
JUSTIÇA COMO EQÜIDADE

Uma Reformulação

John Rawls



Martins Fontes

JUSTIÇA COMO EQÜIDADE

Uma reformulação

John Rawls

organizado por Erin Kelly

Tradução

CLAUDIA BERLINER

Revisão técnica e da tradução

ÁLVARO DE VITA

Martins Fontes

São Paulo 2003

*Esta obra foi publicada originalmente em inglês com o título
JUSTICE AS FAIRNESS – A RESTATEMENT por Harvard University Press.
Copyright © 2002 by the President and Fellows of Harvard College.
Publicado por acordo com Harvard University Press.
Copyright © 2003, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
São Paulo, para a presente edição.*

1ª edição
maio de 2003

Tradução
CLAUDIA BERLINER

Revisão técnica e da tradução

Álvaro De Vita

Acompanhamento editorial

Luzia Aparecida dos Santos

Revisão gráfica

Edna Gonçalves Luna

Sandra Lia Farah

Sandra Garcia Cortes

Produção gráfica

Geraldo Alves

Paginação/Fotolitos

Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Rawls, John, 1921-2002.

Justiça como equidade : uma reformulação / John Rawls ; organizado por Erin Kelly ; tradução Claudia Berliner ; revisão técnica e da tradução Álvaro De Vita. – São Paulo : Martins Fontes, 2003. – (Justiça e direito)

Título original: Justice as fairness : a restatement.

Bibliografia.

ISBN 85-336-1752-6

1. Equidade (Direito) 2. Justiça I. Kelly, Erin. II. Título. III. Série.

03-1763

CDD-320.011

Índices para catálogo sistemático:

1. Justiça : Ciência política 320.011

Todos os direitos desta edição para o Brasil reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3105.6867
e-mail: info@martinsfontes.com.br http://www.martinsfontes.com.br

*Para meu querido amigo e estimado colega,
Burton Dreben, a quem tanto devo*

Índice

<i>Introdução</i>	XI
<i>Prefácio</i>	XV

PARTE I *Idéias fundamentais*

§ 1. Quatro funções da filosofia política	1
§ 2. A sociedade como sistema eqüitativo de coo- peração	6
§ 3. A idéia de uma sociedade bem-ordenada	11
§ 4. A idéia de estrutura básica	13
§ 5. Os limites de nossa investigação	17
§ 6. A idéia da posição original	20
§ 7. A idéia de pessoas livres e iguais	26
§ 8. Relação entre as idéias fundamentais	34
§ 9. A idéia de justificação pública	36
§ 10. A noção de equilíbrio reflexivo	40
§ 11. A noção de consenso sobreposto	44

PARTE II *Princípios de justiça*

§ 12. Três pontos básicos	55
§ 13. Dois princípios de justiça	59
§ 14. O problema da justiça distributiva	70
§ 15. A estrutura básica como objeto: primeiro tipo de razão	74

§ 16. A estrutura básica como objeto: segundo tipo de razão	77
§ 17. Quem são os menos favorecidos?	81
§ 18. O princípio de diferença: seu significado	86
§ 19. Objeções via contra-exemplos	94
§ 20. Expectativas legítimas, direito e mérito	102
§ 21. Sobre os talentos naturais como um bem comum ..	105
§ 22. Comentários finais sobre justiça distributiva e mérito	108

PARTE III *O argumento a partir da posição original*

§ 23. A posição original: a estrutura	113
§ 24. As circunstâncias da justiça	118
§ 25. Restrições formais e o véu de ignorância	120
§ 26. A idéia de razão pública.....	125
§ 27. Primeira comparação fundamental	133
§ 28. A estrutura do argumento e a regra maximin	137
§ 29. O argumento que enfatiza a terceira condição ..	142
§ 30. A prioridade das liberdades básicas.....	147
§ 31. Uma objeção relativa à aversão à incerteza	149
§ 32. Liberdades básicas iguais revistas.....	156
§ 33. O argumento que enfatiza a segunda condição	162
§ 34. Segunda comparação fundamental: introdução	168
§ 35. As razões relacionadas à publicidade	170
§ 36. As razões relacionadas à reciprocidade	173
§ 37. As razões relacionadas à estabilidade	175
§ 38. As razões contra o princípio de utilidade restrita	178
§ 39. Comentários sobre a igualdade	183
§ 40. Observações finais	187

PARTE IV *Instituições de uma estrutura básica justa*

§ 41. A democracia de cidadãos-proprietários: observações introdutórias.....	191
--	-----

§ 42. Alguns contrastes básicos entre regimes.....	195
§ 43. Idéias do bem na justiça como eqüidade	198
§ 44. Democracia constitucional <i>versus</i> democracia procedimental	205
§ 45. O valor eqüitativo das liberdades políticas iguais	210
§ 46. Recusa do valor eqüitativo para outras liberda- des básicas	213
§ 47. Liberalismo político e liberalismo abrangente: um contraste	216
§ 48. Impostos sobre o talento e a prioridade da li- berdade	223
§ 49. Instituições econômicas de uma democracia de cidadãos-proprietários	225
§ 50. A família como instituição básica	230
§ 51. A flexibilidade de um índice de bens primários.	238
§ 52. A crítica de Marx ao liberalismo	250
§ 53. Breves comentários sobre o tempo de lazer	254

PARTE V *A questão da estabilidade*

§ 54. O domínio do político	257
§ 55. A questão da estabilidade	262
§ 56. A justiça como eqüidade é política no sentido errado?.....	268
§ 57. Como o liberalismo político é possível?	270
§ 58. Um consenso sobreposto não utópico	274
§ 59. Uma psicologia moral razoável.....	278
§ 60. O bem da sociedade política	282
<i>Índice analítico e remissivo</i>	289

Introdução

Em *A Theory of Justice* (1971), John Rawls propôs uma concepção de justiça que denominou de “justiça como equidade”¹. De acordo com essa concepção, os princípios de justiça mais razoáveis seriam aqueles que fossem objeto de acordo mútuo entre pessoas em condições equitativas. A justiça como equidade é, portanto, uma teoria da justiça que parte da idéia de um contrato social. Os princípios que articula afirmam uma concepção liberal ampla de direitos e liberdades básicos, e só admitem desigualdades de renda e riqueza que sejam vantajosas para os menos favorecidos.

Em “A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica” (1985), Rawls começou a desenvolver a idéia de que uma análise da justiça de cunho liberal seria mais bem entendida enquanto uma concepção *política*². Uma concepção política de justiça baseia-se em valores políticos e não deveria ser apresentada como parte de uma doutrina filosófica, religiosa ou moral “abrangente”. Esta é uma idéia central em *Political Liberalism* (1993)³. Nas condi-

1. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; rev. ed. 1999). (Trad. bras. *Uma teoria da justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 1997.)

2. “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14 (verão de 1985), pp. 223-52. O artigo encontra-se em *Justiça e democracia*, São Paulo, Martins Fontes, 2000.

3. *Political Liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1993).

ções políticas e sociais de instituições livres encontramos uma pluralidade de doutrinas distintas e incompatíveis entre si, muitas das quais não carecem de razoabilidade. O liberalismo político reconhece e responde a esse “fato do pluralismo razoável” mostrando de que maneira uma concepção política se ajusta a doutrinas abrangentes diversas e até mesmo conflitantes: pode ser objeto de um consenso sobreposto entre elas.

Ao desenvolver a idéia de liberalismo político, Rawls foi levado a reformular sua exposição e defesa da teoria da justiça como equidade. Em *Uma teoria da justiça*, a justiça como equidade era parte de uma visão liberal abrangente, mas esta reformulação demonstra que essa teoria pode ser compreendida como uma forma de liberalismo político. Com efeito, Rawls apresenta a teoria da justiça como equidade como a forma mais razoável de liberalismo político. Assim fazendo, remodela os argumentos básicos a favor dos dois princípios de justiça, que constituem o fundamento central de uma concepção de justiça como equidade.

Este livro está composto de palestras de Rawls proferidas regularmente em Harvard durante os anos 80 num curso de filosofia política, de cujo programa fazia parte o estudo das obras de teóricos historicamente importantes (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Mill e Marx) e também a exposição dos elementos fundamentais das idéias de Rawls. Inicialmente, as palestras sobre a teoria da justiça como equidade foram distribuídas à classe sob forma escrita para suplementar leituras de *Uma teoria da justiça*. Tratavam de questões não discutidas em *Teoria*, e corrigiam o que Rawls passara a considerar erros em alguns dos argumentos de *Teoria*. Posteriormente, as palestras foram apresentadas em separado, a título de reformulação mais ou menos completa da teoria da justiça como equidade. Por volta de 1989, o manuscrito já ganhara praticamente a forma que aqui apresentamos.

Rawls revisou o manuscrito novamente no começo da década de 90, quando estava terminando de escrever *Politi-*

cal Liberalism. No entanto, esta versão não é substancialmente diferente da de 1989, exceto pelo acréscimo do § 50 sobre a família. Depois da publicação de *Political Liberalism*, Rawls voltou sua atenção para vários outros trabalhos, entre os quais *O direito dos povos*⁴ que, originalmente, deveria ser a Parte VI desta reformulação. Os outros escritos, já publicados, são “Resposta a Habermas”, uma introdução à edição em brochura de *Political Liberalism*, e “The Idea of Public Reason Revisited”⁵. Algumas idéias formuladas nesses textos são encontradas na presente obra, embora nem sempre tão plenamente desenvolvidas como na forma em que já haviam sido publicadas.

Por motivos de doença, Rawls não pôde trabalhar o manuscrito em seu estágio final, conforme planejava. Ainda assim, a maior parte do manuscrito estava quase completa. As Partes IV e V são as mais inacabadas, e com mais tempo Rawls certamente teria podido terminá-las e integrá-las melhor às três primeiras. A Parte IV deve ser lida como adendo às Partes I-III, mais detalhadas e autônomas. A Parte V é um esforço preliminar de reformular os argumentos a favor da estabilidade da justiça como equidade apresentados na Terceira Parte de *Uma teoria da justiça*. Por meio da noção de consenso sobreposto, a Parte V argumenta que a estabilidade da justiça como equidade é uma concepção política de justiça, idéia esta desenvolvida em *Political Liberalism* e nas obras mais recentes. Embora inacabadas, encontram-se nas Partes IV e V elementos importantes do argumento geral a favor da justiça como equidade. A decisão editorial foi deixá-las, bem como as outras partes do livro, em grande parte in-

4. *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999). (Trad. bras. *O direito dos povos*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.)

5. “Reply to Habermas”, *Journal of Philosophy* 92 (março de 1995), pp. 132-180, retomado na edição em brochura de *Political Liberalism* (1996); “The Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review* 64 (verão de 1997), pp. 765-807, retomado em *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), e em *O direito dos povos*, “A idéia de razão pública revista”.

tocadas. Algumas seções foram reordenadas para que as distinções básicas fossem expostas primeiro. O que agora é o § 42 vinha originalmente depois do § 50, § 47, depois do § 44, §§ 55 e 57 estavam em ordem invertida, e o § 56, que era a última seção da Parte V, foi incluído entre elas.

As outras modificações introduzidas foram as seguintes. Referências à Parte VI, "O direito dos povos", foram eliminadas. Acrescentou-se a explicação de alguns conceitos básicos, tais como o véu de ignorância, extraídos de *Uma teoria da justiça* e de *Political Liberalism*, e indicados em nota de rodapé entre colchetes. De forma geral, fomos conservadores nas modificações efetuadas. As revisões se restringiram ao mínimo e tomou-se o cuidado de não alterar a substância do que Rawls escreveu. Todas as alterações foram feitas com o conhecimento do autor.

Agradeço a ajuda que recebi para a preparação deste manuscrito. Gostaria de mencionar especialmente Joshua Cohen e Mard Rawls, que trabalharam minuciosamente comigo o texto. Suas avaliações críticas e inúmeras sugestões foram de extrema valia. Por seus conselhos úteis, gostaria também de agradecer a Arnold Davidson, Barbara Herman, Percy Lehning, Lionel McPherson e T. M. Scanlon.

ERIN KELLY

Prefácio

Neste livro, tenho dois objetivos. Um deles é retificar as falhas mais graves de *Uma teoria da justiça*¹ que obscureceram as principais idéias da justiça como equidade, que é como denomino a concepção de justiça apresentada naquele livro. Como ainda confio naquelas idéias e acho que as dificuldades mais importantes podem ser sanadas, resolvi elaborar esta reformulação. Tentei aprimorar a exposição, corrigir alguns erros, e incluir algumas revisões úteis, bem como indicar as respostas a algumas das objeções mais comuns. Também remodelei a argumentação em vários pontos.

O outro objetivo é reunir, numa formulação única, a concepção de justiça apresentada em *Teoria* e as principais idéias de meus ensaios escritos a partir de 1974. *Teoria* tem quase seiscentas páginas que, somadas aos ensaios mais re-

1. Em 1975, por ocasião da primeira tradução de *Uma teoria da justiça* (1971, ed. rev. 1999) para uma língua estrangeira, fiz algumas modificações, que apareceram em muitas traduções posteriores, mas nunca, antes de 1999, em inglês. A edição revista retifica essa situação (ela não contém nenhuma outra modificação). Quando estas palestras foram escritas, as revisões, algumas das quais relativas a problemas discutidos nas palestras, não estavam disponíveis em inglês, e supunha-se que os estudantes só tinham o texto original. Por isso, algumas referências a *Teoria* encontradas nesta reformulação dizem respeito a discussões que não aparecem na edição revista. Nesses casos, indicamos as páginas da primeira edição. Todas as outras referências a páginas remetem à edição revista. Das referências sempre constará o número da seção, que é o mesmo em ambas as edições.

levantes (cerca de dez), compõem um total de quase mil páginas². Além disso, nem todos os ensaios são compatíveis entre si, e ambigüidades na formulação de várias noções – por exemplo, a de um consenso sobreposto – dificultam a elaboração de um ponto de vista claro e coerente. O leitor interessado precisaria de ajuda para perceber como esses ensaios e *Teoria* se juntam, qual o sentido das revisões e que diferenças elas introduzem. Tento fornecer essa ajuda apresentando num único volume uma exposição da justiça como equidade como agora a concebo, depois de todos esses trabalhos. Tentei fazer com que esta reformulação fosse mais ou menos independente.

2. A título de referência, eis a lista dos ensaios mais relevantes: “Reply to Alexander and Musgrave”, *Quarterly Journal of Economics* 88 (novembro de 1974), pp. 633-55; “A Kantian Conception of Equality”, *Cambridge Review* 96 (1975), pp. 94-9, e retomado com o título de “A Well-Ordered Society” in *Philosophy, Politics, and Society*, 5a ser., ed. Peter Laslett e James Fishkin (New Haven: Yale University Press, 1979); “Fairness to Goodness”, *Philosophical Review* 84 (outubro de 1975), pp. 536-55; “The Basic Structure as Subject”, *Values and Morals*, ed. Alan Goldman e Jaegwon Kim (Dordrecht: D. Reidel, 1978), “A estrutura básica como objeto”, *Justiça e democracia*, São Paulo, Martins Fontes, 2000; “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy* 77 (setembro de 1980), pp. 515-72, “O construtivismo kantiano na teoria moral”, *Justiça e...*, *op. cit.*; “Social Unity and Primary Goods”, in *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen e Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); “The Basic Liberties and Their Priority”, *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 3, ed. Sterling McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), “As liberdades básicas e sua prioridade”, *Justiça e...*, *op. cit.*; “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14 (Verão 1985), pp. 223-52, “A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica”, *Justiça e...*, *op. cit.*; “On the Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (fevereiro de 1987), pp. 1-25, “A idéia de um consenso por justaposição”, *Justiça e...*, *op. cit.*; “On the Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs* 17 (outono de 1988), pp. 251-76, “A prioridade do justo e as concepções do Bem”, *Justiça e...*, *op. cit.*; “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, *New York Law Review* 64 (junho de 1989), pp. 233-55, “O campo do político e o consenso por justaposição”, *Justiça e...*, *op. cit.* Vez por outra, estes ensaios aparecem em notas de rodapé do texto, às vezes de forma abreviada. Com exceção de “The Basic Structure as Subject” e “The Basic Liberties and Their Priority”, todos estes ensaios encontram-se em John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

Para os que têm certa familiaridade com *Teoria*, as principais mudanças são de três tipos: primeiro, mudanças na formulação e no conteúdo dos dois princípios de justiça usados na teoria da justiça como equidade; segundo, mudanças na organização do argumento a favor desses princípios a partir da posição original; e, terceiro, mudanças em como a própria teoria da justiça como equidade deve ser entendida: notadamente, como uma concepção política de justiça e não como parte de uma doutrina moral abrangente.

Para explicar, dois exemplos de mudanças do primeiro tipo são os seguintes: um deles é uma caracterização bastante diferente das liberdades básicas iguais e sua prioridade, modificação esta necessária para responder às vigorosas críticas feitas por H. L. A. Hart (§ 13); outro, é uma análise revista dos bens primários, que os vincula à concepção política e normativa dos cidadãos como pessoas livres e iguais, de tal forma que esses bens já não pareçam (como muitos, entre os quais Joshua Cohen e Joshua Rabinowitz, apontaram-me) definir-se apenas com base na psicologia e nas necessidades humanas (§ 17). Também tentei responder às objeções de Amartya Sen (§ 51).

A principal mudança do segundo tipo é uma divisão do argumento a favor dos dois princípios de justiça a partir da posição original em duas comparações fundamentais. Numa das comparações, os dois princípios são comparados com o princípio de utilidade (média). Na outra, ambos os princípios são comparados com uma modificação deles mesmos decorrente da substituição do princípio de diferença pelo princípio de utilidade (média) restringido por um mínimo social. Estas duas comparações nos permitem separar as razões em favor do primeiro princípio de justiça, que abarca as liberdades básicas, e em favor da primeira parte do segundo, o da igualdade equitativa de oportunidades, das razões em favor da outra parte do segundo princípio, o princípio de diferença. Ao contrário do que sugere a exposição em *Teoria*, essa divisão do argumento mostra que as razões em favor do princípio de diferença não se apóiam

(como pensaram K. J. Arrow e J. C. Harsanyi e outros, não sem alguma razão) numa forte aversão à incerteza, considerada como atitude psicológica (§§ 34-39). Tal argumento seria muito fraco. Mais precisamente, as razões apropriadas baseiam-se nas noções de publicidade e reciprocidade.

As mudanças do terceiro tipo aparecem quando esclarecemos como deve ser entendida a justiça como equidade. Em *Teoria* nunca se discute se a justiça como equidade é uma doutrina moral abrangente ou uma concepção política de justiça. Num momento é dito (*Teoria*, § 3) que se a justiça como equidade fosse razoavelmente bem sucedida, o próximo passo seria estudar a visão mais geral sugerida pelo termo "retidão como equidade". Embora os problemas examinados em *Teoria*, no nível de detalhe que for, sejam sempre os tradicionais e familiares da justiça política e social, seria razoável o leitor concluir que a justiça como equidade foi definida como parte de uma doutrina moral abrangente que poderia vir a ser desenvolvida posteriormente caso os bons resultados a isso convidassem.

Esta reformulação elimina tal ambigüidade: agora, a teoria da justiça como equidade é apresentada como uma concepção política de justiça. Para realizar esta modificação na maneira de entender a teoria da justiça como equidade foram necessárias muitas outras mudanças que, por sua vez, exigiram um grande número de outras idéias não encontradas em *Teoria*, ou, pelo menos, não com o mesmo significado ou importância. Além da introdução da própria noção de uma concepção política de justiça, precisamos da idéia de um consenso sobreposto de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, ou parcialmente abrangentes, a fim de formular uma concepção mais realista de uma sociedade bem-ordenada, dado o pluralismo de tais doutrinas numa democracia liberal. Também precisamos das idéias de um fundamento público de justificação e de razão pública, bem como de certos fatos gerais oriundos do senso comum da sociologia política, alguns dos quais são explicados pelo que denomino os limites do juízo, novamente uma noção não utilizada em *Teoria*.

Em suma, talvez cause surpresa o fato de que conceber a justiça como equidade como uma concepção política, e não como parte de uma doutrina abrangente, exija um grande número de outras noções. A explicação é que agora temos sempre de distinguir entre a concepção política e várias doutrinas abrangentes, religiosas, filosóficas e morais. Essas doutrinas costumam ter suas próprias concepções de razão e justificação. O mesmo acontece com a teoria da justiça como equidade como concepção política, ou seja, com suas idéias de razão pública e de um fundamento público de justificação. Estas últimas idéias têm de ser especificadas de maneira propriamente política, e portanto distinguidas de noções análogas das doutrinas abrangentes. Dado o fato do pluralismo razoável (como o denomino), temos de ter em mente diferentes pontos de vista para que a justiça como equidade (ou qualquer concepção política) tenha alguma chance de obter o apoio de um consenso sobreposto.

O significado destes comentários talvez ainda não fique claro. O objetivo deles é simplesmente dar uma indicação, para os já familiarizados com *Teoria*, dos tipos de modificações que encontrarão nesta breve reformulação.

Como sempre, sou grato a muitos de meus colegas e alunos por seus comentários e críticas sérios e proveitosos durante todos estes anos. Eles são muitos para serem mencionados aqui, mas tenho uma grande dívida para com todos eles. Também gostaria de agradecer a Maud Wilcox por sua edição sensível da versão de 1989 do texto. Por fim, gostaria de expressar meu mais profundo apreço por Erin Kelly e por minha esposa, Mardy, que tornaram possível a finalização deste livro apesar de minha saúde precária.

Outubro de 2000

PARTE I

Idéias fundamentais

§ 1. Quatro funções da filosofia política

1.1. Começaremos distinguindo quatro possíveis funções da filosofia política como parte da cultura política pública de uma sociedade. Consideremos primeiro sua função prática resultante de conflitos políticos irreconciliáveis e da necessidade de resolver o problema da ordem.

Na história de toda sociedade há longos períodos durante os quais certas questões básicas provocam conflitos agudos e profundos e em que parece difícil, se não impossível, encontrar qualquer base comum razoável para um acordo político. Para ilustrar, uma das origens históricas do liberalismo foram as guerras religiosas nos séculos XVI e XVII após a Reforma; essas cisões inauguraram uma longa controvérsia sobre o direito de resistência e a liberdade de consciência, que acabou levando à formulação e aceitação muitas vezes relutante de alguma forma de princípio de tolerância. As idéias contidas na *Carta sobre a tolerância* de Locke (1689) e no *Espírito das leis** de Montesquieu (1748) têm uma longa pré-história. O *Leviatã* de Hobbes (1652) – sem dúvida a maior obra de filosofia política em língua inglesa – trata do problema da ordem durante o turbilhão da guerra civil inglesa; e o mesmo se pode dizer do *Segundo tratado* de Locke

* Trad. bras. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

(também de 1689). Para ilustrar no nosso próprio caso como conflitos irreconciliáveis podem levar à filosofia política, lembremos os longos debates entre federalistas e antifederalistas em 1787-88 em torno da ratificação da Constituição, e como a questão da extensão da escravidão nos anos anteriores à Guerra Civil estimulou discussões fundamentais sobre aquela instituição e a natureza da união entre os Estados.

Supomos, portanto, que uma das tarefas da filosofia política – sua função prática, digamos – é a de focar questões profundamente controversas e verificar se, a despeito das aparências, é possível descobrir alguma base subjacente de acordo filosófico e moral. Ou, se tal base de acordo não puder ser encontrada, talvez a divergência de opiniões filosóficas e morais que se acham na raiz das diferenças políticas irreconciliáveis possa ao menos ser reduzida para que ainda se mantenha a cooperação social com base no respeito mútuo entre cidadãos.

A título de clarificação, consideremos o conflito entre as reivindicações de liberdade e as reivindicações de igualdade na tradição do pensamento democrático. Os debates dos últimos dois séculos ou mais evidenciam que não há acordo público sobre como as instituições básicas devem ser organizadas para melhor se adequarem à liberdade e à igualdade da cidadania democrática. Há uma divisão entre a tradição oriunda de Locke, que enfatiza o que Constant chamava de “liberdades dos modernos” – liberdade de pensamento e liberdade de consciência, certos direitos básicos da pessoa e de propriedade, e o primado da lei –, e a tradição oriunda de Rousseau, que enfatiza o que Constant chamava de “liberdades dos antigos” – as liberdades políticas iguais e os valores da vida pública¹. Esse contraste tão demarcado revela a complexidade do conflito.

1. Ver “Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns” (1819), in Benjamin Constant, *Political Writings*, trad. e ed. Biancamaria Fontana (Nova York: Cambridge University Press, 1988). B. Constant (1767-1830). A expressão “liberdades dos antigos” faz referência às liberdades dos cidadãos nativos de sexo masculino especificadas pelos direitos de participação política na democracia ateniense no, digamos, tempo de Péricles.

Tal conflito decorre não só de diferenças de interesses sociais e econômicos como também de diferenças entre teorias políticas, econômicas e sociais gerais sobre o funcionamento das instituições, bem como de concepções diferentes sobre as prováveis conseqüências de políticas públicas. O que discutimos aqui é uma outra fonte do conflito: como as diferentes doutrinas filosóficas e morais entendem as exigências antagônicas da liberdade e da igualdade, a ordem de prioridade entre elas e seu peso relativo, e como se deve justificar uma determinada maneira de ordená-las.

1.2. Mencionarei brevemente outras três funções da filosofia política que discutiremos mais profundamente no decorrer do texto. A primeira é a possível contribuição da filosofia política para o modo de um povo pensar o conjunto de suas instituições políticas e sociais, assim como suas metas e aspirações básicas enquanto sociedade com uma história – uma nação – em contraposição a suas metas e aspirações enquanto indivíduos, ou enquanto membros de famílias e associações. Além disso, os membros de qualquer sociedade civilizada precisam de uma concepção que lhes permita compreender a si mesmos como membros com um certo *status* político – numa democracia, o da cidadania igual – e compreender como esse *status* afeta a relação que têm com seu mundo social.

Essa é uma necessidade a que a filosofia política tenta responder, e denomino-a função de orientação². A idéia é que cabe à razão e à reflexão (teórica e prática) nos orientarem no espaço (conceitual) de, digamos, todos os possíveis fins, individuais e associativos, políticos e sociais. E a filosofia política, enquanto obra da razão, faz isso especifi-

2. O termo e seu significado é sugerido pelo uso que Kant faz dele em seu ensaio "Was Heisst: Sich im Denken orientieren?" *Kant's gesammelte Schriften*, Preubischen Akademie der Wissenschaften, vol. 8 (Berlim, 1912). Para ele, razão é a faculdade de orientação tal como a caracterizamos no texto de forma muito sucinta.

cando princípios que permitam identificar fins razoáveis e racionais daqueles vários tipos, e mostrando como esses fins podem se articular numa concepção bem-articulada de uma sociedade justa e razoável. Tal concepção pode oferecer um quadro unificado dentro do qual as respostas propostas a questões controversas podem se harmonizar, e os entendimentos obtidos a partir dos diferentes tipos de casos podem ser relacionados entre si e estendidos a outros.

1.3. Uma terceira função, destacada por Hegel em *Filosofia do direito* (1821), é a da reconciliação: a filosofia política pode tentar acalmar nossa raiva e frustração contra a sociedade e sua história mostrando-nos como suas instituições, quando propriamente entendidas de um ponto de vista filosófico, são racionais, e se desenvolveram ao longo do tempo da maneira como o fizeram para atingir sua forma racional atual. É o que nos diz um dos conhecidos ditos de Hegel: “Quando dirigimos ao mundo um olhar racional, o mundo nos parece ter se constituído de forma racional.” Ele nos propõe a reconciliação – *Versöhnung* –, ou seja, devemos aceitar e afirmar nosso mundo social positivamente, e não apenas nos resignar a ele.

Essa função da filosofia política nos diz respeito em vários sentidos. Acredito que uma sociedade democrática não é e não pode ser uma comunidade, entendendo por comunidade um corpo de pessoas unidas por uma mesma doutrina abrangente, ou parcialmente abrangente. O fato do pluralismo razoável, que caracteriza uma sociedade com instituições livres, torna isso impossível³. Esse fato consiste em profundas e irreconciliáveis diferenças nas concepções religiosas e filosóficas, razoáveis e abrangentes, que os cidadãos têm do mundo, e na idéia que eles têm dos valores morais e estéticos a serem alcançados na vida humana. Mas nem

3. Para o significado de “razoável”, tal como é empregado no texto, ver §§ 2, 11, 23.

sempre é fácil de aceitar esse fato, e cabe à filosofia política tentar reconciliar-nos com ele mostrando-nos sua razão e, na verdade, seu valor e seus benefícios políticos.

Da mesma maneira, a sociedade política não é e não pode ser uma associação. Não entramos nela voluntariamente. Pelo contrário, simplesmente nos encontramos numa determinada sociedade política num certo momento histórico. Poderíamos pensar que nossa presença nela, o fato de estarmos aqui, não é livre. Então, em que sentido os cidadãos de uma democracia podem ser livres? Ou, poderíamos chegar a perguntar, qual é o limite externo de nossa liberdade (§ 26)?

Pode-se tentar responder a essa questão considerando a sociedade política de uma certa maneira, por exemplo, como um sistema eqüitativo de cooperação que se perpetua de uma geração para outra, em que aqueles que cooperam são vistos como cidadãos livres e iguais e membros normais e cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida. Tentamos em seguida formular princípios de justiça política tais que, se a estrutura básica da sociedade – as principais instituições políticas e sociais e a maneira como interagem formando um esquema de cooperação – satisfizer esses princípios, podemos dizer em sã consciência que os cidadãos são de fato livres e iguais⁴.

1.4. A quarta função é uma variação da anterior. Entendemos a filosofia política como realisticamente utópica: ou seja, como exame dos limites da possibilidade política praticável. Nossa esperança para o futuro de nossa sociedade apóia-se na crença de que o mundo social admite pelo me-

4. A idéia da filosofia política como reconciliação deve ser invocada com cuidado, pois a filosofia política sempre corre o risco de ser usada de modo corrupto para defender um *status quo* injusto e indigno, passando a ser ideológica no sentido empregado por Marx. De tempos em tempos devemos nos perguntar se a justiça como eqüidade, ou qualquer outra teoria, é ideológica nesse sentido; e se não o for, por que não é? Suas idéias mais básicas são ideológicas? Como podemos mostrar que não o são?

nos uma ordem política decente, de tal forma que um regime democrático razoavelmente justo, embora não perfeito, seja possível. Por isso perguntamos: Como seria uma sociedade democrática justa em condições históricas razoavelmente favoráveis, mas ainda assim possíveis, condições essas possibilitadas pelas leis e tendências do mundo social? Que ideais e princípios tal sociedade tentaria realizar tendo em vista as circunstâncias da justiça numa cultura democrática tal como as conhecemos? Destas circunstâncias faz parte o fato do pluralismo razoável. Esta é uma condição permanente na medida em que persiste indefinidamente em meio a instituições democráticas livres.

O fato do pluralismo razoável limita o que é possível na prática, nas condições de nosso mundo social, em comparação com condições de outras épocas históricas quando, como tantas vezes se diz, as pessoas estavam unidas (embora, talvez, nunca o tenham realmente estado) na afirmação de uma concepção abrangente. Poderíamos nos perguntar se o fato do pluralismo razoável é um destino histórico que deveríamos lamentar. Mostrar que não é, ou que oferece benefícios consideráveis, equivaleria a nos reconciliarmos em parte com nossa condição. Reconheço que há problemas a respeito de como discernir os limites do praticável e quais são, de fato, as condições de nosso mundo social; o problema, a esse respeito, é que os limites do possível não são dados pelo existente, pois podemos, em maior ou menor grau, mudar as instituições políticas e sociais e muito mais. Contudo, não prosseguirei desenvolvendo essa questão profunda aqui.

§ 2. A sociedade como sistema eqüitativo de cooperação

2.1. Como disse acima, uma das metas praticáveis da justiça como equidade é fornecer uma base filosófica e moral aceitável para as instituições democráticas e, assim, responder à questão de como entender as exigências da liber-

dade e da igualdade. Para tanto, voltamo-nos para a cultura política pública de uma sociedade democrática, e para as tradições de interpretação de sua constituição e de suas leis básicas, em busca de idéias familiares que possam ser trabalhadas e transformadas numa concepção de justiça política. Supõe-se que os cidadãos de uma sociedade democrática tenham pelo menos uma compreensão implícita dessas idéias, o que se revela na discussão política cotidiana, em debates sobre o significado e os fundamentos dos direitos e liberdades constitucionais, e outras coisas afins⁵.

Algumas dessas idéias familiares são mais básicas que outras. Considero fundamentais as idéias que utilizamos para organizar e dar uma estrutura ao conjunto da teoria da justiça como equidade. A idéia mais fundamental nessa concepção de justiça é a idéia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para a outra (*Teoria*, § 1). Esta é a idéia organizadora central que utilizamos para tentar desenvolver uma concepção política de justiça para um regime democrático.

Essa idéia central é elaborada em conjunção com duas outras idéias fundamentais a ela associadas que são: a idéia de cidadãos (os que cooperam) como pessoas livres e iguais (§ 7); e a idéia de uma sociedade bem-ordenada, ou seja, uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça (§ 3).

Como foi mencionado acima, considera-se que essas idéias intuitivas fundamentais sejam familiares à cultura política pública de uma sociedade democrática. Embora tais idéias não costumem ser expressamente formuladas e seus

5. A exposição da teoria da justiça como equidade parte dessas idéias familiares, e assim a vinculamos ao senso comum da vida cotidiana. Mas o fato de a exposição partir dessas idéias não significa que o argumento a favor da justiça como equidade simplesmente as pressuponha como base. Tudo dependerá de como o conjunto da exposição irá se desenvolver, e de se as idéias e princípios de sua concepção de justiça, bem como suas conclusões, se mostraram aceitáveis pensando-se tudo cuidadosamente. Ver § 10.

significados não estejam claramente demarcados, desempenham um papel fundamental no pensamento político da sociedade e na interpretação que é dada a suas instituições, por exemplo, por tribunais e em textos históricos ou outros tidos como de importância duradoura. Constata-se que uma sociedade democrática é tida como um sistema de cooperação social pelo fato de que, de um ponto de vista político e no contexto da discussão pública das questões básicas de justiça política, seus cidadãos não consideram sua ordem social uma ordem natural fixa, ou uma estrutura institucional justificada por doutrinas religiosas ou princípios hierárquicos que expressam valores aristocráticos. Eles tampouco acham que um partido político possa, de boa-fé, propor em seu programa a negação dos direitos e liberdades básicos de qualquer classe ou grupo reconhecido.

2.2. A idéia organizadora central da cooperação social tem pelos menos três aspectos essenciais:

- (a) A cooperação social é algo distinto da mera atividade socialmente coordenada – por exemplo, a atividade coordenada por ordens emanadas de uma autoridade central absoluta. Pelo contrário, a cooperação social guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam aceitam como apropriados para reger sua conduta.
- (b) A idéia de cooperação contém a idéia de termos equitativos de cooperação: são termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, e às vezes deveria aceitar, desde que todos os outros os aceitem. Termos equitativos de cooperação incluem a idéia de reciprocidade ou mutualidade: todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com o que as regras reconhecidas o exigem, deve-se beneficiar da cooperação conforme um critério público e consensual especificado.

- (c) A idéia de cooperação também contém a idéia da vantagem ou bem racional de cada participante. A idéia de vantagem racional especifica o que os que cooperam procuram promover do ponto de vista de seu próprio bem.

Ao longo de todo o texto farei uma distinção entre o razoável e o racional, tal como os entendo. Trata-se de idéias básicas e complementares que compõem a idéia fundamental da sociedade como sistema eqüitativo de cooperação social. Aplicado ao caso mais simples, ou seja, a pessoas que cooperam e que são consideradas iguais nos aspectos relevantes (ou de forma simétrica, para resumir), pessoas razoáveis são aquelas dispostas a propor, ou a reconhecer quando outros os propõem, os princípios necessários para especificar o que pode ser considerado por todos como termos eqüitativos de cooperação. Pessoas razoáveis também entendem que devem honrar esses princípios, mesmo à custa de seus próprios interesses se as circunstâncias o exigirem, desde que os outros também devam honrá-los. É insensato não estar disposto a propor tais princípios, ou não honrar termos eqüitativos de cooperação que, espera-se, os outros possam razoavelmente aceitar; é pior que insensato quando a pessoa apenas parece ou finge propô-los ou honrá-los, mas está disposta a violá-los em benefício próprio assim que a ocasião o permitir.

No entanto, embora não seja razoável, fazer isso não é, em geral, irracional. Pois pode acontecer que alguns detenham um poder político maior ou se encontrem em circunstâncias mais afortunadas; e, embora essas condições sejam irrelevantes para distinguir essas pessoas no que se refere à condição de igualdade, pode ser racional para elas tirarem vantagem de sua situação. Nós pressupomos essa distinção na vida cotidiana, por exemplo, quando dizemos de certas pessoas que, em vista de sua posição superior de negociação, o que propõem é perfeitamente racional, mas nem por isso razoável. O senso comum considera o razoá-

vel mas, em geral, não o racional como uma idéia moral que envolve sensibilidade moral⁶.

2.3. A função dos princípios de justiça (como parte de uma concepção política de justiça) é definir os termos equitativos de cooperação social (*Teoria*, § 1). Esses princípios especificam os direitos e deveres básicos que devem ser garantidos pelas principais instituições políticas e sociais, regulam a divisão dos benefícios provenientes da cooperação social e distribuem os encargos necessários para mantê-la. Já que, do ponto de vista da concepção política, os cidadãos de uma sociedade democrática são considerados pessoas livres e iguais, os princípios de uma concepção democrática de justiça têm de especificar os termos equitativos de cooperação entre cidadãos assim concebidos.

Por meio dessas especificações, os princípios de justiça fornecem uma resposta para a questão fundamental da filosofia política no tocante a um regime democrático constitucional. Essa questão é: qual é a concepção política de justiça mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação entre cidadãos vistos como livres e iguais e a um só tempo razoáveis e racionais, e (agregamos) como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida, geração após geração? É uma questão fundamental porque foi o eixo da crítica liberal da monarquia e da aristocracia e da crítica socialista da democracia constitucional liberal. É também o eixo do atual con-

6. Esse tipo de distinção entre o razoável e o racional foi feita por W. M. Sibley em "The Rational versus the Reasonable," *Philosophical Review* 62 (outubro de 1953), pp. 554-60. O texto vincula intimamente essa distinção à idéia de cooperação entre iguais e especifica aquela em função dessa idéia mais definida. De tempos em tempos voltaremos à distinção entre o razoável e o racional. Ver §§ 23.2 e 23.3. É de central importância para a compreensão da estrutura da justiça como equidade, bem como da teoria moral contratualista de T. M. Scanlon. Ver seu "Contractualism and Utilitarianism", in *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen e Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

flito entre o liberalismo e idéias conservadoras no que diz respeito às exigências da propriedade privada e à legitimidade (em oposição à eficácia) das políticas sociais relacionadas ao assim chamado estado de bem-estar social⁷.

Ao empregarmos a concepção de cidadãos como pessoas livres e iguais desconsideramos vários aspectos do mundo social e de certa forma fazemos uma idealização. Isso revela uma das funções das concepções abstratas: nós as utilizamos para obter uma visão clara e ordenada de uma questão considerada fundamental, enfocando os elementos que supomos ser mais significativos e relevantes para determinar sua resposta mais adequada. Na ausência de qualquer explicitação em contrário, não tentaremos responder a nenhuma outra questão senão à questão fundamental formulada acima.

§ 3. A idéia de uma sociedade bem-ordenada

3.1. Como foi afirmado no § 2.1, a idéia fundamental de uma sociedade bem-ordenada – uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça – é uma idéia associada utilizada para definir a idéia organizadora central da sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação. Dizer que uma sociedade política é bem-ordenada significa três coisas:

Primeiro, e implícito na idéia de uma concepção pública de justiça, trata-se de uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que os demais também aceitam, a mesma concepção política de justiça (e portanto os mesmos princípios de justiça política). Ademais, esse conhecimento é mutuamente reconhecido: ou seja, as pessoas sabem tudo o que

7. Digo “assim chamado estado de bem-estar social” porque na Parte IV faço uma distinção entre uma democracia de cidadãos-proprietários [*property-owning democracy*] e um estado de bem-estar social capitalista, e sustento que este último é conflitante com a justiça como equidade.

saberiam se sua aceitação de tais princípios tivesse resultado de acordo público.

Segundo, e implícito na idéia de regulação efetiva por uma concepção pública de justiça, todos sabem, ou por bons motivos acreditam, que a estrutura básica da sociedade – ou seja, suas principais instituições políticas e sociais e a maneira como elas interagem como sistema de cooperação – respeita esses princípios de justiça.

Terceiro, e também implícito na idéia de regulação efetiva, os cidadãos têm um senso normalmente efetivo de justiça, ou seja, um senso que lhes permite entender e aplicar os princípios de justiça publicamente reconhecidos, e, de modo geral, agir de acordo com o que sua posição na sociedade, com seus deveres e obrigações, o exige.

Numa sociedade bem-ordenada, portanto, a concepção pública de justiça fornece um ponto de vista aceito por todos, a partir do qual os cidadãos podem arbitrar suas exigências de justiça política, seja em relação a suas instituições políticas ou aos demais cidadãos.

3.2. A idéia de uma sociedade bem-ordenada é decerto uma considerável idealização. Uma das razões pelas quais elaboramos essa idéia é que uma importante questão relativa a uma concepção de justiça para uma sociedade democrática é saber se, e em que medida, ela pode desempenhar a função de concepção de justiça pública e mutuamente reconhecida quando a sociedade é vista como um sistema de cooperação entre cidadãos livres e iguais geração após geração. Uma concepção política de justiça que não satisfaça essa função pública é, a meu ver, seriamente insatisfatória. A adequação de uma concepção de justiça a uma sociedade bem-ordenada é um importante critério de comparação entre concepções políticas de justiça. A idéia de uma sociedade bem-ordenada ajuda a formular esse critério e a especificar ainda mais a idéia organizadora central de cooperação social.

A idéia de uma sociedade bem-ordenada tem dois significados. Um, geral, foi expresso acima no § 3.1: uma socie-

dade bem-ordenada é uma sociedade efetivamente regulada por alguma concepção pública (política) de justiça, seja ela qual for. Mas essa idéia tem um sentido particular quando nos referimos à sociedade bem-ordenada de uma concepção de justiça particular, como quando dizemos que cada membro da sociedade aceita e sabe que todos os outros aceitam a mesma concepção política de justiça, por exemplo, uma determinada doutrina dos direitos naturais, ou uma forma de utilitarismo, ou a justiça como equidade. É forçoso constatar que, dado o fato do pluralismo razoável, não há como uma sociedade bem-ordenada em que todos os seus membros aceitem a mesma doutrina abrangente possa existir. Mas cidadãos democráticos que defendem diferentes doutrinas abrangentes podem-se pôr de acordo sobre concepções políticas de justiça. Segundo o liberalismo político, isso proporciona uma base de unidade social que não só é suficiente mas também é a mais razoável para nós como cidadãos de uma sociedade democrática.

