Assim, as discussões políticas de questões fundamentais às quais se aplica a razão pública são somente aquelas questões discutidas nos fóruns políticos

⁶⁰ Rawls pretende delimitar o âmbito de aplicação da razão pública à cultura política pública, uma vez que a cultura de fundo inclui a cultura de igrejas e associações de todos os tipos de instituições de aprendizado em todos os níveis, especialmente universidades, escolas profissionais, sociedades científicas e outras.

⁶¹ (1) as questões políticas fundamentais às quais se aplica; (2) as pessoas a quem se aplica (funcionários do governo e candidatos a cargo público); (3) seu conteúdo como dado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; (4) a aplicação dessas concepções em discussões de normas coercitivas a serem decretadas na forma da lei legítima para um povo democrático; (5) a verificação pelos cidadãos de que os princípios derivados das suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade. (RAWLS, 2001, Trad. Luis Carlos Borges, p. 175).

públicos. Para Rawls, os fóruns políticos públicos são: o discurso dos juízes nas suas discussões, em especial dos juízes de um tribunal supremo; o discurso dos funcionários de governo, especialmente do executivo e do legislativo, e finalmente o discurso de candidatos a cargo público e de seus chefes de campanha, especialmente no discurso público, nas plataformas de campanha e declarações políticas. O chamado fórum político público se diferencia nessas três partes pois, diferentemente desse fórum político público, está a cultura de fundo. Para Rawls, a cultura de fundo:

This is the culture of civil society. In a democracy, this culture is not, of course, guided by any one central idea or principle, whether political or religious. Its many and diverse agencies and associations with their internal life reside within a framework of law that ensures the familiar liberties of thought and speech, and the right of free association. The idea of public reason does not apply to the background culture with its many forms of nonpublic reason nor to media of any kind. (RAWLS, 1999, p. 134)⁶²

Com isso, Rawls, pretende afastar a possibilidade de inserção dos discursos da razão pública nos debates empreendidos na cultura de fundo da sociedade, delimitação já realizada pelo Liberalismo Político. Quer dizer, às temáticas de discussão da cultura de fundo não se aplicam os preceitos norteadores da razão pública, que deve se ater ao seu âmbito específico.

Também é preciso, segundo Rawls, distinguir a razão pública do ideal de razão pública. O ideal de razão pública é concretizado sempre que os juízes, legisladores, membros do executivo e outros funcionários do governo, assim como os candidatos aos cargos públicos, atuam a partir da razão pública. Dessa maneira,

⁶² É a cultura da sociedade civil. Em uma democracia, essa cultura não é, naturalmente, guiada por nenhuma idéia ou princípio central, político ou religioso. Os seus muitos e diversos agentes e associações, com sua vida interna, residem em uma estrutura de Direito que assegura as conhecidas liberdades de pensamento e discurso e o direito de livre associação. A razão pública não se aplica à cultura de fundo, com suas muitas formas de razão não-pública, nem aos meios de comunicação de qualquer tipo. (RAWLS, 2001, tradução de Luis Carlos Borges, p. 177)

satisfazem o que Rawls entende como dever de civilidade mútua e para com os outros cidadãos. Pelos cidadãos que não são funcionários do governo, o ideal de razão pública é concretizado quando os cidadãos idealmente devem pensar em si mesmos como se fossem legisladores, e perguntar a si mesmos quais estatutos, sustentados por quais razões que satisfaçam o critério de reciprocidade, pensariam ser mais razoável decretar⁶³.

Dessa forma, quando numa questão constitucional essencial, ou numa questão de justiça básica, todos os funcionários governamentais adequados atuam a partir da razão pública e a seguem, e quando todos os cidadãos razoáveis pensam em si mesmos idealmente, como se fossem legisladores seguindo a razão pública, a disposição jurídica que expressa a opinião da maioria é legítima. Assim, a idéia de legitimidade política é baseada no critério de reciprocidade, dizendo que:

Our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reasons we would offer for our political actions – were we to state them as government officials – are sufficient, and we also reasonably think that other citizens might ask reasonably accept those reasons. This criterion applies on two levels: one is to the constitutional structure itself, the other is to particular statutes and laws enacted in accordance with that structure. To be reasonable, political conceptions must justify only constitutions that satisfy this principle. (RAWLS, 1999, p. 137).⁶⁴

⁶³ Aqui percebemos uma forte ligação do argumento sobre a implementação da razão pública com o raciocínio de Kant sobre o contrato original (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.) e de Habermas (HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre a fatuidade e a validade*. Trad. Flávio Bueno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997), quando os cidadãos são vistos como produtores e ao mesmo tempo destinatário das normas que os mesmos aprovam pelo processo legislativo, a partir de um governo representativo.