§ 4. A idéia de estrutura básica

4.1. Outra idéia fundamental é a idéia de estrutura básica (de uma sociedade bem-ordenada). Introduzimos essa idéia para formular e apresentar a justiça como equidade com uma unidade adequada. Junto com a idéia de posição original (§ 6), ela é necessária para completar outras idéias e ordená-las num todo inteligível. A idéia de estrutura básica pode ser vista sob essa luz.

Como indicado acima, no § 3, a estrutura básica da sociedade é a maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social, e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social no transcurso do tempo (*Teoria*, § 2). A Constituição política com um judiciário independente, as formas legalmente reconhecidas de pro-

priedade e a estrutura da economia (na forma, por exemplo, de um sistema de mercados competitivos com propriedade privada dos meios de produção), bem como, de certa forma, a família, tudo isso faz parte da estrutura básica. A estrutura básica é o contexto social de fundo dentro do qual as atividades de associações e indivíduos ocorrem. Uma estrutura básica justa garante o que denominamos de justiça de fundo [*background justice*].

4.2. Um importante aspecto da justiça como equidade é que nela a estrutura básica é o objeto primário da justiça política (*Teoria*, § 2). Isso é assim em parte porque os efeitos da estrutura básica sobre as metas, aspirações e o caráter dos cidadãos, bem como sobre suas oportunidades e sua capacidade de tirar proveito delas, são profundos e estão presentes desde o início da vida (§§ 15-16). Nosso foco será quase que exclusivamente a estrutura básica como objeto da justiça política e social.

Uma vez que a justiça como equidade parte do caso especial da estrutura básica, seus princípios regulam essa estrutura e não se aplicam diretamente ou regulam internamente instituições e associações da sociedade⁸. Empresas e sindicatos, igrejas, universidades e família estão submetidos a exigências oriundas dos princípios de justiça, mas essas exigências provêm indiretamente das instituições de fundo justas dentro das quais associações e grupos existem, e que restringem a conduta de seus membros.

Por exemplo, embora as igrejas possam excomungar hereges, não podem queimá-los; tal exigência tem por objetivo garantir a liberdade de consciência. As universidades não podem cometer certas formas de discriminação: essa

8. Trata-se de algo óbvio na maioria dos casos. É evidente que os dois princípios de justiça (§ 13) com suas liberdades políticas não se destinam a regular a organização interna de igrejas e universidades. Tampouco se supõe que o princípio de diferença governe a forma como os pais devem tratar seus filhos ou distribuir os bens da família entre eles. Ver Quarta Parte, § 50, sobre a família.

exigência objetiva ajudar a estabelecer a igualdade equitativa de oportunidades. Os pais (mulheres assim como homens) são cidadãos iguais e têm direitos básicos iguais, entre os quais o direito de propriedade; eles têm de respeitar os direitos de seus filhos (futuros cidadãos) e não podem, por exemplo, privá-los de cuidados médicos essenciais. Além disso, para estabelecer a igualdade entre homens e mulheres no tocante ao trabalho na sociedade, à preservação de sua cultura e à sua reprodução ao longo do tempo, são necessárias disposições especiais no direito de família (e sem dúvida também em outros âmbitos) para que o encargo de alimentar, criar e educar filhos não recaia mais pesadamente sobre as mulheres, prejudicando assim sua igualdade equitativa de oportunidades.

Não se deve presumir de antemão que princípios que são razoáveis e justos para a estrutura básica também o sejam para instituições, associações e práticas sociais em geral. Embora os princípios de justiça como equidade imponham limites a esses arranjos sociais da estrutura básica, a estrutura básica e as associações e formas sociais que nela existem são governadas, cada qual, por princípios distintos devido a seus objetivos e propósitos diferentes e sua peculiar natureza e exigências singulares. A justiça como equidade é uma concepção política, não geral, de justiça: aplica-se primeiro à estrutura básica e considera que essas outras questões de justiça local, assim como questões de justiça global (que denomino direito dos povos), exigem considerações de mérito independentes.

Denominaremos os princípios de justiça que devem ser seguidos diretamente por associações e instituições da estrutura básica os princípios de justiça local⁹. Temos ao todo, de dentro para fora, três níveis de justiça: primeiro, a justiça local (os princípios que se aplicam diretamente a instituições e associações); segundo, a justiça doméstica (os prin-

9. Tomo aqui o conceito da esclarecedora obra de Jon Elster, *Local Justice* (Nova York: Russell Sage Foundation, 1992).

cípios que se aplicam à estrutura básica da sociedade); e, por fim, a justiça global (os princípios que se aplicam ao direito internacional). A justiça como eqüidade parte da justiça doméstica – a justiça da estrutura básica. Daí, estende-se para fora, para o direito dos povos, e para dentro, para a justiça local. O direito dos povos foi discutido em outro lugar¹⁰. Não faremos aqui nenhuma exposição sistemática da justiça local. De modo geral, princípios da estrutura básica coagem (ou limitam), mas não determinam por si sós os princípios adequados de justiça local.

4.3. Note-se que nossa caracterização da estrutura básica não oferece uma definição ou um critério precisos, a partir dos quais possamos dizer que arranjos sociais ou aspectos deles pertencem a ela. Pelo contrário, partimos de uma caracterização vaga daquilo que é, inicialmente, uma idéia rudimentar. Como foi indicado acima, temos de especificar mais exatamente a idéia depois de considerar uma série de questões específicas. Feito isso, temos de verificar, ponderando cuidadosamente, se essa caracterização mais precisa é coerente com nossas convicções refletidas.

Contudo, a função de uma concepção política de justiça não é dizer exatamente como essas questões devem ser resolvidas, mas criar um quadro de pensamento dentro do qual elas possam ser abordadas. Se formulássemos uma definição da estrutura básica com limites precisos, não só excederíamos aquilo que essa idéia rudimentar pode razoavelmente conter, como também correríamos o risco de prejudicar de modo equivocado o que condições mais específicas ou futuras possam vir a exigir, fazendo da justiça como eqüidade uma teoria incapaz de se ajustar a diferentes circunstâncias sociais. Para que nossos juízos sejam razoáveis,

10. Ver Rawls, *The Law of People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999). (Trad. bras. *O direito dos povos*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.)

eles em geral têm de estar imbuídos da consciência dessas circunstâncias mais específicas¹¹.

Por fim, e para antecipar, como a justiça como equidade se apresenta como possível foco de um consenso sobreposto razoável (§ 11), e como a estrutura básica é o objeto primário da justiça, os limites e características dessa estrutura têm de ser definidos e especificados de uma maneira que, se possível, pelo menos permita, ou até estimule tal consenso. Formulada de forma tão genérica, não é claro o que essa condição exige; mas é o que tentaremos responder ao tratarmos de um leque mais amplo de questões.

§ 5. Os limites de nossa investigação

5.1. Antes de discutir as outras idéias fundamentais de justiça como equidade, ressaltemos alguns limites de nossa investigação. O primeiro limite, como já foi dito, é que temos de nos concentrar na estrutura básica como objeto primário da justiça política e deixar de lado questões de justiça local. Não consideramos a justiça como equidade uma doutrina moral abrangente, mas sim uma concepção política a ser aplicada à estrutura das instituições políticas e sociais.

O segundo limite é que estamos sobretudo preocupados com a natureza e o conteúdo da justiça para uma sociedade bem-ordenada. Na justiça como equidade, referimo-nos à discussão dessa questão como teoria ideal, ou teoria da aquiescência estrita. Aquiescência estrita significa que (quase) todos aquiescem estritamente e, portanto, submetem-se aos princípios de justiça. Com efeito, indagamos como deve ser um regime constitucional perfeitamente justo, ou quase justo, e se esse regime pode se instaurar e se estabilizar nas circunstâncias da justiça (*Teoria*, § 22), e por-

11. A contribuição de Erin Kelly foi fundamental na discussão dos pontos deste parágrafo e do precedente.

tanto em condições realistas, embora razoavelmente favoráveis. Nesse sentido, a justiça como equidade é realisticamente utópica: testa os limites do realisticamente praticável, isto é, até que ponto, no nosso mundo (dadas suas leis e tendências), um regime democrático pode atingir a completa realização de seus valores políticos pertinentes – a perfeição democrática, se preferirem.

Restringimo-nos à teoria ideal porque o atual conflito no pensamento democrático é em boa parte um conflito sobre qual concepção de justiça é mais condizente com uma sociedade democrática sob condições razoavelmente favoráveis. Para o que nos interessa, isso se expressa no que chamamos de questão fundamental da filosofia política (§ 2.3). No entanto, a idéia de uma sociedade bem-ordenada também deveria nos dar algumas pistas de como pensar uma teoria não-ideal, ou seja, os casos difíceis em que é preciso lidar com as injustiças existentes. Também deveria ajudar a esclarecer objetivos de reformas e identificar quais as iniquidades mais nefandas cuja retificação é, portanto, mais urgente.

Um terceiro limite de nossa investigação, já mencionado, é que não discutiremos aqui a importante questão das relações justas entre povos, e tampouco o fato de que a extensão da justiça como equidade a essas relações ilustra sua universalidade. Parto do pressuposto de que a opinião de Kant [“Paz perpétua” (1795)] é correta e que um governo mundial, ou bem seria um despotismo global opressivo, ou um império frágil dilacerado por guerras civis constantes devido à luta por autonomia política de regiões e culturas separadas¹². Talvez a melhor maneira de conceber uma ordem mundial justa seja como uma sociedade de povos, cada povo com um regime político (doméstico) bem-orde-

12. Nas palavras de Robert A. Dahl em *Dilemmas of Pluralist Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1982), p. 16: “hoje em dia, nenhuma unidade menor que um país pode oferecer as condições necessárias para uma boa vida, ao mesmo tempo que nenhuma unidade maior que um país é capaz de ser tão democraticamente governada como uma poliarquia atual”.

nado e decente, não necessariamente democrático, mas que respeite plenamente os direitos humanos básicos¹³.

Na teoria da justiça como equidade, a questão da justiça entre povos é preterida, privilegiando-se uma definição de justiça política para uma sociedade democrática bem-ordenada. Observe-se, contudo, que começar pela justiça da estrutura básica não significa que não possamos rever nossa definição de sociedade democrática (justiça doméstica) tendo em vista as exigências impostas pela justiça entre povos. Ambas as partes de uma concepção política mais completa – a justiça da sociedade doméstica bem como a das relações entre sociedades – podem ser amoldadas uma à outra à medida que forem elaboradas.

5.2. Por fim, destaco uma questão implícita no que já dissemos: a justiça como equidade não é uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente – que se aplique a todos os temas e abarque todos os valores. Tampouco deve ser entendida como a aplicação de uma doutrina desse tipo à estrutura básica da sociedade, como se essa estrutura não passasse de mais um tema a ser tratado por essa teoria abrangente. Portanto, nem a filosofia política nem a teoria da justiça como equidade são, nesse sentido, filosofia moral aplicada. A filosofia política possui suas próprias características e problemas distintos. A teoria da justiça como equidade é uma concepção política de justiça para o caso especial da estrutura básica de uma sociedade democrática contemporânea. Nesse sentido, tem um alcance muito mais restrito que doutrinas morais filosóficas abrangentes como o utilitarismo, o perfeccionismo e o intuicionismo, entre outras. Aquela se restringe ao político (sob a forma da estrutura básica), que é apenas uma parte do campo da moral.

13. Este tema amplo foi longamente discutido em *O direito dos povos*.

§ 6. A idéia da posição original

6.1. Discutimos até agora três idéias fundamentais introduzidas em *Teoria*, §§ 1-2: a idéia de uma sociedade como sistema eqüitativo de cooperação, a idéia de uma sociedade bem-ordenada e a idéia de estrutura básica da sociedade. Discutiremos a seguir duas outras idéias fundamentais, introduzidas em *Teoria*, §§ 3-4. Uma delas é a da posição original; a outra, a de cidadãos como pessoas livres e iguais. A sexta idéia fundamental, a da justificação pública, será discutida nos §§ 9-10.

Começemos pelo que nos leva à posição original e pelas razões para usá-la. A seguinte linha de raciocínio deve nos conduzir até ela: partimos da idéia organizadora de sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais. Surge de imediato a questão de como determinar os termos eqüitativos de cooperação. Por exemplo: eles são ditados por algum poder distinto do das pessoas que cooperam entre si, digamos pela lei divina? Ou esses termos são reconhecidos por todos como eqüitativos tendo por referência uma ordem moral de valores¹⁴, por exemplo, por intuição racional, ou por referência ao que alguns definiram como “lei natural”? Ou eles são estabelecidos por meio de um acordo entre cidadãos livres e iguais unidos pela cooperação, à luz do que eles consideram ser suas vantagens recíprocas, ou seu bem?

A justiça como equidade adota uma variante de resposta à última pergunta: os termos eqüitativos de cooperação social provêm de um acordo celebrado por aqueles comprometidos com ela. Um dos motivos por que isso é assim é que, dado o pressuposto do pluralismo razoável, os cidadãos não podem concordar com nenhuma autoridade moral, como um texto sagrado ou uma instituição ou tradição religiosa. Tampouco podem concordar com uma ordem de

14. Estou supondo que essa ordem é considerada objetiva, como em certas variantes de realismo moral.

valores morais ou com os ditames do que alguns consideram como lei natural. Portanto, não há outra alternativa melhor senão um acordo entre os próprios cidadãos, concertado em condições justas para todos.

6.2. Mas esse acordo, como qualquer outro, tem de ser celebrado sob certas condições para que seja um acordo válido do ponto de vista da justiça política. Em particular, essas condições devem situar de modo equitativo as pessoas livres e iguais e não devem permitir que alguns tenham posições de negociação mais vantajosas do que as de outros. Além disso, devem estar excluídas as ameaças da força e da coação, o logro e a fraude, e assim por diante. Até aqui, nenhum problema. Essas são considerações habituais na vida diária. Mas os acordos da vida diária se fazem em determinadas situações no contexto das instituições de fundo da estrutura básica; e as características particulares dessas situações afetam os termos dos acordos celebrados. Em outras palavras, a não ser que essas situações satisfaçam as condições para acordos válidos e justos, os termos acordados não serão considerados justos.

A teoria da justiça como equidade espera estender a idéia de acordo justo à própria estrutura básica. Deparamos aqui com uma grave dificuldade de qualquer concepção política de justiça que emprega a idéia de contrato, quer seja a de contrato social ou não. A dificuldade é a seguinte: devemos determinar um ponto de vista a partir do qual se possa concertar um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais; mas esse ponto de vista tem de ser distanciado das características e circunstâncias particulares da estrutura básica existente e não ser distorcido por elas. A posição original, com sua característica que denominei de “véu de ignorância” (*Teoria*, § 24), inclui esse ponto de vista. Na posição original, não se permite que as partes conheçam as posições sociais ou as doutrinas abrangentes específicas das pessoas que elas representam. As partes também ignoram a raça e grupo étnico, sexo, ou outros dons naturais como a força e

a inteligência das pessoas. Expressamos figurativamente esses limites de informação dizendo que as partes se encontram por trás de um véu de ignorância¹⁵.

Um dos motivos pelos quais a posição original tem de abstrair as contingências – as características e circunstâncias particulares das pessoas – da estrutura básica é que as condições para um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais sobre os princípios primeiros de justiça para aquela estrutura têm de eliminar as posições vantajosas de negociação que, com o passar do tempo, inevitavelmente surgem em qualquer sociedade como resultado de tendências sociais e históricas cumulativas. “A cada um de acordo com seu poder de ameaça” (ou com seu poder político, riqueza ou dons naturais *de facto*) não serve de base para a justiça política. Vantagens históricas contingentes e influências acidentais originadas no passado não deveriam afetar um acordo sobre os princípios que devem reger a estrutura básica do presente em direção ao futuro¹⁶.

6.3. Propomos, portanto, a idéia de posição original em resposta à questão de como estender a idéia de um acordo equitativo para um acordo sobre princípios de justiça política para a estrutura básica. Essa posição é concebida como uma situação equitativa para as partes tidas como livres e iguais, e devidamente informadas e racionais. Portanto, qualquer acordo concertado pelas partes na condição de re-

15. [Ver Rawls, *Political Liberalism* (Nova York: Columbia University Press, 1993), pp. 24-5.]

16. Este é um aspecto essencial da justiça como equidade como uma variante de doutrina contratualista. Nesse sentido, difere da concepção de Locke, e também das visões contratualistas de Robert Nozick em *Anarchy, State, and Utopia* (Nova York: Basic Books, 1974), de James Buchanan em *The Limits of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), e de David Gauthier em *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986). Nessas três obras, os direitos, liberdades e oportunidades básicos dos cidadãos, garantidos pela estrutura básica, dependem de contingências da história, de circunstâncias sociais e dons naturais, excluídos na teoria da justiça como equidade. Voltaremos a isso no § 16.1.

presentantes dos cidadãos é eqüitativo. Uma vez que o conteúdo do acordo diz respeito aos princípios de justiça para a estrutura básica, o acordo na posição original especifica os termos justos da cooperação social entre cidadãos assim considerados. Daí o nome: justiça como eqüidade.

Observe-se que, como foi afirmado em *Teoria*, a posição original generaliza a idéia familiar de contrato social (*Teoria*, § 3). E o faz constituindo em objeto do acordo os princípios primeiros de justiça para a estrutura básica, e não para uma determinada forma de governo, como em Locke. A posição original é também mais abstrata: o acordo tem de ser visto como hipotético e ahistórico.

- (I) É hipotético na medida em que nos perguntamos o que as partes (conforme foram descritas) poderiam acordar, ou acordariam, e não o que acordaram.
- (II) É ahistórico na medida em que não supomos que o acordo tenha sido concertado alguma vez ou venha a ser celebrado. E mesmo que o fosse, isso não faria nenhuma diferença.

O segundo ponto (II) significa que é preciso determinar por análise quais são os princípios com que as partes concordariam. Caracterizamos a posição original por meio de várias estipulações – cada qual sustentada por cuidadosas ponderações –, de forma tal que o acordo a que eventualmente se chegue possa ser deduzido racionalmente a partir de como as partes estão situadas e são descritas, das alternativas de que dispõem, e das razões e informações com que contam. Voltaremos a isso na Parte III.

6.4. Aqui uma séria objeção parece se apresentar: uma vez que acordos hipotéticos não criam nenhuma obrigação, o acordo entre as partes na posição original não teria qualquer significado¹⁷. Respondo que a importância da posição

17. Esta questão é discutida por Ronald Dworkin no § 1 de sua resenha crítica intitulada "Justice and Rights", *University of Chicago Law Review* (1973),

original assenta-se no fato de ser um procedimento de representação ou um experimento mental para os propósitos de esclarecimento público. Devemos pensar que ela serve de modelo para duas coisas:

Primeiro, é um modelo do que consideramos – aqui e agora – condições eqüitativas sob as quais os representantes dos cidadãos, vistos exclusivamente como pessoas livres e iguais, devem concordar com os termos eqüitativos de cooperação que devem reger a estrutura básica.

Segundo, é um modelo do que consideramos – aqui e agora – restrições aceitáveis às razões com base nas quais as partes, dispostas em condições eqüitativas, podem com propriedade propor certos princípios de justiça política e rejeitar outros.

Portanto, se a posição original é um modelo adequado de nossas convicções sobre essas duas coisas (a saber, as condições eqüitativas de acordo entre cidadãos livres e iguais e as restrições apropriadas às razões), conjecturamos que os princípios de justiça que fossem objeto de acordo entre as partes (se conseguíssemos elaborá-los de modo condizente) determinariam os termos de cooperação que consideramos – aqui e agora – eqüitativos e baseados nas melhores razões. Isso porque, nesse caso, a posição original teria conseguido formalizar de um modo apropriado as considerações que, ponderando cuidadosamente, julgamos ser razoáveis para fundamentar os princípios de uma concepção política de justiça.

6.5. Para ilustrar o que entendo por condições eqüitativas: as partes encontram-se simetricamente situadas na

retomado em *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977) como cap. 6 (Trad. bras. *Levando os direitos a sério*, São Paulo, Martins Fontes, 2002). Discuti brevemente sua interpretação em "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (Verão de 1985), pp. 236 s., n. 19; retomado em Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 400 s., n. 19.

posição original. Isso formaliza nossa convicção refletida de que, em matéria de justiça política básica, os cidadãos são iguais em todos os aspectos relevantes: ou seja, possuem em grau suficiente as necessárias faculdades de personalidade moral e as outras capacidades que lhes permitem ser membros normais e plenamente cooperativos da sociedade a vida toda (§ 7). Assim, em conformidade com o preceito de igualdade formal segundo o qual os que são iguais (semelhantes) em todos os aspectos relevantes devem ser tratados igualmente (similarmente), os representantes dos cidadãos devem estar situados simetricamente na posição original. Não fosse por isso, não consideraríamos essa posição eqüitativa para cidadãos livres e iguais.

Para ilustrar o que entendo por restrições apropriadas às razões: se somos razoáveis, uma de nossas convicções mais ponderadas é que o fato de, digamos, ocuparmos uma determinada posição social não é uma boa razão para aceitarmos, ou esperar que os outros aceitem, uma concepção de justiça que favoreça os que ocupam essa posição. Se somos ricos, ou pobres, não podemos esperar que todos os outros aceitem uma estrutura básica que favoreça os ricos, ou os pobres, simplesmente por essa razão. Para modelar esta e outras convicções semelhantes, não permitimos que as partes conheçam a posição social das pessoas que elas representam. A mesma idéia se estende a outros atributos das pessoas por meio do véu de ignorância.

Em suma, a posição original deve ser entendida como um procedimento de representação. Enquanto tal, formaliza nossas convicções refletidas de pessoas razoáveis ao descrever as partes (cada qual responsável pelos interesses fundamentais de um cidadão livre e igual) como situadas de uma forma eqüitativa e como devendo chegar a um acordo sujeitas a restrições apropriadas às razões que podem apresentar para propor princípios de justiça política.

§ 7. A idéia de pessoas livres e iguais

7.1. Até esse momento simplesmente utilizamos a idéia de pessoas livres e iguais; cabe-nos agora explicitar seu significado e função. Para a justiça como eqüidade os cidadãos estão envolvidos na cooperação social, e portanto são plenamente capazes de fazer isso durante toda a vida. Pessoas assim consideradas têm aquilo que poderíamos chamar de “as duas faculdades morais”, descritas como segue:

(I) Uma dessas faculdades é a capacidade de ter um senso de justiça: é a capacidade de compreender e aplicar os princípios de justiça política que determinam os termos eqüitativos de cooperação social, e de agir a partir deles (e não apenas de acordo com eles).

(II) A outra faculdade moral é a capacidade de formar uma concepção do bem: é a capacidade de ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção do bem. Tal concepção é uma família ordenada de fins últimos que determinam a concepção que uma pessoa tem do que tem valor na vida humana ou, em outras palavras, do que se considera uma vida digna de ser vivida. Os elementos dessa concepção costumam fazer parte de, e ser interpretados por, certas doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes à luz das quais os vários fins são ordenados e compreendidos.

7.2. Ao dizer que se considera que as pessoas têm ambas as faculdades morais, dizemos que elas têm as capacidades necessárias não só para envolver-se numa cooperação social mutuamente benéfica durante a vida toda, mas também para honrar os termos eqüitativos dessa cooperação por eles mesmos. Em *Teoria*, essas duas faculdades são as que definem “pessoas morais” e “personalidade moral” (*Teoria*, §§ 3-4). Mas o que queremos dizer ao afirmar que as pessoas são livres e iguais?

É importante não esquecer aqui que a teoria da justiça como eqüidade é uma concepção política de justiça, ou seja,

foi esboçada para o caso especial da estrutura básica da sociedade e não pretende ser uma doutrina moral abrangente. Por isso, a idéia de pessoa, quando especificada numa concepção de pessoa, pertence a uma concepção política. (Uma idéia fundamental torna-se uma concepção quando especificamos seus elementos de uma determinada maneira.) Isso significa que a concepção de pessoa não foi tirada da metafísica, da filosofia do espírito, ou da psicologia, e pode ter pouca relação com concepções do eu discutidas nessas disciplinas. É claro que tem de ser compatível com uma ou mais dessas concepções filosóficas ou psicológicas (desde que sejam bem-fundadas), mas esta é uma outra história. A concepção de pessoa é, em si, normativa e política, e não metafísica ou psicológica.

Como mencionado anteriormente (§ 2.1-2), a concepção de pessoa é elaborada a partir da maneira como os cidadãos são vistos na cultura política pública de uma sociedade democrática, em seus textos políticos básicos (constituições e declarações de direitos humanos), e na tradição histórica da interpretação desses textos. Para encontrar essas interpretações não olhamos somente para os tribunais, partidos políticos e homens de estado, mas também para a literatura sobre direito constitucional e jurisprudência, e para os escritos mais duradouros de todo tipo relacionados com a filosofia política de uma sociedade.

7.3. Em que sentido os cidadãos são vistos como pessoas iguais? Digamos que são vistos como iguais na medida em que se considera que todos têm, num grau mínimo essencial, as faculdades morais necessárias para envolver-se na cooperação social a vida toda e participar da sociedade como cidadãos iguais. Ter essas faculdades nesse grau é o que consideramos como a base da igualdade entre os cidadãos como pessoas (*Teoria*, § 77): ou seja, na medida em que vemos a sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação, a base da igualdade consiste em termos, no grau mínimo necessário, as capacidades morais e outras que nos

permitem participar plenamente da vida cooperativa da sociedade. Assim, a igualdade dos cidadãos na posição original é formalizada pela igualdade de seus representantes: isto é, o fato de que esses representantes estão simetricamente situados naquela posição e têm direitos iguais no tocante aos procedimentos que adotam para chegar a um acordo.

Observo que ao tomarmos as faculdades morais como base da igualdade na verdade distinguimos entre uma sociedade política e as muitas associações existentes dentro dela e através dela. Estas últimas são associações que atravessam fronteiras políticas, como as igrejas e as sociedades científicas. Algumas dessas associações são comunidades: mais uma vez, igrejas e sociedades científicas ilustram isso; mas universidades e outras instituições culturais também o são. Os membros de uma comunidade estão unidos na busca de certos valores e objetivos comuns (distintos dos econômicos), o que os leva a apoiar a associação e que em parte os comprometem com ela. Para a justiça como equidade, uma sociedade política democrática não possui tais valores e objetivos comuns, afora aqueles que fazem parte ou estão ligados à própria concepção política de justiça. Os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada afirmam a constituição e seus valores políticos tal como se realizam nas instituições, e compartilham o objetivo de fazer justiça um ao outro, como o exigem os arranjos da sociedade.

A importância dessa distinção entre uma sociedade democrática e as comunidades que nela existem ficará mais clara adiante e fundamenta-se em algumas de suas características particulares. Por exemplo, nascemos numa sociedade, e embora também possamos ter nascido em comunidades, em religiões e suas culturas próprias, apenas a sociedade com sua forma política de governo e suas leis exerce um poder coercitivo. Embora possamos abandonar voluntariamente comunidades (as liberdades constitucionais garantem isso: a apostasia não é crime), há um sentido segundo o qual não podemos abandonar nossa sociedade política voluntariamente (§ 26). Além disso, uma comunidade pode

recompensar ou destacar seus membros de acordo com sua contribuição para os valores e objetivos comuns; mas numa sociedade democrática não existem valores e objetivos comuns (que se enquadrem na categoria do bem) por meio dos quais seus cidadãos possam ser distinguidos¹⁸. Todos aqueles capazes de ser membros plenamente cooperativos da sociedade política são vistos como iguais e só podem ser tratados de forma diferenciada tal como a concepção política pública o admite.

É um erro grave não distinguir entre a idéia de uma sociedade política democrática e a idéia de comunidade. Uma sociedade democrática sem dúvida acolhe muitas comunidades dentro dela, e tenta ser um mundo social dentro do qual a diversidade possa florescer num clima de entendimento mútuo e concórdia; mas essa sociedade não é em si uma comunidade, nem pode sê-lo tendo em vista o fato do pluralismo razoável. Isso só seria possível mediante o uso opressivo do poder governamental, o que é incompatível com as liberdades democráticas básicas. Desde o princípio, pois, concebemos uma sociedade democrática como uma sociedade política que exclui um estado confessional ou aristocrático, para não falar de um estado de castas, escravocrata ou racista. Essa exclusão é consequência do fato de tomar as faculdades morais como o fundamento da igualdade política.

7.4. Em que sentido os cidadãos são livres? Mais uma vez não devemos esquecer que a justiça como equidade é uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática. O sentido relevante da idéia de pessoas livres deve ser extraído da cultura política dessa sociedade e tem pouca ou nenhuma ligação com, por exemplo, a liberdade da vontade discutida pela filosofia do espírito. Dando seguimento a essa idéia, dizemos que os cidadãos são vistos como pessoas livres em dois sentidos.

18. Sobre esse ponto ver "The Basic Structure as Subject", in Rawls, *Political Liberalism*, conferência VII, § 8, pp. 279 ss.

Primeiro, os cidadãos são livres na medida em que consideram a si mesmos e aos demais como detentores da faculdade moral de ter uma concepção do bem. Isso não significa que, na sua concepção política, considerem a si mesmos como inevitavelmente comprometidos com o esforço de realizar uma determinada concepção do bem que afirmem num momento dado. Pelo contrário, enquanto cidadãos, são considerados capazes de rever e modificar essa concepção por motivos razoáveis e racionais, e podem fazê-lo se assim o desejarem. Na qualidade de pessoas livres, os cidadãos reivindicam o direito de que suas próprias pessoas sejam consideradas como independentes de qualquer concepção do bem específico ou de qualquer esquema específico de fins últimos, e de não ser identificadas a alguma dessas concepções. Dada a faculdade moral que têm de formar, rever e racionalmente procurar atingir uma concepção do bem, sua identidade pública ou legal como pessoas livres não é afetada por mudanças que possam ocorrer, no tempo, na concepção específica do bem que afirmam.

Por exemplo, quando cidadãos se convertem de uma religião para outra, ou cessam de professar alguma fé religiosa estabelecida, não deixam de ser, para questões de justiça política, as mesmas pessoas de antes. Nada se perde do que poderíamos chamar de sua identidade pública ou legal – sua identidade em termos de direito fundamental. Em termos gerais, continuam tendo os mesmos direitos e deveres básicos, conservam as mesmas propriedades e podem fazer as mesmas exigências que antes, salvo quando estas se acham ligadas à sua filiação religiosa anterior. É possível imaginar uma sociedade (a história oferece vários exemplos disso) em que os direitos básicos e as reivindicações legítimas dependem da filiação religiosa e da classe social. Tal sociedade tem uma concepção política diferente de pessoa. É provável que nem tenha uma concepção de cidadania, porque esta concepção, tal como a entendemos, está estreitamente vinculada à concepção de sociedade como um sistema equitativo de cooperação em benefício de todos os cidadãos livres e iguais.

Há um outro sentido de identidade, relacionado com os objetivos e engajamentos mais profundos dos cidadãos. Vamos denominá-la identidade não-legal ou identidade moral¹⁹. Os cidadãos costumam ter ao mesmo tempo objetivos e engajamentos políticos e não-políticos. Endossam os valores da justiça política e querem vê-los incorporados em instituições políticas e em políticas sociais. Lutam também pelos outros valores e objetivos não-políticos das associações a que pertencem. Os cidadãos têm de harmonizar e conciliar esses dois aspectos de sua identidade moral. Pode acontecer que em seus assuntos pessoais, ou na vida interna de suas associações, os cidadãos considerem seus fins últimos e afinidades de uma maneira muito diferente daquela pressuposta pela concepção política. Podem ter, e muitas vezes têm em momentos diversos, relações de afeto, de devoção e de lealdade das quais pensam que não se separariam – e na verdade não o poderiam nem o deveriam – e que não poderiam avaliar objetivamente. Para eles, é simplesmente impensável pensar em si mesmos sem certas convicções religiosas, filosóficas e morais ou certas afinidades e lealdades permanentes.

Esses dois tipos de engajamentos e afinidades – políticos e não-políticos – determinam a identidade moral de uma pessoa e dão forma ao seu modo de vida e àquilo que uma pessoa entende que está fazendo e está tentando realizar no mundo social. Se os perdêssemos de repente, ficaríamos perdidos e incapazes de seguir em frente. Na verdade, poderíamos até pensar que não haveria por que seguir em frente. Mas nossas concepções do bem podem mudar e de fato mudam no correr do tempo, geralmente devagar, mas às vezes de supetão. Quando essas mudanças são súbitas, tendemos a dizer que não somos mais a mesma pessoa. Sabemos o que isso significa: referimo-nos a uma

19. Devo a Erin Kelly a distinção entre os dois tipos de objetivos que caracterizam as identidades morais dos cidadãos conforme descritas neste e no próximo parágrafo.

mudança ou reviravolta profunda e generalizada de nossos fins e compromissos últimos; referimo-nos a uma identidade moral diferente (que inclui a identidade religiosa). Na estrada de Damasco, Saulo de Tarso tornou-se Paulo, o Apóstolo. Essa conversão, porém, não implica nenhuma alteração de nossa identidade pública ou legal, nem de nossa identidade pessoal, tal como esse conceito é entendido por alguns teóricos da filosofia do espírito. E numa sociedade bem-ordenada, sustentada por um consenso sobreposto, os valores políticos e compromissos (mais gerais) dos cidadãos, como parte de sua identidade não-institucional ou moral, são basicamente os mesmos.

7.5. Em segundo lugar, os cidadãos consideram a si mesmos como livres na condição de fontes de reivindicações legítimas que se autenticam por si mesmas. Ou seja, consideram-se autorizados a fazer reivindicações a suas instituições para promover suas concepções do bem (desde que essas concepções se incluam entre as admitidas pela concepção pública de justiça). Para os cidadãos, essas reivindicações valem por si mesmas, independentemente de derivarem de deveres e obrigações determinados por uma concepção política de justiça, por exemplo, de deveres e obrigações para com a sociedade. As reivindicações que os cidadãos consideram baseadas em deveres e obrigações oriundos de sua concepção do bem e da doutrina moral que defendem em sua própria vida também devem, para nossos propósitos aqui, ser entendidas como demandas que se autenticam por si mesmas. Tratá-las assim é razoável numa concepção política de justiça para uma democracia constitucional, pois, desde que as concepções do bem e a doutrina moral que os cidadãos defendem sejam compatíveis com a concepção pública de justiça, esses deveres e obrigações autenticam-se por si mesmos de um ponto de vista político.

Ao descrevermos a maneira pela qual os cidadãos consideram a si mesmos livres, levamos em conta como os ci-

dadãos tendem a se conceber numa sociedade democrática quando surgem questões de justiça política. Que isso faz parte de uma concepção política específica de justiça fica evidente do contraste com uma concepção política distinta, para a qual os membros da sociedade não são vistos como fontes que se autenticam por si mesmas de reivindicações legítimas. Nesse último caso, suas reivindicações só têm valor se derivarem dos deveres e obrigações para com a sociedade, ou do papel que lhes é atribuído numa hierarquia social justificada por valores religiosos ou aristocráticos.

Para tomar um exemplo extremo, escravos são seres humanos que não são tratados como fontes de reivindicações, nem mesmo de reivindicações baseadas em deveres ou obrigações sociais, porque não se considera que sejam capazes de ter deveres ou obrigações. Leis que proíbem maltratar e explorar escravos não se fundamentam em reivindicações feitas por escravos em benefício próprio, mas em reivindicações oriundas quer de senhores de escravos ou dos interesses gerais da sociedade (que não incluem os dos escravos). Escravos são, por assim dizer, indivíduos socialmente mortos: não são de modo algum reconhecidos como pessoas²⁰. Essa comparação com uma concepção política de justiça que admite a escravidão evidencia por que conceber os cidadãos como pessoas livres em virtude de suas faculdades morais e de eles terem uma concepção do bem está intimamente ligado a uma determinada concepção política da justiça.

7.6. Ênfase que a concepção da pessoa como livre e igual é uma concepção normativa: ela é dada por nosso pensamento e nossa prática moral e política, e é estudada pela filosofia moral e política e pela filosofia do direito. Desde a antiga Grécia, tanto em filosofia como em direito, o

20. Em relação à idéia de morte social, ver Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), sobretudo pp. 5-9, 38-45, 337.

conceito de pessoa foi o de alguém que pode participar da vida social ou desempenhar uma função nela, e portanto que pode exercer e respeitar diferentes direitos e deveres. Ao especificar a idéia organizadora central da sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação, usamos a idéia associada de pessoas livres e iguais como aquelas que podem desempenhar a função de membros plenamente cooperativos. De acordo com uma concepção política de justiça que vê a sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação, um cidadão é alguém que pode ser um participante livre e igual a vida toda.

Essa concepção da pessoa não deve ser confundida com a concepção de ser humano (um membro da espécie *homo sapiens*), tal como definida pela biologia ou pela psicologia sem o uso de conceitos normativos de vários tipos, entre os quais, por exemplo, os conceitos de faculdades morais e de virtudes morais e políticas. Além disso, para caracterizar a pessoa, temos de agregar a esses conceitos aqueles utilizados para formular as faculdades da razão, da inferência e do julgamento. Estas são faculdades essenciais associadas às duas faculdades morais e são necessárias para seu exercício e para a prática das virtudes.

§ 8. Relação entre as idéias fundamentais

8.1. As cinco idéias fundamentais que discutimos até agora mostram uma íntima relação quando expostas na seqüência em que foram introduzidas: da sociedade como sistema eqüitativo de cooperação à idéia de uma sociedade bem-ordenada, à idéia da estrutura básica de tal sociedade, à idéia da posição original, e finalmente à idéia de cidadãos, cooperantes, livres e iguais.

Nessa seqüência, partimos da idéia organizadora da sociedade como sistema eqüitativo de cooperação, que vai se especificando mais à medida que detalhamos o que acontece quando essa idéia se realiza plenamente (uma socie-

dade bem-ordenada), e a que ela se aplica (a estrutura básica). Expomos em seguida como os termos eqüitativos de cooperação são determinados (pelas partes na posição original) e explicamos como as pessoas engajadas na cooperação devem ser consideradas (como cidadãos livres e iguais).

8.2. Esse detalhamento da idéia organizadora central da cooperação social não é um argumento dedutivo. Não se diz que os passos que partem dessa idéia e prosseguem para a próxima decorrem ou derivam dela. Especificamos a idéia organizadora e a tornamos mais determinada ao vinculá-la às outras idéias.

A título de ilustração: existem várias maneiras de especificar a idéia central de cooperação social. Poderíamos dizer que os termos eqüitativos de cooperação são fixados pela lei natural, entendida quer como lei divina ou como dada por uma ordem moral prévia e independente e que é publicamente conhecida por intuição racional. Tais maneiras de fixar aqueles termos não foram excluídas por um argumento dedutivo: por exemplo, mostrando que elas são incompatíveis com a idéia de cooperação social. Pelo contrário, são eliminadas pelas condições históricas e pela cultura pública da democracia que estabeleceram as exigências para uma concepção política de justiça num regime constitucional moderno. Entre essas condições históricas está o fato do pluralismo razoável, que elimina doutrinas abrangentes como base de um acordo político exeqüível sobre uma concepção de justiça. E já que a justiça como eqüidade procura uma base como essa, segue um outro curso.

8.3. Não podemos afirmar de antemão se a idéia de cooperação social, e suas duas idéias associadas, oferecerá as idéias organizadoras de que necessitamos para uma concepção política de justiça exeqüível. A cultura política pública não é isenta de ambigüidades: contém uma variedade de possíveis idéias organizadoras que podem ser usadas,

diferentes idéias de liberdade e igualdade, e idéias distintas de sociedade. Tudo o que precisamos sustentar é que a idéia de sociedade como sistema equitativo de cooperação está profundamente inserida nessa cultura, e que portanto não é insensato examinar seus méritos enquanto idéia organizadora central. A questão é que, seja qual for a idéia que escolhamos como idéia organizadora central, ela não pode ser plenamente justificada por sua própria razoabilidade intrínseca²¹, pois esta não é suficiente para isso. Tal idéia só pode justificar-se plenamente (caso se justifique) pela concepção de justiça política a que por fim conduza ao ser desenvolvida, e por como essa concepção se coaduna com nossas convicções ponderadas de justiça política em todos os níveis de generalidade, naquilo que poderíamos chamar de equilíbrio reflexivo amplo (e geral) (§ 10). A idéia de equilíbrio reflexivo liga-se à de justificação pública, para a qual nos voltaremos agora.

§ 9. A idéia de justificação pública

9.1. Até este momento discutimos cinco idéias fundamentais, a começar pela idéia organizadora central de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social. Voltamos agora para a sexta e última idéia fundamental, a idéia de justificação pública, e três outras idéias relacionadas com ela: as de equilíbrio reflexivo (§ 10)²², de um consenso sobreposto (§ 11), e de razão pública livre (§ 26). O objetivo da idéia de justificação pública é definir a idéia de

21. Razoabilidade intrínseca, ou aceitabilidade, é uma idéia difícil. Significa que um juízo ou convicção nos parece razoável, ou aceitável, sem que a derivemos de outros juízos, ou nos baseemos neles. Podemos até ser levados a crer que uma convicção nos parece razoável porque depende de nossas outras crenças e convicções, mas não é por isso que ela nos causa uma impressão forte. Refletindo de forma apropriada, podemos concluir que a convicção tem certa razoabilidade, ou aceitabilidade, em si mesma.

22. Ver também *Teoria*, §§ 4 e 9.

justificação de maneira apropriada a uma concepção política de justiça para uma sociedade caracterizada, como uma democracia o é, pelo pluralismo razoável.

A idéia de justificação pública vem junto com a idéia de uma sociedade bem-ordenada, pois tal sociedade é efetivamente regida por uma concepção de justiça publicamente reconhecida (§ 3). Da discussão precedente podemos concluir que, para preencher essa função, uma concepção de justiça deveria ter três características, que fazem dela uma concepção política de justiça:

(a) Embora seja sem dúvida uma concepção moral, é elaborada para um objeto específico, qual seja, a estrutura básica de uma sociedade democrática. Não se aplica diretamente a associações e grupos da sociedade, e apenas num segundo momento tentamos estendê-la visando vinculá-la aos princípios de justiça local e para abarcar as relações entre os povos.

(b) Aceitar essa concepção não pressupõe aceitar uma doutrina abrangente específica. Uma concepção política se apresenta como uma concepção razoável tão-somente para a estrutura básica, e seus princípios expressam uma família de valores políticos que se aplicam de forma típica a essa estrutura.

(c) Na medida do possível, a formulação de uma concepção política de justiça restringe-se às idéias fundamentais habituais ou implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática: por exemplo, a idéia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação e a idéia de cidadãos livres e iguais. Considera-se um fato das sociedades democráticas que tais idéias fazem parte de sua cultura pública.

9.2. Vimos que numa sociedade bem-ordenada efetivamente regida por uma concepção política de justiça publicamente reconhecida, todos aceitam os mesmos princípios de justiça. Esses princípios fornecem, portanto, um ponto de vista aceitável para todos, a partir do qual as reivindicações dos cidadãos dirigidas às principais instituições

da estrutura básica podem ser arbitradas. Uma característica essencial de uma sociedade bem-ordenada é que sua concepção pública de justiça política estabelece uma base comum a partir da qual os cidadãos justificam, uns para os outros, seus juízos políticos: cada um coopera, política e socialmente, com os restantes em termos aceitos por todos como justos. É esse o significado da justificação pública.

Assim entendida, a justificação endereça-se aos que discordam de nós (*Teoria*, § 87). Na ausência de conflitos de julgamento sobre questões de justiça política – juízos sobre a justiça de certos princípios e padrões, determinadas instituições e políticas, e assim por diante – não há nada a justificar. Justificar nossos juízos políticos para outros é convencê-los por meio da razão pública, isto é, por meio de raciocínios e inferências condizentes com questões políticas fundamentais, e recorrer a crenças, motivos e valores políticos que é razoável que os outros também aceitem. A justificação pública origina-se de um consenso: de premissas comuns que todas as partes em desacordo, consideradas livres e iguais e plenamente capazes de razão, podem endossar razoavelmente.

A justificação pública não é, portanto, apenas um argumento válido alicerçado em premissas dadas (embora, é claro, também seja isso). Um argumento válido ajuda a estabelecer relações entre afirmações: junta idéias básicas e afirmações gerais entre si e com juízos mais particulares; revela a estrutura geral de concepções de qualquer tipo. Pelo fato de articular os elementos de uma concepção formando um todo claro e inteligível, serve de modo de exposição. Mas quando depois de bem ponderadas, as premissas e conclusões não são aceitáveis para todas as partes em desacordo, um argumento válido é insuficiente para a justificação pública. Para que a justiça como equidade tenha sucesso, ela tem de ser aceitável, não só em termos de nossas convicções bem-ponderadas, mas também para as dos outros, e isso em todos os níveis de generalidade num equilíbrio reflexivo mais ou menos amplo e geral (como definido no § 10).

9.3. É claro que não se deve esperar um acordo completo sobre todas as questões políticas. A meta praticável é reduzir os desacordos, pelo menos no tocante às controvérsias mais irreconciliáveis, e em particular no que se refere àquelas relativas aos elementos constitucionais essenciais (§ 13.5); por exemplo, o mais urgente é o consenso sobre os seguintes pontos:

(1) os princípios fundamentais que determinam a estrutura geral de governo e seu processo político; as prerrogativas dos poderes legislativo, executivo e judiciário; os limites da regra majoritária; e

(2) os direitos e liberdades básicos iguais da cidadania que as maiorias legislativas têm de respeitar, como o direito de votar e participar da política, a liberdade de pensamento e associação, a liberdade de consciência, bem como as garantias do estado de direito.

Estes e outros assuntos são parte de uma história complicada; apenas aludi a algumas de suas implicações. A questão é que se uma concepção política de justiça abarca os elementos constitucionais essenciais, isso já é de grande importância, mesmo que ela tenha pouco a dizer sobre muitos problemas econômicos e sociais que os corpos legislativos têm de considerar. Para resolvê-los, muitas vezes é necessário ir procurar fora dessa concepção e dos valores políticos que seus princípios expressam, e invocar valores e considerações que ela não inclui. Mas enquanto houver um acordo firme sobre os elementos constitucionais essenciais, mantém-se a expectativa de que a cooperação política e social entre cidadãos livres e iguais possa perdurar.

9.4. Um dos objetivos da justificação pública é certamente o de preservar as condições de uma cooperação social efetiva e democrática alicerçadas no respeito mútuo entre cidadãos livres e iguais. Tal justificação depende de um acordo de juízos, pelo menos no tocante aos elementos constitucionais essenciais; e portanto, quando esse acordo está ameaçado, uma das tarefas da filosofia política é tentar

elaborar uma concepção de justiça que reduza os desacordos, pelo menos em torno das questões mais controversas.

Comparemos duas idéias de justificação pública no campo da política: a primeira invoca uma concepção política de justiça, a segunda, uma doutrina abrangente, religiosa, filosófica ou moral. Uma doutrina moral abrangente tenta mostrar que os juízos políticos são verdadeiros em função, digamos, do intuicionismo racional, ou de uma variante do utilitarismo. Mas, na medida do possível, o liberalismo político nem aceita nem rejeita nenhuma doutrina abrangente, moral ou religiosa. Admite ser próprio dessas doutrinas buscar a verdade religiosa, filosófica ou moral. A justiça como equidade almeja pôr de lado antigas controvérsias religiosas e filosóficas e não se apoiar em qualquer visão abrangente específica. Faz uso de uma idéia diferente, a da justificação pública, e procura moderar conflitos políticos irreconciliáveis e determinar as condições para uma cooperação social equitativa entre cidadãos. Para realizar esse objetivo tentamos elaborar, a partir das idéias fundamentais implícitas na cultura política, uma base pública de justificação que todos os cidadãos, considerados razoáveis e racionais, possam endossar a partir de suas próprias doutrinas abrangentes. Caso isso se concretize, temos um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis (§ 11), e com ele, a concepção política asseverada em equilíbrio reflexivo. É esta última condição, de reflexão ponderada que, entre outras coisas, distingue a justificação pública de um mero acordo.

§ 10. A noção de equilíbrio reflexivo

10.1. Para explicar a noção de equilíbrio reflexivo, partimos da idéia (incluída na noção de pessoas livres e iguais) de que os cidadãos são capazes de razão (teórica e prática) assim como têm um senso de justiça. Nas condições normais da vida humana, essas capacidades desenvolvem-se gradualmente, e, com a maturidade, são exercidas em vários

tipos de juízos de justiça aplicados a todo tipo de assunto, da estrutura básica da sociedade às ações particulares e ao caráter das pessoas na vida cotidiana. O senso de justiça (como forma de sensibilidade moral) envolve uma faculdade intelectual, já que seu exercício na elaboração de juízos convoca as faculdades da razão, imaginação e julgamento.

De todos os nossos juízos de justiça política, selecionamos aqueles que denominamos juízos ou convicções refletidos. Estes são juízos realizados sob condições em que nossa capacidade de julgamento pôde ser plenamente exercida e não foi afetada por influências distorcivas (*Teoria*, § 9). Juízos refletidos são aqueles proferidos quando as condições são favoráveis ao exercício de nossas faculdades da razão e senso de justiça: ou seja, sob condições em que parecemos ter a capacidade, a oportunidade e o desejo de fazer um julgamento correto; ou em que pelo menos não temos nenhum interesse evidente para não fazê-lo, uma vez que as tentações mais costumeiras estão ausentes. A nosso ver, alguns juízos são pontos pacíficos: como aqueles de que nunca esperamos voltar atrás, como quando Lincoln disse: "Se a escravidão não é condenável, nada é condenável."²³ As posições de juízes e árbitros são concebidas visando incluir condições que estimulem o exercício das virtudes judiciais, entre as quais a imparcialidade e a prudência, para que se possa considerar seus veredictos próximos de juízos bem-ponderados, até onde o caso o permita.

10.2. Nossos juízos refletidos não só podem diferir dos das outras pessoas, mas às vezes nossos próprios juízos contradizem-se entre si. As implicações de juízos que pronunciamos sobre uma questão podem ser incoerentes ou incongruentes com as de juízos que pronunciamos sobre outras questões. Este é um ponto que merece ser enfatiza-

23. Abraham Lincoln, carta a A. G. Hodges, de 4 de abril de 1864, *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. Roy P. Basler (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1953), 7:281-283.

do. Muitos de nossos mais graves conflitos são conflitos dentro de nós mesmos. Os que supõem que seus juízos são sempre coerentes são pessoas dogmáticas ou que agem sem reflexão; não raro são ideólogos e fanáticos. A questão que se coloca é: como podemos tornar nossos juízos refletidos de justiça política mais coerentes tanto dentro de nós mesmos como com os dos outros sem impor a nós mesmos uma autoridade política externa?

Eis como abordamos esse problema: percebemos que fazemos juízos políticos refletidos em todos os níveis de generalidade, de juízos específicos sobre as ações singulares de indivíduos a juízos sobre a justiça e injustiça de determinadas instituições e políticas sociais, terminando com juízos sobre convicções extremamente gerais. Entre estas convicções encontram-se aquelas sobre as restrições a serem impostas às razões apresentadas em prol de princípios de justiça para a estrutura básica, e para estas convicções tomamos como modelo a idéia do véu de ignorância na posição original (§ 6).

A teoria da justiça como equidade considera todos os nossos juízos, seja qual for seu nível de generalidade – um juízo específico ou uma convicção geral de alto nível –, como passíveis de terem para nós, enquanto seres razoáveis e racionais, certa razoabilidade intrínseca. Mas como nossas mentes são divididas e nossos juízos entram em conflito com os das outras pessoas, alguns desses juízos talvez tenham de ser revistos, suspensos ou retratados, para que se possa atingir o objetivo prático de obter um acordo razoável no tocante à justiça política.

10.3. Pensando agora numa pessoa qualquer, suponhamos que nós (enquanto observadores) encontramos a concepção de justiça política que menos exija revisões dos juízos iniciais dessa pessoa e que se comprove aceitável quando apresentada e explicitada. Quando a pessoa em questão adota essa concepção e a ela alinha seus outros juízos, dizemos que essa pessoa está em equilíbrio reflexivo restrito.

O equilíbrio é restrito porque, embora as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos específicos estejam alinhados, procurávamos a concepção de justiça que exigisse menos revisões para ganhar consistência, e nem concepções distintas de justiça nem a força dos vários argumentos que sustentam essas concepções foram levadas em conta pela pessoa em questão.

Isso sugere que entendemos por equilíbrio reflexivo amplo (ainda no caso de uma pessoa) o equilíbrio reflexivo alcançado quando alguém considerou cuidadosamente outras concepções de justiça e a força dos vários argumentos que as sustentam. Mais exatamente, essa pessoa considerou as principais concepções de justiça política encontradas em nossa tradição filosófica (inclusive visões críticas do próprio conceito de justiça – há quem pense que a visão de Marx é um exemplo disso), e pesou a força das diversas razões filosóficas e não-filosóficas que as sustentam. Nesse caso, supomos que as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos particulares dessa pessoa estão alinhados; mas agora o equilíbrio reflexivo é amplo, dadas a reflexão abrangente e as várias prováveis mudanças de opinião que o precederam. O equilíbrio reflexivo amplo e não restrito é sem dúvida o conceito importante (*Teoria*, § 9, embora os termos “restrito” e “amplo” infelizmente não sejam empregados ali).

10.4. Lembremos que uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade efetivamente regida por uma concepção pública de justiça. Pensemos em cada cidadão numa sociedade dessas como alguém que alcançou um equilíbrio reflexivo amplo (e não restrito). Uma vez que os cidadãos reconhecem que afirmam a mesma concepção pública de justiça política, o equilíbrio reflexivo também é geral: a mesma concepção é afirmada nos juízos refletidos de todos. Portanto, os cidadãos atingiram um equilíbrio reflexivo amplo e geral, ou, ainda, pleno. (Reservamos o adjetivo “pleno” para os aspectos que se realizam numa sociedade bem-

ordenada.) Numa sociedade assim, não só existe um ponto de vista público a partir do qual todos os cidadãos podem arbitrar suas pretensões, como também todos reconhecem que esse ponto de vista é afirmado por eles em pleno equilíbrio reflexivo.

Com base no que foi discutido acima (no § 10.2), pode-se dizer que a noção de justificação, de par com o equilíbrio reflexivo pleno, é não-fundacionalista no seguinte sentido: não se pensa que algum tipo específico de juízo refletido de justiça política ou nível particular de generalidade possa carregar consigo todo o peso da justificação pública. Juízos refletidos de todos os tipos e níveis podem ter uma razoabilidade intrínseca, ou aceitabilidade, para pessoas razoáveis que persiste depois da devida reflexão. A concepção política mais razoável para nós é aquela que melhor se ajusta a todas as nossas convicções refletidas e as organiza numa visão coerente. Em qualquer momento dado, é isso o melhor que podemos fazer.

Na teoria da justiça como equidade, o equilíbrio reflexivo pleno caracteriza-se por seu objetivo prático, uma reflexão racional, e seu aspecto não-fundacionalista, como descrito acima. Satisfaz, assim, a necessidade de uma base para a justificação pública em questões de justiça política; pois tudo o que se exige para o objetivo prático de alcançar um acordo razoável em matéria de justiça política é coerência entre convicções refletidas em todos os níveis de generalidade e em equilíbrio reflexivo amplo e geral. Para as noções de justificação descritas por certas doutrinas abrangentes, uma coerência desse tipo não basta. Mas só o fato de endossarem outras idéias de justificação não impede essas doutrinas de fazerem parte de um consenso sobreposto.

§ 11. A noção de consenso sobreposto

11.1. A noção de consenso sobreposto é introduzida para tornar a noção de sociedade bem-ordenada mais realista e ajustá-la às condições históricas e sociais de socieda-

des democráticas, que incluem o fato do pluralismo razoável. Embora numa sociedade bem-ordenada todos os cidadãos afirmem a mesma concepção política de justiça, não supomos que eles o façam sempre pelas mesmas razões²⁴. Cidadãos têm opiniões religiosas, filosóficas e morais conflitantes e portanto afirmam a concepção política a partir de doutrinas abrangentes diferentes e opostas, ou seja, pelo menos em parte, por razões diversas. Mas isso não impede que a concepção política seja um ponto de vista comum a partir do qual podem resolver questões que digam respeito aos elementos constitucionais essenciais.

Assim, para formular uma noção realista de sociedade bem-ordenada, dadas as condições históricas do mundo moderno, não dizemos que sua concepção política pública de justiça é afirmada pelos cidadãos a partir de uma mesma doutrina abrangente. O fato do pluralismo razoável implica que não existe doutrina, total ou parcialmente abrangente, com a qual todos os cidadãos concordem ou possam concordar para decidir as questões fundamentais de justiça política. Pelo contrário, dizemos que numa sociedade bem-ordenada, a concepção política é afirmada por aquilo que denominamos um consenso sobreposto razoável. Entendemos por isso que a concepção política está alicerçada em doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis embora opostas, que ganham um corpo significativo de adeptos e perduram ao longo do tempo de uma geração para outra. Esta é, creio eu, a base mais razoável de unidade política e social disponível para os cidadãos de uma sociedade democrática.

11.2. A idéia é que, numa sociedade bem-ordenada, os cidadãos afirmam dois pontos de vista distintos embora intimamente relacionados. Um deles é a concepção política de justiça que todos afirmam. O outro é uma das vá-

24. A frase foi extraída de *Anarchy, State, and Utopia* de Nozick, p. 225, onde aparece em itálico.

rias doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes (ou parcialmente abrangentes) existentes na sociedade. No caso dos que defendem doutrinas abrangentes bem-articuladas e muito sistematizadas, é de dentro delas (isto é, partindo de seus pressupostos básicos) que esses cidadãos afirmam a concepção política de justiça. Os conceitos, princípios e virtudes fundamentais da concepção política são, por assim dizer, teoremas de suas teorias abrangentes.

Na teoria da justiça como equidade encontramos as três características de uma concepção política que deveriam ajudá-la a obter o apoio de um consenso sobreposto razoável. Suas exigências limitam-se à estrutura básica da sociedade, sua aceitação não pressupõe nenhuma teoria abrangente específica, e suas idéias fundamentais são familiares e extraídas da cultura política pública. As três características permitem que diferentes teorias abrangentes a endossem, como, por exemplo, doutrinas religiosas que afirmam a liberdade de consciência e defendem as liberdades constitucionais básicas, bem como várias doutrinas filosóficas liberais, como as de Kant e Mill, que fazem o mesmo.

Não é necessário enumerarmos outras possibilidades (que existem em grande número) salvo para agregar que muitos cidadãos talvez não defendam nenhuma doutrina abrangente bem-articulada. Talvez a maioria não o faça. Pelo contrário, afirmam vários valores religiosos e filosóficos, comunitários e pessoais junto com os valores políticos expressos pela concepção política. Esses valores políticos não se originam de nenhuma teoria sistemática geral. As pessoas pensam que os valores políticos realizados por uma estrutura básica justa normalmente têm peso suficiente para se sobrepôr a quaisquer outros valores que possam entrar em conflito com eles. Portanto, embora sua visão geral seja abrangente no sentido de que inclui valores não políticos, é apenas parcialmente abrangente por não ser nem sistemática nem completa. No § 58 veremos que essa falta de sistematização e completude é na verdade benéfica, e ajuda a

fazer com que um *modus vivendi* se transforme com o tempo num consenso sobreposto.

11.3. Ao atribuímos um lugar importante para a idéia de consenso sobreposto, assumimos que o fato do pluralismo razoável é uma condição permanente de uma sociedade democrática. Qualquer concepção política tem uma concepção do mundo político e social e se apóia em certos fatos gerais da sociologia política e da psicologia humana. O fato do pluralismo razoável é o primeiro de cinco desses fatos que são particularmente importantes na justiça como eqüidade.

Para desenvolver esse ponto: a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais existentes em sociedades democráticas modernas não é uma mera condição histórica que logo passará; é um aspecto permanente da cultura pública de uma democracia. Nas condições políticas e sociais garantidas pelos direitos e liberdades básicos de instituições livres, pode surgir e perdurar uma grande diversidade de doutrinas abrangentes conflitantes e irreconciliáveis, mas razoáveis, caso já não existissem. É esse fato das sociedades livres que denomino fato do pluralismo razoável.

Um segundo fato relacionado com o primeiro é que a adesão coletiva continuada a apenas uma doutrina abrangente só se mantém pelo uso opressivo do poder de estado, com todos os seus crimes oficiais e as inevitáveis brutalidades e crueldades, seguidas da corrupção da religião, filosofia e ciência. Se denominamos comunidade uma sociedade política unificada em torno da afirmação de uma única e mesma doutrina abrangente (ver § 7.3), então o uso opressivo do poder de estado com seus conseqüentes crimes é necessário para manter a comunidade política. Chamemos isso de fato da opressão. Na sociedade da Idade Média, mais ou menos unificada em torno da afirmação da fé católica, a Inquisição não foi um acidente; a supressão da hereesia era necessária para preservar a crença religiosa comum. O mesmo se aplica, supomos, a qualquer doutrina filosófica e moral abrangente, mesmo as seculares. Uma socieda-

de unificada em torno de uma forma de utilitarismo, ou das idéias de Kant ou Mill, também exigiria as sanções opressivas do poder de Estado para assim permanecer²⁵.

Um terceiro fato geral é que um regime democrático duradouro e seguro, não dividido por amargas disputas doutrinárias e classes sociais hostis, tem de ser apoiado livre e voluntariamente por pelo menos uma substancial maioria de seus cidadãos politicamente ativos. Junto com o primeiro fato geral, isso significa que para servir de base pública da justificação para um regime constitucional, uma concepção de justiça precisa ser endossada por doutrinas abrangentes muito diferentes e até irreconciliáveis. Caso contrário, o regime não será duradouro e seguro. Isso nos leva a introduzir a idéia de concepção política de justiça, como definida no § 9.

Acrescentamos, pois, um quarto fato geral: que a cultura política de uma sociedade democrática que tenha funcionado razoavelmente bem durante um período considerável de tempo costuma conter, pelo menos de modo implícito, certas idéias fundamentais a partir das quais é possível elaborar uma concepção política de justiça apropriada para um regime constitucional.

11.4. O que está por trás desses primeiros quatro fatos gerais? Todos eles, e sobretudo os dois primeiros (o fato do pluralismo razoável e o fato da opressão), certamente pedem uma explicação. Pois, por que instituições livres, com

25. O conteúdo e o tom da concepção de justiça que se tem, seja ela política ou não, são sem dúvida influenciados pela ênfase que se dá a certos fatos da experiência histórica. Para a justiça como equidade, os fatos importantes são as infundáveis opressões e crueldades do poder de estado e da Inquisição usadas para manter a unidade cristã que começou com S. Agostinho e perdurou até o século XVIII. O liberalismo político começa com a divisão da cristandade depois da Reforma, ainda que não fosse esta a intenção dos reformistas. Como dizia Hegel, que isso tenha ocorrido não foi um infortúnio, mas uma coisa boa tanto para a igreja como para o Estado. Ver G. F. W. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H. B. Nisbet e ed. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), § 270 (fim do longo comentário), pp. 301 ss. (Trad. bras. *Princípios da filosofia do direito*, São Paulo, Martins Fontes, 1997.)

seus direitos e liberdades básicos, deveriam conduzir à diversidade; e por que o poder de estado é necessário para impedir isso? Por que nossas tentativas sinceras e conscienciosas de pensar junto não nos levam a um acordo? Isso parece acontecer no campo da ciência, ou no da ciência natural, pelo menos a longo prazo.

Existem várias explicações possíveis. Podemos supor que a maioria das pessoas sustenta opiniões que expressam seus interesses mais imediatos; e como seus interesses são diferentes, o mesmo acontece com suas opiniões. Ou talvez ocorra de as pessoas serem irracionais e não muito inteligentes, e isto, misturado com erros lógicos, leva a opiniões conflitantes. Mas essas explicações são fáceis demais, e não são do tipo que queremos. Queremos saber como é possível um desacordo razoável, pois sempre começamos a trabalhar no interior da teoria ideal. Perguntamos, portanto: como se pode chegar a um desacordo razoável?

Uma explicação adequada é que as fontes de desacordo razoável – o que denomino “os limites do juízo” – entre pessoas razoáveis são os muitos obstáculos ao exercício correto (e consciencioso) de nossas faculdades de razão e julgamento no curso ordinário da vida política. Entre esses obstáculos encontramos:

(a) As evidências – empíricas e científicas – relacionadas com um caso podem ser conflitantes e complexas, e portanto difíceis de avaliar.

(b) Mesmo quando concordamos plenamente sobre quais considerações são relevantes, podemos discordar sobre seu peso, e portanto chegar a julgamentos diferentes.

(c) Em certa medida, todos os nossos conceitos, e não só nossos conceitos morais e políticos, são vagos e não dão conta de questões espinhosas. Essa indeterminação significa que até certo ponto (não claramente definido) temos de confiar em juízos e interpretações (e em juízos sobre interpretações) sempre que houver divergência entre pessoas razoáveis.

(d) A maneira como avaliamos evidências e pesamos os valores políticos e morais é moldada (é impossível dizer

o quanto) por nossa experiência como um todo, por toda a nossa vida até agora; e nossas experiências como um todo certamente diferem. Portanto, numa sociedade moderna com seus vários cargos e posições, suas muitas divisões do trabalho, seus diferentes grupos sociais e muitas vezes sua diversidade étnica, as experiências como um todo dos cidadãos são suficientemente diferentes para que seus julgamentos divirjam em algum grau sobre muitos, se não sobre a maioria, dos casos que apresentem uma complexidade significativa.

(e) Frequentemente, existem diferentes tipos de considerações normativas, cada qual com sua força, de ambos os lados de uma questão e é difícil fazer uma avaliação que leve tudo em conta²⁶.

Um quinto e último fato geral pode ser descrito como segue: as condições em que muitos de nossos mais importantes juízos políticos, envolvendo valores políticos básicos, são feitas torna extremamente improvável que pessoas conscienciosas e plenamente razoáveis possam exercer suas faculdades da razão de modo que todos cheguem à mesma conclusão, mesmo depois de uma discussão livre e aberta.

11. 5. Esse fato não pressupõe a doutrina filosófica do ceticismo²⁷. Não significa que pessoas razoáveis não concordem em juízos políticos devido à inexistência de valores

26. Isaiah Berlin costuma ressaltar uma questão relacionada com isso, qual seja, que qualquer sistema de instituições sociais é limitado no que se refere ao leque de valores que pode acomodar, o que exige que se selecione alguns dentre todos os valores políticos e morais que poderiam ser concretizados. Isso acontece porque qualquer sistema de instituições só tem, por assim dizer, um espaço social limitado. Ao sermos forçados a escolher entre valores caros, enfrentamos grandes dificuldades para estabelecer prioridades, além de outras decisões difíceis para as quais podemos não encontrar uma resposta clara. Ver sua formulação em "On the Pursuit of the Ideal", in *The Crooked Timber of Humanity*, ed. Henry Hardy (Nova York: Knopf, 1991).

27. Também se encontra em *Teoria*, § 34 a afirmação de que é essencial evitar fundar a liberdade de consciência e a tolerância no ceticismo filosófico e na indiferença à religião.

objetivos, ou porque são subjetivos; ou que o que consideramos juízos sobre valores são simplesmente opiniões historicamente condicionadas que expressam interesses enraizados no tempo e no espaço. Pelo contrário, esse fato faz referência às inúmeras dificuldades encontradas, em todo tipo de julgamento, para chegar-se a um acordo. Essas dificuldades são particularmente agudas no caso de juízos políticos devido à grande complexidade das questões levantadas, à natureza muitas vezes impressionista das evidências, e à gravidade dos conflitos de que eles geralmente tratam.

A noção de limites do juízo por si só basta para explicar o pluralismo razoável (embora haja, decerto, outras razões); e como não podemos eliminar essas dificuldades, o pluralismo é uma característica permanente de uma cultura democrática livre. Não negamos que a vaidade e a cobiça, a vontade de dominar e o desejo de glória destacam-se no terreno da política e interferem na ascensão e queda das nações. Porém, já que como democracia não podemos utilizar o poder de estado, com suas conseqüentes crueldades e a corrupção da vida cívica e cultural, para erradicar a diversidade, procuramos uma concepção política de justiça que possa granjear o apoio de um razoável consenso sobreposto razoável para servir de base pública de justificação.

11.6. Para concluir, duas observações para evitar mal-entendidos em torno da noção de consenso sobreposto:

Primeiro, dadas as visões abrangentes realmente existentes na sociedade, seja qual for seu conteúdo, não há garantia certa de que a justiça como equidade, ou qualquer concepção razoável para um regime democrático, possa granjear o apoio de um consenso sobreposto e, assim, subscrever a estabilidade de suas instituições políticas. Muitas doutrinas são claramente incompatíveis com os valores da democracia. Além disso, o liberalismo político não afirma que os valores articulados por uma concepção política de justiça, a despeito de sua importância básica, sobreponham-se aos valores transcendentais (como quer que as pessoas os

interpretem) – religiosos, filosóficos ou morais –, com os quais a concepção política pode eventualmente entrar em conflito. Dizer isso extrapolaria o campo do político.

Uma segunda observação é que partimos da convicção de que um regime democrático constitucional é razoavelmente justo e exequível, e merece ser defendido. Mas dado o fato do pluralismo razoável, tentamos elaborar sua defesa de forma a granjear a adesão de pessoas razoáveis e obter um apoio amplo. Não consideramos as doutrinas abrangentes que de fato existem para em seguida montarmos uma concepção política que consiga um ponto de equilíbrio entre elas e que seja expressamente elaborada para obter sua adesão. Fazer isso implicaria fazer com que a concepção fosse política no sentido errado (§ 56).

Pelo contrário, perguntamo-nos sobre como articular uma concepção de justiça para um regime constitucional que seja defensável em si mesma e que, ao mesmo tempo, possa ser endossada por aqueles que apóiam ou poderiam ser levados a apoiar esse tipo de regime. Partimos da premissa de que nada sabemos de antemão sobre as visões abrangentes das pessoas, e tentamos não colocar obstáculos desnecessários à aceitação da concepção política por elas. Isso conduz à idéia de uma concepção política de justiça que não pressuponha nenhuma visão abrangente específica, podendo conseqüentemente ser apoiada por um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis que seja duradouro, se as circunstâncias forem favoráveis e houver tempo suficiente para que ela conquiste apoio.

Na Parte V discutiremos se uma sociedade democrática bem-ordenada é possível, e em caso afirmativo, de que maneira a sua possibilidade é congruente com a natureza humana e as exigências de instituições políticas exequíveis. Tentamos mostrar que a sociedade bem-ordenada da teoria da justiça como equidade é de fato possível segundo nossa natureza e aquelas exigências. Esse é um esforço que cabe à filosofia política a título de reconciliação, pois perceber que as condições de um mundo social pelo menos admitem essa

possibilidade afeta nossa própria visão do mundo e nossa atitude em relação a ele. Ele não precisa mais parecer desesperadamente hostil, um mundo no qual a vontade de dominar e crueldades opressivas, instigadas pelo preconceito e a insanidade, tenham de prevalecer de modo inevitável. Nada disso alivia nossa perda caso vivamos numa sociedade corrupta. Mas podemos pensar que o mundo não é em si mesmo inóspito à justiça política e a seu bem. Nosso mundo social poderia ter sido diferente e há esperança para aqueles que viverem em outro tempo e lugar.

PARTE II

Princípios de justiça

§ 12. Três pontos básicos

12.1. Na Parte II discutiremos o conteúdo dos dois princípios de justiça que se aplicam à estrutura básica, assim como vários fundamentos em favor deles e réplicas a algumas objeções. Um argumento mais formal e organizado, no que se refere a esses princípios, será apresentado na Parte III, em que discutimos o raciocínio que move as partes na posição original. Nesse argumento, a posição original serve para não perdermos de vista todos os nossos pressupostos e para trazer à luz sua força combinada, unificando-os num esquema para que seja mais fácil perceber suas implicações.

Começarei com três pontos básicos que retomam alguns temas discutidos na Parte I e introduzem outros que examinaremos a seguir. Lembrem-se, inicialmente, que a justiça como equidade é moldada para uma sociedade democrática. Seus princípios destinam-se a responder à pergunta: considerando uma sociedade democrática como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais, quais princípios são mais apropriados para ela? Ou então: que princípios são mais apropriados para uma sociedade democrática que não só professa, mas pretende levar a sério a idéia de que cidadãos são livres e iguais, e tenta concretizar essa idéia em suas principais instituições?

Deixaremos para depois a questão de saber se um regime constitucional é preferível a uma democracia majoritária (Parte IV, § 44).

12.2. O segundo ponto é que para a justiça como equidade o objeto primário da justiça política é a estrutura básica da sociedade, ou seja, suas principais instituições políticas e sociais e como elas se harmonizam num sistema unificado de cooperação (§ 4). Supomos que os cidadãos nascem em uma sociedade e normalmente passarão toda a vida em suas instituições básicas. A natureza e a função da estrutura básica têm uma forte influência sobre as desigualdades sociais e econômicas e têm de ser levadas em conta na determinação dos princípios de justiça apropriados.

Suponhamos, em particular, que as desigualdades sociais e econômicas fundamentais sejam as diferenças de perspectiva de vida dos cidadãos (ao longo da vida toda), já que estas são afetadas por coisas como a classe social de origem, dons naturais, oportunidades de educação, e a boa ou má sorte ao longo da vida (§ 16). Perguntamos: que princípios legitimam diferenças desse tipo – diferenças de perspectiva de vida – e as tornam congruentes com a idéia de cidadania livre e igual na sociedade vista como um sistema equitativo de cooperação?

12.3. O terceiro ponto é que a justiça como equidade é uma forma de liberalismo político: tenta articular uma família de valores (morais) extremamente significativos, que se aplicam, por excelência, às instituições políticas e sociais da estrutura básica. Descreve esses valores à luz de alguns aspectos que são próprios à relação política enquanto distinta de outras relações, associativas, familiares e pessoais:

- (a) é uma relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade, estrutura esta na qual só ingressamos por nascimento e só saímos ao morrer (ou, pelo menos, é o que estamos pressupondo por ora). A sociedade política é fechada, por assim di-

- zer; não entramos, ou não podemos entrar nela de maneira voluntária, da mesma forma como não podemos sair dela voluntariamente;
- (b) o poder político é sempre um poder coercitivo exercido pelo Estado e seu aparato de aplicação das leis; mas num regime constitucional, o poder político é ao mesmo tempo o poder de cidadãos livres e iguais, constituídos em um corpo coletivo. Portanto, o poder político é o poder dos cidadãos, que eles impõem a si mesmos e aos outros enquanto livres e iguais.

A noção de liberalismo político surge da seguinte maneira. Partimos de dois fatos: primeiro, do fato do pluralismo razoável, o fato de que uma diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis é um aspecto permanente de uma sociedade democrática; e em segundo lugar, do fato de que num regime democrático, o poder político é visto como o poder de cidadãos livres e iguais constituídos em um corpo coletivo. Esses dois pontos dão lugar a um problema de legitimidade política. Pois, se o fato pluralismo razoável sempre caracteriza sociedades democráticas e se o poder político é de fato o poder de cidadãos livres e iguais, à luz de que razões e valores – de que tipo de concepção de justiça – os cidadãos podem exercer legitimamente esse poder coercitivo uns em relação aos outros?

O liberalismo político responde que a concepção de justiça tem de ser uma concepção política, tal como foi definida no § 9.1. Quando satisfeita, tal concepção nos permite dizer: o poder político só é legítimo quando é exercido de acordo com uma constituição (escrita ou não), cujos elementos essenciais todos os cidadãos, considerados como razoáveis e racionais, podem endossar à luz de sua razão humana comum. É este o princípio liberal de legitimidade. Outro desiderato é que todas as questões legislativas relacionadas com esses elementos essenciais ou contíguas a eles, ou que sejam muito controversas, também deveriam ser decididas, na medida do possível, por parâmetros e valores que possam ser igualmente endossados.

Quando o assunto são elementos constitucionais essenciais, ou questões de justiça básica, tentamos recorrer apenas a princípios e valores que qualquer cidadão possa endossar. Uma concepção política de justiça espera poder formular esses valores: os princípios e valores comuns de tal concepção tornam a razão pública, ao passo que a liberdade de expressão e de pensamento num regime constitucional a tornam livre. Ao fornecer uma base pública de justificação, uma concepção política de justiça fornece o arcabouço da idéia liberal de legitimidade política. Contudo, como foi observado no § 9.4 e será discutido de forma mais aprofundada no § 26, não afirmamos que uma concepção política formula valores políticos que possam resolver todas as questões legislativas. Isso nem é possível nem desejável. Há muitas questões da alçada do legislativo que só podem ser resolvidas por votações propriamente influenciadas por valores não-políticos. No entanto, pelo menos no tocante aos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica buscamos efetivamente uma base consensual; enquanto houver pelo menos um acordo rudimentar com respeito a isso, é possível manter, assim esperamos, a cooperação social eqüitativa entre cidadãos¹.

12.4. Dados esses três pontos, nossa pergunta é: considerando-se a sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, que princípios de justiça são mais apropriados para determinar direitos e liberdades básicos, e para regular as desigualdades sociais e econômicas das perspectivas de vida dos cidadãos? Essas desigualdades são nossa primeira preocupação.

Para encontrar um princípio que regule essas desigualdades, recorreremos a nossas mais firmes convicções refleti-

1. Nem sempre fica claro se uma dada questão envolve um elemento constitucional essencial, como será mencionado no momento apropriado. Em caso de dúvida e se a questão for muito controversa, os cidadãos têm de tentar, por dever de civilidade, articular suas reivindicações recíprocas tomando como referência valores políticos, sempre que possível.

das sobre direitos e liberdades básicos iguais, o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades. Distanciamos-nos da esfera da justiça distributiva em sentido estrito para verificar se um princípio distributivo apropriado se define por meio dessas convicções firmes, quando seus elementos essenciais são representados na posição original entendida como um procedimento de representação (§ 6). Esse procedimento deve nos ajudar a elaborar o princípio, ou princípios, que os representantes de cidadãos livres e iguais escolheriam para regular as desigualdades sociais e econômicas depois de se assegurarem de que as liberdades básicas iguais e oportunidades equitativas estejam garantidas.

A intenção aqui é utilizar nossas mais firmes convicções refletidas sobre a natureza de uma sociedade democrática como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais – conforme formalizada na posição original – para verificar se a asserção combinada dessas convicções assim expressas nos ajudam a identificar um princípio distributivo apropriado para a estrutura básica com suas desigualdades econômicas e sociais nas perspectivas de vida dos cidadãos. Nossas convicções sobre os princípios que regulam essas desigualdades são bem menos firmes e certas; por isso guiamos-nos por nossas convicções mais firmes quando a certeza falta e uma orientação se faz necessária (*Teoria*, §§ 4, 20).

§ 13. Dois princípios de justiça

13.1. Para tentar responder a nossa pergunta, façamos uma revisão dos dois princípios de justiça discutidos em *Teoria*, §§ 11-14. Eis como os expremo agora²:

2. Esta seção resume alguns pontos de "The Basic Liberties and Their Priority", *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 3, ed. Sterling McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), § 1, retomado em *Political Liberalism*.

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença)³.

Como explicarei abaixo, o primeiro princípio tem precedência sobre o segundo; no mesmo sentido, no segundo princípio, a igualdade equitativa de oportunidades tem precedência sobre o princípio de diferença. Essa prioridade significa que ao aplicar um princípio (ou testá-lo em situações de controle) partimos do pressuposto de que os princípios

Nesse ensaio tento responder ao que acredito serem as duas objeções mais sérias à minha exposição da liberdade em *Teoria*, objeções estas feitas por H. L. A. Hart em seu magnífico ensaio crítico, "Rawls on Liberty and Its Priority", *University of Chicago Law Review* 40 (primavera de 1973), pp. 551-5, retomado em seus *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1983). Nenhuma das modificações da teoria da justiça como equidade nesta reformulação é mais significativa do que aquelas forçadas pela crítica de Hart.

3. Em vez de "princípio de diferença", muitos escritores preferem o termo "princípio maximin" ou simplesmente "justiça maximin", ou alguma outra locução semelhante. Ver, por exemplo, a explicação bastante completa e precisa que Joshua Cohen faz do princípio de diferença em "Democratic Equality", *Ethics* 99 (julho de 1989), pp. 727-51. Mas continuo empregando o termo "princípio de diferença" para enfatizar, primeiro, que esse princípio e a regra maximin de decisão em condições de incerteza (§ 28.1) são duas coisas bem distintas; e, em segundo lugar, que ao preferir o princípio de diferença a outros princípios distributivos (por exemplo, um princípio restrito de utilidade (média), que inclui um mínimo social), não se lança mão da regra maximin para decisão em condições de incerteza. A idéia difundida de que o argumento em favor do princípio de diferença decorre da aversão extrema à incerteza é equivocada, embora este equívoco tenha, infelizmente, sido estimulado por falhas de exposição em *Teoria*, falhas que pretendo corrigir na Parte III desta reformulação.

anteriores já foram plenamente satisfeitos. Buscamos um princípio de distribuição (no sentido mais estrito) que vigore no contexto de instituições de fundo que garantam as liberdades básicas iguais (entre as quais o valor eqüitativo das liberdades políticas)⁴ bem como a igualdade eqüitativa de oportunidades. Até onde esse princípio vigora fora desse contexto é uma outra questão que não abordaremos⁵.

13.2. As revisões no segundo princípio são meramente estilísticas. Mas antes de comentar as revisões no primeiro princípio, que são significativas, deveríamos voltar nossa atenção para o significado da igualdade eqüitativa de oportunidades. Trata-se de uma noção difícil e não totalmente clara; talvez sua função possa ser inferida das razões pelas quais ela é introduzida: para corrigir os defeitos da igualdade formal de oportunidades – carreiras abertas a talentos – no sistema da chamada liberdade natural (*Teoria*, §§ 12 e 14). Para tanto, diz-se que a igualdade eqüitativa de oportunidades exige não só que cargos públicos e posições sociais estejam abertos no sentido formal, mas que todos tenham uma chance eqüitativa de ter acesso a eles. Para especificar a idéia de chance eqüitativa dizemos: supondo que haja uma distribuição de dons naturais, aqueles que têm o mesmo nível de talento e habilidade e a mesma disposição para usar esses dons deveriam ter as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente de sua classe social de origem, a classe em que nasceram e se desenvolveram até a

4. Ver *Teoria*, § 36.

5. Houve quem fizesse objeção a esse tipo de restrição; para eles, uma concepção política deve ser elaborada de forma a abarcar todos os casos logicamente possíveis, ou todos os casos concebíveis, e não se restringir a casos que só podem surgir dentro de um contexto institucional específico. Ver, por exemplo, Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973), p. 112. Nós, pelo contrário, buscamos um princípio que governe as desigualdades sociais e econômicas em regimes democráticos tal como os conhecemos, e portanto estamos preocupados com desigualdades nas perspectivas de vida de cidadãos que possam realmente surgir, dada nossa compreensão de como certas instituições funcionam.

idade da razão. Em todos os âmbitos da sociedade deve haver praticamente as mesmas perspectivas de cultura e realização para aqueles com motivação e dotes similares.

A igualdade equitativa de oportunidades significa aqui igualdade liberal. Para alcançar seus objetivos, é preciso impor certas exigências à estrutura básica além daquelas do sistema de liberdade natural. É preciso estabelecer um sistema de mercado livre no contexto de instituições políticas e legais que ajuste as tendências de longo prazo das forças econômicas a fim de impedir a concentração excessiva da propriedade e da riqueza, sobretudo aquela que leva à dominação política. A sociedade também tem de estabelecer, entre outras coisas, oportunidades iguais de educação para todos independentemente da renda familiar (§ 15)⁶.

13.3. Consideremos agora as razões que nos levaram a rever o primeiro princípio⁷. Uma delas é que as liberdades básicas iguais são, nesse princípio, especificadas pela seguinte lista: liberdade de pensamento e de consciência; liberdades políticas (por exemplo, o direito de votar e de participar da política) e liberdade de associação, bem como os direitos e liberdades especificados pela liberdade e integridade (física e psicológica) da pessoa; e, finalmente, os direitos e liberdades abarcados pelo estado de direito. Que as liberdades básicas sejam especificadas por uma lista está bastante claro em *Teoria*, § 11; mas o uso do termo singular "liberdade básica" na exposição do princípio em *Teoria*, § 11, obscurece esse importante aspecto dessas liberdades.

6. Essas observações são um esboço simplificado de uma idéia difícil. Voltaremos a ela de tempos em tempos.

7. Esse princípio é precedido por um princípio lexicalmente anterior que exige a satisfação das necessidades básicas, pelo menos na medida em que sua satisfação é uma condição necessária para que os cidadãos compreendam e possam exercer proveitosa e plenamente os direitos e liberdades básicos. Para uma formulação desse princípio seguida de discussão, ver R. G. Peter, *Marxism, Morality, and Social Justice* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 14.

Essa revisão evidencia que não se atribui nenhuma prioridade à liberdade enquanto tal, como se o exercício de algo chamado “liberdade” tivesse um valor preeminente e fosse o principal, quando não o único, fim da justiça política e social. Embora exista um pressuposto geral contra a imposição de restrições legais ou de outro tipo à conduta sem um motivo suficiente, esse pressuposto não cria nenhuma prioridade especial para qualquer liberdade particular. Ao longo da história, o pensamento democrático dedicou-se a realizar alguns direitos e liberdades específicos bem como garantias constitucionais específicas, como se pode ler, por exemplo, em várias cartas de direitos e declarações dos direitos do homem. A justiça como equidade segue essa visão tradicional.

13.4. Uma lista das liberdades básicas pode ser formulada de duas maneiras. Uma é histórica: examinamos vários regimes democráticos e reunimos uma lista de direitos e liberdades que pareçam básicos e seguramente protegidos naqueles que, historicamente, parecem ser os regimes mais bem sucedidos. É claro que o véu de ignorância pressupõe que esse tipo de informação particular não esteja disponível para as partes na posição original, mas está disponível para você e eu elaborarmos a teoria da justiça como equidade⁸. Temos toda a liberdade para usá-la a fim de determinar os princípios de justiça que disponibiliza para as partes.