⁶⁴ Nosso exercício do poder político é adequado apenas quando acreditamos sinceramente que as razões que ofereceríamos para as nossas ações políticas – se devêssemos formulá-las como funcionários do governo – são suficientes, e pensamos razoavelmente que outros cidadãos também poderiam aceitar razoavelmente essas razões. Esse critério se aplica em dois níveis: um é na própria estrutura constitucional, o outro é o dos estatutos e leis particulares decretados em conformidade com essa estrutura. Para serem razoáveis, as concepções políticas devem justificar apenas constituições que satisfaçam esse princípio. (RAWLS, 2001, Tradução de Luis Carlos Borges, p. 181).

Rawls deixa claro também que a razão pública está interessada no conceito de democracia constitucional bem ordenada, ou democracia deliberativa. Para ele, três são os elementos essenciais da democracia deliberativa: o primeiro é a razão pública; o segundo elemento é a estrutura de instituições democráticas constitucionais que especifica o cenário dos corpos legislativos deliberativos; o terceiro é o conhecimento e o desejo dos cidadãos em geral de seguir a razão pública e concretizar seu ideal na conduta política. Aqui Rawls entra numa discussão interessante, ao apontar que as implicações imediatas desses elementos essenciais são o financiamento público de eleições e o provimento de ocasiões públicas para a discussão ordenada e séria de questões fundamentais e de questões de política pública. Para ele, a busca incessante de dinheiro para financiar as campanhas eleitorais faz com que o sistema político seja incapaz de funcionar, paralisando seus poderes deliberativos. As discussões políticas essenciais poderiam ser tomadas quando houver um público informado a respeito dos “problemas prementes”. Um exemplo seria a discussão sobre a crise que se instaura na Previdência Social. Rawls está denunciando a incapacidade da sociedade, pelo despreparo e falta de informação, de colocar em pauta os projetos existentes para a solução do problema, mas o que impede isso é os que seguem o “grande jogo da política”.

Sobre o conteúdo da razão pública, Rawls esclarece que o mesmo é dado por uma família de concepções políticas, e não por uma única. Ao acentuar a presença de argumentos das doutrinas abrangentes na razão pública, Rawls afirma ser importante delimitar o que é uma cultura pública da justiça. É a concepção pública da justiça que determina a cultura política pública, por isso sua proposta é mostra o que é uma visão ampla do tema. Para atingir seu objetivo, Rawls aborda dois aspectos da cultura política pública. Em deles é que em uma discussão em torno de

questões de justiça política fundamentais, doutrinas razoáveis abrangentes podem ser incorporadas a qualquer instante desde que sejam justificadas a partir de razões públicas.

Segundo Rawls, esse é o requisito para que a doutrina razoável abrangente seja introduzida numa discussão política. Essa exigência, por sua vez, é o que diferencia cultura política pública da cultura de fundo de uma sociedade. Também, no que concerne a uma ampla visão da cultura política pública, é que podem existir razões positivas para que as doutrinas abrangentes razoáveis sejam incorporadas à discussão de questões de justiça fundamental.

Desse modo, a questão que se coloca é: como assegurar que os argumentos oriundos de doutrinas abrangentes satisfaçam razões públicas? Ou em que momento tal requisito precisa efetivamente ser atendido? De acordo com o ponto de vista de Rawls, não podemos fixar de antemão regras prevendo como esse requisito pode ser considerado, uma vez que isso se dará na prática, mais especificamente de acordo com a natureza de uma cultura política pública quando busca realizar acordos. A satisfação desse requisito é ainda fundamental porque, ao introduzir argumentos de doutrinas seculares ou não-seculares na cultura política pública, não se muda a natureza do conteúdo de justificação na própria razão pública. Assim, quem dará a justificação do argumento é uma família de concepções de justiça política razoáveis e não doutrinas abrangentes e religiosas.

Rawls esclarece que há dois tipos de discursos, que mesmo não possuindo uma forma de raciocínio público podem ser aceitos para reforçar o ideal da razão pública. São as declarações e as conjecturas. As declarações expressam doutrinas abrangentes que não podem ser compartilhadas. Entretanto, caso seus argumentos sejam colocados em termos de valores políticos podem reforçar os “laços de

amizade cívica”, pois podem perfeitamente ser compatíveis com uma concepção política da justiça razoável. Quanto às conjecturas, embora os argumentos de seus autores sejam pertencentes às doutrinas abrangentes, eles podem apoiar uma concepção política razoável que pode fornecer uma base para razões públicas.

O significado de completude da razão pública está em que, ao menos que seja completa, uma concepção política não é uma estrutura adequada de pensamento à luz da qual possa ser levada a cabo a discussão das questões políticas fundamentais. O que não podemos fazer na razão pública é partir diretamente da nossa doutrina abrangente, ou de parte dela, para um ou vários princípios ou valores e para as instituições concretas que sustentam.