A segunda maneira de formular uma lista de direitos e liberdades básicos é analítica: avaliamos quais liberdades

8. Devo mencionar aqui que existem três pontos de vista sobre justiça como equidade que é fundamental distinguir: o ponto de vista das partes na posição original, o ponto de vista dos cidadãos numa sociedade bem-ordenada, e o meu e o seu ponto de vista quando elaboramos a teoria da justiça como equidade como uma concepção política e tentamos utilizá-la para organizar os juízos refletidos em todos os níveis de generalidade num todo coerente. Não devemos esquecer que as partes são, por assim dizer, pessoas artificiais que são elementos de um procedimento de construção elaborado com fins filosóficos. Sabemos de muitas coisas que ocultamos delas. Para esses três pontos de vista, ver *Political Liberalism*, p. 28.

fornecem as condições políticas e sociais essenciais para o adequado desenvolvimento e pleno exercício das duas faculdades morais das pessoas livres e iguais (§ 7.1). Segue-se disso que: primeiro, as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento permitem que os cidadãos desenvolvam e exerçam essas faculdades para julgar a justiça da estrutura básica da sociedade e suas políticas sociais; e, segundo, a liberdade de consciência e a liberdade de associação permitem que os cidadãos desenvolvam e exerçam suas faculdades morais para formar, rever e racionalmente procurar realizar (individualmente ou, com mais frequência, em associação com outros) suas concepções do bem.

Esses direitos e liberdades básicos protegem e garantem o campo de ação necessário para o exercício das duas faculdades morais nos dois casos fundamentais que acabamos de mencionar: ou seja, o primeiro caso fundamental é o exercício dessas faculdades para julgar a justiça das instituições básicas e das políticas sociais; ao passo que o segundo é o exercício dessas faculdades na tentativa de realizar nossa concepção do bem. Exercitar nossas faculdades dessa maneira é essencial para nós enquanto cidadãos livres e iguais.

13.5. Observem que o primeiro princípio de justiça aplica-se não só à estrutura básica (os dois princípios fazem isso), mas mais especificamente ao que consideramos ser a constituição, escrita ou não. Observem também que algumas dessas liberdades, sobretudo as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento e associação, devem ser garantidas por uma constituição (*Teoria*, cap. IV). O que poderíamos chamar de “poder constituinte” em oposição a “poder ordinário”⁹ tem de ser adequadamente institucionalizado na forma de um regime: no direito de votar e de exercer

9. Essa distinção deriva de Locke, que fala do poder que o povo tem de constituir o legislativo em lei primeira e fundamental de todos os estados. John Locke, *Second Treatise of Government*, §§ 134, 141 e 149.

o mandato, e nas chamadas cartas de direitos, bem como nos procedimentos para emendar a constituição, por exemplo.

Esses são assuntos que dizem respeito aos chamados elementos constitucionais essenciais, ou seja, aquelas questões fundamentais em torno das quais, dado o fato do pluralismo, é mais urgente conseguir um acordo político (§ 9.4). Dada a natureza fundamental dos direitos e liberdades básicos, explicada em parte pelos interesses fundamentais que eles protegem, e considerando-se que o poder do povo para constituir a forma de governo é um poder superior (distinto do poder ordinário exercido rotineiramente pelas autoridades de um regime), atribui-se prioridade ao primeiro princípio.

Essa prioridade significa (como dissemos) que o segundo princípio (do qual faz parte o princípio de diferença) deve sempre ser aplicado no contexto de instituições de fundo que satisfaçam as exigências do primeiro princípio (entre as quais a exigência de assegurar o valor eqüitativo das liberdades políticas), o que, por definição, acontece numa sociedade bem-ordenada¹⁰. O valor eqüitativo das liberdades políticas garante que cidadãos similarmente dotados e motivados tenham praticamente uma chance igual de influenciar a política governamental e de galgar posições de autoridade independentemente de sua classe social e econômica¹¹. Para explicar a prioridade do primeiro princípio sobre o segundo: essa prioridade exclui compromis-

10. Objetiva-se às vezes ao princípio de diferença como princípio de justiça distributiva o fato de que ele não contém restrições à natureza global de distribuições admissíveis. Ele só se preocupa, continua a objeção, com os menos favorecidos. Mas essa é uma objeção incorreta: desconsidera o fato de que se supõe que os componentes dos dois princípios funcionem em conjunto e sejam aplicados como uma unidade. As exigências dos princípios lexicalmente anteriores têm importantes efeitos distributivos. Considerem-se os efeitos da igualdade eqüitativa de oportunidades aplicada, digamos, à educação, ou os efeitos distributivos do valor eqüitativo das liberdades políticas. O princípio de diferença não pode ser levado a sério se o pensarmos em si mesmo, separado de seu contexto no interior dos princípios que a ele precedem.

11. [Ver *Political Liberalism*, p. 358.]

tos (“*trade-offs*”, como dizem os economistas) entre os direitos e liberdades básicos abarcados pelo primeiro princípio e as vantagens sociais e econômicas reguladas pelo princípio de diferença. Por exemplo, não se pode negar a certos grupos as liberdades políticas iguais alegando-se que, se as exercessem, isso lhes permitiria obstaculizar políticas essenciais à eficácia e ao crescimento econômicos.

Tampouco se poderia justificar um decreto discriminatório e seletivo de recrutamento militar que concedesse dispensa ou isenções educacionais a alguns sob a alegação de que esta seria uma maneira socialmente eficiente de, ao mesmo tempo, manter as forças armadas e de prover incentivos àqueles que, de outra maneira, estariam sujeitos à conscrição, a adquirirem qualificações valiosas prosseguindo em sua educação. Já que a conscrição é uma interferência drástica nas liberdades básicas da cidadania igual, não pode ser justificada por qualquer necessidade menos imperiosa que a de defender estas mesmas liberdades iguais (*Teoria*, § 58).

Mais uma questão em relação à prioridade: ao postularmos a prioridade dos direitos e liberdades básicos, pressupomos a existência de condições razoavelmente favoráveis. Ou seja, supomos que as condições históricas, econômicas e sociais sejam tais que, se houver vontade política, seja possível criar instituições políticas eficientes que forneçam o campo de ação adequado para o exercício dessas liberdades. Essas condições querem dizer que os obstáculos a um governo constitucional (caso existam) emanam sobretudo da cultura política e de interesses efetivamente existentes, e não, por exemplo, de uma falta de recursos econômicos, ou de educação, ou das muitas habilidades necessárias para dirigir um regime democrático¹².

12. A prioridade (ou primazia) das liberdades básicas iguais, ao contrário do que muitos afirmam, não pressupõe um alto nível de riqueza e renda. Ver Amartya Sen e Jean Dreze, *Hunger and Public Action* (Oxford: Oxford University Press, 1989), cap. 13; e Partha Dasgupta, *An Inquiry into Well-Being and Destitution* (Oxford: Oxford University Press, 1993), caps. 1-2, 5 é *passim*.

13.6. É importante notar uma distinção entre o primeiro e segundo princípios de justiça. O primeiro princípio, conforme foi explicado em sua interpretação, abarca os elementos constitucionais essenciais. O segundo princípio exige igualdade eqüitativa de oportunidades e que as desigualdades sociais e econômicas sejam governadas pelo princípio de diferença, que discutiremos nos §§ 17-19. Embora algum princípio de oportunidades seja um elemento constitucional essencial – por exemplo, um princípio que exija uma sociedade aberta, com carreiras abertas a talentos (para empregar a expressão do século XVIII) –, a igualdade eqüitativa de oportunidades exige mais que isso, e não é considerada um elemento constitucional essencial. Do mesmo modo, embora um mínimo social que supra as necessidades básicas de todos os cidadãos também seja um elemento constitucional essencial (§ 38.3-4; § 49.5), o princípio de diferença exige mais e não é visto assim.

O que fundamenta a distinção entre os dois princípios não está em que o primeiro expresse valores políticos e o segundo, não. Ambos os princípios expressam valores políticos. Para nós, a estrutura básica da sociedade tem duas funções coordenadas, sendo que o primeiro princípio se aplica a uma e o segundo, à outra (*Teoria*, § 11). Em uma das funções, a estrutura básica determina e garante as liberdades básicas iguais dos cidadãos (entre as quais o valor eqüitativo das liberdades políticas (§ 45)) e estabelece um regime constitucional justo. Sua outra função é prover as instituições de fundo da justiça social e econômica na forma mais apropriada a cidadãos considerados livres e iguais. As questões suscitadas pela primeira função concernem à aquisição e ao exercício do poder político. Para satisfazer o princípio liberal de legitimidade (§ 12.3), esperamos resolver pelo menos essas questões recorrendo aos valores políticos que constituem a base da razão pública livre (§ 26).

Os princípios de justiça são adotados e aplicados numa seqüência de quatro estágios¹³. No primeiro estágio, as par-

13. [Ver *Teoria*, § 31, e *Political Liberalism*, pp. 397-8.]

tes adotam os princípios de justiça por trás de um véu de ignorância. As limitações quanto ao conhecimento disponível para as partes vão sendo progressivamente relaxadas nos três estágios seguintes: o estágio da convenção constituinte, o estágio legislativo em que as leis são promulgadas de acordo com o que a constituição o admite e conforme o exigem e o permitem os princípios de justiça, e o estágio final em que as normas são aplicadas por governantes e geralmente seguidas pelos cidadãos, e a constituição e leis são interpretadas por membros do judiciário. Neste último estágio, todos têm completo acesso a todos os fatos. O primeiro princípio aplica-se ao estágio da convenção constituinte; em face da constituição, em seus dispositivos políticos e na maneira como eles funcionam na prática fica mais ou menos evidente se os elementos constitucionais essenciais estão garantidos. Em contraposição, o segundo princípio aplica-se ao estágio legislativo e está relacionado com todo tipo de legislação social e econômica, e com os vários tipos de questões que surgem nesse ponto (*Teoria*, § 31). Saber se os objetivos do segundo princípio foram alcançados é algo bem mais difícil de asseverar. Esses assuntos estão sempre, em alguma medida, abertos a divergências razoáveis de opinião; dependem de inferências e julgamentos para avaliar complexas informações sociais e econômicas. Ademais, pode-se esperar mais acordo sobre elementos constitucionais essenciais do que sobre questões de justiça distributiva no sentido mais estrito.

Assim, o motivo para distinguir os elementos constitucionais essenciais abarcados pelo primeiro princípio das instituições de justiça distributiva abarcadas pelo segundo não é que o primeiro princípio expresse valores políticos e o segundo, não. Os motivos da distinção são, antes, quatro:

- (a) os dois princípios incidem sobre diferentes estágios da aplicação de princípios e identificam duas funções distintas da estrutura básica;
- (b) é mais urgente estabelecer os elementos constitucionais essenciais;

- (c) é muito mais fácil decidir se os elementos essenciais foram realizados; e
- (d) parece possível chegar a um acordo sobre quais deviam ser esses elementos essenciais, não sobre cada detalhe, é claro, mas em suas linhas gerais.

13.7. Uma maneira de entender o cerne da idéia dos elementos constitucionais essenciais é vinculá-la com a idéia de oposição leal, ela mesma uma idéia essencial em um regime constitucional. O governo e sua oposição leal concordam quanto a esses elementos constitucionais essenciais. É essa concordância que torna o governo legítimo em intenção e a oposição, leal em sua oposição. Quando a lealdade de ambos é firme e seu acordo mutuamente reconhecido, um regime constitucional está assegurado. As divergências sobre os princípios mais apropriados de justiça distributiva no sentido estrito e sobre os ideais que a eles subjazem podem ser arbitrados, embora nem sempre de modo apropriado, no interior do quadro político existente.

Embora o princípio de diferença não faça parte dos elementos constitucionais essenciais, ainda assim é importante tentar identificar a idéia de igualdade que é mais apropriada para cidadãos vistos como livres e iguais e como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida. A meu ver, essa idéia implica a mais profunda reciprocidade¹⁴ e, portanto, a igualdade democrá-

14. [Da maneira como é entendida na teoria da justiça como equidade, a reciprocidade é uma relação entre cidadãos, expressa por princípios de justiça que regem um mundo social em que todos os que cooperam e cumprem sua parte em conformidade com as exigências das normas e procedimentos devem se beneficiar de modo apropriado em função de um padrão de comparação adequado. Os dois princípios de justiça, que incluem o princípio de diferença com sua referência implícita à divisão equitativa enquanto padrão, formulam uma idéia de reciprocidade entre cidadãos. Para uma discussão mais aprofundada da idéia de reciprocidade, ver *Political Liberalism*, pp. 16-7, e a introdução à edição em brochura, pp. xlv, xlvi, li. A idéia de reciprocidade também desempenha um importante papel em "The Idea of Public Reason Revisited", *University of Chicago Law Review*, 64 (verão de 1997), pp. 765-807,

tica corretamente entendida exige algo como o princípio de diferença. (Digo “algo como”, pois existem outras possibilidades semelhantes.) As próximas seções desta parte (§§ 14-22) tentam esclarecer o conteúdo desse princípio e solucionar várias dificuldades.

§ 14. O problema da justiça distributiva

14.1. O problema da justiça distributiva na justiça como equidade é sempre este: como ordenar as instituições da estrutura básica num esquema unificado de instituições para que um sistema de cooperação social equitativo, eficiente e produtivo possa se manter no transcurso do tempo, de uma geração para a outra? Comparem isso com o problema muito diferente de como distribuir ou alocar um determinado conjunto de produtos entre diferentes indivíduos cujas necessidades, desejos e preferências particulares são conhecidas, e que não cooperaram de forma alguma para produzir esses produtos. Este segundo problema é o da justiça alocativa (*Teoria*, § 11).

A título de ilustração: aceitando-se as premissas subentendidas nas comparações cardinais de bem-estar entre as pessoas, poderíamos, por exemplo, alocar o conjunto de bens a fim de obter o maior nível agregado de satisfação entre esses indivíduos, do presente até o futuro. Enquanto concepção política de justiça, pode-se entender o clássico princípio de utilidade (descrito por Bentham e Sidgwick) como uma forma de adaptar a idéia de justiça alocativa para constituir-se em um princípio único para a estrutura básica ao longo do tempo.

14.2. Rejeitamos a idéia de justiça alocativa por considerarmos que é incompatível com a idéia fundamental que

retomado em *The Law of People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999) e *Collected Papers*.

organiza a justiça como equidade: a idéia de sociedade como sistema equitativo de cooperação social ao longo do tempo. Os cidadãos cooperam para produzir os recursos sociais aos quais dirigem suas reivindicações. Numa sociedade bem-ordenada, em que estão garantidas tanto as liberdades básicas iguais (com seu valor equitativo) como a igualdade equitativa de oportunidades, a distribuição de renda e riqueza ilustra o que podemos chamar de justiça procedimental pura de fundo. A estrutura básica está organizada de tal modo que quando todos seguem as normas publicamente reconhecidas de cooperação, e honram as exigências que as normas especificam, as distribuições específicas de bens daí resultantes são consideradas justas (ou pelo menos, não injustas), quaisquer que venham a ser.

A título de elaboração: no interior do quadro da justiça de fundo estabelecida pela estrutura básica, indivíduos e associações podem fazer o que quiserem dentro do que o permitem as normas das instituições. Observe-se que distribuições específicas não podem ser julgadas separadamente das titularidades dos indivíduos, a que eles fazem jus por seus esforços no interior do sistema equitativo de cooperação do qual essas distribuições resultam. Ao contrário do que acontece no utilitarismo, o conceito de justiça alocativa não tem aqui qualquer aplicação. Não há nenhum critério para uma distribuição justa fora das instituições de fundo e das titularidades que emergem do funcionamento efetivo do procedimento¹⁵. São as instituições de fundo que fornecem o contexto para a cooperação equitativa no interior da qual surgem as titularidades.

14.3. Podemos clarificar ainda mais esses pontos. O termo “de fundo [*background*]” na expressão “justiça procedimental de fundo” acima utilizada pretende indicar que certas regras têm de estar incluídas na estrutura básica como

15. Ver *Teoria*, § 14, e note-se a distinção que ali é feita entre os três tipos de justiça procedimental.

sistema de cooperação social a fim de que esse sistema permaneça eqüitativo ao longo do tempo, de uma geração para a outra¹⁶.

Consideremos um exemplo. A regra de recrutamento de novos jogadores num esporte profissional como o basquete classifica os times na ordem contrária à de sua posição na liga do esporte no final da temporada: os times campeões são os últimos a escolher novos jogadores. Essa regra propicia alterações regulares e periódicas na composição dos times e pretende garantir uma relativa uniformidade entre os times da liga todos os anos para que, em cada campeonato, cada time possa oferecer ao outro um jogo decente. Essas alterações de jogadores são necessárias para alcançar os objetivos do esporte e mantê-lo atraente, e não são alheias a seus propósitos.

As normas de fundo são definidas pelo que é necessário para satisfazer os dois princípios de justiça. Mais adiante examinaremos algumas das regras que encontramos numa democracia de cidadãos-proprietários (Parte IV)¹⁷. Por exemplo, as instituições de fundo têm de funcionar no sentido de manter a propriedade e a riqueza tão uniformemente partilhadas ao longo do tempo quanto o seja necessário para preservar o valor eqüitativo das liberdades políticas e a igualdade eqüitativa de oportunidades entre as gerações. Essas instituições fazem isso por meio de leis que regulam os legados e as heranças de propriedade, e de outros mecanismos tais como impostos, para evitar concentrações excessivas de poder privado (*Teoria*, § 43).

14.4. Uma vez que o princípio de diferença se aplica a instituições tidas como sistemas públicos de normas, as exi-

16. A expressão "de fundo" tal como empregada aqui não aparece em *Teoria*.

17. A democracia de cidadãos-proprietários foi discutida em *Teoria*, cap. V, mas infelizmente a comparação entre ela e o capitalismo do estado de bem-estar social não ficou suficientemente clara. Espero corrigir essa falha na Parte IV.

gências dessas instituições são previsíveis. Elas não impõem mais interferências contínuas ou regulares nos projetos e ações de indivíduos do que, digamos, as formas correntes de tributação. Já que os efeitos dessas normas são previstos, sempre que os cidadãos elaboram seus planos, levam-nas em conta de antemão. Eles entendem que quando participam da cooperação social, sua propriedade, sua riqueza e a repartição do que ajudam a produzir estão sujeitas aos tributos que são sabidamente impostos pelas instituições de fundo. Além disso, o princípio de diferença (bem como o primeiro princípio e a primeira parte do segundo princípio) respeita expectativas legítimas baseadas nas normas publicamente reconhecidas e as titularidades adquiridas pelos indivíduos (*Teoria*, §§ 47-48)¹⁸.

As normas das instituições de fundo impostas pelos dois princípios de justiça (incluindo o princípio de diferença) destinam-se a alcançar as metas e aspirações da cooperação social eqüitativa ao longo do tempo. São essenciais para preservar a justiça de fundo, como o valor eqüitativo das liberdades políticas e a igualdade eqüitativa de oportunidades, bem como para garantir que as desigualdades econômicas e sociais contribuam de maneira efetiva para o bem geral ou, mais exatamente, beneficiem os membros menos favorecidos da sociedade. Tal como a regra de escolha de novos jogadores mencionada acima, os dispositivos exigidos pelo princípio de diferença são parte da concepção de cooperação social eqüitativa na justiça como eqüidade e não alheios a ela. Mesmo com essas normas de justiça de fundo, a justiça distributiva segue sendo entendida como um caso de justiça procedimental pura.

18. Os comentários deste parágrafo respondem ao tipo de objeção que Nozick faz ao princípio de diferença em *Anarchy, State, and Utopia*. Sua descrição do exemplo de Wilt Chamberlin, cap. 7, pp. 160-4, sugere que a adoção desse princípio pelo Estado implica contínua interferência em transações individuais específicas.

§ 15. A estrutura básica como objeto: primeiro tipo de razão

15.1. Um traço característico da justiça como equidade enquanto concepção política é tomar a estrutura básica como seu objeto primário. Vejo dois grandes tipos de razões para isso: o primeiro diz respeito ao funcionamento das instituições sociais e à natureza dos princípios necessários para regulá-las ao longo do tempo a fim de preservar a justiça de fundo.

Consideremos uma importante crítica a Locke. Partamos, como ele parece fazer, da atraente idéia de que as circunstâncias sociais das pessoas e as relações que elas mantêm entre si deveriam desenvolver-se ao longo do tempo em conformidade com acordos equitativos obtidos de forma equitativa. Na mesma linha da concepção de história ideal de Locke, poderíamos usar certos princípios para determinar vários direitos e deveres das pessoas, bem como seus direitos de adquirir e transferir propriedades. Mas suponhamos que partimos de um estado inicial justo em que as *posses de cada um são conservadas de forma justa*. Dizemos, então, que quando cada um respeita os direitos e deveres das pessoas, bem como os princípios de aquisição e transferência da propriedade, os estados subseqüentes também serão justos, não importa quão distantes estejam no tempo. Chamemos isso de uma concepção de processo histórico ideal¹⁹.

Para desenvolver essa idéia precisamos de uma descrição não só do estado inicial justo e de acordos equitativos, mas também das condições sociais justas sob as quais acordos deverão ser selados. Mesmo que o estado inicial tenha sido justo, e as condições sociais subseqüentes também tenham sido justas durante algum tempo, os efeitos acumulados de muitos acordos separados e aparentemente equi-

19. *Anarchy, State, and Utopia* de Nozick é um exemplo desse tipo de visão.

tativos celebrados por indivíduos e associações tendem, num período de tempo longo, a minar as condições de fundo necessárias para acordos livres e eqüitativos. Uma grande quantidade de riqueza e de propriedades pode ir se acumulando em poucas mãos, e essas concentrações tendem a minar a igualdade eqüitativa de oportunidades, o valor eqüitativo das liberdades políticas e assim por diante. Os limites e disposições que, na opinião de Locke, aplicam-se diretamente às transações isoladas de indivíduos e associações no estado de natureza não são suficientemente rigorosos para garantir que condições eqüitativas de fundo sejam mantidas²⁰.

15.2. Preservar essas condições é a função das normas de justiça procedimental pura de fundo. A menos que a estrutura básica seja regulada ao longo do tempo, distribuições iniciais justas de ativos de todo tipo não garantem a justiça das distribuições posteriores, por mais livres e eqüitativas que as transações particulares entre indivíduos e associações possam parecer quando consideradas localmente e separadas das instituições de fundo. Isso porque o resultado dessas transações, tomadas em seu conjunto, é afetado por todo tipo de contingências e de conseqüências imprevisíveis. É necessário regular, por leis que governem heranças e legados, como as pessoas adquirem propriedades a fim de tornar sua distribuição mais eqüitativa, propiciar a igualdade eqüitativa de oportunidades na educação, e muitas outras coisas. A vigência dessas normas de justiça de fundo ao longo do tempo não avilta, mas, pelo contrário, torna possíveis os importantes valores expressos pela noção de acordos livres e eqüitativos selados por indivíduos e associações no interior da estrutura básica, uma vez que os princípios que se aplicam diretamente a esses acordos (por

20. Por exemplo, no caso de Locke elas não conseguem garantir liberdades políticas iguais, como se deduz do *Second Treatise*, § 158. Ver Joshua Cohen, "Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State", *Philosophy and Public Affairs* 15 (outono de 1986), pp. 301-24.

exemplo, o direito contratual) não são suficientes, por si sós, para preservar a justiça de fundo.

O que é necessário, então, é uma divisão de trabalho entre dois tipos de princípios, devidamente especificados: primeiro, aqueles que regulam a estrutura básica ao longo do tempo e destinam-se a preservar a justiça de fundo de uma geração para outra; e, em segundo lugar, aqueles que se aplicam diretamente às transações isoladas e livres entre indivíduos e associações. Imperfeições em qualquer um dos dois tipos de princípios podem resultar num grave fracasso da concepção de justiça como um todo.

15.3. Quando as inúmeras transações e acordos de indivíduos e associações estão enquadrados no interior de uma estrutura básica justa, temos um processo social ideal, do qual a justiça como equidade é um exemplo. A diferença com o processo histórico ideal de Locke é, em parte, a seguinte: embora ambas as concepções utilizem o conceito de justiça procedimental pura, cada qual define esse conceito de maneira diferente. A concepção de processo histórico enfoca as transações de indivíduos e associações cercadas pelos princípios e disposições aplicados diretamente às partes nas transações particulares.

Em contraposição, enquanto concepção de processo social, a justiça como equidade enfoca primeiro a estrutura básica e as regulamentações necessárias para manter a justiça de fundo ao longo do tempo igualmente para todas as pessoas, seja de que geração forem e qualquer que seja sua posição social. Como uma concepção pública de justiça precisa de regras claras, simples e inteligíveis, apoiamos-nos numa divisão institucional de trabalho entre princípios necessários para preservar a justiça de fundo e princípios que se aplicam diretamente a transações particulares entre indivíduos e associações. Estabelecida essa divisão de trabalho, indivíduos e associações ficam livres para promover seus objetivos (permissíveis) no âmbito da estrutura básica, cientes de que em todo o sistema social as regulamentações necessárias para preservar a justiça de fundo estão em vigor.

Tomar a estrutura básica como objeto primário nos permite ver a justiça distributiva como um caso de justiça procedimental pura de fundo: quando todos seguem as regras publicamente reconhecidas de cooperação, a distribuição específica que daí resulta é aceita como justa, seja qual for (§ 14.2). Isso nos permite tomar distância das gigantescas complexidades das inumeráveis transações da vida diária e nos dispensa de ter de acompanhar as mudanças de posição relativa de indivíduos específicos (*Teoria*, § 14). A sociedade é um esquema permanente de cooperação eqüitativa ao longo do tempo sem nenhum começo ou fim determinado que seja relevante para a justiça política. Os princípios de justiça especificam a forma da justiça de fundo independentemente de condições históricas particulares. O que conta é o funcionamento das instituições sociais agora; um padrão de referência do tipo de um estado de natureza – o nível de bem-estar de indivíduos (como quer que se defina) nesse estado – carece de qualquer função. É um ente irracional histórico, incognoscível, e que, mesmo que pudesse ser conhecido, não teria nenhuma importância²¹.

§ 16. A estrutura básica como objeto: segundo tipo de razão

16.1. O segundo tipo de razão para tomar a estrutura básica como objeto primário deriva de sua profunda e penetrante influência sobre as pessoas que vivem sob suas instituições. Recorde-se que ao explicar a ênfase colocada na estrutura básica como objeto, dissemos que consideramos que os cidadãos nascem em sociedade: é ali que viverão toda a sua vida. Entram nesse mundo social apenas por nascimento, saem dele apenas com sua morte. Ademais, como qualquer sociedade moderna, mesmo uma bem-ordenada,

21. Ver *Teoria*, § 12, embora a questão não esteja colocada de modo suficientemente preciso.

tem de se apoiar em algumas desigualdades para ser bem planejada e efetivamente ordenada, indagamos que tipos de desigualdades uma sociedade bem-ordenada poderia admitir ou preocupar-se particularmente em evitar.

A teoria da justiça como equidade trata das desigualdades de perspectivas de vida dos cidadãos – suas perspectivas em relação a toda a vida (determinadas por um índice apropriado de bens primários) –, considerando que essas perspectivas são afetadas por três tipos de contingências:

- (a) sua classe social de origem: a classe em que nasceram e se desenvolveram antes de atingir a maturidade;
- (b) seus talentos naturais (em contraposição a seus talentos adquiridos); e as oportunidades que têm de desenvolver esses talentos em função de sua classe social de origem;
- (c) sua boa ou má sorte ao longo da vida (como são afetados pela doença ou por acidentes; e, digamos, por períodos de desemprego involuntário e declínio econômico regional).

Portanto, mesmo numa sociedade bem-ordenada nossas perspectivas de vida são profundamente afetadas por contingências sociais, naturais e fortuitas, e pela maneira como a estrutura básica, pela forma como dispõe as desigualdades, usa essas contingências para cumprir certas metas sociais.

É claro que não basta mencionar esses três tipos de contingências para demonstrar de forma conclusiva que a estrutura básica é o objeto apropriado da justiça política. Não existem argumentos decisivos dessa ordem, já que tudo depende da coerência da concepção de justiça como equidade como um todo. Porém, se ignorarmos as desigualdades nas perspectivas de vida das pessoas que decorrem dessas contingências e deixarmos que se manifestem sem instituir as regulamentações necessárias para preservar a justi-

ça de fundo, não estaremos levando a sério a idéia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais. Isso nos faz lembrar que o que estamos indagando é justamente quais são os princípios de justiça de fundo que devemos pressupor para levar a sério essa idéia de sociedade (§ 12.1).

16.2. Para que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada reconheçam uns aos outros como livres e iguais, as instituições básicas devem educá-los para essa concepção de si mesmos, assim como expor e estimular publicamente esse ideal de justiça política. Essa tarefa de educação cabe ao que poderíamos chamar de função ampla de uma concepção política²². Com tal função, essa concepção faz parte da cultura política pública: seus princípios primeiros estão incorporados nas instituições da estrutura básica e a eles se recorre para interpretá-las. Familiarizar-se com a cultura pública e participar dela é uma das maneiras que os cidadãos têm de aprender a se conceberem como livres e iguais, concepção esta que provavelmente jamais formariam se dependessem apenas de suas próprias reflexões, e que tampouco aceitariam ou desejariam realizar.

Consideremos ainda como as três contingências (mencionadas acima) afetam o conteúdo dos fins últimos das pessoas, bem como o vigor e confiança com que procuram realizá-los. Avaliamos nossas perspectivas de vida segundo nosso lugar na sociedade e formulamos nossos objetivos à luz dos meios e oportunidades de que podemos esperar dispor de forma realista. Assim, o fato de sermos esperançosos e otimistas em relação ao nosso futuro, ou resignados e apáticos, depende tanto de desigualdades associadas à

22. Em contraposição, a função restrita seria algo como a determinação dos princípios básicos e regras mais essenciais a serem seguidos pela sociedade política para que seja duradoura e estável. A idéia de H. L. A. Hart do conteúdo mínimo do direito natural, que se apóia em Hume, é um exemplo. Ver *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 189-95.

nossa posição social como dos princípios públicos de justiça que a sociedade não apenas professa mas, de modo mais ou menos efetivo, usa para regular as instituições da justiça de fundo. Portanto, a estrutura básica enquanto regime social e econômico não é apenas um arranjo que satisfaz desejos e aspirações já dados, mas também um arranjo que suscita outros desejos e aspirações no futuro. Faz isso por meio das expectativas e ambições que estimula no presente, e, na verdade, a vida toda.

Além disso, talentos naturais de vários tipos (inteligência inata e aptidões naturais) não são qualidades naturais fixas e constantes. São meramente recursos potenciais, e sua fruição só se torna possível dentro de condições sociais; quando realizados, esses talentos adotam apenas uma ou poucas das muitas formas possíveis. Aptidões educadas e treinadas são sempre uma seleção, e uma pequena seleção, ademais, de uma ampla gama de possibilidades. Entre os fatores que afetam sua realização estão atitudes sociais de estímulo e apoio, e instituições voltadas para seu treinamento e uso precoce. Não só nossa concepção de nós mesmos e nossos objetivos e ambições, mas também nossas aptidões e talentos realizados refletem nossa história pessoal, nossas oportunidades e posição social, e a influência da boa ou má sorte.

16.3. Para resumir: pelos dois tipos de razões apresentadas nesta seção e na anterior, tomamos a estrutura básica como objeto primário. Essa estrutura compreende instituições sociais no interior das quais os seres humanos podem desenvolver suas faculdades morais e tornar-se membros plenamente cooperativos de uma sociedade de cidadãos livres e iguais. E, na qualidade de uma estrutura que preserve a justiça de fundo ao longo do tempo de uma geração para a outra, realiza a idéia (fundamental para a justiça como equidade) da justiça procedimental pura de fundo como processo social ideal (conforme explicamos ao expor o primeiro tipo de razão). A estrutura básica também cumpre

a função pública de educar os cidadãos para uma concepção deles mesmos como livres e iguais; e, sempre que adequadamente regulada, ela estimula neles atitudes de otimismo e confiança no futuro, e o senso de ser tratado equitativamente tendo-se em vista os princípios públicos, que são tidos como regulando efetivamente as desigualdades econômicas e sociais (conforme explicamos ao expor o segundo tipo de razão).

Até aqui, portanto, partir da estrutura básica parece estar de acordo com as outras idéias de justiça como equidade, algo que não poderíamos prever desde o começo. Uma definição precisa dessa estrutura poderia ter impedido de afiná-la com essas outras idéias, assim como uma definição precisa destas poderia impedir de afiná-las com ela. (Cf. observações no § 4.3.)

§ 17. Quem são os menos favorecidos?

17.1. Mencionamos os menos favorecidos, mas quem são eles e como eles se definem? Para responder essas perguntas vamos introduzir a idéia de bens primários. Estes consistem em diferentes condições sociais e meios polivalentes geralmente necessários para que os cidadãos possam desenvolver-se adequadamente e exercer plenamente suas duas faculdades morais, além de procurar realizar suas concepções do bem. Olhamos aqui para os requisitos sociais e para as circunstâncias normais da vida humana numa sociedade democrática. Bens primários são as coisas necessárias e exigidas por pessoas vistas não apenas como seres humanos, independentemente de qualquer concepção normativa, mas à luz da concepção política que as define como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade. Esses bens são coisas de que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais numa vida plena; não são coisas que seria simplesmente racional querer ou desejar, preferir ou até mesmo implorar. Fazemos uso da con-

cepção política, e não de uma doutrina moral abrangente, para definir essas necessidades e exigências.

A lista de bens primários depende, é claro, de uma variedade de fatos gerais sobre as necessidades e aptidões humanas, suas fases e requisitos normais de cuidados, relações de interdependência social, e muito mais. Precisamos ter pelo menos uma idéia rudimentar de planos racionais de vida que demonstrem por que esses planos têm em geral certa estrutura e dependem de certos bens primários para sua formação, revisão e execução bem-sucedida²³. Mas, como enfatizamos acima, a descrição dos bens primários não se apóia apenas em fatos psicológicos, sociais ou históricos. Embora a lista de bens primários se apóie em parte nos fatos e exigências gerais da vida social, só o faz junto com uma concepção política da pessoa como livre e igual, dotada de faculdades morais, e capaz de ser um membro plenamente cooperativo da sociedade. Essa concepção normativa é necessária para definir a lista apropriada de bens primários²⁴.

17.2. Distinguimos cinco tipos desses bens:

(I) Os direitos e liberdades básicos: as liberdades de pensamento e de consciência, e todas as demais (§ 13). Esses direitos e liberdades são condições institucionais essenciais para o adequado desenvolvimento e exercício pleno e consciente das duas faculdades morais [nos dois casos fundamentais (§ 13.4)].

(II) As liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas, oportunidades estas que propiciam a busca de uma varie-

23. Um esboço das características de planos racionais de vida pode ser encontrado em *Teoria*, cap. VII.

24. Infelizmente, *Teoria* é, na melhor das hipóteses, ambígua a esse respeito. Agradeço a várias pessoas, sobretudo a Joshua Cohen e Joshua Rabinowitz; e a Allen Buchanan, T. M. Scanlon e Samuel Scheffler pelas valiosas discussões que tivemos; e a Michael Teitelman, que foi o primeiro a levantar essa dificuldade.

dade de objetivos e tornam possíveis as decisões de revê-los e alterá-los.

(III) Os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade.

(IV) Renda e riqueza, entendidas como meios polivalentes (que têm valor de troca)²⁵ geralmente necessários para atingir uma ampla gama de objetivos, sejam eles quais forem.

(V) As bases sociais do auto-respeito, entendidas como aqueles aspectos das instituições básicas normalmente essenciais para que os cidadãos possam ter um senso vívido de seu valor enquanto pessoas e serem capazes de levar adiante seus objetivos com autoconfiança.

17.3. Os dois princípios de justiça avaliam a estrutura básica em função de como ela regula a repartição dos bens primários entre os cidadãos, repartição esta especificada conforme um índice apropriado. Notem que os bens primários se definem de acordo com características objetivas das circunstâncias sociais dos cidadãos, expostas à apreciação pública: a garantia de seus direitos e liberdades institucionais, as oportunidades eqüitativas disponíveis, suas (razoáveis) expectativas de renda e riqueza a partir de sua posição social e assim por diante. Como já dissemos, as desigualdades a que se aplica o princípio de diferença são diferenças nas expectativas (razoáveis) de bens primários dos cidadãos ao longo da vida toda. Essas expectativas são suas perspectivas de vida. Numa sociedade bem-ordenada, em que todos os direitos e liberdades básicos e iguais dos cidadãos e suas oportunidades eqüitativas estão garantidos, os menos favorecidos são os que pertencem à classe de renda com expectativas mais baixas²⁶. Dizer que as desi-

25. Para essa idéia de valor de troca, ver Rawls, "Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84 (outubro de 1975), § III. Também em *Collected Papers*.

26. Note-se aqui que na forma mais simples do princípio de diferença não se pode identificar os indivíduos que pertencem ao grupo menos favorecido independentemente de sua renda e riqueza. Os menos favorecidos nun-

gualdades de renda e riqueza têm de ser dispostas de modo que elevem ao máximo os benefícios para os menos favorecidos significa simplesmente que temos de comparar esquemas de cooperação e verificar a situação dos menos favorecidos em cada esquema, e em seguida escolher o esquema no qual os menos favorecidos estão em melhor situação do que em qualquer outro.

A fim de destacar o caráter objetivo dos bens primários, note-se que não é o auto-respeito enquanto atitude para consigo mesmo, mas as bases sociais do auto-respeito que contam como bem primário²⁷. Essas bases sociais são coisas assemelhadas ao fato institucional de que os cidadãos têm direitos básicos iguais, e o reconhecimento público desse fato e de que todos endossam o princípio de diferença, ele mesmo uma forma de reciprocidade. O caráter objetivo dos bens primários também se revela no fato de que ao aplicar os princípios de justiça não consideramos estimati-

ca são identificados como homens ou mulheres, ou como brancos ou negros, como hindus ou ingleses. Não são indivíduos identificados por características naturais ou de outro tipo (raça, gênero, nacionalidade etc.) que nos permitam comparar sua situação sob os vários esquemas de cooperação social passíveis de serem considerados. Se tomarmos esses esquemas cooperativos como possíveis mundos sociais (por assim dizer) nos quais os nomes dos indivíduos se referem (designam rigidamente) aos mesmos indivíduos em cada mundo (social) possível, o termo "menos favorecidos" não é um designador rígido (para empregar o termo de Saul Kripke, ver *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972). Pelo contrário, em qualquer esquema de cooperação, os mais desfavorecidos são simplesmente os indivíduos mais desfavorecidos naquele esquema específico. Podem não ser os mais desfavorecidos em outro. Mesmo supondo, por exemplo, como o senso comum da sociologia política poderia sugerir, que os menos favorecidos, identificados por renda e riqueza, incluem muitos indivíduos nascidos nas classes sociais de origem menos favorecidas, e muitos dos menos dotados (naturalmente) e muitos dos que sofrem de má sorte e infortúnios (§ 16), ainda assim esses atributos não definem os menos favorecidos. O que acontece é que talvez haja uma tendência para que esses aspectos caracterizem muitos dos que pertencem a esse grupo.

27. *Teoria* é ambígua nesse ponto. Comete o equívoco de não distinguir entre auto-respeito como atitude, cuja preservação é um interesse fundamental, e as bases sociais que ajudam a sustentar essa atitude.

vas da felicidade geral dos cidadãos como dadas, por exemplo, pela satisfação de suas preferências (racionais), ou de seus desejos (como numa visão utilitarista). Também não consideramos o bem dos cidadãos à luz de algum ideal moral, associativo ou pessoal. Tampouco precisamos de uma medida das faculdades morais dos cidadãos e de outras aptidões, ou do quanto os cidadãos de fato as realizam, desde que suas faculdades e aptidões sejam suficientes para que eles sejam membros cooperativos normais da sociedade²⁸.

A parcela apropriada de bens primários de cada cidadão não pode ser entendida como algo que se aproxima de seu bem de acordo com determinada doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente; ou mesmo de acordo com o que várias dessas doutrinas podem ter em comum no que diz respeito ao nosso bem (abrangente). A interpretação dos bens primários, portanto, é parte integral da justiça como equidade como concepção política de justiça. A razão para permanecer dentro da concepção política já é agora conhecida: é para manter aberta a possibilidade de encontrar uma base pública de justificação apoiada por um consenso sobreposto.

Bens primários são, portanto, aquilo de que pessoas livres e iguais (conforme especificado pela concepção política) precisam como cidadãos. Esses bens fazem parte de uma concepção parcial do bem com que cidadãos, que afirmam uma pluralidade de doutrinas abrangentes conflitantes, podem concordar com o propósito de fazer as comparações interpessoais necessárias para que haja princípios políticos exequíveis. Ainda que pluralismo signifique a impossibilidade de um acordo sobre uma concepção exaustiva do bem fundamentada numa doutrina abrangente, algumas idéias do bem são indispensáveis a qualquer descrição da justiça, política ou não; e podem ser livremente utilizadas na justiça como equidade desde que sejam compatíveis

28. Sobre esse ponto, ver a discussão sobre a provisão de assistência à saúde na Parte IV, § 51.

com ela enquanto concepções políticas (§ 43). A concepção parcial do bem estabelecida pela interpretação dos bens primários é uma dessas idéias.

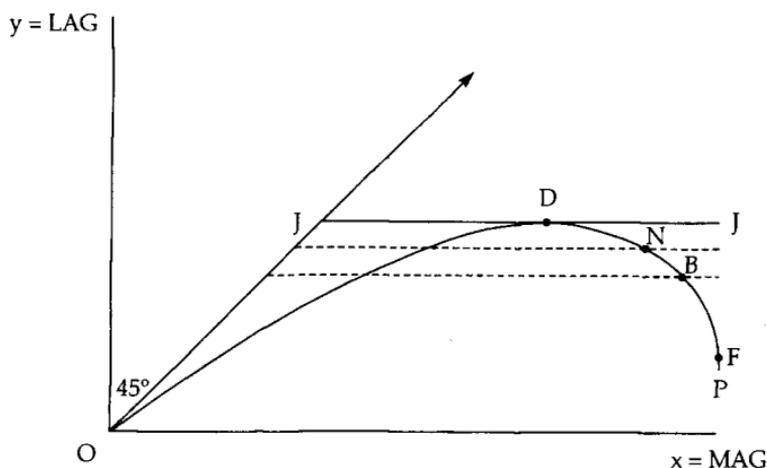
17.4. Um comentário final: existem pelo menos duas maneiras de especificar uma lista de bens primários. Uma delas consiste em examinar as várias doutrinas abrangentes existentes na sociedade e determinar um índice desses bens como uma espécie de média do que aqueles que defendem essas doutrinas conflitantes precisariam a título de proteções institucionais e meios polivalentes. Esta pareceria ser a melhor maneira de obter um consenso sobreposto.