Concluindo sobre a razão pública, temos que indicar algumas críticas de que Rawls trata no seu texto. A primeira crítica diz respeito à idéia de que a razão pública limitaria de maneira irrazoável as discussões e considerações para argumentos políticos e que deveríamos, assim, adotar apenas os argumentos que procedem de uma visão ampla sem restrições. Para esclarecer tal crítica, Rawls argumenta que seu objetivo é mostrar que o liberalismo político não prevê um acordo geral em torno de uma visão abrangente que sustenta essa ou aquela posição. Com isso, a crítica de que a razão pública limitaria as discussões e considerações em torno de questões de justiça para argumentos políticos não pode prevalecer. Contudo, as considerações de Rawls sobre a objeção de que a razão pública não consegue resolver questões de justiça básica levam a uma crítica mais geral da razão pública, de que o conteúdo das concepções de justiça política razoáveis é também muito estreito. Sendo assim, a tendência é sempre defender posições para um acordo segundo nossas visões abrangentes. Mais uma vez, temos que considerar que, na razão pública, as idéias de verdade são como que

recolocadas na perspectiva da idéia do politicamente razoável e direcionado de um cidadão para o outro, sendo tal raciocínio necessário para estabelecer a base do raciocínio político que todos possam compartilhar como cidadãos livres e iguais.

Evolui-se assim para a compreensão de que a razão pública é compatível com as diversas formas de razões não-públicas. A questão básica do liberalismo, como já explicado, é que cidadãos livres e iguais tenham uma concepção política e uma doutrina abrangente, sendo que frequentemente a compreensão da relação entre estas é equivocada, levando a entendimentos diversos. Aqui, Rawls destaca que é preciso diferenciar uma “visão ampla” da razão pública (pela qual doutrinas abrangentes razoáveis podem perfeitamente ser introduzidas e discutidas na razão pública) da visão mais restrita e chamada de “visão inclusiva” da razão pública, apresentada no *Liberalismo Político*. A diferença é que, pela visão inclusiva, só seria admitido que doutrinas abrangentes sejam introduzidas em circunstâncias não-ideais, como, por exemplo, a da escravidão no Sul dos Estados Unidos antes da Guerra Civil Americana e as do movimento dos direitos civis dos anos 1960 e seguintes.

Uma outra objeção é a de a razão pública seria desnecessária e inútil para uma democracia constitucional bem estabelecida. Seus limites e restrições seriam úteis primariamente para sociedades nitidamente divididas e que contenham muitas associações religiosas e grupos seculares hostis, cada um tentando tornar-se a força política controladora. Sendo assim, nas sociedades políticas das democracias européias e dos Estados Unidos, essas preocupações seriam ociosas. Rawls esclarece que a lealdade dos cidadãos à razão pública e o próprio dever de civilidade são imprescindíveis para a estabilidade de uma sociedade. Caso contrário, as divisões e hostilidades entre doutrinas não possibilitariam a afirmação de uma

sociedade estável, visto que a mesma está diretamente relacionada à vitalidade da cultura política pública e à incorporação constitucionalmente adequada do ideal de razão pública pelos cidadãos.

Assim, Rawls se posiciona quanto às objeções colocadas à razão pública:

I do not know how to prove that public reason is not too restrictive, or whether its forms are properly described. I suspect it cannot be done. Yet this is not a serious problem if, as I believe, the large majority of cases fit the framework of public reason, and the cases that do not fit all have special features that both enable us to understand why they should cause difficulty and show us how to cope with them as they arise. This prompts the general questions of whether there are examples of important cases of constitutional essentials and basic justice that do not fit the framework of public reason, and if so, why they cause difficulty. I do not pursue these questions. (RAWLS, 2001, p. 175)⁶⁵

Assim, dentro de sua proposta de inserção da discussão na ordem de uma cultura política pública, também em relação às questões de justiça básica e elementos constitucionais essenciais, a razão pública se mostra amplamente capaz de referenciar grande parte das questões de justiça.

Rawls esclarece que a razão pública é plenamente compatível com as muitas formas de razão não-pública. Estas pertencem à vida interna das muitas associações da sociedade civil, e naturalmente não são as mesmas; as diferentes razões não-públicas de diferentes associações religiosas compartilhadas pelos seus membros não são as das sociedades científicas. Como buscamos uma base de justificação pública compartilhável por todos os cidadãos da sociedade, dar

⁶⁵ Não sei como provar que a razão pública não é excessivamente restritiva ou se as suas formas estão adequadamente descritas. Suspeito que isso não possa ser feito. Contudo, esse não é um problema sério se, como acredito, a grande maioria dos casos se ajustam à estrutura da razão pública, e os casos que não se ajustam possuem características especiais que nos capacitam a compreender por que deveriam causar dificuldades e nos mostram como lidar com elas quando surgem. Isso provoca questões gerais sobre existirem ou não casos importantes de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica que não se ajustam à estrutura da razão pública e, se existirem, por que causam dificuldades. (RAWLS, 2001, Trad. Luis Carlos Borges, p. 229)

justificativas a pessoas e grupos particulares aqui e ali, até que todos sejam abrangidos, não é o objetivo de Rawls. Quando o liberalismo político fala de um consenso por sobreposição razoável de doutrinas abrangentes, ele quer dizer que todas essas doutrinas, religiosas e não-religiosas, sustentam uma concepção política de justiça à base de uma sociedade democrática constitucional cujos princípios, ideais e padrões satisfazem o princípio de reciprocidade.

Segundo Rawls, o importante que os conflitos entre democracia e doutrinas abrangentes razoáveis religiosas ou seculares podem diminuir, na medida em que os princípios de justiça são contemplados por elas, o que as levaria a incorporar a tolerância. No âmbito político a tolerância pode ser expressada através de direitos e deveres que protegem as liberdades religiosas se essas forem compatíveis com uma concepção política de justiça. Mas a tolerância, ressalta Rawls, também pode ser revelada nas próprias doutrinas abrangentes religiosas ou não. Isto porque de qualquer modo um julgamento razoável da concepção política deve também ser apoiado como verdadeiro ou correto, por uma doutrina abrangente razoável.

Quando uma doutrina abrangente é razoável, ela aceita formas de argumento político para a tolerância. A avaliação é que mesmo alguns argumentando que o fundamento da tolerância esteja fora do âmbito da política, não há nesse caso um conflito. As razões que fundamentam os julgamentos em uma concepção abrangente razoável podem ser concordantes com as de uma concepção política de justiça. O que acontece é que em tais casos uma doutrina abrangente razoável pode vir a confirmar as razões públicas dos argumentos de uma concepção política de justiça.

Utilizando a terminologia do debate empreendido por Habermas, Rawls destaca que três são os tipos de conflitos enfrentados na chamada “reconciliação”

pela razão pública entre uma concepção política de justiça e as doutrinas abrangentes razoáveis.

O primeiro tipo de conflito é oriundo da irreconciliação entre diferentes doutrinas abrangentes, que significa a impossibilidade de coexistência das mesmas tendo em vista o alto grau de necessidade que cada uma tem de ser a única alternativa de explicação da verdade em termos da fundamentação do contrato social. O segundo tipo origina-se das distintas posições que os cidadãos ocupam na sociedade, sejam elas definidas por raça, gênero, etnia, classe, dentre outros. E o terceiro tipo decorre das implicações e obrigações que os julgamentos estabelecem.

Quanto ao primeiro tipo, Rawls enfatiza que:

Political liberalism concerns primarily the first kind of conflict. Political liberalism concerns primarily the first kind of conflict. It holds that even though our comprehensive doctrines are irreconcilable and cannot be compromised, nevertheless citizens who affirm reasonable doctrines may share reasons of another kind, namely, public reason given in terms of political conceptions of justice. (RAWLS, 1999, p. 177).⁶⁶

Quanto ao segundo tipo, ainda que os cidadãos ocupem diferentes posições na sociedade eles podem vir a aceitar princípios razoáveis de justiça. Com isso, os conflitos decorrentes das diversas posições ocupadas pelos cidadãos não aparecem de forma vigorosa. No que diz respeito ao último tipo, que impõe o ônus trazido pelos julgamentos, é uma realidade, e Rawls concorda que esses vão de alguma forma restringir a realização dos acordos pretendidos, pois os mesmos sempre existem e limitam a extensão da possível concordância.

⁶⁶ O liberalismo político interessa-se primariamente pelo primeiro tipo de conflito. Sustenta que, embora as nossas doutrinas abrangentes sejam irreconciliáveis e não possam fazer concessões, os cidadãos que afirmam doutrinas razoáveis podem, não obstante, compartilhar razões de outro tipo, a saber, razões públicas dadas em função da concepção política de justiça. (RAWLS, 2001, tradução Luis Carlos Borges, p. 231)

Assim, Rawls entende que a tolerância que conduz a uma lei legítima, a qual deve ser o resultado do apoio de uma maioria dos cidadãos. A idéia de tolerância razoável aparece como consequência do acatamento dos termos decorrentes dos julgamentos, proporcionando uma democracia constitucional.

Reasonable comprehensive doctrines do not reject the essentials of a constitutional democratic polity. Moreover, reasonable persons are characterized in two ways: First, they stand ready to offer fair terms of social cooperation between equals, and they abide by these terms if others do also, even should it be to their advantage not to; second, reasonable persons recognize and accept the consequences of the burdens of judgment, which leads to the idea of reasonable toleration in a democratic society. (RAWLS, 1999, p. 177)⁶⁷

Rawls admite, portanto, a existência de doutrinas abrangentes irrazoáveis, como por exemplo, as doutrinas fundamentalistas ou aquelas que estabelecem a ditadura e não aceitam compartilhar a razão pública ou mesmo de democracia deliberativa. O importante é que, para Rawls, a questão de tolerância das doutrinas irrazoáveis em um regime democrático constitucional não representa uma questão nova e diferente, a despeito do fato de que, nesta descrição da razão pública, existe a preocupação exaustiva com a idéia do razoável e no papel dos cidadãos razoáveis. Assim, não haveria nem seria possível descrever como funcionaria a tolerância para doutrinas razoáveis de maneira diferente para doutrinas irrazoáveis, uma vez que ambos os casos são solucionados pelos princípios políticos adequados de justiça e pela conduta que esses princípios permitem.