Mas não é assim que a justiça como equidade procede. Diversamente disso, ela elabora uma concepção política a partir da idéia fundamental da sociedade como sistema equitativo de cooperação social. A expectativa é que essa concepção com sua interpretação dos bens primários possa obter o apoio de um consenso sobreposto. Deixamos de lado as doutrinas abrangentes atualmente existentes, que existiram outrora ou possam vir a existir. Não pensamos que os bens primários são equitativos para as concepções do bem associadas a doutrinas abrangentes pelo fato de corresponderem a um equilíbrio equitativo entre elas. Os bens primários são equitativos para cidadãos livres e iguais: esses bens permitem que eles coloquem em prática suas concepções permissíveis do bem (aquelas cuja busca é compatível com a justiça).

§ 18. O princípio de diferença: seu significado

18.1. Voltamo-nos agora para o princípio de diferença enquanto princípio de justiça distributiva em sentido estrito. Lembrem-se que ele está subordinado tanto ao primeiro princípio de justiça (que garante as liberdades básicas iguais) como ao princípio de igualdade equitativa de oportunidades (§ 13.1). Funciona em associação com esses dois princípios prioritários e deve sempre ser aplicado no inte-

Figura 1



Nesta figura, as distâncias ao longo dos dois eixos são medidas em termos de um índice de bens primários, sendo que o eixo x corresponde ao grupo dos mais favorecidos (MAG), e o eixo y , ao dos menos favorecidos (LAG). A linha JJ paralela ao eixo x é a linha de justiça-igual mais elevada, tocada pela curva OP no seu máximo em D . Note-se que D é o ponto eficiente mais próximo da igualdade, representada pela linha com inclinação de 45° . N é o ponto de Nash, em que o produto das utilidades atinge seu máximo (supondo que as utilidades sejam lineares em índices de bens primários), e B é o ponto de Bentham, em que a soma de utilidades individuais atinge seu máximo (novamente com a mesma suposição). O conjunto de pontos eficientes vai de D até o ponto feudal F , no qual a curva OP se torna vertical.

Imaginamos todo o espaço a sudeste da linha com inclinação de 45° preenchido por linhas paralelas de justiça-igual. Assim, de cada ponto da linha de 45° que parte da origem para o nordeste, há uma linha de justiça-igual. A linha JJ é simplesmente a altura mais elevada possível de ser atingida quando somos obrigados a nos mover ao longo da curva OP . A sociedade almeja, supondo a igualdade em outros campos, alcançar a linha de justiça-igual mais alta, medida pela distância em relação a O na linha com inclinação de 45° . Para conseguir isso, move-se o mais longe possível na direção nordeste ao longo da curva OP e pára quando essa curva começa a se inclinar para sudeste.

Observe-se que as linhas paralelas são linhas de justiça-igual e não as conhecidas linhas de indiferença que representam avaliações

de bem-estar individual ou social. Linhas de justiça-igual representam a maneira como os direitos a bens cooperativamente produzidos serão divididos entre aqueles que os produziram, e refletem uma idéia de reciprocidade. São linhas de justiça-igual no sentido de que qualquer ponto de uma linha é igualmente aceitável desde que tangenciado por uma curva OP de um esquema de cooperação que satisfaça primeiro a princípios de justiça e só depois ao princípio de diferença. O fato de serem paralelas significa que um índice maior de bens primários (aqui entendido como as perspectivas de renda e riqueza de uma pessoa ao longo de toda a vida) de um grupo (o MAG) só se justifica se contribuir para o índice do outro grupo (o LAG). Quando isso deixa de se verificar, mesmo que o índice aumente para o grupo mais favorecido para além de D, a reciprocidade implícita no princípio de diferença deixa de prevalecer. Isso é demonstrado pelo fato de que N e B encontram-se em linhas de justiça-igual mais baixas que D. Uma linha utilitarista de justiça-igual que passasse por B seria uma leve curva convexa em relação à origem que vai do nordeste para o sudeste, mostrando que o MAG pode ganhar mais mesmo se o LAG recebe menos. Em vez de reciprocidade, admitem-se compromissos [*trade-offs*].

Por fim, note-se que, conforme foi indicado em § 17, o MAG e o LAG são definidos em função da divisão do resultado da produção e não como indivíduos particulares identificáveis independentemente do esquema de cooperação. Quando representamos o índice do MAG no eixo x, a curva OP pode ser encontrada em qualquer lugar a sudeste da linha com inclinação de 45°.

rior de instituições de fundo em que esses outros princípios são satisfeitos²⁹.

Partimos do pressuposto de que a cooperação social é sempre produtiva, e sem cooperação nada seria produzido e, portanto, nada seria distribuído. Esse pressuposto não foi suficientemente enfatizado em *Teoria*, §§ 12-13. A Figura 1 pressupõe a existência de produção: MAG e LAG (x_1 e x_2 na figura em *Teoria*) são agora indivíduos representativos dos grupos dos mais favorecidos e dos menos favorecidos respectivamente, sendo que ambos os grupos participam da

29. A explicação do princípio da eficiência (Pareto) para as instituições encontra-se em *Teoria*, § 12.

cooperação produtiva³⁰. A curva OP (P para produção) parte da origem com sentido nordeste até tender para baixo, no sentido sudeste³¹.

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

Para explicar: tomemos qualquer ponto da curva OP: se os ganhos dos mais favorecidos estão representados pelo ponto correspondente no eixo x, os ganhos dos menos favorecidos estão representados pelo ponto correspondente no eixo y. Portanto, em geral, existem diferentes curvas OP para diferentes esquemas de cooperação; e alguns esquemas estão desenhados de modo mais efetivo que outros. Um esquema é mais efetivo que outro se sua curva OP sempre dá um retorno maior para os menos favorecidos qual-

30. Esta figura é semelhante à Figura 6 em *Teoria*, § 13.

31. Por exemplo, as figuras em *Teoria*, § 12:59 ss. supõem a existência prévia de um conjunto de bens a serem divididos entre as duas pessoas, x1 e x2. Isso se revela no fato de a fronteira de eficiência correr para nordeste e sudeste. E não é feita nenhuma menção ao fato de essas pessoas cooperarem para produzir esses bens.

quer que seja o retorno para os mais favorecidos³². Não havendo outras variáveis, o princípio de diferença conduz a sociedade a almejar o ponto mais alto da curva OP do esquema de cooperação desenhado de forma mais eficiente.

18.3. Outro aspecto do princípio de diferença é que ele não exige um crescimento econômico contínuo geração após geração para maximizar para cima e indefinidamente as expectativas dos menos favorecidos (avaliadas em termos de renda e riqueza). Esta não seria uma concepção razoável de justiça. Não deveríamos excluir a idéia de Mill de uma sociedade num estado estacionário justo em que cesse a acumulação (real) de capital³³. Numa sociedade bem-ordenada tal possibilidade é admissível. O que o princípio de diferença exige é que durante um intervalo apropriado de tempo as diferenças em termos de renda e riqueza obtidas pela geração do produto social sejam tais que se as expectativas legítimas dos mais favorecidos fossem menores, as dos menos favorecidos também seriam menores. A sociedade sempre estaria na parte ascendente ou no topo da curva OP³⁴. Desigualdades permissíveis (assim definidas) satisfazem essa condição e são compatíveis com o produto social de um estudo de equilíbrio estável em que uma estrutura básica justa é sustentada e reproduzida ao longo do tempo.

Outro aspecto do mesmo ponto é o seguinte: o princípio de diferença exige que por maiores que sejam as desigualdades em termos de renda e riqueza, e por mais que as pessoas queiram trabalhar para ganhar uma parte maior da produção, as desigualdades existentes devem efetivamente beneficiar os menos favorecidos. Caso contrário, as desi-

32. Quando essas curvas se entrecruzam, aquela que tangencia a linha JJ mais alta é melhor; se tocam a mesma linha JJ, aquela que a tangencia mais à esquerda é a melhor.

33. Ver seus *Principles of Political Economy*, livro IV, cap. VI.

34. Ver a distinção, em *Teoria*, § 13, entre esquemas perfeitamente justos e os que são justos em todos os momentos.

gualdades não são permissíveis. O nível geral de riqueza da sociedade, incluindo o bem-estar dos menos favorecidos, depende das decisões que as pessoas tomam sobre como conduzir suas vidas. A prioridade da liberdade significa que não podemos ser forçados a nos envolver em trabalhos que sejam altamente produtivos em termos de bens materiais. Que tipo de trabalho as pessoas fazem, e o quanto se empenham nele, é algo que cabe apenas a elas decidir à luz dos vários incentivos que a sociedade oferece. Portanto, o que o princípio de diferença exige é que seja qual for o nível geral de riqueza – seja ele alto ou baixo – as desigualdades existentes têm de satisfazer a condição de beneficiar os outros tanto como a nós mesmos. Essa condição revela que mesmo usando a idéia de maximização das expectativas dos menos favorecidos, o princípio de diferença é essencialmente um princípio de reciprocidade.

18.4. Vimos que os dois princípios de justiça aplicam-se a cidadãos identificados por seus índices de bens primários. Seria natural perguntar: por que as distinções de raça e gênero não estão explicitamente incluídas entre as três contingências mencionadas acima (§ 16)? Como ignorar fatos históricos como a escravidão (no Sul dos Estados Unidos, antes da Guerra Civil) e as desigualdades entre homens e mulheres resultantes da ausência de providências para recompensar os encargos extras das mulheres na criação e educação dos filhos, de forma a garantir sua igualdade justa de oportunidades?

A resposta é que estamos preocupados sobretudo com a teoria ideal: a descrição da sociedade bem-ordenada de justiça como equidade. Nessa descrição, temos de distinguir duas questões: primeiro, que contingências tendem a gerar desigualdades problemáticas mesmo numa sociedade bem-ordenada e que por isso nos levam, junto com outras considerações, a tomar a estrutura básica como objeto primário da justiça; e, em segundo lugar, como, no interior da teoria ideal, deve-se definir os menos favorecidos?

Embora haja certa tendência de os indivíduos mais prejudicialmente afetados pelas três contingências (§ 16.1) se encontrarem entre os menos favorecidos, esse grupo não é definido por referência a essas contingências, mas por um índice de bens primários (§ 17, n. 26). Considerando a forma mais simples do princípio de diferença, os menos favorecidos são aqueles que usufruem em comum com os outros cidadãos das liberdades básicas iguais e oportunidades equitativas, mas têm a pior renda e riqueza. Utilizamos renda e riqueza para especificar esse grupo; e os indivíduos que pertencem a ele podem mudar de um ordenamento da estrutura básica para outro.

18.5. Na teoria ideal, conforme definida em *Teoria*, § 16, os dois princípios de justiça devem ser aplicados à estrutura básica e avaliados a partir de certos pontos de vista padrão: quais sejam, os dos cidadãos representativos iguais (cujas liberdades básicas iguais e oportunidades equitativas estão garantidas) e os dos representantes das várias faixas de renda e riqueza. No entanto, às vezes outras posições têm de ser levadas em conta. Suponhamos, por exemplo, que certas características naturais fixas são usadas como motivo para atribuir direitos básicos desiguais, ou dar oportunidades menores a algumas pessoas apenas; nesses casos, as desigualdades definiriam posições relevantes. Essas características são imutáveis, e portanto as posições que elas especificam são pontos de vista a partir dos quais a estrutura básica tem de ser julgada.

Distinções baseadas em gênero e raça entram nessa categoria. Portanto, se, digamos, os homens têm mais direitos básicos ou mais oportunidades que as mulheres, essas desigualdades só se justificam se trouxerem vantagens para as mulheres e forem aceitáveis do ponto de vista delas. O mesmo se aplica a direitos básicos e oportunidades desiguais baseados na raça (*Teoria*, § 16). Comprova-se historicamente que essas desigualdades raciais e de gênero originaram-se de desigualdades de poder político e controle

dos recursos econômicos. Não são, e parecem nunca ter sido vantajosas para as mulheres ou as raças menos favorecidas. É claro que um juízo histórico tão incisivo pode vez por outra ser incerto. Contudo, numa sociedade bem-ordenada dos dias de hoje não há lugar para tal incerteza e, portanto, a justiça como equidade supõe que as posições relevantes de tipo padrão especificadas pelos bens primários são suficientes.

18.6. Para concluir: utilizadas de certa maneira, as distinções de gênero e raça dão lugar a outras posições relevantes às quais uma forma especial de princípio de diferença se aplica (*Teoria*, § 16). Esperamos que numa sociedade bem-ordenada em condições favoráveis, com liberdades básicas iguais e igualdade equitativa de oportunidades garantidas, gênero e raça não determinem pontos de vista relevantes. *Teoria* discute apenas duas questões da teoria da aquiescência parcial (ou teoria não-ideal), a desobediência civil e a objeção de consciência a lutar numa guerra injusta. Os graves problemas atuais decorrentes da discriminação e das distinções baseadas em gênero e raça não fazem parte de sua proposta, que é a de formular certos princípios de justiça e confrontá-los apenas com alguns dos problemas clássicos de justiça política para verificar como seriam resolvidos na teoria ideal.

Trata-se, de fato, de uma omissão em *Teoria*; mas uma omissão não é, por si só, uma falha, quer na proposta da obra ou em sua concepção de justiça. A existência de uma falha depende de como essa concepção articula os valores políticos necessários para lidar com essas questões. A justiça como equidade, e outras concepções liberais semelhantes a ela, seriam por certo seriamente defeituosas se carecessem dos recursos para articular os valores políticos essenciais para justificar as instituições legais e sociais necessárias para garantir a igualdade das mulheres e das minorias. Na Parte IV, § 50, há uma breve discussão sobre a natureza da família e a igualdade das mulheres.

§ 19. Objeções via contra-exemplos

19.1. Parte da idéia de equilíbrio reflexivo consiste em testar a solidez de princípios fundamentais verificando se podemos endossar, por meio da reflexão, os julgamentos a que eles conduzem em casos às vezes elaborados para este propósito: os chamados contra-exemplos. Para ser um contra-exemplo apropriado, um caso tem de satisfazer todas as premissas relevantes para a aplicação ou argumentação a favor dos princípios de justiça; caso contrário, eles são inseríveis. Examinemos três objeções via contra-exemplos para ilustrar o que estou dizendo.

Consideremos primeiro duas objeção inter-relacionadas: (a) suponha-se que a curva *OP* mais efetiva se eleve muito lentamente na direção de seu máximo; nesse caso, a cota que cabe aos mais favorecidos é muito maior que a dos menos favorecidos. [Na Figura 1 (§ 18.1), imagine *D* muito deslocado para a direita sobre a linha *JJ*.] Isso pode parecer injusto para os menos favorecidos. Por outro lado: (b) suponha-se que a curva *OP* mais efetiva desça muito lentamente depois de atingir seu máximo; nesse caso, os mais favorecidos não recebem uma cota muito maior, ainda que esse fato reduzisse muito pouco a cota dos menos favorecidos. (Na figura, imagine o arco que sai de *D*, passa por *N* e *B* e segue adiante bem esticado para a direita.) Isso pode parecer injusto para os mais favorecidos.

Em ambos os casos, o elemento problemático é o aspecto um tanto achatado da curva *OP*, seja antes ou depois do máximo. Isso significa que a grandes ganhos (ou perdas) potenciais de um grupo correspondem pequenas perdas (ou ganhos) potenciais do outro. Nesses casos, tendemos a pensar que certos ajustes deveriam ser realizados para obter-se um ganho generalizado maior. A resposta é que, dadas as instituições de fundo exigidas para garantir tanto as liberdades básicas iguais como a igualdade eqüitativa de oportunidades, e as muitas possibilidades da organização social, é muito improvável que a curva *OP* mais efetiva adote o aspecto achatado descrito acima. Portanto:

(I) Em resposta a (a): se os cidadãos têm oportunidades iguais e eqüitativas de desenvolver seus talentos naturais e de adquirir aptidões socialmente produtivas, e se o esquema de cooperação for concebido de maneira eficaz, a curva OP deveria elevar-se rápido o suficiente até seu máximo para que a razão entre as cotas em favor dos mais favorecidos não nos pareça injusta. A idéia é que, dadas as liberdades básicas iguais e a igualdade eqüitativa de oportunidades, a competição aberta entre o maior número de indivíduos bem treinados e mais bem educados reduz a razão entre as cotas até que ela se estabilize num nível aceitável. Note-se aqui como, ao fazer frente à objeção, apoiamos-nos na maneira como o princípio de diferença funciona em harmonia com os princípios prioritários. Com as instituições de fundo de igualdade eqüitativa de oportunidades e de competição exequível exigidas pelos princípios de justiça prioritários, os mais favorecidos não podem se unir num grupo e explorar sua força de mercado a fim de incrementar sua renda³⁵. Isso já foi mencionado anteriormente; aqui temos uma ilustração.

(II) Em resposta a (b): dadas as mesmas premissas de (I), certamente existe algum mecanismo institucional para

35. Por exemplo, instituições de fundo impedem os médicos de formar uma associação para elevar o custo da assistência médica e assim aumentar a renda dos médicos, digamos que por meio de restrições à entrada na profissão médica, ou então fazendo um acordo para elevar os honorários médicos. Ganhos elevados não são, contudo, prova suficiente de colusão. A renda dos cantores de ópera parece em grande medida determinada pela livre oferta e demanda; a demanda é alta, a oferta, baixa, e em curto prazo quase fixa, mas não fixa para sempre como a oferta de quadros de antigos mestres da pintura. De qualquer forma, a quantidade de cantores de ópera é suficientemente pequena para que seus honorários não sejam motivo de preocupação; além disso, eles trabalham duro e espalham alegria. Já os médicos formam um grupo grande, e se as instituições competitivas de fundo com oportunidades eqüitativas não funcionarem adequadamente no caso deles, ou em casos semelhantes, teríamos de examinar as causas do fracasso dos dispositivos competitivos e tentar corrigi-los, se for possível fazê-lo em conformidade com os princípios prioritários. Também teríamos de reconsiderar a validade do princípio de diferença.

transferir pelo menos parte do grande ganho dos mais favorecidos para os menos favorecidos, por meio de tributação, por exemplo, a fim de reduzir o ganho dos primeiros depois do máximo da curva OP.

19.2. Em cada resposta, a idéia é que as formas das curvas OP pressupostas nas objeções (a) e (b) na verdade não ocorrem quando a estrutura básica satisfaz os princípios prioritários. Nosso objetivo é alcançado sempre que o princípio de diferença apresenta resultados satisfatórios nos mundos sociais que satisfaçam os princípios que o antecedem em termos de prioridade. O princípio de diferença não especifica limites definidos dentro dos quais a razão entre as cotas dos mais e dos menos favorecidos deve inserir-se. Com efeito, esperamos não ter de especificar tais limites, pois queremos que essa razão seja aquela que tem de ser em decorrência exclusivamente da justiça procedimental pura de fundo. Isso é perfeitamente aceitável a não ser que, depois de uma reflexão cuidadosa, a razão existente nos pareça injusta³⁶.

A razão entre as cotas é, sem dúvida, um aspecto observável da distribuição de bens, que pode ser verificado independentemente do próprio esquema de cooperação. Basta tabular quem ganha o quê. Mas parece impossível especificar limites plausíveis para essa razão que sejam objeto de um amplo consenso. Um dos motivos é que não são só as cotas observáveis, ou a razão entre elas, que contam, mas sim se aqueles que receberam essas cotas fizeram uma contribuição apropriada para o bem dos outros, treinando e educando seus talentos naturais e colocando-os para traba-

36. É claro que na justiça como equidade não temos qualquer outro critério para julgar se uma razão é injusta, já que todos os nossos princípios são satisfeitos. Mas a razão existente pode nos incomodar e nos fazer pensar. É como se um estado de equilíbrio reflexivo estivesse um pouco abalado. Esperamos que as disparidades que possam ocorrer inscrevam-se num intervalo que não nos incomode. Agradeço a Ronald Dworkin por ter-me feito notar a necessidade de explicitar esse ponto.

lhar dentro de um sistema eqüitativo de cooperação social. A simples listagem de quem ganha o que não é suficiente para se afirmar se a distribuição se origina do sistema de cooperação mais bem desenhado (ou de um sistema bem desenhado) que satisfaça o princípio de diferença. É melhor deixar de especificar os limites e tentar ignorar os aspectos observáveis das distribuições, ou sua forma genérica. Num sociedade bem-ordenada pelos dois princípios de justiça, esperamos que os aspectos observáveis das distribuições que dela resultam inscrevam-se num intervalo em que não pareçam injustos.

O limite ou a forma mais simples que se pode impor às distribuições é a estrita igualdade em todos os bens sociais. O princípio de diferença certamente não é igualitário nesse sentido, já que reconhece a necessidade das desigualdades na organização social e econômica, que, entre outras coisas, têm o papel de prover incentivos. É, contudo, igualitário num sentido que será discutido mais adiante, na Parte III: seleciona o ponto eficiente na curva OP que mais se aproxima da igualdade (o que fica óbvio na Figura 1, na qual a linha com inclinação de 45° representa a igualdade e o segmento D-B e adiante corresponde ao conjunto de pontos eficientes.)

19.3. Por fim, considerarei um terceiro contra-exemplo que objetiva demonstrar que o princípio de diferença exige revisão. Sua discussão minuciosa trará à tona vários pontos que devem ser evocados ao testar esse princípio³⁷.

37. Este exemplo foi extraído de Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 490-3. Agradeço a Brian Barry por ter-me enviado seus comentários sobre o exemplo, sem um *paper* por ele apresentado no encontro anual da American Political Science Association em 1985. Seus comentários foram-me de grande utilidade e qualquer mérito que minhas observações possam vir a ter é devido a ele. Devo acrescentar que o exemplo não tem relevância particular no livro de Parfit, aparecendo entre vários apêndices, este, em particular, escrito com John Broome. O que vou dizer não é de modo algum uma crítica a essa obra notável.

	<i>hindus</i>	<i>ingleses</i>
(1)	100	100
(2)	120	110
(3)	115	140

Neste exemplo, existem apenas três alternativas de constituições para a Índia em 1800, com as correspondentes distribuições de bens primários mostradas na tabela. Ao examinar as três alternativas, o princípio de diferença seleciona (3) porque é o esquema no qual o grupo dos menos favorecidos (nem sempre os hindus) tem melhores condições.

O exemplo pretende mostrar que não é verdade, como se alega que *Teoria* diz, que as vantagens do representante britânico na constituição (3) são obtidas de uma maneira que incrementa as perspectivas do representante hindu: não é verdade porque os indivíduos específicos em pior situação em (3), os hindus, estariam em uma situação ainda melhor em (2). Cita-se apenas uma passagem (*Teoria*, § 17) como justificativa dessa interpretação: "B (o homem representativo menos favorecido) pode aceitar que A (o homem representativo mais favorecido) esteja em melhor situação já que as vantagens de A foram ganhas de uma maneira que melhora as perspectivas de B". O equívoco no alegado contra-exemplo é evidente: a passagem citada aparece no início de *Teoria*, § 17, logo depois do § 16, em que, como vimos, especificam-se os grupos relevantes para a aplicação do princípio de diferença por suas perspectivas em termos dos bens primários; ou na forma mais simples do princípio, pela renda e riqueza. Na teoria ideal, estão excluídos designadores rígidos tais como "hindus" e "ingleses"³⁸. A idéia de um homem ("indivíduo" teria sido melhor) representativo é uma maneira usual e prática de falar sobre um grupo já especificado de alguma forma. Dever-se-ia entender que a passagem citada (e outras semelhantes a ela) se refere a

38. Ver § 17, n. 26.

grupos especificados por renda e riqueza. O que o exemplo numérico de fato revela é que o princípio de diferença não deve dizer (já sabemos que ele não diz (§ 18)) que os indivíduos que se encontram em pior situação na estrutura básica que ele seleciona não estariam melhor em nenhuma outra estrutura praticável.

19.4. Seria tentador simplesmente desconsiderar esse exemplo por violar as restrições relativas a grupos relevantes. Mas isso seria precipitado, pois a passagem citada de *Teoria* menciona (assim como muitas outras passagens) um tipo de reciprocidade entre grupos apropriadamente nomeados. O que há por trás desta forma de se exprimir? Deixando por ora a questão dos nomes de lado, consideremos o que pode ser dito aos hindus em favor de (3). Aceitando-se as condições do exemplo, não podemos afirmar que os hindus não estariam em melhor situação em algum outro ordenamento. Afirmamos, antes, que na vizinhança de (3) não há outro ordenamento em que a piora da situação dos ingleses tornaria a dos hindus melhor. A desigualdade em (3) justifica-se porque, naquela vizinhança, as vantagens dos ingleses contribuem para as vantagens dos hindus. A condição para que os hindus estejam na boa situação em que se encontram (naquela vizinhança) é que os ingleses estejam em melhor situação.

Essa resposta depende, do que também depende o próprio princípio de diferença, da existência de um contínuo aproximado de estruturas básicas, cada qual muito próxima (em termos práticos) de algumas outras naqueles aspectos em que essas estruturas variam enquanto sistemas disponíveis de cooperação social. (Diz-se daquelas que se encontram próximas umas das outras que estão na mesma vizinhança.) A questão central não é (3) contra (2), mas (3) contra (1). Se os hindus perguntarem por que existem desigualdades de forma geral, a resposta concentra-se em (3) em relação a alternativas razoavelmente próximas e disponíveis na vizinhança. Supõe-se que seja nessa vizinhança

que a reciprocidade vigora. Se os hindus perguntarem por que escolhemos a vizinhança de (3) e não a de (2), a resposta é que nesta última aqueles em pior situação estariam ainda pior.

19.5. Note-se ademais que no exemplo encontramos a estranha particularidade de que há uma troca de posições entre os dois grupos: os hindus estão melhor em (2), os ingleses em (3). Se usarmos apenas as classes de renda e riqueza, como o exige o princípio de diferença, a suposta dificuldade não deveria surgir. Como antes, não há nenhum contra-exemplo. Além disso, o exemplo é artificial, não só porque desconsidera a premissa de um contínuo aproximado de estruturas básicas, mas porque é difícil entender como estes casos em que ocorre troca de posição poderiam ser alternativas de fato, coerentes com os princípios de justiça prévios ao princípio de diferença, somados aos fatos do senso comum da sociologia política. Num deles, os hindus predominam no grupo mais favorecido, no outro, os ingleses. Assim, ambos os grupos podem efetivamente participar da vida política e econômica.

Se assim for, por que não poderia haver uma constituição intermediária na qual o princípio de diferença fosse satisfeito e houvesse pelo menos uma quase igualdade entre hindus e ingleses? Ou seja, a desigualdade no interior de ambos os grupos seria a mesma, e cada um teria a mesma renda e riqueza médias. Uma vez que os membros de ambos os grupos podem ser participantes efetivos da sociedade, como a troca de posições o demonstra, não há justificativa para qualquer desigualdade entre eles enquanto grupos. O que na verdade ocorreria é que quando os princípios prioritários de liberdades iguais e de igualdade eqüitativa de oportunidades fossem satisfeitos, alguns dos hindus se situariam entre os mais afortunados e outros entre os menos afortunados, o mesmo acontecendo com os ingleses. O exemplo não é realista e portanto o princípio de diferença não tem por que abarcá-lo.

É claro que os hindus ainda poderiam dizer que querem estar na melhor situação possível; para eles pouco importa que os ingleses se encontrem numa situação pior em (2) do que eles (os hindus) em (3). A réplica a isso é que o princípio de diferença não responde ao interesse próprio das pessoas ou grupos identificáveis por seus nomes, e que são de fato os menos favorecidos em determinado ordenamento, mas ele é, antes, um princípio de justiça³⁹. Na teoria ideal, a única defesa das desigualdades na estrutura básica é que elas tornam a situação dos menos favorecidos (sejam eles quem forem, hindus, ingleses ou qualquer outro grupo, seja qual for sua composição étnica, mista ou outra) melhor do que a dos menos favorecidos (sejam eles quem forem) em qualquer esquema alternativo (praticável) coerente com todas as exigências dos dois princípios de justiça. Dessa maneira, o princípio de diferença expressa, como qualquer princípio de justiça política deve fazê-lo, uma preocupação com todos os membros da sociedade. A questão é: como expressar isso da forma que seja mais apropriada à liberdade e igualdade da cidadania democrática?

Discuti esse exemplo para ilustrar o cuidado que temos de tomar ao elaborar contra-exemplos para o princípio de diferença. O exemplo nos lembra que: (a) o princípio só deve vigorar quando os princípios de justiça prioritários estiverem satisfeitos; (b) ele pressupõe um contínuo aproximado de estruturas básicas praticáveis; (c) exemplos numéricos arbitrários podem facilmente ser enganosos se não prestarmos atenção ao pano de fundo institucional comumente aceito; (d) o princípio de diferença é um princípio de justiça e não uma resposta a interesses próprios a um determinado grupo; e é claro, por fim, (e) as posições sociais relevantes têm de ser especificadas corretamente (e não, por exemplo, por designadores rígidos). Se aplicarmos o princípio enquanto princípio único e isolado, ignorando esses pontos, o que obteremos é algo sem sentido.

39. Este ponto é enfatizado por Barry em seus comentários mencionados na nota 37.

§ 20. Expectativas legítimas, direito e mérito

20.1. Lembremos do § 14 que na justiça como equidade a distribuição se dá em concordância com reivindicações e direitos adquiridos legítimos. Essas expectativas e direitos são especificados pelas normas públicas do esquema de cooperação social. Suponhamos, por exemplo, que essas normas incluam disposições relativas a acordos sobre remunerações e salários, ou à remuneração dos trabalhadores com base num índice do desempenho de mercado da empresa, como numa economia de participação nos lucros [*share economy*]⁴⁰. Nesse caso, aqueles que fazem e honram esses acordos têm, por definição, uma expectativa legítima de receber os valores combinados nas épocas combinadas. Têm direito a esses valores. O que os indivíduos fazem depende do que as normas e acordos determinam a respeito do que eles têm direito de fazer; e os direitos dos indivíduos dependem do que eles fazem (*Teoria*, § 14).

Insisto mais uma vez em que não existe critério para uma expectativa legítima, ou para uma titularidade, separado das regras públicas que especificam o esquema de cooperação. Expectativas legítimas e titularidades são sempre (na justiça como equidade) baseadas nessas normas. Partimos, é claro, da premissa de que essas normas são compatíveis com os dois princípios de justiça. Dado o fato de que esses princípios são satisfeitos pela estrutura básica, e dado que todas as expectativas legítimas e titularidades são honradas, a distribuição resultante é justa, seja ela qual for. Fora das instituições existentes, não existe idéia prévia e independente do que podemos legitimamente esperar, ou do que temos direito, e que a estrutura básica esteja desenhada para satisfazer. Todas essas reivindicações surgem no interior do sistema de fundo de cooperação social equitativa; têm como base suas normas públicas e o que indivíduos e associações fazem à luz dessas normas.

40. Ver Martin Weitzman, *The Share Economy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).

20.2. No entanto, esta última afirmação costuma dar lugar a mal-entendidos. Dentro de nossa visão abrangente, temos um conceito de mérito moral definido independentemente das normas das instituições existentes. Dizer que a justiça como equidade rejeita um conceito como esse é incorreto. Ela reconhece pelo menos três idéias que na vida de todos os dias são consideradas idéias de mérito moral.

Primeiro, a idéia de mérito moral em sentido estrito, ou seja, o valor moral do caráter de uma pessoa como um todo (e das várias virtudes de uma pessoa) de acordo com uma doutrina moral abrangente; assim como o valor moral de determinadas ações; em segundo lugar, a idéia de expectativas legítimas (e a idéia de direitos a ela associada), que é o outro lado do princípio de equidade (*Teoria*, § 48); e, em terceiro lugar, a idéia de merecimento especificada por um esquema de normas públicas elaborado para atingir certos propósitos.

O conceito de mérito moral não está em questão. O que se afirma é que uma concepção de mérito moral no sentido de valor moral do caráter e de ações não pode ser incorporada a uma concepção política de justiça devido ao fato do pluralismo razoável. Como possuem concepções conflitantes do bem, os cidadãos não podem concordar com uma doutrina abrangente para definir uma idéia de mérito moral com propósitos políticos. Seja como for, o valor moral seria impraticável enquanto critério quando aplicado a questões de justiça distributiva. Poderíamos dizer: somente Deus poderia fazer esses julgamentos. Na vida pública precisamos evitar a idéia de mérito moral e encontrar um substituto condizente com uma concepção política razoável.

20.3. É justamente a idéia de expectativa legítima que é sugerida como tal substituto: condiz com uma concepção política de justiça e sua forma se aplica a esse domínio. Embora a concepção política no seu conjunto se aplique à família como instituição que pertence à estrutura básica (§ 50), seus vários princípios não se destinam a ser aplicados dire-

tamente às relações entre membros da família, ou a relações pessoais entre indivíduos, assim como tampouco a relações entre membros de pequenos grupos ou associações⁴¹. Por exemplo, a concepção política de justiça não exige que os pais tratem os filhos segundo o princípio de diferença, assim como não requer que amigos se relacionem entre si seguindo este mesmo princípio. Cada um desses casos provavelmente exige seus próprios critérios distintos. O alcance da idéia de expectativas legítimas tem de ser considerado em cada caso separadamente.

Por fim, a idéia de merecimento especificada por um esquema de normas públicas é ilustrada em *Teoria*, § 48, por meio de jogos, como quando dizemos que o time perdedor merecia vencer. Com isso não se nega que os vencedores obtenham a vitória e as honras; o que se quer dizer é que os perdedores exibiram em alto grau as qualidades e aptidões que se espera que o jogo estimule, e que tornam o jogo agradável tanto de jogar como de assistir. Mas o acaso e a sorte, ou outros infortúnios, negaram aos perdedores o que eles mereciam. Este uso também se aplica ao caso em que, depois de um jogo particularmente bem jogado, digamos que ambos os times mereciam vencer; e embora seja melhor uma vitória que um empate, é uma pena que um deles tivesse de perder.

20.4. A justiça como equidade utiliza apenas a segunda e terceira idéias de mérito. Já discutimos a segunda ao tratar das expectativas legítimas e das titularidades. A terceira só é mencionada em *Teoria*, § 48, mas de forma geral está implícita, já que se aplica normas públicas eficazmente instituídas para cumprir propósitos sociais. Esquemas de cooperação que satisfaçam o princípio de diferença são normas desse tipo; servem para estimular os indivíduos a educar seus talentos e usá-los para o bem geral.

41. O que não impede que, em geral, os princípios de justiça imponham restrições à forma que esses agrupamentos podem adotar (cf. §§ 4.2 e 50).

Assim, quando indivíduos, movidos pelas normas públicas dos dispositivos sociais, tentam conscienciosamente agir em conformidade com elas, tornam-se dignos de apreço. Mas, como nos jogos, existem competidores, e mesmo quando a competição é justa, o sucesso de cada um não está garantido. Embora dispositivos bem-ordenados possam ajudar a evitar grandes discrepâncias entre merecimento e sucesso, isso nem sempre é possível. O ponto relevante aqui é que há muitas maneiras de definir merecimento dependendo das regras públicas em questão e dos fins e propósitos a que elas supostamente se destinam. Mas nenhuma dessas maneiras define uma idéia de mérito moral em sentido próprio.

§ 21. Sobre os talentos naturais como um bem comum

21.1. Em *Teoria*, § 17, diz-se que não merecemos (no sentido de mérito moral) nosso lugar na distribuição dos talentos naturais. Essa afirmação pretende ser um truísmo moral⁴². Quem negaria isso? Será que as pessoas realmente pensam que merecem (moralmente) ter nascido mais dotadas que outras? Será que pensam que merecem (moralmente) ter nascido homem e não mulher, ou vice-versa? Pensam merecer ter nascido numa família mais abastada e não numa família pobre? Não.

A segunda e a terceira idéia de mérito não dependem de merecermos moralmente nosso lugar na distribuição de

42. Essa observação não é feita a partir da idéia de justiça como equidade, já que essa concepção não contém nenhuma idéia de mérito moral no sentido indicado. Por outro lado, a observação não é feita a partir de nenhuma doutrina filosófica ou moral abrangente em particular. Parto da premissa de que todas as doutrinas razoáveis endossariam essa observação e afirmariam que o mérito moral sempre envolve algum esforço consciente da vontade, ou algo feito intencional ou voluntariamente, o que não pode ser aplicado à nossa posição na distribuição de talentos naturais, ou à nossa classe social de origem.

talentos naturais. Uma estrutura básica que satisfaça o princípio de diferença recompensa as pessoas, não por seu lugar na distribuição, mas por treinar e educar seus talentos, e colocá-los em prática a fim de contribuir para o bem tanto dos outros como próprio. Quando as pessoas agem dessa maneira são merecedoras, como exige a idéia de expectativas legítimas. A idéia de titularidade pressupõe, assim como as idéias de mérito (moral), um esforço deliberado da vontade, ou atos realizados intencionalmente. Enquanto tais, fornecem a base das expectativas legítimas.

21.2. Em *Teoria* diz-se (§ 17) que o princípio de diferença representa um acordo que determina que a distribuição dos talentos naturais seja considerada um bem comum e que os benefícios dessa distribuição sejam compartilhados, sejam eles quais forem. Não se diz que essa distribuição é um bem comum: afirmar isso pressuporia um princípio (normativo) de propriedade inexistente nas idéias fundamentais a partir das quais começamos a exposição. O princípio de diferença certamente não deve ser deduzido de um princípio desse tipo na qualidade de premissa independente.

O texto de *Teoria* mencionado acima comenta as implicações do acordo das partes em torno do princípio de diferença: em outras palavras, ao concordar com o princípio, é como se concordassem em considerar a distribuição de talentos naturais um bem comum. O princípio de diferença expressa justamente essa forma de considerar as coisas. O comentário sobre a distribuição de talentos como um bem comum elucida o significado disso.

21.3. Note-se que o que é considerado um bem comum é a distribuição de talentos naturais e não nossos talentos naturais *per se*. Não é como se a sociedade fosse proprietária dos talentos dos indivíduos tomados separadamente, um a um. Pelo contrário, a questão da propriedade de nossos talentos não se coloca; e caso se colocasse, são as pró-

prias pessoas que são donas de seus talentos: a integridade física e psicológica das pessoas já está garantida pelos direitos e liberdades básicos que constam do primeiro princípio de justiça (§ 13.1).

O que deve ser considerado um bem comum é, portanto, a distribuição dos talentos naturais, isto é, as diferenças entre as pessoas. Essas diferenças consistem não só na variação de talentos do mesmo tipo (variação de força e imaginação etc.), mas na variedade de talentos de diferentes tipos. Essa variedade pode ser considerada um bem comum porque torna possíveis inúmeras complementaridades entre talentos, quando estes estão devidamente organizados para que se tire vantagem dessas diferenças. Considere-se como esses talentos estão organizados e coordenados em jogos e na execução de composições musicais. Por exemplo, considere-se um grupo de músicos em que todos os participantes poderiam ter-se preparado para tocar tão bem quanto os outros qualquer instrumento da orquestra, mas que, por uma espécie de acordo tácito, cada qual se propôs a aperfeiçoar suas aptidões no instrumento que escolheu, a fim de que as capacidades de todos pudessem se realizar em suas apresentações conjuntas (*Teoria*, § 79). Variações de talentos do mesmo tipo (como grau de força e resistência) também propiciam complementaridades mutuamente benéficas, como os economistas já sabem de longa data e formularam no princípio da vantagem comparativa.

21.4. Utilizamos a expressão “bem comum” para exprimir uma certa atitude, ou ponto de vista, diante do fato natural da distribuição de talentos. Considere-se a seguinte pergunta: É possível que pessoas livres e iguais deixem de ver como um infortúnio (embora não como uma injustiça) que alguns sejam por natureza mais bem dotados que outros? Existe algum princípio político aceitável para todos os cidadãos livres e iguais que guie a sociedade em seu uso da distribuição dos talentos naturais? Será possível que os mais e os menos favorecidos se reconciliem em torno de

um princípio comum? Caso não existisse tal princípio, a estrutura dos mundos sociais e os fatos gerais da natureza seriam muito hostis à própria idéia de igualdade democrática.

Para resolver essa questão, tentaremos mostrar na Parte III que a posição original é um ponto de vista a partir do qual os representantes de cidadãos livres e iguais poderiam concordar com o princípio de diferença, e portanto utilizar a distribuição de talentos naturais como, por assim dizer, um bem comum. Se conseguirmos demonstrar isso, esse princípio proporciona um modo de considerar a natureza e o mundo social que não é hostil à igualdade democrática; e, ao formular esse princípio, a justiça como eqüidade cumpre a tarefa da filosofia política como reconciliação.

Nesse ponto, é fundamental que o princípio de diferença inclua uma idéia de reciprocidade: os mais bem dotados (que ocupam um lugar mais afortunado na distribuição de talentos naturais que não merecem moralmente) são estimulados a adquirir benefícios adicionais – já são beneficiados por seu lugar afortunado na distribuição – com a condição de que treinem seus talentos naturais e os utilizem com o intuito de contribuir para o bem dos menos bem dotados (cujo lugar menos afortunado na distribuição eles tampouco merecem moralmente). A reciprocidade é uma idéia moral situada entre, por um lado, a imparcialidade, que é altruísta, e a de vantagem mútua por outro⁴³.

§ 22. Comentários finais sobre justiça distributiva e mérito

22.1. Ao rever nossa discussão, acrescentarei alguns comentários finais. A justiça como eqüidade não rejeita o conceito de mérito moral tal como é concebido por uma doutrina religiosa, filosófica ou moral parcial ou totalmente abrangente. Pelo contrário, ante o fato do pluralismo razoá-

43. Ver *Political Liberalism*, pp. 16-7.

vel, afirma que nenhuma dessas doutrinas pode servir de concepção política de justiça distributiva. Além disso, isso não seria exequível, ou praticável, tendo em vista os propósitos da vida política.

O problema consiste, pois, em encontrar um substituto – uma concepção que desempenhe para uma visão política, a necessária função que, naturalmente, embora incorretamente, supomos que só possa ser desempenhada por um conceito de mérito moral pertencente a uma visão abrangente. Para tanto, a justiça como equidade introduz a concepção de expectativas legítimas e sua concepção associada de titularidades.

22.2. Para que essa substituição seja satisfatória, é preciso não só que seja exequível e responda às necessidades de uma concepção política de justiça, mas também:

(a) Deveria autorizar as desigualdades sociais e econômicas que são necessárias, ou pelo menos altamente eficientes para o funcionamento de uma economia industrial num Estado moderno. Tais desigualdades (como já foi dito) cobrem os custos com treinamento e educação, agem como incentivos, e assim por diante.

(b) Deveria exprimir um princípio de reciprocidade, uma vez que a sociedade é vista como um sistema equitativo de cooperação de uma geração para a outra entre cidadãos livres e iguais, e já que a concepção política deve ser aplicada à estrutura básica que regula a justiça de fundo.

(c) Deveria lidar de modo apropriado com as desigualdades mais graves do ponto de vista da justiça política: as desigualdades nas perspectivas dos cidadãos tal como se expressam por suas expectativas razoáveis ao longo de toda uma vida. Essas desigualdades são as que tendem a surgir entre diferentes níveis de renda na sociedade decorrentes da posição social em que os indivíduos nasceram e passaram os primeiros anos de vida até a idade da razão, bem como de seu lugar na distribuição de talentos naturais. O que nos preocupa são os efeitos de longo prazo dessas contingências, somados às conseqüências do acaso e da sorte no transcurso da vida.