Cittadino nos lembra que

⁶⁷ “As doutrinas abrangentes razoáveis não rejeitam os elementos essenciais de uma sociedade democrática constitucional. Além disso, as pessoas razoáveis são caracterizadas de duas maneiras: Primeiro, estão prontas a oferecer termos justos de cooperação entre iguais e aquiescem a esses termos se os outros também o fazem, mesmo que seja vantajoso não fazê-lo; segundo, as pessoas razoáveis reconhecem e aceitam as consequências dos ônus de julgamento, o que leva à idéia de tolerância razoável em uma sociedade democrática.” (RAWLS, 2001, Trad. Luis Carlos Borges, p. 232)

Sem tolerância não há formação discursiva da vontade, e esta, por sua vez, não pode estar senão permanentemente aberta à admissão de novos valores, novos argumentos, novas convicções que naturalmente decorrem da comunidade política. (CITTADINO, 2000, p. 96).

Sobre a tolerância, vale lembrarmos que a concepção política que está por detrás da teoria da justiça empenhada por Rawls é a concepção liberal, que tem na tolerância uma de suas noções centrais. Assim, parte desse pluralismo, a fim de conceber uma teoria da sociedade que possa ser a mais justa e ao mesmo tempo ser aceita pelo maior número, ou por todas as concepções envolvidas. (ROUANET, 2002, p. 22)

6. A RAZÃO PÚBLICA E QUESTÃO POLÍTICA DA IDENTIDADE CONSTITUCIONAL

Pela análise das implicações do debate empreendido entre Rawls e Habermas acerca da razão pública, esclarecemos em que medida tal compreensão serve para o entendimento da possibilidade de afirmação da identidade nas democracias contemporâneas, uma vez que tal identidade somente seria possível a partir da consideração de que mesmo diante da existência da posição original como idéia conformadora dos princípios constitucionais democráticos, existem de fato diversas razões não-públicas que permeiam todo o debate empreendido na razão pública, quando ocorre a discussão sobre questões de justiça básica e elementos constitucionais essenciais.

Ou seja, a existência da identidade constitucional nas democracias contemporâneas somente seria possível a partir da incorporação do princípio da tolerância atuando em complementaridade à razão pública. Isto seria capaz, pois, dessa forma, veríamos atuante uma co-originalidade entre a autonomia pública e a autonomia privada.

Nos dizeres de Marcelo Campos Galuppo,

A democracia moderna, pluralista, exige também, como condição de sua própria possibilidade, a tolerância, que implica o bom senso e a pré-disposição de se aceitar uma vida social materializada pela diversidade de crenças e pelo dissenso de manifestações coletivas (GALUPPO, 2007, p.5).

Assim, vemos que a tolerância é um elemento das democracias constitucionais modernas que recepcionam a existência do pluralismo nas

sociedades e pauta o convívio social em termos da busca pelo equilíbrio, sendo que a “tolerância não significa concordância com tudo e com todos, mas sim admitir a possibilidade da discordância legítima e racional”, e determina a obrigatoriedade de todos compreenderem que “a tolerância assenta sobre a convicção de que é melhor suportar as convicções alheias em um regime de paz que impor as próprias convicções em um regime de guerra civil” (GALUPPO, 2007, p. 6).

O direito no Estado Democrático deve, necessariamente, admitir a tolerância como forma de coexistência dos projetos de vida e convivência com o fato do pluralismo, uma vez que “é constitutiva do ser humano a diversidade e a diferença” (GALUPPO, 2007, p. 7)

A estreita relação da teoria da justiça como imparcialidade com a tolerância está em que

Ela não quer ser uma concepção englobante ou abrangente, como, segundo Rawls, é o utilitarismo. Num Estado Democrático, fruto das guerras religiosas e do desenvolvimento do princípio da tolerância, da expansão do governo constitucional e das instituições das grandes economias de mercado, uma concepção de justiça política praticável tem de dar espaço à diversidade de doutrinas e à pluralidade de concepções conflitantes. A concepção política da justiça como equidade se apóia apenas nas idéias intuitivas básicas inscritas nas instituições de um regime constitucional e nas tradições públicas de sua interpretação. (BONELLA, 1998, p. 274).

Ainda que as diversas razões não-públicas incluam determinadas doutrinas abrangentes irrazoáveis (ditadura e doutrinas fundamentalistas, por exemplo), a reconciliação somente seria possível a partir da compreensão do liberalismo político como campo de confluência entre as diversas razões não-públicas e uma única razão pública, a ser aplicada e compreendida na estrutura básica como vetor de formação dos princípios constitucionais democráticos.