Afora essas características necessárias, existem outras duas que merecem ser destacadas:

(d) Princípios que especificam uma distribuição equitativa têm, na medida do possível, de ser formulados em termos que nos permitam verificar publicamente se eles são satisfeitos⁴⁴.

(e) Deveríamos procurar princípios razoavelmente simples e cujos fundamentos possam ser explicados de uma maneira que os cidadãos entendam à luz das idéias disponíveis na cultura política pública.

22.3. A questão, portanto, é se o princípio de diferença (que opera conjuntamente com os princípios prioritários das liberdades básicas e das oportunidades equitativas, e que é entendido à luz das idéias de titularidade e de expectativa legítima) satisfaz essas exigências tanto ou melhor que outros princípios políticos disponíveis. A justiça como equidade afirma que esse é o caso, e que é um princípio a ser levado em consideração, desde que reconheçamos que a função dos preceitos comumente aceitos de justiça e das desigualdades das cotas distributivas nas sociedades modernas não é recompensar o mérito moral, que é distinto do merecimento. Sua função é, antes, a de atrair as pessoas para as posições em que elas são mais necessárias de um ponto de vista social, cobrir os custos da aquisição de aptidões e da especialização, estimulá-las a aceitar o peso de certas responsabilidades, e fazer tudo isso de uma maneira coerente com a livre escolha de ocupação e a igualdade equitativa de oportunidades (*Teoria*, § 47). Estamos, é claro, apenas começando a explorar essa questão (ainda falaremos dela mais adiante) e não podemos oferecer uma resposta conclusiva.

Ao se considerarem os méritos do princípio de diferença, é preciso ter em mente o que já dissemos: quando a justiça como equidade afirma que não merecemos moral-

44. Este aspecto foi enfatizado quando discutimos os bens primários no § 17.

mente nem no nosso lugar inicial na sociedade nem no nosso lugar na distribuição de talentos naturais, toma isso como um truísmo. Não afirma que nunca merecemos de modo apropriado a posição social ou os cargos que venhamos a ocupar num momento posterior da vida, ou as aptidões e especializações que possamos adquirir depois de termos atingido a idade da razão. Numa sociedade bem-ordenada geralmente merecemos essas coisas, quando o mérito é entendido como direito conquistado em condições eqüitativas. A justiça como eqüidade sustenta que a idéia de mérito no sentido de titularidade é plenamente adequada a uma concepção política de justiça; e esta é uma idéia moral (ainda que não corresponda à idéia de mérito moral definida por uma doutrina abrangente), porque a concepção política à qual pertence é ela mesma uma concepção moral.

A questão central, portanto, é se precisamos, ou deveríamos querer mais do que isso numa concepção política. Não basta cooperar em termos eqüitativos, termos estes que todos nós, enquanto pessoas livres e iguais, podemos endossar publicamente perante os outros? Isso não se aproxima razoavelmente do que há de melhor em termos políticos praticáveis? Alguns sem dúvida insistirão em afirmar que merecem moralmente certas coisas de que uma concepção política não dá conta. Essas pessoas provavelmente agem a partir de suas doutrinas abrangentes, e, com efeito, se a doutrina for bem fundada, agem corretamente. A justiça como eqüidade não nega isso. Por que deveria? Ela apenas diz que, uma vez que essas doutrinas conflitantes afirmam que merecemos moralmente coisas diferentes de diferentes maneiras e por diferentes razões, não podem ser todas corretas; e, de qualquer forma, nenhuma delas é politicamente viável. Para encontrar uma base pública de justificação, temos de procurar uma concepção política exequível de justiça.

22.4. Lembrem-se que em § 12.1 começamos perguntando: quais são os princípios mais apropriados para especificar os termos eqüitativos de cooperação social entre ci-

dadãos livres e iguais? Buscamos princípios que levem a sério a idéia de cidadãos livres e iguais, portanto, princípios capazes de moldar instituições políticas e sociais para que elas possam de fato realizar essa idéia. Porém, isso suscita a questão de saber se não existem vários princípios que levam essa idéia a sério. Quais seriam eles? Como escolher entre eles? A resposta que a teoria da justiça como equidade propõe é que os princípios que mais adequadamente levam essa idéia a sério seriam os escolhidos pelos próprios cidadãos quando eqüitativamente representados como livres e iguais. O desenvolvimento dessa sugestão nos leva à posição original como procedimento de representação (§ 6). O argumento decorrente dessa posição será apresentado na Parte III.

A preocupação que subjaz à formulação dessas perguntas é que talvez não conheçamos nenhum princípio que leve a sério a idéia de cidadãos livres e iguais; ou, se conhecemos, eles são vários e conflitantes. Impõem exigências muito diferentes e há intermináveis controvérsias sobre quais nos favorecem mais. Ou talvez conheçamos pelo menos uma família de princípios que levam a idéia a sério, mas não pretendemos agir de acordo com ela, seja pelos motivos que forem. Se alguma dessas coisas for verdade, a questão que se coloca é se estamos falando sério quando falamos de cidadãos livres e iguais. Será mero falatório? Isso serve a algo mais senão a um propósito ideológico, no sentido que Marx dava à ideologia? A integridade do pensamento democrático constitucional depende das respostas a essas questões.

PARTE III

O argumento a partir da posição original

§ 23. A posição original: a estrutura

23.1. A Parte III discute dois tópicos importantes, nesta ordem: a estrutura da posição original (§§ 23-26), e o argumento a partir da posição original a favor dos dois princípios de justiça. Esse argumento é dividido em duas comparações fundamentais: a primeira comparação fundamental (§§ 27-33); e a segunda comparação fundamental (§§ 34-40). Como já discutimos a posição original como procedimento de representação, enfocarei aqui alguns detalhes de sua estruturação¹.

Durante toda a exposição lembrem-se que, enquanto procedimento de representação, a posição original serve de modelo para duas coisas (§ 6.4).

Primeiro, para o que consideramos – aqui e agora – serem condições equitativas sob as quais os representantes dos cidadãos, entendidos apenas como pessoas livres e iguais, devem chegar a um acordo sobre os termos equitativos de cooperação social (conforme expressos por princípios de justiça) que devem regular a estrutura básica.

Segundo, para o que consideramos – aqui e agora – serem restrições aceitáveis às razões com base nas quais as

1. Ver *Teoria*, §§ 20-25.

partes (na qualidade de representantes dos cidadãos), situadas nas condições equitativas, podem, de boa-fé, propor certos princípios de justiça e rejeitar outros.

Lembrem-se ainda que a posição original também serve a outros propósitos. Como já dissemos (§ 12.1), fornece uma maneira de não perdermos de vista nossos pressupostos. Podemos ver o que pressupusemos olhando para a maneira como as partes e sua situação foram descritas. A posição original também revela a força potencial da combinação de nossos pressupostos reunindo-os numa idéia precisa que nos permite perceber com mais facilidade suas implicações.

23.2. Passo agora aos detalhes. Note-se primeiro a similaridade entre o argumento a partir da posição original e os argumentos das teorias econômicas e sociais. A teoria elementar do consumidor contém muitos exemplos disso. Temos, em cada caso, pessoas (ou agentes) racionais tomando decisões, ou chegando a acordos sujeitos a certas condições. A partir dos conhecimentos e crenças dessas pessoas, de seus desejos e interesses, e das opções que lhes são oferecidas, bem como das prováveis conseqüências que elas esperam de cada opção, podemos imaginar o que elas decidirão, ou com que concordarão, a não ser que cometam um erro de raciocínio ou, por algum outro motivo não ajam de modo sensato. Se os principais elementos intervenientes podem ser formalizados por meio de suposições matemáticas, será possível provar o que elas farão, *ceteris paribus*.

A despeito da similaridade entre os argumentos correntes das teorias econômicas e sociais e o argumento a partir da posição original, há algumas diferenças fundamentais. Uma delas é que nosso objetivo não é descrever e explicar como as pessoas se comportam de fato em certas situações, ou como as instituições funcionam de fato. Nosso objetivo é descobrir uma base pública para uma concepção política de justiça, e isso é da alçada da filosofia política e não da teoria social. Ao descrevermos as partes não estamos descrevendo pessoas tal como as conhecemos. As partes são des-

critas de acordo com como pretendemos modelar os representantes racionais de cidadãos livres e iguais. Além disso, impomos às partes algumas condições razoáveis, tais como a simetria da situação de uns em relação aos outros e os limites de seu conhecimento (o véu de ignorância).

23.3. Mais uma vez temos de distinguir (como fizemos no § 2.2) entre o racional e o razoável, distinção análoga à distinção de Kant entre o imperativo hipotético e o imperativo categórico. O procedimento do imperativo categórico de Kant submete as máximas racionais e sinceras de um agente (formuladas à luz da razão prática empírica do agente) às restrições razoáveis contidas naquele procedimento, submetendo assim a conduta do agente às exigências da razão prática pura. De modo similar, as condições razoáveis impostas às partes na posição original cerceiam-nas no esforço de alcançar um acordo racional sobre princípios de justiça em que cada qual procura defender o bem daqueles que representa. Em cada caso, o razoável tem prioridade sobre o racional e o subordina inteiramente. Essa prioridade expressa a prioridade do justo; e é por causa disso que a justiça como equidade se assemelha à visão de Kant².

Os termos “razoável” e “racional” não serão explicitamente definidos. Apreendemos seu sentido pela maneira como são empregados e prestando atenção ao contraste entre eles. Porém, uma observação pode ajudar: o razoável é tido como uma idéia moral básica e intuitiva; pode ser aplicado a pessoas, a suas decisões e ações, bem como a princí-

2. Corrijo aqui um comentário de *Teoria*, §§ 3 e 9, em que se diz que a teoria da justiça é parte da teoria da escolha racional. Considerando-se o que acabamos de dizer, isso é simplesmente um erro, pois implicaria que a justiça como equidade fosse, no fundo, hobbesiana (como Hobbes costuma ser interpretado) e não kantiana. O que deveria ter sido dito é que a descrição das partes, e de seu raciocínio, usa a teoria da escolha (decisão) racional, mas que essa teoria é, em si mesma, parte de uma concepção política de justiça que tenta descrever princípios razoáveis de justiça. É inconcebível derivar esses princípios do conceito de racionalidade como único conceito normativo.

pios e padrões, à doutrinas abrangentes e a muitas coisas mais. O que mais nos preocupa são princípios razoáveis de justiça para a estrutura básica. São princípios que seria razoável os cidadãos livres e iguais aceitarem para especificar os termos eqüitativos de sua cooperação social. A justiça como eqüidade conjectura que os princípios que parecerem razoáveis para esse propósito, levando-se tudo em conta, são os mesmos princípios que representantes racionais dos cidadãos, quando submetidos a restrições razoáveis, adotariam para regular suas instituições básicas. No entanto, que restrições são razoáveis? Dizemos: aquelas que surgem quando se situam simetricamente os representantes dos cidadãos, representados exclusivamente como pessoas livres e iguais, e não como pertencentes a esta ou àquela classe social, ou como possuidores destes ou daqueles talentos naturais, ou desta ou daquela concepção (abrangente) do bem. Embora essa conjectura seja plausível à primeira vista, apenas sua elaboração detalhada pode-nos mostrar até que ponto ela é bem fundada.

23.4. Gostaríamos que o argumento a partir da posição original fosse, na medida do possível, dedutivo, ainda que o raciocínio até agora exposto difira muito desse modelo³. O que nos leva a ter essa meta é que não queremos que a aceitação pelas partes dos dois princípios dependa de hipóteses psicológicas ou condições sociais ainda não incluídas na descrição da posição original. Considere-se a proposição da teoria econômica de que o agente da unidade familiar compra a cesta de produtos indicada pelo (único) ponto no espaço de produtos em que a linha de orçamento tangencia a curva de indiferença (mais elevada) que toca essa linha. Essa proposição decorre dedutivamente das premissas da teoria da demanda. A psicologia necessária já está incluída nessas premissas. Em termos ideais, queremos que o mesmo seja verdadeiro para o argumento a partir da po-

3. Ver *Teoria*, § 20.

sição original: incluímos a psicologia necessária na descrição das partes como representantes racionais que agem para garantir o bem daqueles que representam, bem este especificado pelo índice de bens primários (§ 25.4). Enquanto tais, as partes são pessoas artificiais, meros habitantes de nosso procedimento de representação: são personagens com uma função no desenrolar de nosso exercício mental.

No que diz respeito às alternativas disponíveis para as partes, não tentamos dizer que princípios deveriam ser considerados como possíveis alternativas. Isso seria algo muito complicado e nos afastaria de nosso objetivo prático. O que fazemos é oferecer às partes uma lista de princípios, um menu, por assim dizer. Na lista encontram-se as mais importantes concepções de justiça política existentes em nossa tradição de filosofia política, junto com várias outras alternativas que gostaríamos de examinar. As partes têm de concordar com uma das alternativas desse menu.

Os princípios de justiça que são objeto de acordo não são, portanto, deduzidos das condições da posição original: são selecionados de uma lista dada. A posição original é um procedimento de seleção: opera a partir de uma família de concepções de justiça conhecidas e existentes em nossa tradição de filosofia política, ou elaboradas a partir dela. Caso se objete que certos princípios não estão incluídos na lista, por exemplo, princípios libertarianos de justiça⁴, esses princípios têm de ser acrescentados a ela. A justiça como equidade argumenta então que continuaria havendo acordo em torno dos dois princípios de justiça. Se esse argumento se confirmar, os libertarianos têm de objetar à própria estrutura da posição original enquanto procedimento de representação. Por exemplo, têm de dizer que ela não consegue representar considerações que para eles são essenciais, ou que ela as representa de maneira equivocada. O argumento prossegue a partir daí.

4. Ver a formulação que Nozick dá a eles em *Anarchy, State, and Utopia*, p. 151.

É claro que argumentar a partir de uma lista dada não determina qual é a concepção de justiça mais apropriada dentre todas as possíveis alternativas, a melhor concepção, por assim dizer. Mas é suficiente para nosso objetivo primeiro e mínimo: encontrar uma concepção de justiça política que possa especificar uma base moral apropriada para instituições democráticas e que possa se sustentar no confronto com as outras alternativas conhecidas e existentes.

§ 24. As circunstâncias da justiça

24.1. As circunstâncias da justiça refletem as condições históricas sob as quais as sociedades democráticas contemporâneas existem. Isso inclui o que poderíamos chamar de *circunstâncias objetivas de escassez moderada de bens e a necessidade de cooperação social para que todos tenham um padrão de vida decente*. De especial importância são também as circunstâncias que refletem o fato de que numa sociedade democrática moderna os cidadãos afirmam doutrinas abrangentes diferentes, ou até incomensuráveis e irreconciliáveis, embora razoáveis, à luz das quais entendem suas concepções do bem. Nisso consiste o fato do pluralismo razoável (§ 11). Não existe maneira politicamente praticável de eliminar essa diversidade, exceto pelo uso opressivo do poder estatal para impor uma determinada doutrina abrangente e silenciar toda dissensão, o que denomino fato da opressão (§ 11). É algo que se evidencia não só na história dos estados democráticos, mas também no desenvolvimento das idéias e da cultura no contexto de instituições livres. Consideramos esse pluralismo um aspecto permanente de uma sociedade democrática, que caracteriza o que chamaríamos de *circunstâncias subjetivas da justiça*.

Uma das funções da filosofia política é ajudar-nos a chegar a um acordo sobre uma concepção política de justiça, mas ela é incapaz de nos mostrar, de modo suficientemente claro para obter um acordo político geral e livre, que

alguma doutrina abrangente razoável, com sua concepção do bem, seja superior. Disso não se conclui (e a justiça como equidade como concepção política de justiça não o diz e não deve dizê-lo) que não exista doutrina abrangente verdadeira, ou nenhuma concepção do bem melhor que as outras. Somente se diz que não podemos esperar chegar a um acordo político exequível sobre qual seja esta doutrina. Como o pluralismo razoável é visto como condição permanente de uma cultura democrática, procuramos uma concepção de justiça política que considere essa pluralidade como dada. Somente assim poderemos satisfazer o princípio liberal de legitimidade (§ 12.3): quando há elementos constitucionais essenciais envolvidos, o poder político, enquanto poder de cidadãos livres e iguais, deve ser exercido de uma maneira passível de ser endossada por cidadãos razoáveis e racionais à luz de sua razão humana comum. A unidade social baseia-se na aceitação por parte dos cidadãos de uma concepção política de justiça e faz uso das idéias de bem que se ajustem a ela. Não se baseia numa concepção completa do bem baseada numa doutrina abrangente.

24.2. As partes, como representantes de cidadãos livres e iguais, atuam como fiduciários ou tutores. Assim, ao concordarem com princípios de justiça, têm de garantir os interesses fundamentais daqueles que representam. Isso não significa que as partes apenas defendam seus interesses pessoais, e muito menos que sejam egoístas, da maneira como essas palavras costumam ser usadas. Tampouco significa isso quando aplicado aos cidadãos em sociedade por quem as partes são responsáveis. É verdade que as partes não se interessam diretamente pelos interesses das pessoas representadas por outras partes. Mas para dizer que as pessoas são auto-interessadas ou até que são egoístas é preciso conhecer o conteúdo de seus fins últimos; é preciso saber se estes são interesses por sua própria riqueza e posição, por seu próprio poder e prestígio. Ao agirem de maneira responsável como fiduciárias para garantir os interes-

ses fundamentais das pessoas em sua liberdade e igualdade – nas condições adequadas para o desenvolvimento e exercício de suas faculdades morais e para a busca efetiva de sua concepção do bem dentro de termos equitativos para com os outros –, as partes não vêm aqueles que representam como egoístas, ou preocupados apenas com seus interesses pessoais. Claro está que esperamos e até queremos que as pessoas se preocupem com suas liberdades e oportunidades para poderem realizar seu bem. Elas demonstrariam falta de respeito por si mesmas e fraqueza de caráter se não o fizessem.

O fato de as partes não terem um interesse direto pelos interesses daqueles representados pelas outras partes reflete um aspecto essencial: o quanto os cidadãos ficam propriamente comovidos quando questões de justiça política relacionadas com a estrutura básica se apresentam. Conflitos morais e religiosos profundos caracterizam as circunstâncias subjetivas da justiça. Em geral, as pessoas envolvidas nesses conflitos certamente não se preocupam apenas com seus interesses pessoais, mas vêm a si mesmas como defensoras de seus direitos e liberdades básicos que protegem seus interesses legítimos e fundamentais. Além disso, esses conflitos podem ser profunda e irremediavelmente irreconciliáveis, muitas vezes bem mais que os conflitos sociais e econômicos.

Da mesma maneira, sem uma apreciação da profundidade do conflito entre doutrinas abrangentes quando elas entram no terreno político, o argumento para formular uma concepção política razoável de justiça com sua idéia de razão pública (§ 26) tende a ser menos convincente. Mas já estamos nos adiantando.

§ 25. Restrições formais e o véu de ignorância

25.1. Lembremos novamente (§ 6) que a posição original é um procedimento de representação: é um modelo, primeiro, do que consideramos (aqui e agora) serem condi-

ções eqüitativas para um acordo em torno dos termos de cooperação social (refletidas na simetria da situação das partes); e, em segundo lugar, um modelo do que consideramos (aqui e agora) serem restrições razoáveis impostas às razões a serem usadas para defender princípios de justiça que regulem a estrutura básica. A exigência de que as partes, na posição original, avaliem os princípios de justiça de um ponto de vista geral apropriado delinea várias restrições formais ao conceito do justo. Por mais racional que fosse o fato de as partes favorecerem princípios elaborados com o intuito de promover os interesses bem definidos e conhecidos daqueles que elas representam, caso tivessem a oportunidade, as restrições do justo, somadas aos limites à informação (formalizados pelo véu de ignorância), tornam isso impossível⁵.

É um lugar comum da filosofia moral exigir que os princípios básicos sejam gerais e universais. Princípios são gerais quando é possível formulá-los sem o uso de nomes próprios ou descrições muito particulares. São universais quando podem ser aplicados, sem incoerências invalidantes, a todos os agentes morais, no nosso caso, a todos os cidadãos da sociedade em questão. A justiça como eqüidade exige ademais, e isso é bem menos comum, que os princípios básicos de justiça política sejam públicos. Esta é uma condição que se aplica a concepções políticas, mas, em geral, não a concepções morais; se ela se aplica ou não às últimas é uma outra questão. No caso das concepções políticas para a estrutura básica, a condição de publicidade parece apropriada. Significa que ao avaliar princípios, as partes da posição original têm de levar em conta as conseqüências, sociais e psicológicas, do reconhecimento público por parte dos cidadãos de que esses princípios são mutuamente aceitos e que eles efetivamente regulam a estrutura básica. São

5. *Teoria* não emprega a expressão "um procedimento de representação", mas em vários lugares discute as questões apresentadas neste parágrafo. Ver *Teoria*, §§ 4, 20, 24, 78 e 87.

conseqüências importantes no que diz respeito ao argumento a partir da posição original, como veremos no devido momento.

25.2. Embora o argumento a partir da posição original pudesse ser apresentado formalmente, utilizo a idéia de posição original como uma maneira natural e viva de exprimir o tipo de raciocínio em que as partes se engajam. Muitas das questões sobre a posição original se respondem por si mesmas se lembrarmos disso e percebermos que se trata de um procedimento de representação que define restrições razoáveis que limitam as razões a que as partes, enquanto representantes racionais, podem apelar. Será que essa posição é uma assembléia geral que inclui num determinado momento todas as pessoas que vivem num certo tempo? Não. Será uma reunião de todas as pessoas existentes ou possíveis? Certamente não. Podemos, por assim dizer, entrar nela e, em caso afirmativo, quando? Podemos entrar nela qualquer momento. Como? Por meio do raciocínio, respeitando as restrições do modelo, citando apenas razões admitidas por essas restrições.

É essencial que as partes, enquanto representantes racionais, cheguem a um juízo único quanto aos princípios a adotar. Isso permite que um acordo unânime seja alcançado. O véu de ignorância colabora para esse resultado limitando as partes a um mesmo corpo de fatos gerais (os fatos atualmente aceitos da teoria social (§ 26)) e às mesmas informações sobre as circunstâncias gerais da sociedade: que ela existe no âmbito das circunstâncias da justiça, tanto objetivas como subjetivas, e que preponderam as condições razoavelmente favoráveis que possibilitam uma democracia constitucional (§ 13.5).

Somando-se às outras condições da posição original, o véu de ignorância elimina possíveis diferenças no que diz respeito a situações privilegiadas de negociação, de tal forma que em relação a isso e a outros aspectos as partes encontram-se simetricamente situadas. Os cidadãos estão repre-

sentados apenas como pessoas livres e iguais: pessoas com um grau mínimo suficiente das duas faculdades morais e de outras capacidades que lhes permitem ser membros cooperativos normais da sociedade a vida toda. Ao situar as partes simetricamente, a posição original respeita o preceito básico da igualdade formal, ou o princípio de equidade de Sidgwick: aqueles que forem semelhantes em todos os aspectos relevantes devem ser tratados de maneira similar. Uma vez satisfeito esse preceito, a posição original é equitativa.

25.3. Supomos que as partes são racionais, entendendo-se racionalidade (que é distinta da razoabilidade) no sentido corrente em economia. Assim, as partes são racionais porque conseguem classificar de forma coerente seus fins últimos; porque deliberam guiadas por princípios tais como: adotar os meios mais eficazes para atingir os próprios fins; escolher a alternativa mais propícia à promoção de tais fins; e organizar as atividades de modo que, *ceteris paribus*, a maioria desses fins seja satisfeita.

Deve-se notar, no entanto, uma importante modificação dessa idéia de racionalidade em relação a certas psicologias especiais⁶. Estas incluem a propensão à inveja e ao rancor, uma aversão singularmente alta ao risco e à incerteza, e uma forte vontade de dominar e exercer poder sobre os outros. As partes (em contraste com as pessoas em sociedade) não são movidas por tais desejos e inclinações. Lembrem-se que cabe a nós, a você e a mim, que estamos elaborando a justiça como equidade, descrever as partes (enquanto pessoas artificiais em nosso procedimento de representação) como melhor se adequar ao nosso objetivo de desenvolver uma concepção política de justiça. Já que a inveja, por exemplo, é em geral vista como algo a ser evitado e temido, pelo menos quando se torna intensa, pareceria desejável, se possível, que a escolha de princípios não fosse influenciada por esse traço⁷. Portanto, estipulamos que as

6. Ver *Teoria*, § 25.

7. [Ver *Teoria*, § 80.]

partes não são influenciadas por essas psicologias ao tentarem garantir o bem daqueles que representam.

25.4. Como o véu de ignorância impede que as partes conheçam as doutrinas (abrangentes) e concepções de bem das pessoas que representam, elas têm de ter algum outro motivo para decidir quais princípios escolher na posição original. Deparamos aqui com um problema sério: a menos que elaborem a posição original de forma tal que as partes possam concordar com princípios de justiça movidas por motivos apropriados, a justiça como equidade não se sustenta.

Resolver esse problema foi uma das razões pelas quais introduzimos a idéia de bens primários e enumeramos uma lista de itens que assim podem ser denominados (§ 17.2). Como vimos, identificam-se esses bens indagando que coisas geralmente são necessárias no que diz respeito às condições sociais e aos meios polivalentes para que os cidadãos, vistos como livres e iguais, possam desenvolver adequadamente e exercer plenamente suas duas faculdades morais, e buscar realizar suas concepções de bem. Bens primários, como dissemos, são coisas de que as pessoas precisam enquanto cidadãos e não como seres humanos alheios a qualquer concepção normativa. Nesse caso, é uma concepção política, e não uma doutrina moral abrangente que ajuda a especificar essas necessidades e exigências.

25.5. Por fim, um aspecto básico do argumento a partir da posição original. Dividimos esse argumento em duas partes⁸. Dissemos acima que os contratantes não são influenciados por psicologias especiais: na primeira parte, dizemos que eles pensam o mesmo de todas as pessoas que representam. Seu raciocínio dedica-se a escolher os princípios de justiça que melhor garantam o bem dessas pessoas, seus interesses fundamentais, ignorando quaisquer inclinações que possam surgir da inveja, ou de uma especial aversão à

8. *Teoria*, §§ 25, 76 e 80.

incerteza, e de outras coisas deste gênero. (A aversão à incerteza será discutida no § 31.)

Na segunda parte do argumento, que desenvolveremos na Parte V, os contratantes consideram a psicologia dos cidadãos na sociedade bem-ordenada da justiça como equidade: ou seja, a psicologia de pessoas que crescem e vivem numa sociedade na qual os dois princípios de justiça (os princípios que as partes escolheram) de fato regulam a estrutura básica e na qual esse fato é publicamente reconhecido. Nessa parte, a questão será verificar se uma estrutura básica assim regulada de fato gera nos cidadãos um alto grau de inveja e rancor justificáveis⁹, ou uma vontade de dominar etc. Caso isso aconteça, pode-se pensar que o senso de justiça dos cidadãos é fraco, ou superado com demasiada frequência por atitudes enraizadas nas psicologias especiais. As instituições justas são muitas vezes violadas e os princípios de justiça selecionados não conseguem engendrar o apoio de que necessitam. A sociedade bem-ordenada a eles associada é instável. Assim sendo, as partes têm de reconsiderar os princípios acordados e examinar se, depois de tudo considerar, outros princípios deveriam ser adotados. Caso se verifique que os princípios já escolhidos são (suficientemente) estáveis, o argumento está completo¹⁰.

§ 26. A idéia de razão pública

26.1. Ao apresentarmos o argumento a favor dos dois princípios, temos de nos referir ao conhecimento geral que as partes têm da teoria social e da psicologia humana. Mas

9. Ver *Teoria*, § 81.

10. Note-se aqui que a estabilidade (suficiente) impõe-se como condição para uma concepção razoável de justiça política: tal concepção tem de ser capaz de produzir seu próprio senso de justiça suficientemente forte para sustentá-la. Essa idéia de estabilidade é desenvolvida na Parte V. No entretanto, não confundamos esse senso de estabilidade com a estabilidade de um *modus vivendi*, ou com a estabilidade enquanto equilíbrio de forças políticas.

como se determina esse conhecimento? Ele tem de ser estabelecido por mim e por você quando formulamos a justiça como equidade. Cabe a nós dizer o que as partes devem saber tendo em vista nosso objetivo de elaborar uma concepção política de justiça que possa ser, assim esperamos, objeto de um consenso sobreposto razoável e, portanto, uma base pública de justificação.

Para que um acordo sobre princípios de justiça seja eficaz, e para sustentar uma base pública de justificação, é preciso haver um outro acordo, associado ao primeiro, sobre as diretrizes da discussão pública e sobre que critérios decidem que informações e conhecimentos são relevantes na discussão de questões políticas, pelo menos quando estas envolvem elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica (§ 13.6). O acordo original tem, portanto, duas partes:

- (1) primeiro, um acordo sobre os princípios de justiça política para a estrutura básica (por exemplo, os da justiça como equidade); e
- (2) em segundo lugar, um acordo sobre os princípios de argumentação e as regras de verificação à luz das quais os cidadãos devem decidir se os princípios de justiça se aplicam, quando e até que ponto eles são satisfeitos, e que leis e políticas melhor condizem com eles nas condições sociais existentes.

26.2. Confrontados com o fato do pluralismo razoável, e admitindo-se que, em se tratando dos elementos constitucionais essenciais, as instituições básicas e políticas públicas devem ser justificáveis para todos os cidadãos (como o exige o princípio liberal de legitimidade), concedemos às partes as crenças gerais e formas de raciocínio encontradas no senso comum, e os métodos e conclusões da ciência, quando não são controversos. Esta é a forma mais apropriada, e talvez a única, de especificar o acordo associado (2) em consonância com o princípio de legitimidade. Dize-

mos, pois, que as partes dispõem desse tipo de conhecimento geral e empregam esse tipo de argumentação. Isso impede que doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes (toda a verdade, por assim dizer) sejam definidas como razões públicas. O mesmo vale para teorias econômicas muito elaboradas sobre equilíbrio geral e coisas do gênero, caso haja divergências em torno delas. Se estamos falando de razão pública, o conhecimento e os modos de argumentação – as verdades incontroversas que agora são de conhecimento comum e que estão disponíveis para todos os cidadãos – que fundamentam a escolha que as partes fazem de princípios de justiça têm de ser acessíveis à razão comum dos cidadãos¹¹. Caso contrário, a concepção política não proporciona uma base de legitimidade política.

Isso não significa, contudo, que doutrinas abrangentes razoáveis não possam ser introduzidas e discutidas na razão pública¹². Em geral, as pessoas têm a liberdade de fazer isso. A vantagem é que, dessa forma, os cidadãos por assim dizer informam aos outros de onde vêm, e com base em que apóiam a concepção política pública de justiça. Tudo isso pode ter consequências vantajosas e fortalecer as forças que trabalham em prol da estabilidade. É também menos restritivo e proporciona aos cidadãos uma compreensão mais profunda de seus vários pontos de vista. No entanto, embora possamos introduzir nossa doutrina abrangente, o dever da civilidade exige que, em algum momento, defendamos a legislação e as políticas públicas que apoiamos em termos de razões públicas, ou de valores políticos

11. Supomos, portanto, que as partes aceitam os quatro fatos gerais da sociologia política descritos no § 11.3.

12. Chamaremos isso de “visão ampla” da razão pública, distinguindo-a da visão mais restrita chamada de “visão inclusiva” encontrada em *Political Liberalism*, conf. VI, § 8. A diferença é que a visão inclusiva só admite que doutrinas abrangentes sejam introduzidas em circunstâncias não-ideais, como, por exemplo, as da escravidão no Sul antes da Guerra Civil Americana e as do movimento dos direitos civis dos anos 1960 e seguintes. A idéia de razão pública foi aprofundada em “A idéia de razão pública revista”.

abarcados pela concepção política de justiça (ou algum outro conjunto de valores condizente com ela).

Um dos motivos para introduzir a idéia de razão pública é o seguinte: uma vez que o poder político é sempre coercitivo – apoiado no monopólio que o Estado tem da força legal –, num regime democrático ele é também o poder do público, isto é, o poder dos cidadãos livres e iguais como um corpo coletivo. Mas, se cada cidadão tem uma mesma parcela de poder político, então, na medida do possível, o poder político deveria ser exercido, pelo menos quando os elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estão em discussão, de uma maneira que todos os cidadãos possam endossar publicamente à luz de sua própria razão. É este o princípio de legitimidade política que a justiça como equidade deve satisfazer.

Os cidadãos têm, portanto, de ser capazes de apresentar uns aos outros razões publicamente aceitáveis para suas concepções políticas nos casos que envolvem questões políticas fundamentais. Isso significa que nossas razões deveriam incluir-se entre os valores políticos expressos por uma concepção política de justiça. Para que pessoas livres e iguais cooperem politicamente com base no respeito mútuo, sempre que esses assuntos essenciais estão em questão, devemos justificar o uso de nosso poder político coercitivo e coletivo à luz da razão pública.

Estamos preocupados aqui apenas com a maneira como a idéia da razão pública vigora em questões relativas a elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. A maioria das questões legislativas não diz respeito a esses assuntos, embora muitas vezes os impliquem, como, por exemplo, a legislação sobre impostos e leis que regulamentam a propriedade; a legislação que protege o meio ambiente e controla a poluição; e leis que estabelecem parques nacionais e provêem fundos para os museus e as artes. Uma análise satisfatória da razão pública mostraria em que medida essas questões diferem de questões fundamentais, e por que as restrições impostas pela razão pública não se

aplicam a elas, ou caso o façam, pelo menos não da mesma maneira ou tão estritamente¹³.

26.3. Os valores políticos expressos pela justiça como equidade como concepção política são de dois tipos, cada qual vinculado a uma das duas partes do acordo original conforme definido no § 26.1.

(a) O primeiro tipo – os valores de justiça política – inscreve-se entre os princípios de justiça para a estrutura básica. Inclui os valores de liberdade política e civil igual; a igualdade equitativa de oportunidades; a igualdade e a reciprocidade sociais (expressas pelo princípio de diferença) e assim por diante.

(b) O segundo tipo de valores políticos – os valores da razão pública – inscreve-se nas diretrizes de discussão pública e das etapas necessárias para garantir que a discussão seja livre e pública, bem como informada e razoável. Nisso se incluem não só o uso apropriado dos conceitos fundamentais de julgamento, inferência e evidência, mas também as virtudes da razoabilidade e da boa-fé demonstradas na adesão aos critérios e procedimentos do conhecimento comum e aos métodos e conclusões da ciência quando não controversos. Esses valores refletem um ideal de cidadania: nosso desejo de decidir as questões políticas fundamentais de uma maneira que os outros, livres e iguais, possam reconhecer como razoável e racional. Esse ideal dá lugar a um dever de civilidade pública (§ 33), que nos leva, em um de seus aspectos, a argumentar dentro dos limites estabelecidos

13. Se definimos que uma justificação é pública quando se baseia apenas em valores políticos abarcados pela concepção política de justiça, estaremos defendendo justificações públicas para questões relacionadas com os elementos constitucionais essenciais e com as questões básicas de justiça distributiva, mas não para todas as questões que devam ser decididas pelo legislativo num quadro constitucional. Deveríamos, pois, distinguir entre esses dois casos, o primeiro factível (assim esperamos) e desejável, e o segundo, nem factível nem desejável. Para a importância dessa distinção, agradeço a T. M. Scanlon e Peter de Marneffe.

pelo princípio de legitimidade quando se trata de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica.

Em suma, a razão pública é a forma de argumentação apropriada para cidadãos iguais que, como um corpo coletivo, impõem normas uns aos outros apoiados em sanções do poder estatal. Como dissemos, diretrizes comuns de discussão e de métodos de argumentação tornam a razão pública, ao passo que a liberdade de expressão e de pensamento num regime constitucional torna essa razão livre. Em contraposição, a razão não-pública é a razão apropriada para indivíduos e associações no interior da sociedade: guia sua maneira de deliberar apropriadamente em se tratando de decisões pessoais e associativas. As razões não-públicas de igrejas e universidades, de associações científicas e clubes privados diferem. Essas associações têm objetivos e projetos diversos, e, dentro dos limites da justiça política, têm o direito de ver a si mesmas da sua maneira própria.

26.4. Aprofundemos este último ponto e consideremos a distinção entre razão pública e razão não-pública. Para agir de modo razoável e responsável, corpos coletivos assim como indivíduos precisam de algum método aceito de argumentar sobre o que tem de ser feito. Isso vale para os governos e seus cidadãos enquanto corpo e também para associações tais como empresas e sindicatos, universidades e igrejas. Dizemos que os métodos aceitos de argumentação de associações são públicos para seus membros, mas não-públicos para a sociedade política, e portanto não-públicos para os cidadãos em geral.

Todas as formas de argumentação – individuais, associativas ou políticas – têm de conter certos elementos comuns: princípios de inferência e regras de evidência; têm de incorporar os conceitos fundamentais de julgamento, inferência e evidência, e incluir padrões de correção e critérios de verdade. Caso contrário, não seriam formas de raciocínio mas outra coisa: mera retórica ou artifícios de persuasão. A capacidade de aprender e aplicar esses conceitos

e princípios faz parte de nossa razão humana comum. Preocupamo-nos com a razão, não apenas com discursos.

Contudo, diferentes procedimentos e métodos são apropriados tendo em vista as diferentes concepções que os indivíduos e corpos coletivos têm de si mesmos, as diferentes condições sob as quais sua argumentação se desenvolve e as diferentes restrições a que ele está submetido. Para ilustrar: as regras para avaliar provas num tribunal – as regras relativas a evidências testemunhais e as que exigem que o acusado só seja considerado culpado para além de qualquer dúvida razoável – ajustam-se à função particular dos tribunais. Essas normas são diferentes das normas de evidência utilizadas por uma sociedade científica; além do mais, diferentes corporações reconhecem diferentes autoridades como relevantes ou obrigatórias. Imaginem-se as diferenças entre o concílio de uma igreja discutindo um ponto da doutrina teológica, o conselho de uma universidade discutindo a política educacional e o encontro de uma associação científica tentando avaliar os danos sofridos pelo público em decorrência de um acidente nuclear. Os critérios e métodos da razão pública dessas associações dependem em parte de como se entende a natureza (objetivo e projeto) de cada associação e das condições sob as quais buscam realizar seus fins.

Numa sociedade democrática, a autoridade não-pública como, por exemplo, a autoridade das igrejas sobre seus membros, é livremente aceita. No caso da autoridade eclesiástica, uma vez que a apostasia e a heresia deixaram de ser delitos legais, os que não reconhecem mais a autoridade de uma igreja deixam de ser seus membros sem entrar em conflito com o poder estatal. Nossa adesão a qualquer visão religiosa, filosófica ou moral abrangente também é livremente aceita; politicamente falando, dada a liberdade de consciência e de pensamento, impomos qualquer uma dessas doutrinas a nós mesmos. Com isso, não estou dizendo que fazemos isso por um ato de livre escolha independente de todas as lealdades e compromissos, vínculos e afinida-

des prévios. Quero dizer que, na qualidade de cidadãos livres e iguais, afirmarmos ou não essas visões é tido como parte de nossa competência política determinada pelos direitos constitucionais e liberdades básicos (§ 7).

26.5. Ao contrário do que ocorre com as associações da sociedade, não é possível subtrair-se ao poder do Estado salvo abandonando-se o território do Estado. O fato de esse poder ser governado pela razão pública de forma apropriada ao corpo de todos os cidadãos de uma sociedade democrática não altera isso. Normalmente, porém, emigrar é um passo muito grave: envolve abandonar a sociedade e a cultura em que crescemos, a sociedade e a cultura cuja língua utilizamos na fala e no pensamento para exprimir e entender a nós mesmos, nossos objetivos e valores; a sociedade e a cultura de cuja história, costumes e convenções dependemos para ter um lugar no mundo social. Costumamos, em grande medida, afirmar essa sociedade e essa cultura, de que temos um conhecimento íntimo e inexprimível, mesmo que questionemos e até rejeitemos boa parte dela.

A autoridade estatal não pode, pois, ser livremente aceita uma vez que os vínculos da sociedade e da cultura, da história e da posição social de origem, começam a moldar nossa vida tão cedo e são normalmente tão fortes que o direito de emigração (adequadamente qualificado)¹⁴ não basta para tornar a aceitação dessa autoridade livre em termos políticos, da maneira como a liberdade de consciência basta para tornar a aceitação da autoridade eclesiástica livre em termos políticos¹⁵. Contudo, ao longo da vida podemos

14. Não vou discutir essas qualificações. Acho, por exemplo, que as pessoas devidamente condenadas por certos crimes suficientemente sérios não devem obter a permissão de emigrar enquanto cumprem sua sentença.

15. Refiro-me simplesmente ao fato de que dizer aos que protestam contra os princípios de justiça política: "Você pode sair do país quando quiser", não é uma defesa apropriada destes princípios. Isso pode valer para associações, mas não para a sociedade política. Também aqui a diferença entre sociedade política e suas associações fica clara.

chegar a aceitar livremente, em conseqüência da reflexão e de juízos ponderados, os ideais, princípios e padrões que especificam nossos direitos e liberdades básicos e efetivamente guiam e moderam o poder político a que estamos submetidos. Este é o limite exterior de nossa liberdade.

Essas comparações entre razão pública e não-pública (a razão das associações) são importantes. Mostram que o liberalismo político não vê a sociedade política como uma associação. Muito pelo contrário, ele insiste na distinção entre uma sociedade política e uma associação. Associações no interior da sociedade podem ser comunidades unidas por fins últimos; isso, na verdade, é essencial; caso não fosse assim, a vida social perderia sentido.

§ 27. Primeira comparação fundamental

27.1. O estudo acima (§§ 23-26) completa uma breve análise da estrutura da posição original. Entramos agora no segundo tópico dessa parte, a argumentação das partes a favor dos dois princípios de justiça. Essa argumentação organiza-se em torno de duas comparações fundamentais¹⁶. Isso nos permite separar as razões que levam as partes a escolher o princípio de diferença das razões que as levam a escolher o princípio das liberdades básicas iguais. A despeito da semelhança formal entre o princípio de diferença enquanto princípio de justiça distributiva e a regra maximin enquanto regra empírica para decisões em contexto de incerteza (definida abaixo no § 28), a argumentação a favor do princípio de diferença não se baseia nessa regra. A semelhança formal é enganosa¹⁷.

16. Essa forma de organizar a argumentação a favor dos dois princípios foi esboçada pela primeira vez em "Reply to Alexander and Musgrave", *Quarterly Journal of Economics* 88 (novembro de 1974), §§ III-VI, pp. 639-53, retomado em *Collected Papers*.

17. Não ter explicado isso foi uma falha grave de *Teoria*.

Continuando: partimos do pressuposto de que as partes raciocinam comparando duas alternativas por vez. Começam com os dois princípios de justiça e comparam esses princípios com as outras alternativas disponíveis na lista. Se os dois princípios forem corroborados por um equilíbrio de razões mais forte em cada comparação, o argumento está completo e esses princípios são adotados. Em qualquer comparação pode haver razões, provavelmente fortes, a favor e contra cada uma das duas alternativas. Ainda assim, pode evidenciar-se que o equilíbrio de razões pende para uma alternativa e não para a outra. Um argumento a favor dos dois princípios depende claramente de um juízo – da avaliação do equilíbrio de razões – e também é relativo a uma lista dada. Não afirmamos que os dois princípios seriam objeto de acordo se extraídos de uma lista completa, ou de qualquer possível lista¹⁸. Afirmar isso seria um exagero e não busco formular um argumento geral.

As duas comparações que discutiremos nada mais são, portanto, que uma pequena parte do argumento necessário para obtermos um argumento razoavelmente conclusivo a favor dos dois princípios de justiça. Isso é assim porque os dois princípios são comparados, cada vez de uma maneira diferente, com o princípio de utilidade média, e a comparação mostra, na melhor das hipóteses, a superioridade daqueles em relação a este último. A primeira comparação, que fornece o argumento a favor do primeiro princípio, é, a meu ver, bastante conclusiva; a segunda comparação, que fornece o argumento a favor do princípio de diferença, é menos conclusiva. Ele depende de um equilíbrio mais delicado entre considerações menos decisivas. No entanto, apesar do escopo limitado desse argumento composto de duas partes, ele é instrutivo por sugerir como proceder em outras comparações para descobrir os méritos dos dois princípios.

18. Ver *Teoria*, § 87.

27.2. As duas comparações têm a seguinte origem. Na história do pensamento democrático, duas idéias contrastantes de sociedade têm um lugar proeminente: uma é a idéia de sociedade como sistema eqüitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais; a outra é a idéia de sociedade como sistema social organizado com o intuito de produzir o bem máximo considerando-se todos os seus membros, sendo que esse bem é um bem completo especificado por uma doutrina abrangente. A tradição do contrato social elabora a primeira idéia, a tradição utilitarista é um caso especial da segunda.

Entre essas duas tradições há uma divergência básica: a definição da idéia de sociedade como sistema eqüitativo de cooperação social inclui bastante naturalmente as idéias de igualdade (a igualdade de direitos, liberdades e oportunidades eqüitativas básicos) e de reciprocidade (da qual o princípio de diferença é um exemplo). Em contraposição, a idéia de sociedade organizada como o intuito de produzir o bem máximo expressa um princípio de justiça política maximizador e agregativo. No utilitarismo, as idéias de igualdade e de reciprocidade só são consideradas indiretamente, como aquilo que normalmente é necessário para maximizar o total de bem-estar social. As duas comparações giram em torno do seguinte contraste: a primeira demonstra a vantagem dos dois princípios com respeito à igualdade, a segunda, sua vantagem com respeito à reciprocidade, ou mutualidade.

Como eu disse acima, apresentar o argumento a favor dos dois princípios por meio dessas duas comparações separa as razões que favorecem particularmente as liberdades básicas iguais das razões que favorecem particularmente o princípio de diferença. Dada essa separação, a situação muda de figura. A primeira comparação, que usa as diretrizes da regra maximin para decisões em contexto de incerteza, é bastante decisiva na corroboração dos direitos e liberdades básicos iguais; mas essas diretrizes dão pouco suporte ao princípio de diferença. Na verdade, ao formularmos a segunda comparação elas nem são usadas.

27.3. Na primeira comparação, os dois princípios de justiça, tomados como uma unidade, são comparados com o princípio de utilidade média como único princípio de justiça. O princípio de utilidade média postula que as instituições da estrutura básica devem ser ordenadas de forma a maximizar o bem-estar médio dos membros da sociedade, a começar do presente e projetando-se para o futuro previsível.

A segunda comparação fundamental é aquela em que os dois princípios, novamente tomados como uma unidade, são comparados com uma alternativa composta da substituição do princípio de diferença pelo princípio de utilidade média (combinado com um mínimo social estipulado). Em todos os outros aspectos, os dois princípios de justiça continuam idênticos. Portanto, na segunda comparação os princípios que têm prioridade sobre o princípio de diferença já foram aceitos e as partes selecionam um princípio para regular as desigualdades econômicas e sociais (diferenças de perspectiva dos cidadãos ao longo de toda a vida) para uma sociedade em que se supõe que esses princípios prioritários regulam efetivamente a estrutura básica. Isso significa que as pessoas já se consideram cidadãos livres e iguais de uma sociedade democrática, e as partes têm de levar isso em conta.

27.4. A primeira comparação é a mais fundamental porque o objetivo da justiça como equidade é elaborar uma alternativa para as concepções de justiça política encontradas no utilitarismo, no perfeccionismo e no intuicionismo (a concepção do primeiro tem predominado em nossa tradição política), e, ao mesmo tempo, encontrar uma base moral mais apropriada para as instituições de uma sociedade democrática moderna. Se os dois princípios saírem vencedores na primeira comparação, esse objetivo já terá sido alcançado em parte; mas se perderem, tudo estará perdido. A primeira comparação também é essencial para responder às recentes idéias libertarianas, como são chamadas, de

Buchanan, Gauthier e Nozick (ver § 6), sendo que as duas primeiras são explicitamente contratualistas.

A primeira comparação com o princípio de utilidade média é importante por outra razão: ilustra como procedem os argumentos a partir da posição original, e fornece um exemplo bastante claro que revela a natureza desses argumentos. Seu exame nos prepara para a segunda comparação, que depende de um equilíbrio de razões menos decisivo.

§ 28. A estrutura do argumento e a regra maximin

28.1. Primeiro, uma definição da regra maximin: segundo ela, devemos identificar o pior resultado de cada alternativa disponível e então adotar a alternativa cujo pior resultado é melhor do que os piores resultados de todas as outras alternativas. Para seguir essa regra, ao escolher princípios de justiça para a estrutura básica procuramos as piores posições sociais admissíveis quando essa estrutura é efetivamente regulada por aqueles princípios em várias circunstâncias. O significado disso ficará mais claro se examinarmos o argumento a partir da posição original na primeira comparação¹⁹.

O argumento pode ser descrito da seguinte maneira:

19. *Teoria*, § 26. Como mostra a análise desta e das próximas seções, a regra maximin nunca foi proposta como princípio geral de decisão racional em todos os casos de risco e incerteza, como alguns chegaram a pensar. Por exemplo, ver J. C. Harsanyi em seu ensaio "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?", *American Political Science Review* 69 (1975), pp. 594-606, retomado em *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation* (Dordrecht: D. Reidel Pub. Co., 1976). Semelhante proposição seria simplesmente irracional, como bem diz Harsanyi, pp. 39 ss. Sobre esse ponto nunca houve, nem há, desacordo. A única questão é saber se, dadas as condições extremamente especiais, na verdade únicas, da posição original, a regra maximin é uma regra heurística útil a ser utilizada pelas partes para organizar suas deliberações.

(I) Caso existam condições nas quais é racional guiar-se pela regra maximin no estabelecimento de acordos em torno dos princípios de justiça para a estrutura básica, então, sob essas condições, as partes dariam seu assentimento aos dois princípios de justiça e não ao princípio de utilidade média.

(II) Existem certas condições, três em particular, em que, quando elas prevalecem, é racional guiar-se pela regra maximin no estabelecimento de acordos em torno dos princípios de justiça para a estrutura básica.

(III) Essas três condições prevalecem na posição original.

(IV) Portanto, as partes dão seu assentimento aos dois princípios e não ao princípio de utilidade média.

Embora cada uma das premissas (I)-(III) possa ser discutível, por ora suponhamos que (I) é aceitável. É (III) que exige mais explicações; mas como (II) também exige comentários, comecemos com (II).

28.2. Examinemos as três condições mencionadas em (II) acima²⁰.

(a) Como a regra maximin não leva em conta probabilidades, isto é, qual a chance de prevalecerem circunstâncias tais que seus respectivos piores resultados se realizem, a primeira condição é que as partes não dispõem de uma base confiável para estimar a probabilidade das possíveis circunstâncias sociais que afetam os interesses fundamentais das pessoas que elas representam. Essa condição prevalece por completo mesmo quando o conceito de probabilidade nem sequer se aplica.

(b) Como a regra maximin impõe que as partes avaliem as alternativas apenas pelos seus piores resultados possíveis, deve ser racional para as partes, na qualidade de fiduciários, não se preocupar muito com o que pode ser ganho

20. Isso é tomado de empréstimo de William Fellner, *Probability and Profit* (Homewood, Ill.: R. D. Irwin, 1965), pp. 140-2.

acima do que pode ser assegurado (para aqueles que eles representam) ao adotarem a alternativa cujo pior resultado é melhor que os piores resultados de todas as outras alternativas. Chamemos este melhor pior resultado de “nível assegurável”. A segunda condição prevalece, portanto, quando o nível assegurável é ele mesmo bastante satisfatório. Prevalece por completo quando esse nível é completamente satisfatório.

(c) Como a regra maximin impõe que as partes evitem alternativas cujos piores resultados estão abaixo do nível assegurável, a terceira condição é que os piores resultados de todas as outras alternativas estejam significativamente abaixo do nível assegurável. Quando esses resultados estão muito abaixo desse nível, são ao mesmo tempo intoleráveis, e devem, se possível, ser evitados, a terceira condição prevalece por completo.

28.3. Três comentários sobre essas condições: Primeiro, guiar-se pela regra maximin nessas condições é compatível com o princípio familiar de maximização da satisfação de nossos interesses, ou bem (racional). O uso que as partes fazem da regra para organizar suas deliberações não viola de forma nenhuma esse princípio familiar de racionalidade. Pelo contrário, utilizam a regra como guia para decidirem de acordo com aquele princípio nas circunstâncias extremamente inusuais, se não únicas, da posição original quando a questão em jogo é algo de tão fundamental importância.

Note-se, no entanto, a seguinte qualificação: o argumento guiado pela regra combina com a idéia de que agentes racionais maximizem a utilidade esperada, desde que se entenda que a utilidade esperada não tem nenhum conteúdo concreto. Ou seja, que não signifique prazer esperado, ou consciência agradável (Sidgwick), ou satisfação. Utilidade esperada é uma idéia puramente formal definida por uma regra ou uma função matemática. Enquanto tais, a regra ou a função simplesmente representam a ordem, ou a

hierarquização, segundo a qual as alternativas são julgadas melhores e piores para satisfazer os interesses fundamentais do agente, que, nesse caso, são os interesses de cidadãos livres e iguais (§ 31).

Um segundo ponto é que não é necessário que todas, ou quaisquer das três condições prevaleçam por completo para que a regra maximin seja um modo sensato de organizar a deliberação. Caso a terceira condição prevaleça por completo, isso bastaria para fazer valer a regra maximin, desde que o nível assegurável seja razoavelmente satisfatório e que a primeira condição prevaleça pelo menos parcialmente. Contudo, na primeira comparação a primeira condição desempenha um papel relativamente pequeno. Como veremos, o fundamental é que a segunda e terceira condições prevaleçam em grande medida.

Por fim, não é essencial que as partes utilizem a regra maximin na posição original. Trata-se simplesmente de um procedimento heurístico útil. O enfoque nos piores resultados tem a vantagem de nos forçar a considerar quais são realmente nossos interesses fundamentais quando se trata da configuração da estrutura básica. Não é uma pergunta que nos fazemos com frequência na nossa vida cotidiana, se é que alguma vez a fazemos. Parte da questão da posição original é que ela nos força a fazer essa pergunta e, além disso, a fazê-la numa situação muito especial, o que lhe dá um sentido bem definido.

28.4. Examinemos agora por que a segunda e terceira condições prevalecem em grande medida para as partes, dada sua situação na posição original.

A segunda condição prevalece porque o nível assegurável é bastante satisfatório. O que é esse nível? É a situação dos membros menos favorecidos da sociedade bem-ordenada que resulta da plena realização dos dois princípios de justiça (dadas condições razoavelmente favoráveis). A justiça como equidade afirma que uma sociedade bem-ordenada regulada pelos dois princípios de justiça é um mun-

do político e social altamente satisfatório, e tentaremos provar essa afirmação na Parte IV. Esse ponto básico sobre o nível assegurável é crucial para o argumento²¹.

A terceira condição prevalece devido à nossa premissa de que, mesmo com condições razoavelmente favoráveis, existem circunstâncias sociais realistas nas quais o princípio de utilidade exigiria, ou admitiria, que os direitos e liberdades básicos de alguns fossem limitados em vários sentidos, ou até negados em prol de um maior benefício para outros ou para a sociedade toda. Essas circunstâncias contam-se entre as possibilidades contra as quais as partes têm de se precaver em consideração por aqueles que elas representam.

Os utilitaristas questionarão essa premissa. Mas para defendê-la não temos de invocar desrespeitos tão drásticos à liberdade como a escravidão ou a servidão, ou perseguições religiosas opressivas. Consideremos, antes, um possível equilíbrio de vantagens sociais para uma maioria considerável obtido pela limitação das liberdades políticas e religiosas de minorias pequenas e fracas²². Aparentemente, o

21. Embora esse importante ponto sobre o nível assegurável talvez seja óbvio, ele nunca foi claramente expresso em *Teoria*. Esse fato levou alguns a pensarem que o nível assegurável é um nível natural, não-social, abaixo do qual a utilidade individual cai de forma vertiginosa para um infinito negativo, por assim dizer. Por isso procuraram explicar por que *Teoria* usava a regra maximin embora rejeitassem essa idéia de um nível natural, não-social. Mas, como o texto mostra, não era essa a intenção de *Teoria*. Ver a discussão de Joshua Cohen em "Democratic Equality", pp. 733 ss.

22. Para obstruir esse tipo de argumento, alguns utilitaristas impuseram restrições aos tipos de vantagens para os indivíduos, relevantes para sua função de utilidade. Por exemplo, Harsanyi, em seu ensaio "Morality and the Theory of Rational Behavior", em *Utilitarianism and Beyond*, ed. Sen e Williams, p. 56, exclui o que ele chama de preferências anti-sociais, por exemplo, maliciosidade, inveja, ressentimento e os prazeres da crueldade. Mas isso é um desvio fundamental em relação às visões utilitaristas clássicas (e tradicionais) nas quais todos os prazeres, ou a satisfação de preferências reais, independentemente de sua fonte, são intrinsecamente valiosos. Quando Harsanyi abandona essa visão (visão esta que defendeu em 1955 em seu "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons", *Journal of Political Economy* 63 (1955), pp. 309-21, retomado em *Essays on Ethics, So-*

princípio de utilidade média admite resultados possíveis que, para as partes, enquanto fiduciárias, são ao mesmo tempo inaceitáveis e intoleráveis. Portanto, a terceira condição prevalece em grande medida.

§ 29. O argumento que enfatiza a terceira condição

29.1. Note-se que embora não tenhamos discutido a primeira condição (que leva as partes a desconsiderarem e não a se apoiarem em estimativas de probabilidade), temos um forte argumento a favor dos dois princípios baseado no fato de que a segunda e terceira condições prevalecem em grande medida. Esse fato fornece o argumento mais direto em favor dos dois princípios na primeira comparação.

Portanto, nessa comparação não enfatizamos a primeira condição: pressupomos que ela prevaleça, não por completo, mas apenas em alguma medida significativa. Fazemos isso porque a primeira condição levanta questões difíceis no que se refere à teoria da probabilidade, que, se possível, queremos evitar. Por isso estipulamos que o conhecimento e crenças bem-fundadas sobre probabilidades têm de basear-se pelo menos em alguns fatos estabelecidos ou crenças bem-fundadas sobre o mundo, que é algo que se aplica a qualquer interpretação de probabilidades, exceto à de um subjetivista geral (ou bayesiano). Dizemos, a seguir, que as partes carecem da informação necessária, e portanto

cial Behavior, and Scientific Explanation, pp. 18 ss.), ele fica nos devendo uma explicação quanto aos motivos pelos quais considera certos prazeres ou satisfações prejudiciais. Chamá-los de anti-sociais não é suficiente. Precisamos saber de onde provêm suas restrições ao que podem ser consideradas funções de utilidade e como elas se justificam. Enquanto essas questões não forem respondidas dentro de um contexto adequado e reconhecidamente utilitarista, não podemos resolver se Harsanyi tem o direito de impô-las. Poderíamos nos perguntar se uma teoria de direitos e liberdades básicos, ou um ideal não-utilitarista não estaria, tácito e não-explicitado, por trás de suas afirmações.

não podem dispor de probabilidades bem-fundadas para escolher entre as alternativas.

A questão é a seguinte: as partes conhecem fatos de conhecimento geral da psicologia humana e da sociologia política. Também sabem que a sociedade em questão existe nas circunstâncias da justiça sob condições razoavelmente favoráveis. Estas são condições que, com vontade política, tornam possível um regime constitucional. Mas a existência de vontade política depende da cultura e das tradições políticas da sociedade, de sua composição religiosa e étnica, e de muitas outras coisas. Podem existir condições favoráveis mesmo quando não existe vontade política²³. Assim, ter ciência de que condições razoavelmente favoráveis existem é muito insuficiente para que as partes determinem uma distribuição de probabilidade bem-fundamentada com respeito às formas de cultura e tradições políticas que possam existir. Na história encontramos mais aristocracias e teocracias, ditaduras de homens ou de partidos que democracias. É claro que as partes não têm ciência disso. E se tivessem, isso faria com que esses resultados fossem mais prováveis que a democracia? Tal especulação está, decerto, bem além do alcance do senso comum, ou incomum, pouco importa. Em relação à primeira condição da regra maximin, só afirmamos, portanto, que ela vigora o suficiente para que o argumento da primeira comparação que enfatiza a segunda e terceira condições não seja posto em dúvida.

29.2. O argumento que enfatiza a segunda e terceira condições consiste essencialmente no seguinte: caso se confirme que uma sociedade bem-ordenada regulada pelos dois princípios de justiça é uma forma altamente satisfatória de

23. A Alemanha entre 1870 e 1945 é um exemplo de um país em que existiam condições razoavelmente favoráveis – econômicas, tecnológicas, fatura de recursos, cidadãos educados etc. –, mas em que ao mesmo tempo faltava a vontade política de um regime democrático. Poder-se-ia dizer o mesmo sobre os Estados Unidos hoje, caso concluamos que nosso regime constitucional é, em grande medida, democrático apenas na forma.

sociedade política, que garante os direitos e liberdades básicos igualmente para todos (e portanto representa um nível assegurável altamente satisfatório), e se o princípio de utilidade às vezes admite ou exige a restrição ou supressão dos direitos e liberdades de alguns em prol de um total maior de bem-estar social, então as partes têm de concordar com os dois princípios de justiça. Somente assim (na primeira comparação) agem de maneira responsável enquanto fiduciárias: isto é, protegem efetivamente os interesses fundamentais da pessoa que cada um representa, ao mesmo tempo em que impedem possibilidades que seriam intoleráveis.

Esse argumento baseia-se na assunção pelas partes de que, dada a capacidade de aqueles que elas representam serem pessoas livres e iguais e membros plenamente cooperativos da sociedade durante a vida toda, essas pessoas nunca colocariam em risco seus direitos e liberdades básicos enquanto houvesse uma alternativa prontamente disponível e satisfatória. Que objetivo as partes poderiam imaginar que as pessoas tivessem para que se dispusessem a aceitar tal risco? Será que elas querem se arriscar para ter meios materiais ainda mais adequados para satisfazer seus fins? Mas as partes, enquanto representantes de cidadãos livres e iguais, não podem, com esse intuito, colocar em perigo os direitos e liberdades básicos dos cidadãos. Sua responsabilidade como fiduciárias de cidadãos assim considerados não lhes permite fazer apostas com os direitos e liberdades básicos desses cidadãos.

29.3. Há uma outra consideração no argumento a partir da terceira condição. Explico-me: supõe-se que as partes façam um acordo e não que cada uma, separadamente, faça a mesma escolha. Um acordo tem de ser feito de boa-fé, ou seja, não só com a total intenção de honrá-lo, mas também com uma razoável convicção de que será possível fazê-lo²⁴.

24. Se nenhuma das alternativas satisfizer essa condição, a posição original não está bem formulada: nenhum compromisso poderia ser assumido de boa-fé.

A classe de coisas com que podemos concordar está incluída na classe de coisas que podemos escolher racionalmente, mas a primeira é menor que esta última. Podemos nos arriscar e, ao mesmo tempo, ter a intenção de, se as coisas derem errado, tentar de tudo para remendar a situação.

No entanto, se selamos um acordo, temos de aceitar o resultado e viver em conformidade com a promessa que fizemos. Como, nesse caso, o conteúdo do acordo são os princípios de justiça a serem mutuamente reconhecidos e aceitos para sempre (não há segunda chance), honrar nosso acordo (aquele que nossos representantes selaram conforme nossas instruções) significa aplicar voluntariamente aqueles princípios enquanto concepção pública de justiça para a estrutura básica, e afirmar suas implicações em nossas idéias e em nossa conduta ao longo da vida toda.

Claro está, portanto, que as partes têm de dar o devido peso ao que poderíamos denominar "as exigências do comprometimento"²⁵. Têm de se perguntar se é razoável esperar que aqueles que elas representam honrem os princípios aprovados da maneira exigida pela idéia de acordo²⁶. Consideremos, então, duas concepções de justiça quaisquer: se em certas condições sociais possíveis, a primeira admitisse ou exigisse uma estrutura básica com posições que não pudessemos aceitar, ao passo que a segunda, em quaisquer condições, garante instituições básicas que podemos honrar seja qual for nossa posição, é a segunda que deve ser objeto de acordo. Qualquer outro acordo não seria feito de boa-fé e a condição das exigências do comprometimento seria violada. Pelas razões examinadas acima, segue-se que os dois princípios de justiça têm de ser escolhidos em detrimento do princípio de utilidade, pois são a única alterna-

25. *Teoria*, § 29. Ver também "Reply to Alexander and Musgrave", § VI.

26. Isso coloca a questão da estabilidade de uma concepção política de justiça, ou seja, a questão de saber se, quando a concepção se realiza nas instituições básicas, aqueles que crescem e vivem nelas adquirem um senso suficientemente forte de justiça. Essa questão inscreve-se na segunda parte do argumento, definido em § 25.5, e será retomada mais adiante na Parte V.

tiva que garante os interesses fundamentais dos cidadãos como livres e iguais²⁷. Notem que se nossos representantes escolhessem o princípio de utilidade e as coisas tomassem um rumo prejudicial para nós, não teríamos justificativas para voltar atrás: não podemos alegar que a posição original situou nossos representantes de modo não equitativo, e tampouco alegar ignorância, ou surpresa, pois a possibilidade de condições sociais que gerem instituições que não podemos aceitar resulta daquilo que as partes têm conhecimento e têm de considerar. A posição original está moldada de uma forma que exclui quaisquer desculpas.

29.4. Para concluir: dada a concepção de pessoa na justiça como equidade, dizemos que as partes pressupõem que os cidadãos, enquanto pessoas dotadas das duas faculdades morais e de uma determinada concepção completa do bem, têm, entre outros, certos interesses religiosos, filosóficos e morais, e que, se possível, a satisfação desses interesses deve ser garantida. Existem algumas coisas de que não podemos abdicar; elas não são negociáveis. Se o defensor da utilidade média rejeitar isso, teremos chegado a um impasse.

É essencial que os dois princípios sejam uma alternativa disponível e satisfatória que não imponha exigências do comprometimento excessivas. Eles não só protegem os direitos e liberdades básicos, como proporcionam um complemento adequado aos bens primários necessários para exercer essas liberdades e desfrutar delas. Existem, com efeito, situações em que é impossível não colocar nossas liber-

27. Esse fato relativo aos dois princípios fica mais claro na primeira comparação que na segunda, mas também vigora nesta última. Voltarei a isso no § 31. O ponto crucial é que, como foi observado na seção anterior, a posição original com a regra maximin força as partes a se concentrarem nos interesses fundamentais de cidadãos livres e iguais, e a tentar especificá-los. Uma concepção de justiça que assegure condições sob as quais os cidadãos podem satisfazer esses interesses responde à exigência básica de estabilidade de uma maneira que o princípio de utilidade não o faz.

dades básicas em perigo; mas, com os dois princípios como opção, a posição original não é uma delas. Concordar com o princípio de utilidade média equivaleria a colocar em risco esses direitos e liberdades sem uma razão suficiente, a saber, a de almejar um nível de bem-estar ainda mais alto.

§ 30. A prioridade das liberdades básicas

30.1. Nenhuma liberdade básica é absoluta, já que, em casos particulares, essas liberdades podem entrar em conflito entre si e então suas exigências têm de ser ajustadas para se encaixarem num esquema coerente de liberdades. A meta é fazer esses ajustes de tal forma que pelo menos as liberdades mais importantes, relacionadas com o desenvolvimento adequado e o pleno exercício das faculdades morais nos dois casos fundamentais, sejam normalmente compatíveis. O que é prioritário é todo o esquema de liberdades básicas, mas ele não teria prioridade se cada uma das liberdades básicas fosse de fundamental importância e não pudesse ser negociada a não ser que isso fosse inevitável. Para ilustrar o que acabo de dizer, consideremos a liberdade de consciência tendo em mente os motivos que as partes têm para lhe dar prioridade.

Dissemos que a força do primeiro argumento que enfatiza as segunda e terceira condições da regra maximin decorre da idéia de que, dada nossa capacidade enquanto cidadãos de sermos livres e iguais, não colocaríamos em risco nossos direitos e liberdades básicos enquanto houvesse uma alternativa prontamente disponível e satisfatória. Supõe-se que as partes raciocinem de acordo com isso. Portanto, se pelo menos uma das concepções de justiça disponíveis para as partes garantir igual liberdade de consciência, essa concepção deve ser adotada. O véu de ignorância implica que as partes não têm como saber ou estimar se as pessoas que elas representam professam uma dada doutrina religiosa, ou qualquer outra, majoritária ou minoritária. As partes não

podem correr o risco de permitir uma menor liberdade de consciência para, digamos, religiões minoritárias, apostando no fato de que a pessoa que cada uma representa pertence a uma religião majoritária ou dominante e possa, assim, beneficiar-se de uma liberdade maior do que aquela garantida pela liberdade igual de consciência.

Se as partes se pusessem a apostar dessa maneira, demonstrariam que não levaram a sério as convicções religiosas, filosóficas e morais das pessoas que representam. Demonstrariam, na verdade, que não entenderam a natureza da crença religiosa, ou da convicção filosófica ou moral. Esta observação não é um argumento: apenas chama a atenção para o lugar especial dessas crenças e convicções, e para o fato de que, para aqueles que as professam, elas são inegociáveis.

30.2. Portanto, para explicar por que o primeiro princípio de justiça tem prioridade sobre o segundo, notamos que as liberdades básicas protegem interesses fundamentais de particular relevância. Este aspecto está vinculado à natureza muitas vezes intratável dos conflitos religiosos, filosóficos e morais na ausência de uma base pública segura de confiança mútua. Mais adiante (§ 32) sustentaremos que onde melhor se encontra essa base pública é numa constituição que garanta as liberdades básicas iguais de uma vez por todas. As mesmas razões que dão força à igualdade de liberdades básicas também dão força à sua prioridade.

Suponhamos que alguém negue que a liberdade de consciência é uma liberdade básica e afirme que todos os interesses humanos são comensuráveis. Isso significa que, dados dois interesses quaisquer, e dada uma medida de sua satisfação, haveria sempre alguma taxa de câmbio de acordo com a qual seria racional aceitar uma menor satisfação de um deles em troca de uma maior satisfação do outro, e vice-versa. Uma forma de tornar essa idéia psicologicamente inteligível é dizer que os interesses estão ordenados se-

gundo o grau e a duração do prazer ou das experiências agradáveis que sua satisfação proporciona. Caso essa idéia fosse sustentada, chegaríamos novamente a um impasse evidente, a um choque entre convicções ponderadas sobre a razoabilidade de alguma forma de hedonismo, entendido em sentido amplo.

Esta discussão poderia ser aprofundada²⁸, mas não a levaremos adiante aqui, exceto para dizer que certamente podemos verificar a prioridade da liberdade procurando contra-exemplos e considerando se, com a devida reflexão, os juízos resultantes sobre a prioridade podem ser endossados. Isso não nos proporcionaria um argumento decisivo; mas, se uma pesquisa cuidadosa não descobrir contra-exemplos, a prioridade da liberdade seria, então, perfeitamente razoável.

§ 31. Uma objeção relativa à aversão à incerteza

31.1. Começarei com a distinção familiar freqüentemente feita entre incerteza e risco e depois formularei a objeção. A distinção é a seguinte: no caso do risco, existe alguma base objetiva para estimar probabilidades, por exemplo, freqüências relativas, tabelas atuariais, ou as forças relativas das diferentes propensões das coisas (estados de coisas) que afetam o resultado. No caso da incerteza, essa base objetiva não existe; as bases que possam existir são extremamente intuitivas e precárias²⁹.

Uma das características da situação das partes na posição original é que elas não dispõem de uma base confiável para avaliar as probabilidades das possíveis condições sociais e históricas, ou a probabilidade de que as pessoas que elas representam adotem uma doutrina abrangente (com

28. Ver *Teoria*, §§ 83-84.

29. S. L. Hurley, em *Natural Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 1989), apresenta uma discussão esclarecedora sobre a aversão ao risco e à incerteza e a relação disso com a regra maximin. Ver pp. 376-82.

sua concepção de bem) e não outra. Essa característica resulta da nossa maneira de moldar a posição original. Em algum momento, será necessário dizer algo mais para justificar essa estipulação. Seja como for, para nós as partes deparam com a incerteza e não com o risco.

31.2. A objeção é a seguinte: a análise precedente do uso que as partes fazem da regra maximin para organizar suas deliberações as descreve como irracional ou até obsessivamente avessas à incerteza. Se as partes fossem adequadamente descritas como racionais, como têm de ser, os dois princípios não seriam adotados. Nossa resposta: em ambas as comparações fundamentais partimos do pressuposto de que a atitude das partes em relação à incerteza baseia-se no que elas consideram serem os interesses fundamentais dos cidadãos que representam. Dadas as condições da posição original, essa atitude é governada pelo objetivo das partes de garantir os direitos básicos, as liberdades e oportunidades equitativas, e pelo menos uma distribuição adequada de meios materiais polivalentes (os bens primários de renda e riqueza) para que os cidadãos representados sejam capazes de exercer esses direitos e liberdades e beneficiar-se dessas oportunidades.

O modo como as partes encaram a incerteza com que deparam depende, portanto, dos interesses fundamentais e das necessidades (ordenadas de forma apropriada) de cidadãos livres e iguais. Se as partes procedem de maneira cautelosa na organização de suas deliberações pela regra maximin, ou dão a impressão de serem singularmente avessas à incerteza, não é porque agem movidas por alguma psicologia especial que as torna singularmente avessas à incerteza. É, antes, porque é racional para elas, na qualidade de fiduciárias e, portanto, responsáveis pelo bem determinado e completo (e desconhecido) dos cidadãos, deliberar desse modo, dada a suprema importância de estabelecer uma concepção pública de justiça que garanta os direitos e liberdades básicos. É a natureza fundamental dos interesses que

as partes têm de proteger e as características inusuais da posição original que justificam o uso da regra maximin como regra decisória prática, e enfatizam a segunda e terceira condições.

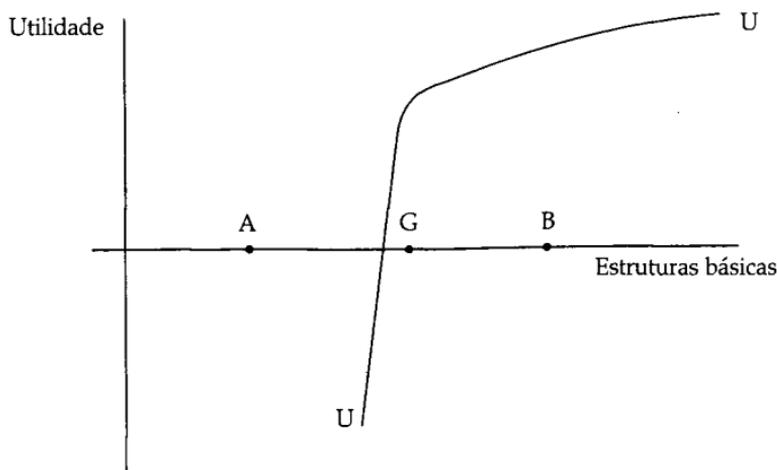
31.3. Essa explicação sobre a natureza dos interesses que as partes têm de proteger pode provocar ainda a objeção de que, a despeito das aparências, o argumento decorrente da terceira condição é, no fundo, utilitarista. O raciocínio subjacente a essa idéia encontra-se descrito na legenda da Figura 2. Nossa questão agora é saber se, tendo em vista essa argumentação, a justiça como equidade é utilitarista³⁰.

Julgo que não. As partes utilizam uma função de utilidade (inclino-me a chamá-la assim) construída de forma a refletir as concepções normativas ideais empregadas para organizar a justiça como equidade, ou seja, as idéias de sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação e de cidadãos livres e iguais, caracterizados pelas duas faculdades morais e assim por diante. Essa função de utilidade construída baseia-se nas necessidades e exigências dos cidadãos – seus interesses fundamentais – concebidos da forma acima descrita; não se baseia nos efetivos interesses e preferências das pessoas.

Portanto, a resposta aos utilitaristas é que a justiça como equidade não nega que a idéia de uma função de utilidade possa ser usada para formular a justiça como equidade. Na verdade, suponho que se possa dizer que qualquer concepção de justiça maximiza uma função de utilidade adequadamente elaborada. Mas o debate entre visões utilitaristas e não-utilitaristas com certeza não gira em torno de uma questão formal tão trivial! Essa função de utilidade nada mais é senão uma representação matemática que codifica

30. Agradeço a Allan Gibbard por levantar essa questão e discuti-la comigo. Uma breve análise dela deve ajudar a esclarecer a relação entre a justiça como equidade enquanto concepção política e o utilitarismo enquanto visão abrangente.

Figura 2



G = a sociedade bem-ordenada que corresponde aos dois princípios de justiça em condições razoavelmente favoráveis.

A = uma possível sociedade utilitarista em certas condições razoavelmente favoráveis que impõe restrições às liberdades básicas iguais em conformidade com o que o princípio de utilidade média admite.

B = uma possível sociedade utilitarista sob condições razoavelmente favoráveis diferentes de A e que não impõe restrições às liberdades básicas iguais.

G, A, B = são situações do grupo menos favorecido, com sua correspondente utilidade dada pela curva UU.

UU = a curva de utilidade similar de todos os cidadãos derivada da função de utilidade construída.

Mede-se a utilidade no eixo y. Diferentes estruturas básicas encontram-se dispostas sobre o eixo x em função do quanto satisfazem os dois princípios de justiça. Supomos que essas estruturas sempre existem sob condições razoavelmente favoráveis.

Supõe-se que o utilitarista raciocine da seguinte maneira: o uso que as partes fazem da regra maximin baseia-se no seu conhecimento de que as curvas de utilidade total das pessoas que elas representam são semelhantes e sofrem uma inclinação bastante acentuada num ponto que coincide com o nível assegurável especificado pela sociedade bem-ordenada dos dois princípios de justiça. Assim, à direita da

inclinação, no ponto G da figura, as curvas de utilidade de todos tornam-se subitamente chatas. Isso explica por que as partes, enquanto representantes dos cidadãos, não se preocupam muito com resultados superiores ao nível assegurável, e portanto a segunda condição da regra maximin é válida. À esquerda da inclinação a curva de utilidade de todos cai vertiginosamente, e portanto a terceira condição da regra maximin também é válida. Isso explica por que as partes têm de rejeitar alternativas que não conseguem garantir as liberdades básicas iguais. Portanto, na primeira comparação é preciso concordar com os dois princípios.

A partir daí, fica claro que se o objetivo das partes deixasse de ser o de garantir os interesses fundamentais da pessoa que cada uma representa para ser o de maximizar a utilidade média agregada de todos os membros da sociedade, elas ainda assim dariam seu assentimento aos dois princípios de justiça. É claro que, às vezes, é possível que as perdas impostas pela restrição ou negação dos direitos e liberdades básicos a uns poucos sejam contrabalançadas por uma soma maior de vantagens para muitos, e que talvez isso acontecesse em numerosos casos mesmo nas condições favoráveis que se supõe que prevalecem. No entanto, considerando-se as tendências à defesa de interesses pessoais e de grupo tão disseminadas na vida política, e as enormes dificuldades encontradas para fazer comparações interpessoais e avaliações da utilidade social total de maneira precisa, as partes concordam que, se a meta é elaborar uma concepção política de justiça, existem fortes razões de simplicidade e praticidade para adotar os dois princípios de justiça.

certas características básicas de nossos pressupostos normativos. O fato de haver uma representação desse tipo nada diz sobre o conteúdo da justiça como equidade; e tampouco equivale à idéia substantiva de utilidade na tradição do utilitarismo.

Por outro lado, muito nos alegraria se os utilitaristas encontrassem, do ponto de vista deles, uma maneira de endossar as idéias e princípios da justiça como equidade. Isso significaria que eles se juntam a um consenso sobreposto em torno dessa concepção. Os comentários precedentes não são, portanto, uma crítica ao utilitarismo enquanto doutrina abrangente. Enquanto concepção política, a justiça como equidade evita tais críticas sempre que possível. Contudo,

temos de insistir que, pelas razões expostas, a justiça como equidade não é utilitarista.

31.4. Devo agregar um comentário sobre um argumento instrutivo desenvolvido por Howe e Roemer³¹. Apesar de um pouco técnico, acho que é bastante claro. Eles formulam a posição original como se fosse um jogo com ganhos por retirada [*withdrawal payoffs*] previamente especificados e argumentam que o princípio de diferença está no núcleo [*core*]³² de um jogo do qual nenhuma coalizão irá se retirar depois de o véu de ignorância ser levantado, a não ser no caso de poder garantir para cada um de seus membros um ganho [*payoff*] melhor numa nova loteria³³. A posição original, assim entendida, é vista por eles como um jogo extremamente avesso a riscos (ERA), distinto de um jogo neutro em relação a riscos (RN), ou seja, um jogo no qual uma coalizão se retira dele se puder elevar as expectativas de seus membros por meio de outra loteria. O jogo RN não tem núcleo: aqueles que se encontram abaixo da renda montam uma coalizão para se retirar, já que, numa nova lo-

31. Ver R. Howe e J. Roemer, "Rawlsian Justice as the Core of a Game", *American Economic Review* 71 (1981), pp. 880-95. Agradeço a Anthony Laden por ter-me mostrado a relevância do artigo de Howe e Roemer para a questão da estabilidade. Exceto no tocante à idéia de estabilidade de razões, implícita em sua análise, apenas parafraseei a sua discussão do artigo deles em sua dissertação de bacharelado em humanidades, Harvard University, 1989.

32. Não pretendo discutir essa idéia, exceto para dizer que o núcleo é o conjunto de imputações de um jogo de acordo com o qual nenhuma coalizão, seja do tamanho que for, de uma grande coalizão de todos a indivíduos isolados, pode melhorar sua situação retirando-se e agindo por conta própria. O núcleo é um conceito discutido em qualquer texto decente sobre teoria dos jogos.

33. Esse modelo decerto não se ajusta à nossa análise da posição original, já que as idéias de ganho por retirada [*withdrawal payoffs*] e de uma nova loteria lhe são estranhas. Howe e Roemer também ignoram a estrutura básica e consideram a distribuição em termos de renda e não de bens primários. Ainda assim, o artigo deles ressalta um ponto importante: em vez de perguntar se existe uma coalizão que queira se retirar, podemos perguntar se numa sociedade bem-ordenada há pessoas insatisfeitas com seus princípios reguladores de justiça.

teria, sempre esperam se sair melhor (receber a renda média). Howe e Roemer concluem que a aversão extrema ao risco é essencial para a adoção dos dois princípios: acham que nenhuma coalizão recusa uma nova loteria simplesmente porque ninguém quer correr riscos.

Em resposta a isso, vimos no § 29 que a estrutura da posição original força as partes a se concentrarem nas necessidades e exigências básicas, nos interesses fundamentais daqueles que elas representam; e, dadas as exigências do comprometimento, têm de adotar princípios que garantam esses interesses. Como já foi dito acima, ao fazerem isso agem racionalmente e não de uma maneira singularmente avessa ao risco. Dada a estrutura da posição original, as partes são levadas a adotar princípios que se encontram no núcleo, e, ao se realizarem na estrutura básica, esses princípios dão lugar a uma sociedade estável no sentido de Howe e Roemer: nenhuma coalizão quer se retirar dela. E o motivo disto é que os interesses fundamentais de todos já estão protegidos; o princípio de utilidade, por sua vez, não garante isso e é instável.

Portanto, a estabilidade resulta primeiro da disponibilidade de princípios que garantam os interesses fundamentais dos cidadãos, e, em segundo lugar, de a motivação das partes consistir em assegurar esses interesses acima de tudo. Quando os interesses fundamentais de todos são satisfeitos, temos estabilidade. Dessa maneira, a estabilidade é uma simples consequência da forma como a posição original é estruturada. Podemos chamar isso de estabilidade das razões: depende em parte do que motiva as partes. É algo distinto dos dois tipos de estabilidade que discutiremos na Parte V.

31.5. Devo acrescentar que muitos dos pontos dessa análise da primeira comparação são altamente controvertidos – os pressupostos sobre probabilidade e o fundamento da aversão à incerteza, a asserção de que nas circunstâncias da justiça, mesmo sob condições razoavelmente favoráveis,

há situações em que o princípio de utilidade exige pelo menos a restrição, quando não a supressão de direitos e liberdades básicos, e, finalmente, a idéia de que algumas coisas não são negociáveis. Do ponto de vista das partes, pelo menos, nossos interesses fundamentais vinculados ao exercício das duas faculdades morais dos cidadãos têm prioridade sobre outros interesses.

§ 32. Liberdades básicas iguais revistas

32.1. Para completar a primeira comparação, agregaremos um segundo argumento a favor dos dois princípios em detrimento do princípio de utilidade. Este argumento vincula-se à segunda condição da regra maximin, conforme a qual o nível assegurado é um mundo social altamente satisfatório. Já que um dos motivos disto é o papel central das liberdades básicas iguais num regime constitucional, examinarei, a título de preparação, alguns aspectos dessas liberdades além daqueles mencionados no § 13.

Para começar, essas liberdades tendem a entrar em conflito entre si; portanto, as regras institucionais que as especificam têm de ser ajustadas para que cada liberdade se encaixe num esquema coerente de liberdades. A prioridade da liberdade (a prioridade do primeiro princípio sobre o segundo) significa que uma liberdade básica só pode ser limitada ou negada em benefício de outra ou outras liberdades básicas, e nunca em favor de um bem público maior entendido como um saldo líquido maior de vantagens sociais e econômicas para a sociedade como um todo.

Como já dissemos, nenhuma das liberdades básicas, tais como a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência, ou a liberdade política e as garantias do estado de direito, é absoluta, já que podem ser limitadas quando entram em conflito entre si. Tampouco se exige que no esquema final já ajustado cada liberdade básica seja garantida de forma igual (seja lá o que isso queira dizer). Pelo contrário,

como quer que essas liberdades sejam ajustadas, o esquema final deve ser igualmente garantido a todos os cidadãos.