Nesses termos a razão pública permite a convivência entre a autonomia pública e autonomia privada, através da possibilidade de coexistência de uma razão pública e de diversas razões não-públicas, que fazem parte da cultura de fundo da sociedade e acabam por influenciar todo espaço público.

A identidade seria, para Rawls, elemento de conformação das razões da sociedade, que a partir da idéia ficcional da posição original – e por meio do *Liberalismo Político* – acaba por legitimar as diferenças de pensamento e posições por meio da instituição do princípio da tolerância.

Nesses termos, somos capazes de compreender que as reformulações de Rawls em torno da razão pública em muito se aproximam com a fundamentação que Habermas fornece sobre a co-originalidade entre autonomia pública e autonomia privada a partir de uma teoria procedimental da democracia, quando se afirma, sob a chave interpretativa da teoria discursiva do direito, que

O substrato social, necessário para a realização do sistema de direitos, não é formado pelas forças de uma sociedade de mercado operante espontaneamente, nem pelas medidas de um Estado do Bem-estar que age intencionalmente, mas pelos fluxos comunicacionais e pelas influências públicas que procedem da sociedade civil e da esfera pública política, os quais são transformados em poder comunicativo pelos processos democráticos. (HABERMAS, 1997, v. 2, p. 186).

Tanto Habermas quanto Rawls acreditam ser possível encontrar um conteúdo idealizado da racionalidade prática nas instituições da democracia constitucional, divergindo, entretanto, na forma de elucidação da razão prática incorporada pelas instituições democráticas. Rawls enfatiza o papel dos princípios de justiça alcançados por meio da “posição original” que força os participantes a deixar de lado as suas particularidades e interesses. Sua concepção de justiça como imparcialidade – que releva o papel dos princípios liberais básicos – juntamente com

os elementos constitucionais essenciais fornece o quadro para o exercício de uma razão pública livre. Já Habermas defende o que chama de uma abordagem estritamente procedimental, na qual nenhum limite é estabelecido para a amplitude e o conteúdo da deliberação. São justamente os mecanismos de constrangimentos procedimentais da situação ideal de fala que determinarão quais posições não podem ser aceitas pelos participantes do discurso moral. (MOUFFE, 2005)

Uma das pretensões centrais do liberalismo político defendido por Rawls é um liberalismo político não-metafísico e livre de visões abrangentes. Estabelece dessa forma uma separação clara entre a esfera privada – na qual se estabelece a coexistência de uma pluralidade de diferentes e irreconciliáveis visões abrangentes – e a esfera pública, na qual um consenso sobreposto pode ser estabelecido sobre uma concepção partilhada de justiça. Habermas contrapõe Rawls dizendo que este não tem êxito em seu projeto de afirmar questões filosóficas incontroversas, uma vez que seria impossível desenvolver uma teoria “independente” do universo social da realidade. Além disso Habermas declara que sua abordagem é superior à de Rawls, uma vez que fecha seu raciocínio no caráter estritamente procedimental, permitindo-lhe deixar de lado questões mais abertas, apostando mais na constituição da opinião e da vontade racionais. A deliberação decorrente da democracia seria melhor trabalhada pois não encerraria uma separação tão estanque entre autonomia pública e privada. Rawls rebate tais argumentos afirmando que a perspectiva de Habermas não pode ser tão estritamente procedimental como ele pretende, pois esquece de incluir uma dimensão substancial, uma vez que questões relativas ao resultado dos procedimentos não pode ser destacadas das escolhas que efetivamente levam as pessoas a eles. (MOUFFE, 2005).

Realmente a concepção de Rawls não é tão independente de visões abrangentes como ele pretende, mas também Habermas não pode levar tanto a cabo sua perspectiva procedimentalista. Assim ambos acabam por falhar em conseguir uma separação perfeita e acabada entre público e privado, e procedimental e substancial. Assim, vemos que na verdade fica difícil o perfeito delineamento do projeto por ambos empreendido: circunscrever um domínio que não seria sujeito ao pluralismo de valores e no qual um consenso sem qualquer tipo de exclusão fosse instaurado.

Na tentativa de reconciliar a “liberdade dos modernos” com a “liberdade dos antigos”, ambos argumentam que os dois tipos de autonomia (pública e privada) caminham juntas. Contudo, Habermas considera que apenas sua abordagem consegue efetivamente estabelecer a co-originalidade entre direitos individuais e participação democrática. Rawls afirma que deve-se subordinar a soberania democrática aos direitos liberais, porque para ele a autonomia pública é concebida como meio para autorizar a autonomia privada.

Assim, vemos que

A liberdade de um indivíduo está ligada com a dos outros não só através de limitações negativas. Antes estas limitações são o resultado de uma auto-legislação comum: os indivíduos são, ao mesmo tempo, súditos e autores das leis que os regem. Por esta razão, o uso público da razão, juridicamente institucionalizado no processo democrático, é a chave para a garantia de liberdades iguais. Autonomia privada e autonomia pública são processos mutuamente complementares. (OLIVEIRA, 1998, p. 102)

Nos termos dessa perspectiva, a base de legitimidade das instituições democráticas é derivada do fato de que as instâncias que afirmam um poder coercitivo o fazem sob a presunção de que suas decisões representam um ponto de vista imparcial, situado na conjugação do interesse igual de todos.

CONCLUSÃO

Tendo em vista a proposta desenvolvida na presente dissertação, no primeiro capítulo procuramos identificar os traços marcantes do fundamento kantiano do liberalismo, e explicitar de que maneira a formulação do contrato originário e do imperativo categórico se propagaram na teoria da justiça como imparcialidade elaborada por John Rawls.

Este estudo demonstrou que a razão central que levou às mudanças na concepção de justiça formulada por Rawls estar no fato de que sua explicação inicial da estabilidade nas sociedades democráticas modernas se mostrou frágil. Pelo entendimento do fato do pluralismo razoável, que denota a existência de diversas doutrinas abrangentes, Rawls concluiu que uma concepção de justiça que se proponha aceitável por todos cidadãos não pode fundar-se em uma única doutrina abrangente e se configurar nos termos de uma teoria moral. Tal constatação levou à reformulação da idéia de pessoa moral e de sociedade bem-ordenada.

Ao longo desta dissertação mostrou-se a passagem da fundamentação moral da teoria da justiça como imparcialidade, inicialmente pensada como forma de contraposição ao utilitarismo, para uma fundamentação de cunho político. Quer isto dizer que a justiça como imparcialidade tornou-se uma concepção política da justiça, e não uma teoria moral. A concepção de justiça não é mais, segundo o autor, fundamentada em uma noção geral de bem, mas apenas diz respeito ao bem referente aos valores da esfera política.

Nesses termos, o objetivo de Rawls em muito se assemelha à tentativa kantiana de conciliação dos ideais liberal e democrático representados pela tradição de pensamento reportada a John Locke e Jean-Jacques Rousseau, respectivamente.

Rawls trabalha em função do deslocamento da pretensão moral de sua justiça como imparcialidade para uma pretensão política, sublinhando que o pluralismo democrático das sociedades liberais é um fator de problema do convívio no interior das mesmas, tendo em vista o pluralismo de doutrinas abrangentes que se mostram incompatíveis por não serem aceitáveis por todos os que estão envolvidos, se direcionando, portanto, à necessidade de análise da razão pública.

O chamado construtivismo político de Rawls pode ser melhor avaliado e compreendido em termos de sua abordagem de uma teoria da justiça, levando em conta sua apropriação crítica do construtivismo moral de Kant. A grande pretensão de Rawls foi elaborar uma concepção ético-política dos fundamentos normativos da vida social.

A partir de então verificou-se que o construtivismo político trabalha em torno das idéias de sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação, de sociedade bem-ordenada e de pessoa política. Às mudanças empreendidas no *Liberalismo Político* seguiram a reformulação dos dois princípios de justiça formulados em *Uma Teoria da Justiça*.

Foram enfatizados os principais aspectos que identificam a concepção política de justiça elaborada por Rawls, que são a identificação do que são doutrinas abrangentes, uma distinção detalhada e mais detida entre o razoável e o racional, e a diferença entre pluralismo simples e pluralismo razoável.

Utilizou-se a idéia de consenso sobreposto como fundamento da teoria da justiça como imparcialidade e sua fundamentação política. A partir do terceiro capítulo trabalhou-se com um conceito novo no liberalismo político: a razão pública, que foi tratada em termos de sua aplicabilidade, seus limites e a forma de

manifestação de seu uso público em conexão com a proposta de Rawls de elaborar uma teoria ético-política para as sociedades democráticas atuais.

Identificados os principais contornos da razão pública, trabalhou-se o debate de Habermas com Rawls, quando aquele enfatiza que a justiça como imparcialidade peca, dentre outros aspectos, por não apresentar-se como autônoma em relação às questões de natureza geral. Habermas também afirma que o construtivismo político de Rawls o remete a uma polêmica em torno de conceitos de racionalidade e verdade, assim como o fato de que seu conceito de pessoa extrapola os limites da filosofia política.

Respondendo a Habermas, Rawls destaca que sua teoria da justiça como imparcialidade é uma concepção política de justiça, uma vez que, na visão do liberalismo político, a filosofia política não pode derivar seus conceitos, princípios e idéias de doutrinas que tenham por base fundamentos metafísicos, religiosos ou morais, e enfatiza que, para o liberalismo político, deve-se levar em conta a existência de diferentes concepções políticas de direito e de justiça, vistas cada qual como independente.

Para que seja compatível com as doutrinas abrangentes existentes na sociedade, Rawls destaca que a concepção política de justiça deve deixar a cargo dos cidadãos e da sociedade civil a formulação dos conteúdos de ordem ampla, mesmo denotando que tal concepção política diz respeito à estrutura básica da sociedade.

Importante salientarmos que Rawls avalia a crítica de Habermas como impertinente a partir do momento em que se preocupa em estabelecer um paralelismo de sua teoria com uma razão metafísica e a priori dos princípios concebidos na sociedade.

Deslocado o fundamento da justiça como imparcialidade da esfera moral para a política e esclarecidos os principais elementos do debate com Habermas, no capítulo 6 procurou-se relacionar a razão pública com a possibilidade de compreensão de uma identidade constitucional das democracias contemporâneas em conexão com a teoria da justiça como imparcialidade e sua base pública de justificação.

Portanto, concluiu-se que a base pública de justificação da teoria da justiça como imparcialidade de Rawls desencadeia uma análise sobre a razão pública e a formação da identidade constitucional nas democracias contemporâneas, sendo possível, assim, o contratualismo procedimental de Rawls em conexão com o adequado entendimento acerca da razão pública presente nas democracias constitucionais contemporâneas, tendo sido demonstrada a hipótese de implicação da evolução do debate empreendido por Rawls em termos da necessidade de uma fundamentação política da teoria da justiça como imparcialidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDARD, Catherine. O princípio de legitimidade democrática e o debate Rawls-Habermas. *In: ROCHLITZ, Rainer (organizador). Habermas: o uso público da razão.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e Macintyre. *In: OLIVEIRA, Mafredo; ALVES AGUIAR, Odilon; SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva (organizadores). Filosofia Política contemporânea.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

BONELLA, Alcino Eduardo. Concepção de justiça política em Rawls. *In: FELIPE, Sônia Teresinha. Justiça como Eqüidade: fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas).* Anais do simpósio internacional sobre a justiça. Florianópolis: Insular, 1998.

CALVET DE MAGALHÃES, Maria Thereza. A idéia de Liberalismo Político em John Rawls: uma concepção política de justiça. *In: OLIVEIRA, Mafredo; ALVES AGUIAR, Odilon; SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva (organizadores). Filosofia Política contemporânea.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

CARVALHO NETTO, Menelick de. “Requisitos pragmáticos da interpretação jurídica sob o paradigma do Estado Democrático de Direito”. *Revista de Direito Comparado.* Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da UFMG, v. 3, p. 473.

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça distributiva.* Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2000.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério.* Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FELIPE, Sônia Teresinha. Justiça: igualdade eqüitativa na distribuição das liberdades. *In: FELIPE, Sônia Teresinha. Justiça como Eqüidade: fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas).* Anais do simpósio internacional sobre a justiça. Florianópolis: Insular, 1998.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença: Estado democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

_____. *Democracia e Tolerância*. Artigo (11 p.). Disponível em: <marcelogaluppo.sites.uol.com.br/democracia_e_tolerancia.htm>. Acesso em: 23 fev. 2007.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. Flávio Bueno Siebneichler. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Direito e Democracia: entre a faticidade e a validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HÖFFE, Otfried. *Justiça Política*. Petrópolis: Vozes, 1991.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Ed. 70, 2002.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. In: TERRA, Ricardo R. (Org.) *et al. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel, . *Prolegomenos*. 2. ed. Buenos Aires: Aguiar, 1959.

KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOUFFE, Chantal. *Por um modelo agonístico de democracia*. *Revista de sociologia e política*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, nº 25, p. 11-23, nov. 2005.

NEDEL, José. *A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. O debate acerca da fundamentação de uma teoria da justiça: Rawls e Habermas. In: FELIPE, Sônia Teresinha. *Justiça como Eqüidade: fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Anais do simpósio internacional sobre a justiça. Florianópolis: Insular, 1998.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito Processual Constitucional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

_____. Direito e Legitimidade: uma reconstrução da tensão entre constitucionalismo e democracia nas tradições republicana e liberal do pensamento político moderno à luz da Teoria Discursiva de Jürgen Habermas. *Revista da Faculdade Mineira de Direito*. v. 8, n. 16, 2º semestre de 2005. Belo Horizonte: PucMinas, 2005.

OLIVEIRA JÚNIOR, Nythamar Hilário Fernandes. Kant, Rawls e a fundamentação de uma teoria da justiça. In: FELIPE, Sônia Teresinha. *Justiça como Eqüidade: fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Anais do simpósio internacional sobre a justiça. Florianópolis: Insular, 1998.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Editora Vozes: Petrópolis, 2001.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, 1996, including "Reply to Habermas" ..

_____. *História da filosofia moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *The law of Peoples*. Cambridge: The Harvard University Press, 1999. *O direito dos povos*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RICOUR, Paul. *O justo ou a essência da justiça*. Trad. Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Contrato social*. Lisboa: Presença, 1977.

ROUANET, Luiz Paulo. *Rawls e o enigma da justiça*. São Paulo: Unimarco Editora, 2002.