32.2. Ao ajustarmos as liberdades básicas, é preciso distinguir entre restringi-las e regulá-las. A prioridade dessas liberdades não é infringida quando elas são meramente reguladas, como têm de ser, a fim de poderem ser combinadas num esquema único. Enquanto aquilo que poderíamos chamar de “âmbito central de aplicação” de cada liberdade básica estiver garantido, os dois princípios estarão sendo satisfeitos.

Por exemplo, regras de ordem são essenciais para regular a discussão livre. Não é possível que todos falem ao mesmo tempo, ou usem os mesmos espaços públicos ao mesmo tempo para diferentes propósitos. Instituir as liberdades básicas, assim como realizar interesses diversos, exige organização social, uma escala de horários e espaços e assim por diante. As regulações necessárias não deveriam ser confundidas com restrições impostas, por exemplo, ao conteúdo da fala, com proibições relativas à defesa pública de várias doutrinas religiosas e filosóficas, morais e políticas, ou com restrições a se levantar questões com respeito a fatos gerais e particulares sobre a justiça da estrutura básica e suas políticas sociais.

32.3. Como as liberdades básicas têm um *status* especial em razão de sua prioridade, deveríamos incluir entre elas apenas as liberdades realmente essenciais. Esperamos que aquelas liberdades não incluídas entre as básicas estejam satisfatoriamente abrangidas pelo pressuposto geral contra restrições legais, já que sustentamos que o ônus da prova contra essas restrições deve ser julgado pelas outras exigências dos dois princípios de justiça. Em havendo muitas liberdades básicas, sua especificação num esquema coerente que garanta o âmbito central de aplicação de cada uma pode se tornar embaraçosa. Isso nos leva a indagar quais são os casos realmente fundamentais e a introduzir

um critério de importância de um determinado direito ou liberdade. Caso contrário, não teríamos como identificar um esquema plenamente adequado de liberdades básicas do tipo que temos em vista.

Um grave defeito de *Teoria* é que sua análise das liberdades básicas propõe dois critérios diferentes e conflitantes, ambos insatisfatórios. Um deles consiste em especificar essas liberdades de forma que se obtenha o esquema mais extenso de liberdades (*Teoria*, §§ 32, 37 e 39); o outro propõe que tomemos o ponto de vista do cidadão igual, representativo e racional, e em seguida especifiquemos o esquema das liberdades à luz dos interesses racionais desse cidadão definidos no estágio relevante da seqüência de quatro estágios (*Teoria*, §§ 32 e 39). Mas (como Hart argumentou)³⁴, a idéia da extensão de uma liberdade básica só é útil nos casos menos importantes, e os interesses racionais dos cidadãos não são suficientemente explicados em *Teoria* para que possam cumprir o papel que deles se exige. Qual seria um critério melhor?

32.4. O critério que proponho é o seguinte: as liberdades básicas e sua prioridade devem garantir igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e informado de suas duas faculdades morais naquilo que referimos como os dois casos fundamentais (§ 13.4). Detalharemos agora mais profundamente esses dois casos³⁵.

(a) O primeiro caso fundamental está relacionado com a capacidade de ter um senso de justiça e se refere à aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica e a suas políticas sociais. As liberdades políticas iguais para todos e

34. Ver o artigo crítico de Hart "Rawls on Liberties and Its Priority", em *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, sobretudo o § III, pp. 232-8.

35. A observação abaixo resume (como também fazemos no § 13) os pontos analisados em "The Basic Liberties and Their Priority", §§ II, III, IX; também em *Political Liberalism*, conf. VIII, §§ 2, 3 e 9.

a liberdade de pensamento devem garantir, por meio do exercício pleno e eficaz do senso de justiça dos cidadãos, a oportunidade para a aplicação livre e informada dos princípios de justiça àquela estrutura e a suas políticas. Tudo isso é necessário para tornar possível o livre uso da razão pública (§ 26).

(b) O segundo caso fundamental está relacionado com a capacidade de ter uma concepção (completa) do bem (normalmente associada a uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente), e se refere ao exercício das faculdades da razão prática dos cidadãos na formulação, revisão e busca racional de tal concepção ao longo de toda a vida. A liberdade de consciência e a liberdade de associação devem garantir a oportunidade para o exercício livre e informado dessa capacidade e das faculdades, a ela associadas, de razão e julgamento práticos.

(c) As liberdades básicas essenciais que restam – a liberdade e a integridade (física e psicológica) da pessoa e os direitos e liberdades garantidos pelo estado de direito – podem ser relacionadas com os dois casos fundamentais se notarmos que elas são necessárias para que as outras liberdades básicas sejam adequadamente garantidas. O que distingue os dois casos fundamentais é, em primeiro lugar, sua relação com a realização dos interesses fundamentais dos cidadãos vistos como livres e iguais e como razoáveis e racionais. Afora isso, temos o escopo amplo e o caráter básico das instituições às quais os princípios de justiça são aplicados em ambos os casos.

32.5. Dada essa divisão das liberdades básicas, a importância de uma determinada liberdade pode ser explicada da seguinte maneira: uma liberdade é mais ou menos importante segundo esteja mais ou menos essencialmente implicada no exercício pleno e informado das faculdades morais em um dos dois casos fundamentais (ou em ambos), ou segundo ela seja um meio institucional mais ou menos necessário para proteger esse exercício. As liberdades mais

importantes demarcam o âmbito central de aplicação de uma determinada liberdade básica; e, em caso de conflito, procuramos um modo de acomodar as liberdades mais importantes dentro do âmbito central de cada uma.

Consideremos vários exemplos ilustrativos. Primeiro, o peso relativo das exigências da liberdade de expressão, imprensa e discussão deve ser julgado por esse critério. Certos tipos de discurso não são especialmente protegidos, e outros podem inclusive constituir delitos, como, por exemplo, a calúnia e a difamação de indivíduos, as chamadas provocações (em certas circunstâncias). Mesmo o discurso político, quando se torna uma incitação ao uso iminente e anárquico da força, deixa de ser protegido enquanto liberdade básica.

O que faz com que esses discursos sejam delitos exige uma reflexão cuidadosa e difere geralmente de um caso a outro. A calúnia e a difamação de pessoas privadas (em contraposição a personalidades políticas e outras figuras públicas) não têm nenhuma importância para o livre uso da razão pública para avaliar e regular a estrutura básica (ademais, essas formas de expressão são transgressões privadas), ao passo que a incitação ao uso iminente e anárquico da força, qualquer que seja a importância das idéias políticas gerais do orador, é disruptiva demais para o processo político democrático para que as regras de ordem do debate público a autorizem. Enquanto a defesa de doutrinas revolucionárias e mesmo sediciosas for completamente protegida, como deve ser, não haverá restrição alguma ao conteúdo do discurso, mas somente regulações quanto ao tempo e lugar, e aos meios utilizados para expressá-lo.

32.6. Entre os direitos básicos encontra-se o direito de ter e fazer uso exclusivo da propriedade pessoal. Um dos motivos desse direito é proporcionar uma base material suficiente para a independência da pessoa e um sentimento de auto-respeito, ambos essenciais para o desenvolvimento e exercício adequados das faculdades morais. Ter esse direito

e ser capaz de exercê-lo de fato é uma das bases sociais do auto-respeito³⁶. Portanto, esse direito é um direito geral: um direito que todos os cidadãos têm em virtude de seus interesses fundamentais. Duas concepções mais amplas de direito de propriedade não são consideradas básicas:

(I) o direito de propriedade privada de recursos naturais e dos meios de produção em termos gerais, incluindo direitos de aquisição e de transmissão por herança;

(II) o direito de propriedade concebido como incluindo o direito igual de participar do controle dos meios de produção e dos recursos naturais, cuja posse deve ser social e não privada.

Essas concepções mais amplas de propriedade não são usadas porque não são necessárias para o desenvolvimento adequado e pleno exercício das faculdades morais, e portanto não constituem uma base social essencial do auto-respeito. No entanto, ainda assim podem ser justificadas. Isso depende das condições históricas e sociais vigentes. A especificação ulterior dos direitos de propriedade deve ser feita no estágio legislativo, desde que os direitos e liberdades básicos se mantenham³⁷. Enquanto concepção política pública, a justiça como equidade deve fornecer um fundamento comum para avaliar o argumento a favor e contra as várias formas de propriedade, incluindo o socialismo. Para tanto, tenta evitar prejudicar, no nível fundamental dos direitos básicos, a questão da propriedade privada dos meios de produção. Dessa maneira, talvez a discussão sobre essa importante questão possa se dar no interior de uma concepção política de justiça que obtenha o apoio de um consenso sobreposto.

36. Não estou considerando aqui o que se inscreve sob esse direito pessoal; afirmo apenas que deveria incluir pelo menos certas formas de propriedade real, tais como habitações e áreas privadas.

37. Ver *Teoria*, § 42. Os estágios de uma convenção constituinte, o legislativo e o judiciário são discutidos em *Teoria*, § 31.

§ 33. O argumento que enfatiza a segunda condição

33.1. No § 29 examinamos o primeiro argumento a favor dos dois princípios de justiça guiado pela regra maximin. Esse argumento enfoca as possíveis restrições ou violações das liberdades básicas admitidas pelo princípio de utilidade (média), e enfatiza a terceira condição. Examinarei agora um segundo argumento a favor dos dois princípios que enfatiza a segunda condição da regra, ou seja, de que o nível assegurável é altamente satisfatório. Se indagarmos por que esse nível é altamente satisfatório, possivelmente próximo do melhor que se possa atingir em termos práticos, parte da resposta é que esses princípios são mais eficazes que o princípio de utilidade (média) para garantir as liberdades básicas iguais e, portanto, para satisfazer às três exigências essenciais de um regime constitucional estável³⁸.

A primeira exigência, dado o fato do pluralismo, é fixar de uma vez por todas os direitos e liberdades básicos e atribuir-lhes especial prioridade. Isso retira essas garantias da agenda política de partidos políticos e as coloca além do cálculo dos interesses sociais, estabelecendo desse modo, clara e firmemente, os termos da cooperação social com base no respeito mútuo, algo que os dois princípios de justiça conseguem fazer.

Em contraste, julgar o cálculo dos interesses sociais como sendo sempre a consideração relevante para especificar direitos e liberdades básicos, como faz o princípio de utilidade, mantém indefinido o *status* e o conteúdo dessas liberdades. Submete-os às circunstâncias aleatórias de tempo e de lugar e, ressaltando o que está em jogo nas controvérsias políticas, aumenta perigosamente a insegurança e a hostilidade da vida pública. Considere-se a relutância em retirar da agenda política questões tais como que credos de-

38. Boa parte desta seção foi extraída de "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987), pp. 19-21, retomado em *Collected Papers*, 442 ss.

vem ter liberdade de consciência, ou que grupos devem ter o direito de votar. Tal relutância perpetua as profundas divisões latentes numa sociedade marcada pelo fato do pluralismo razoável. Pode trair uma disposição para reviver antigos antagonismos na esperança de conquistar uma posição mais favorável se as circunstâncias se mostrarem propícias em um outro momento. Em contraposição, garantir as liberdades básicas e afirmar sua prioridade de maneira mais efetiva promove a reconciliação entre os cidadãos e promete o reconhecimento mútuo com base na igualdade.

33.2. A segunda exigência de um regime constitucional estável é que sua concepção política especifique não só um fundamento comum, mas, se possível, uma base clara de razão pública, que possa, ademais, ser publicamente considerada suficientemente confiável em seus próprios termos. No entanto, como vimos, a condição de publicidade significa que os princípios de direito e de justiça políticos são parte essencial da razão pública (§§ 25-26). Portanto, nossa idéia é que os dois princípios de justiça especificam uma base mais clara e mais confiável de razão pública que o princípio de utilidade. Pois, embora os cálculos teóricos complexos envolvidos na aplicação do princípio de utilidade sejam publicamente considerados decisivos, a natureza altamente especulativa e a grande complexidade dessas estimativas tendem a tornar a aplicação do princípio extremamente incerta. Para comprová-lo, consideremos as dificuldades na aplicação desse princípio à estrutura básica.

Além disso, o princípio de utilidade se mostra politicamente inviável, pois as pessoas tendem a desconfiar dos argumentos alheios. A informação que esses complexos argumentos pressupõem costuma ser difícil, se não impossível de obter, e freqüentemente é problemático alcançar uma avaliação objetiva e consentida. Afora isso, mesmo que ao apresentar nossos argumentos os suponhamos sinceros e altruístas, temos de levar em conta o que é razoável esperar que aqueles que teriam a perder caso nosso raciocínio pre-

valecesse pensariam disso. Sempre que possível, os argumentos que embasam os juízos políticos deveriam ser não só bem fundados, mas publicamente considerados bem fundados.

A máxima segundo a qual não só se deve fazer justiça, mas é preciso ver que se faz justiça vale não só no direito, mas também no que tange à razão pública. Nesse sentido, os dois princípios (com um índice de bens primários definidos com base em características objetivas da situação social das pessoas) parecem superiores ao princípio de utilidade. A questão não é apenas o que é verdade, ou o que acreditamos ser verdade, mas o que se pode razoavelmente esperar que cidadãos iguais, com suas costumeiras desavenças políticas, convençam uns aos outros ser verdade, ou razoável, mesmo em face dos limites do juízo e, sobretudo, das complexidades do julgamento político.

33.3. A terceira exigência de um regime constitucional estável é que suas instituições básicas estimulem as virtudes cooperativas da vida política: as virtudes de razoabilidade, senso de equidade, espírito de compromisso e disposição para chegar a um meio-termo com os outros. Essas virtudes garantem a vontade e até o desejo de cooperar com os outros em termos que todos possam aceitar publicamente como equitativos com base na igualdade e no respeito mútuo. Os dois princípios fomentam essas virtudes, primeiro, retirando da agenda política as questões mais controversas, aquelas incertezas difusas que podem minar a base da cooperação social, e, em segundo lugar, especificando uma base razoavelmente clara de razão pública livre.

Esses princípios também estimulam as virtudes políticas quando, através da condição de publicidade, incorporam o ideal de cidadãos como pessoas livres e iguais na vida pública por intermédio do reconhecimento comum dos princípios de justiça e sua realização na estrutura básica. Essa incorporação, junto com uma psicologia moral razoável (que será discutida na Parte V), implica que quando ins-

tituições justas são criadas e funcionam bem ao longo do tempo, as virtudes políticas cooperativas são estimuladas e mantidas. Para esse processo é fundamental que os princípios de justiça expressem uma idéia de reciprocidade, ausente no princípio de utilidade. Observe-se aqui que quando cidadãos reconhecem publicamente que a estrutura básica satisfaz os dois princípios, esse reconhecimento público não só estimula, de modo geral, a confiança mútua entre cidadãos, como também fomenta o desenvolvimento de atitudes e hábitos mentais necessários para uma cooperação social voluntária e frutífera. Também aí a condição de publicidade desempenha uma importante função.

33.4. Entre as virtudes cooperativas da vida política encontra-se uma disposição para honrar o dever de civilidade pública (§ 26.3). Ela nos leva a apelar a valores políticos em casos que envolvam os elementos constitucionais essenciais, e também em outros casos, sempre que tangenciem essas exigências essenciais e possam causar cisões políticas. O aborto é um bom exemplo deste último caso. Não é claro que seja um elemento constitucional essencial, mas certamente tangencia uma questão dessa natureza e pode ser a causa de profundos conflitos. Se aceitamos a idéia de razão pública devemos tentar identificar os valores políticos que possam indicar como essa questão pode ser decidida, ou como podemos nos aproximar de uma decisão. Penso em valores tais como: que o direito público demonstre um respeito apropriado pela vida humana, que regulamente de maneira adequada as instituições por meio das quais a sociedade se reproduz ao longo do tempo, que garanta a plena igualdade das mulheres, e enfim, que esteja de acordo com as exigências da própria razão pública, que, por exemplo, impede que doutrinas teológicas abrangentes ou outras decidam o caso. O objetivo é formular esses valores na qualidade de valores políticos dentro dos limites da razão pública.

O dever de civilidade pública faz par com a idéia de que a discussão política dos elementos constitucionais essen-

ciais deveria ter como meta o livre acordo obtido com base em valores políticos comuns, e que o mesmo vale para outras questões que tangenciam essas exigências essenciais, sobretudo quando ameaçam criar cisões. Da mesma maneira que uma guerra justa tem por objetivo uma paz justa e por isso restringe o uso de meios bélicos que possam tornar mais difícil a obtenção de uma paz justa, quando temos por meta o livre acordo na discussão política, devemos usar argumentos e apelar a razões que os outros possam aceitar. Porém, em boa parte dos debates políticos notam-se as marcas da beligerância. Elas consistem em alinhar tropas e intimidar o outro lado, que passa a ter de aumentar seus efetivos ou recuar. O pensamento que se encontra por trás disso é que ter caráter é ter convicções firmes e estar pronto para proclamá-las de modo desafiador aos outros. Ser é confrontar-se.

A idéia de razão pública revela que o que esse pensamento desconsidera são os grandes valores alcançados por uma sociedade que realiza em sua vida pública as virtudes políticas cooperativas da razoabilidade e do senso de equidade, o espírito de compromisso e a vontade de honrar o dever de civilidade pública. Quando essas virtudes estão disseminadas na sociedade e sustentam sua concepção política de justiça, constituem um grande bem público. Fazem parte do capital político da sociedade. Aqui, o termo "capital" é apropriado porque essas virtudes são lentamente construídas ao longo do tempo e dependem não só de instituições políticas e sociais existentes (elas próprias lentamente construídas), mas também da experiência dos cidadãos em seu conjunto e seu conhecimento público do passado. Assim como o capital, essas virtudes podem sofrer depreciação, por assim dizer, e têm de ser constantemente renovadas por meio de sua reafirmação e efetivação no presente.

33.5. Para concluir: note-se que o segundo argumento a favor dos dois princípios não enfoca, como o primeiro, o

bem individual dos cidadãos (a necessidade de evitar negações ou restrições intoleráveis de nossos direitos e liberdades básicos). Pelo contrário, enfoca a natureza da cultura política pública realizada pelos dois princípios de justiça e os efeitos desejáveis dessa cultura sobre a qualidade moral da vida pública e sobre o caráter político dos cidadãos. Com efeito, as partes tentam moldar um certo tipo de mundo social; para elas o mundo social não está dado pela história, mas, pelo menos em parte, cabe a elas construí-lo. Consideram como melhor acordo aquele que garanta a justiça de fundo para todos, estimule o espírito de cooperação entre cidadãos com base no respeito mútuo, e garanta dentro dele espaço social suficiente para modos (permissíveis) de vida que mereçam plenamente a lealdade dos cidadãos³⁹.

39. Considere-se a seguinte analogia, que devo a Peter Murrell. Um franqueador (digamos Dunkin' Donuts) tem de decidir que termos colocar em seu contrato com os franqueados. Suponhamos que há duas estratégias passíveis de serem seguidas. A primeira consiste em tentar fazer um contrato em separado com cada franqueado, esperando assim obter uma porcentagem mais alta do retorno das franquias mais bem situadas, bem como aumentar a porcentagem quando certas franquias se tornam mais lucrativas. A segunda estratégia consiste em estabelecer de uma vez por todas uma porcentagem fixa que pareça justa para todas as franquias e exija dos franqueados apenas certos padrões mínimos de qualidade e serviço para preservar a reputação do franqueador e a boa vontade do público, de que seu lucro depende. Pressuponho que os padrões mínimos de qualidade e serviço sejam bastante claros e possam ser exigidos sem parecer arbitrários.

Notem que a segunda estratégia de estabelecer uma porcentagem fixa para todas as franquias e exigir padrões mínimos tem a vantagem de fixar de uma vez por todas os termos do acordo entre franqueador e franqueados. O interesse do franqueador pela sua reputação está garantido, ao mesmo tempo que os franqueados têm um incentivo para satisfazer os padrões mínimos do franqueador e incrementar seu próprio lucro, fortalecendo dessa forma a franquia como um todo. Sabem que o franqueador não tentará aumentar seu retorno se eles se tornarem mais prósperos.

Assim, dada a incerteza inicial muito grande que o franqueador enfrenta, a grande incerteza das relações cooperativas entre franqueador e franqueado que a primeira estratégia perpetua, e a suspeita e desconfiança contínuas que essa incerteza causaria, a segunda estratégia é superior. Do ponto de vista dos interesses do próprio franqueador, é mais racional tentar criar um clima de cooperação equitativa baseada em termos claros e fixos, que para ambas as partes parecem razoáveis, do que tentar obter contratos minuciosos

Temos aqui um paralelo com a objeção de J. S. Mill ao princípio de conseqüências específicas de Bentham⁴⁰. Segundo Mill, o fundamental não são as conseqüências de determinadas leis tomadas uma a uma (embora elas não careçam, é claro, de importância), mas as principais instituições da sociedade como um todo, como sistema, moldadas pela ordem legal, e o tipo de caráter nacional (termo de Mill) que as instituições assim moldadas estimulam. A preocupação de Mill era especificar a idéia de utilidade alinhada com os interesses permanentes do homem, entendido como ser progressivo, de modo tal que o princípio de utilidade garantisse um mundo social propício ao bem humano. Um raciocínio semelhante caracteriza o segundo argumento a favor dos dois princípios: a sociedade bem-ordenada que realiza esses princípios é um mundo social altamente satisfatório porque estimula um caráter político que, considerando os direitos e liberdades básicos definitivamente estabelecidos, cultiva as virtudes políticas da cooperação social.

§ 34. Segunda comparação fundamental: introdução

34.1. Completamos agora nosso exame da primeira comparação fundamental: a argumentação favorável aos dois princípios de justiça (enquanto unidade) em detrimento do princípio de utilidade média (enquanto princípio único de justiça). Ainda que o resultado da comparação satisfaça a meta mais fundamental da justiça como equidade, ele não dá muita sustentação ao princípio de diferença. O máximo que mostra é que esse princípio garante de forma adequada os meios polivalentes gerais de que necessitamos

para cada caso que possibilitassem ao franqueador aumentar seus lucros em determinadas oportunidades. Existem, de fato, evidências que comprovam que franqueadores bem-sucedidos seguem a segunda estratégia.

40. Ver Mill, "Remarks on Bentham's Philosophy", in *Collected Works*, ed. J. M. Robson, vol. 10 (Toronto: University of Toronto Press, 1969), pp. 7 ss., 16 ss.

para tirar vantagem de nossas liberdades básicas. Outros princípios, porém, podem ser superiores a ele nesse aspecto.

Para explorar essa questão discutamos agora uma segunda comparação fundamental na qual os dois princípios de justiça considerados como unidade são comparados com uma alternativa, exatamente igual àqueles princípios exceto num aspecto. O princípio de utilidade média, combinado com um mínimo social adequado, substitui o princípio de diferença. É preciso incluir um mínimo, pois as partes sempre insistirão em alguma garantia desse tipo: a questão é saber quanto é apropriado. Portanto, a estrutura básica tem de ser disposta de forma a maximizar a utilidade média de uma maneira coerente, primeiro, com a garantia das liberdades básicas iguais (incluindo seu valor equitativo) e da igualdade equitativa de oportunidades, e, em segundo lugar, com a manutenção de um mínimo social adequado. Denominamos essa concepção mista princípio de utilidade restrita⁴¹.

34.2. A segunda comparação é fundamental pela seguinte razão: entre as concepções de justiça nas quais o princípio de utilidade desempenha uma função central, o princípio de utilidade restrita pareceria ser o mais forte rival dos dois princípios de justiça. Se estes ainda prevalecerem nessa comparação, poder-se-ia concluir que outras formas do princípio de utilidade restrita também deveriam ser rejeitadas. Elas desempenhariam a função de normas subordinadas que regulamentam políticas sociais dentro dos limites impostos por princípios mais fundamentais.

Notem que a terceira condição da regra maximin não mais se impõe, uma vez que ambas as alternativas excluem as piores possibilidades; ambas excluem não só a negação ou restrição das liberdades básicas e da igualdade equitativa de oportunidades, mas também, dado o mínimo social do princípio de utilidade, as perdas mais graves de bem-es-

41. Sobre concepções mistas, ver *Teoria*, § 21.

tar. Como não queremos dar um peso especial à primeira condição da regra, eliminamos por completo argumentos probabilísticos. Supomos a existência de dois grupos na sociedade, os mais e os menos favorecidos; em seguida tentamos mostrar que ambos prefeririam o princípio de diferença ao de utilidade restrita. Argumentamos, com efeito, que a segunda condição da regra maximin é plenamente satisfeita, ou quase o suficiente para permitir um argumento independente a favor dos dois princípios.

§ 35. As razões relacionadas à publicidade

35.1. As razões que iremos considerar relacionam-se com as idéias de publicidade, reciprocidade e estabilidade, nesta ordem. Começarei, portanto, com a publicidade: antes (§ 25.1) dissemos que ela exige que as partes avaliem princípios de justiça à luz das conseqüências – políticas, sociais e psicológicas – do reconhecimento público, pelos cidadãos em geral, de que esses princípios são afirmados por eles e efetivamente regulam a estrutura básica. Antes de examinar as razões que favorecem o princípio de diferença com base nessas exigências, distinguiremos entre três níveis de publicidade que uma sociedade bem-ordenada tem de alcançar:

(I) O primeiro nível é o reconhecimento mútuo por parte dos cidadãos dos princípios de justiça junto com o conhecimento público (ou a crença razoável) de que as instituições da estrutura básica de fato satisfazem esses princípios (§ 3).

(II) O segundo nível é o reconhecimento mútuo por parte dos cidadãos dos fatos gerais com base nos quais as partes na posição original selecionam esses princípios. É por meio desses fatos gerais, disponíveis para as partes, que modelamos na posição original o conhecimento e crenças comuns da média dos cidadãos razoáveis sobre suas instituições básicas e sobre seu funcionamento (§ 26).

(III) O terceiro nível é o reconhecimento mútuo da justificação completa da justiça como equidade em seus próprios termos. Ou seja, os cidadãos conhecem sua justificação tanto quanto eu e você que estamos elaborando essa idéia. É pouco provável que eles levem a reflexão tão longe quanto nós; mesmo assim toda a justificação encontra-se disponível na cultura pública para que eles a considerem se quiserem⁴². É claro que quando há um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes, é normal que os cidadãos tenham razões próprias distintas para afirmar a concepção política, e esse fato também é publicamente conhecido.

35.2. Espera-se que uma sociedade bem-ordenada na qual a condição da total publicidade é satisfeita, ou seja, em que os três níveis são alcançados, seja uma sociedade sem ideologia (entendida no sentido de Marx de falsa consciência). No entanto, para que isso se dê muitas coisas são necessárias. Por exemplo, os cidadãos têm de acreditar nos fatos gerais (no segundo nível) por boas razões; suas crenças não devem ser ilusões ou delusões, duas formas de consciência ideológica⁴³. Uma vez que as crenças que atribuímos às partes são as do senso comum, como dissemos antes, e da ciência, quando não controvertidas, é grande a chance de que a maioria dessas crenças seja aceita por boas razões.

De qualquer forma, uma das maneiras de uma sociedade tentar superar a consciência ideológica é afirmar as instituições da liberdade de pensamento e da liberdade de consciência, pois a investigação racional e a reflexão pon-

42. Alimento a fantasia de que trabalhos como esta reformulação são conhecidos na cultura pública.

43. No caso das ilusões, Marx afirma que somos enganados pelas aparências superficiais da organização do mercado capitalista e deixamos de reconhecer a exploração que ocorre por trás delas; já as delusões são crenças falsas ou insensatas que aceitamos, ou então valores irracionais e inumanos que endossamos, em ambos os casos porque fazer isso é psicologicamente necessário para que assumamos nosso papel na sociedade e para que suas instituições básicas funcionem de modo adequado.

derada tendem, com o correr do tempo, a, no mínimo, desmascarar ilusões e delusões. Embora a total publicidade não garanta a ausência de ideologia, muito já se ganhou: as pessoas conhecem os princípios de justiça política que suas instituições básicas satisfazem; e, caso afirmemos a justiça como equidade, têm motivos razoáveis para afirmar esses princípios. Além disso, a justiça de suas instituições irá reduzir a necessidade que elas de outra forma teriam de falsas crenças (delusões) sobre sua sociedade a fim de assumir seu papel nela, ou para que suas instituições sejam eficazes e estáveis.

35.3. Para aquilo que nos interessa, uma conseqüência importante da condição de publicidade é que ela confere à concepção política de justiça uma função educativa (§ 16.2). Supomos, como fato geral da sociologia política corrente, que aqueles que crescem numa sociedade bem-ordenada formarão grande parte da concepção de si mesmos como cidadãos a partir da cultura pública e das concepções de pessoa e sociedade implícitas nela. Uma vez que a justiça como equidade é elaborada a partir de idéias intuitivas fundamentais pertencentes àquela cultura, essa função lhe é central.

A importância desse ponto no presente contexto é que na segunda comparação o conteúdo comum às duas alternativas inclui as concepções de cidadão e de sociedade usadas na teoria da justiça como equidade. Portanto, o que está em questão é o princípio de justiça distributiva mais apropriado (no sentido mais estrito) e qual princípio – o de ou o de utilidade restrita – é mais apropriado para as concepções dos cidadãos como livres e iguais, e da sociedade como sistema equitativo de cooperação entre cidadãos assim considerados. Uma vez que a idéia de sociedade enquanto sistema cooperativo contém alguma idéia de vantagem mútua, a função educativa introduzida pela condição de publicidade significa que o conteúdo comum às alternativas fornece uma base no tocante à reciprocidade.

§ 36. As razões relacionadas à reciprocidade

36.1. Como disse, o fato de o princípio de diferença incluir uma idéia de reciprocidade distingue-o do princípio da utilidade restrita. Este último é um princípio agregativo maximizador sem nenhuma tendência inerente quer para a igualdade quer para a reciprocidade; qualquer tendência dessa natureza depende das conseqüências de sua aplicação em determinadas circunstâncias, que variam de caso para caso. As duas comparações fundamentais exploram esse fato: como dissemos, a primeira ressalta a vantagem dos dois princípios com respeito à igualdade (as liberdades básicas iguais), a segunda, com respeito à reciprocidade.

Para simplificar o assunto, suponhamos que existem apenas dois grupos na sociedade, os mais e os menos favorecidos, e enfoquemos apenas as desigualdades de renda e de riqueza. Em sua forma mais simples, o princípio de diferença regula essas desigualdades. Uma vez que na posição original as partes encontram-se simetricamente situadas e sabem (pelo conteúdo comum de ambas as alternativas) que o princípio adotado se aplicará a cidadãos livres e iguais, tomam a divisão igual de renda e de riqueza (iguais perspectivas de vida indexadas por aqueles bens primários) como ponto de partida. Perguntam-se então: existem boas razões para afastar-se de uma divisão igual, e, em caso afirmativo, que desigualdades, surgidas de que maneira, são aceitáveis?

36.2. Uma concepção política de justiça tem de levar em conta as exigências da organização social e da eficiência econômica. As partes poderiam aceitar desigualdades de renda e riqueza que de fato funcionassem para melhorar a situação de todos partindo da divisão igual. Eis o que sugere o princípio de diferença: tomando como referência a divisão igualitária, aqueles que ganham mais devem fazê-lo em termos aceitáveis para aqueles que ganham menos, e, em particular, para os que menos ganham de todos.

Portanto, obtemos esse princípio tomando como ponto de partida a divisão igualitária combinada a uma idéia de reciprocidade. O princípio seleciona o ponto mais alto (mais eficiente) na curva OP; e vimos que esse ponto é o ponto eficiente mais próximo da linha com inclinação de 45°, linha esta que representa a igualdade e preserva a divisão igual (ver Figura 1, p. 87). A idéia de reciprocidade implícita no princípio de diferença seleciona um ponto focal natural entre as exigências da eficiência e as da igualdade⁴⁴.

36.3. Para entender uma das maneiras de as partes chegarem no princípio de diferença, considerem a Figura 1. Imaginem que eles concordaram em mover-se de O para D, já que todos ganham no segmento OD e D é o primeiro ponto eficiente (de Pareto).

Em D, as partes indagam se devem prosseguir de D para B, que se encontra na parte descendente sudeste da curva OP à direita de D. B é o ponto de Bentham no qual a utilidade média (na medida em que dependa da renda e da riqueza) está maximizada (consideradas as restrições). Os pontos do segmento D a B e até o ponto F (o ponto feudal), em que a utilidade dos mais favorecidos está maximizada, também são pontos eficientes: movimentos ao longo desse segmento só aumentam o índice de um grupo rebaixando o índice do outro. O segmento DF é o segmento do conflito em contraste com o segmento OD, ao longo do qual todos se beneficiam quando se movimentam na direção nordeste.

O princípio de diferença representa um acordo para parar em D e não entrar no segmento do conflito. D é o único ponto da curva OP (mais alta) que satisfaz a seguinte condição de reciprocidade: aqueles que estão em melhor situação num determinado ponto não o estão em detrimento daqueles em pior situação naquele ponto. Como as par-

44. Ver E. S. Phelps, "Taxation of Wage Income for Economic Justice", *Quarterly Journal of Economics* 87 (1973), § 1. A idéia de um ponto focal é de Thomas Schelling, *Strategy of Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), por exemplo, pp. 57 ss.

tes representam cidadãos livres e iguais, e portanto tomam a divisão igual como ponto de partida apropriado, dizemos que esta é uma (não a única) condição de reciprocidade apropriada. Não demonstramos a inexistência de outra condição como essa. Mas é difícil imaginar qual seria ela.

36.4. Para resumir: o princípio de diferença exprime a idéia de que, partindo da divisão igual, os mais favorecidos não estão em melhor situação em qualquer ponto em detrimento dos que se encontram em pior situação. Mas como o princípio de diferença se aplica à estrutura básica, uma idéia mais profunda de reciprocidade implícita nele é que as instituições sociais não devem tirar vantagem de contingências tais como talentos naturais, posição social inicial, boa ou má sorte no curso da vida, senão de uma maneira que beneficie a todos, inclusive os menos favorecidos. Isso é um compromisso justo assumido entre cidadãos livres e iguais em relação a essas contingências inevitáveis.

Recordemos o que eu disse no § 21: os mais bem dotados (que ocupam um lugar na distribuição de talentos naturais que eles não merecem moralmente) são estimulados a tentar obter mais benefícios – já são favorecidos pelo seu lugar afortunado na distribuição – desde que treinem seus talentos e os utilizem de modo que contribua para o bem de todos, e, em particular, para o bem dos menos afortunados pelo talento (que ocupam um lugar menos afortunado na distribuição, um lugar que eles tampouco merecem moralmente). Essa idéia de reciprocidade está implícita na idéia de considerar a distribuição de talentos naturais um bem comum. Considerações paralelas mas não idênticas valem para as contingências da posição social e da boa ou má sorte.

§ 37. As razões relacionadas à estabilidade

37.1. A idéia de estabilidade pode ser exposta como segue: para que seja estável, uma concepção política de justiça tem de gerar sua própria sustentação e as instituições à

que ela conduz devem se impor por si mesmas, pelo menos sob condições razoavelmente favoráveis, como discutiremos mais profundamente na Parte V. Isso significa que aqueles que crescem numa sociedade bem-ordenada em que tal concepção se realiza normalmente desenvolvem maneiras de pensar e julgar, bem como disposições e sentimentos, que os levam a apoiar a concepção política em interesse próprio: considera-se que os ideais e princípios dessa concepção especificam boas razões. Os cidadãos aceitam as instituições existentes como justas e geralmente não desejam nem violar nem renegociar os termos da cooperação social, dada sua posição social presente e futura.

Aqui estamos pressupondo que a cooperação política e social rapidamente se romperia se todos, ou mesmo muitas pessoas, sempre agissem em interesse próprio ou de grupos de uma forma puramente estratégica, conforme o supõe a teoria dos jogos. Num regime democrático, a cooperação social estável apóia-se no fato de que a maioria dos cidadãos aceita a ordem política como legítima, ou pelo menos como não gravemente ilegítima, e portanto a acata de boa vontade.

37.2. Na sociedade bem-ordenada da justiça como equidade, as pessoas mais propícias a estarem descontentes são os mais favorecidos que, portanto, têm maior tendência a violar os termos de cooperação, ou a exigir renegociações, pois quanto mais puderem deslocar a distribuição de renda e riqueza para o segmento de conflito (D a F), maior será seu benefício. Mas então, por que eles não exigem continuamente renegociações?

É claro que não existe nenhum princípio de distribuição que elimine todas as tendências à defecção ou à renegociação, se supusermos que essas tendências surgem sempre que qualquer grupo tenha a possibilidade de ganhar (em termos de renda e riqueza). Em qualquer ponto eficiente, um grupo pode se sair melhor às expensas do outro; tais tendências só deixariam de existir se não houvesse segmento

de conflito e a curva OP, em algum jardim do Éden, se ele-vasse indefinidamente para nordeste. Para garantir a estabilidade, a concepção política tem de fornecer outras razões para contrabalançar, ou silenciar, o desejo de renegociar ou violar os termos correntes de cooperação. Assim, embora os mais favorecidos possam ganhar mais renda e riqueza, essa consideração é compensada por outras razões.

37.3. Comentemos três dessas razões. Em primeiro lugar, há o efeito da função educativa de uma concepção política pública (§ 35.3). Supomos que os membros da sociedade vêm a si mesmos como cidadãos livres e iguais que, na estrutura básica de suas instituições e por meio dela, estão envolvidos numa cooperação social vantajosa para todos. Dada essa concepção que têm de si mesmos, eles acreditam que o princípio de distribuição que se aplica àquela estrutura deveria conter uma idéia apropriada de reciprocidade. Se as considerações aduzidas (no § 36 acima) mostram que o princípio de diferença contém tal idéia, então todos têm essa razão para aceitá-lo.

Também supomos que além da razão que todos têm, os mais favorecidos têm uma segunda razão, já que estão cientes da idéia mais profunda de reciprocidade implícita no princípio de diferença quando ele é aplicado à estrutura básica: ou seja, que ele tende a garantir que as vantagens obtidas das três contingências (do § 16) só se concretizam se for em benefício de todos. A questão aqui é que os mais favorecidos parecem já beneficiados pelo seu lugar afortunado na distribuição de talentos naturais, digamos, e ainda mais beneficiados por uma estrutura básica (afirmada pelos menos favorecidos) que lhes oferece a oportunidade de prosperar, desde que o façam de uma maneira que melhore a situação dos outros.

Uma terceira razão está ligada às três exigências para um regime constitucional estável. O exame dessas exigências (no § 33) revela de que maneira os direitos e liberdades básicos moldam, por intermédio das instituições, uma cul-

tura política pública que estimula a confiança mútua e as virtudes cooperativas. O princípio de diferença produz o mesmo efeito, pois, uma vez que esteja publicamente entendido que só se lida com os três principais tipos de contingências de um modo que faça avançar o bem geral, e que as constantes mudanças nas posições relativas de barganha não serão exploradas em interesse próprio ou no de grupos, a confiança mútua e as virtudes cooperativas serão ainda mais estimuladas.

Além disso, como o princípio de diferença expressa um acordo de não entrar no segmento de conflito, e como os mais favorecidos, que ocupam postos de autoridade e responsabilidade, encontram-se numa melhor posição para entrar nesse segmento, o fato de que afirmam publicamente o princípio transmite para os menos favorecidos sua aceitação de uma idéia apropriada de reciprocidade da maneira mais clara possível⁴⁵. Dessa maneira, os mais favorecidos também exprimem seu reconhecimento da grande importância da cultura pública com suas virtudes políticas encorajadas pelos dois princípios, uma cultura que inibe o desperdício de intermináveis negociações voltadas para interesses pessoais ou de grupos e oferece alguma esperança de que a concórdia social e a amizade cívica podem ser alcançadas.

§ 38. As razões contra o princípio de utilidade restrita

38.1. A primeira dificuldade com o princípio de utilidade restrita concerne à sua indeterminação: ou seja, onde, no segmento do conflito, encontra-se o ponto de Bentham, ou, na verdade, qualquer outro ponto especificado por um princípio de utilidade (como o ponto de Nash)?⁴⁶ Exige-se

45. Devo este esclarecimento a E. F. McClennen, "Justice and the Problem of Stability", *Philosophy and Public Affairs* 18 (inverno de 1989), pp. 23 ss. A discussão como um todo é esclarecedora.

46. Ver Figura 1, § 18.

uma medida interpessoal pública exequível para identificá-lo, que além disso seja, se possível, reconhecida por todos como razoavelmente confiável. Essa foi uma das considerações que nos levou a introduzir a idéia de bens primários baseada nas características objetivas das circunstâncias das pessoas.

No que se refere a isso, as dificuldades com o princípio de utilidade são substanciais. A incerteza tende a fazer aumentar as disputas e a desconfiança assim como ocorre com princípios pouco claros e ambíguos (§ 33.2).

38.2. Em segundo lugar, ao instar os menos favorecidos a aceitarem pelo resto da vida vantagens econômicas e sociais (medidas em termos de utilidade) menores em benefício das vantagens (medidas nos mesmos termos) maiores dos mais favorecidos, o princípio de utilidade exige mais dos menos favorecidos que o princípio de diferença exige dos mais favorecidos. Com efeito, exigir isso dos menos favorecidos pareceria uma demanda extrema. As forças psicológicas que conduzem à instabilidade tendem a ser maiores, pois, enquanto princípio de reciprocidade, o princípio de diferença se apóia na nossa disposição para responder de maneira semelhante ao que os outros fazem por (ou para) nós; já o princípio de utilidade coloca mais peso naquilo que é uma disposição consideravelmente mais fraca, a da compaixão, ou melhor, nossa capacidade de identificação com os interesses e preocupações dos outros.

É claro que os mais favorecidos podem deixar de aquiescer a uma estrutura básica justa. Mas, caso isso aconteça, não é porque se exija muito deles, mas porque, pelo fato de ocuparem com mais freqüência posições de autoridade e de poder político, ficam mais tentados a violar qualquer princípio de justiça. Mais uma razão, portanto, para não entrar no segmento de conflito a pretexto de maximizar a utilidade. Talvez as desigualdades admitidas pelo princípio de diferença já sejam grandes demais para garantir a estabilidade.

38.3. Por fim, o princípio de utilidade restrita contém uma idéia de um mínimo social⁴⁷. Mas como determinar esse mínimo? Precisamos de alguma concepção disso que forneça diretrizes para aquilo que ele deve propiciar. Haverá diferentes variantes do princípio de utilidade restrita dependendo da concepção adotada. Algumas concepções do mínimo são incompatíveis com esse princípio; por exemplo, o conceito familiar de mínimo como o dividendo social que mais se aproxima de uma divisão igualitária do produto social, admitindo-se, quando necessário, as desigualdades que são inevitáveis para o andamento de uma sociedade moderna. O princípio de utilidade rejeita esse conceito, e a justiça como equidade também.

O conceito de mínimo que condiz com o princípio de utilidade restrita é o seguinte. Acima (no § 29.3), dissemos que as partes têm de levar em conta a força do compromisso. Isso é assim porque, para firmar um acordo de boa-fé, as partes têm de estar razoavelmente confiantes de que a pessoa que cada uma representa será capaz de honrá-lo. Portanto, perguntemos: com os princípios de liberdades iguais e de igualdade equitativa de oportunidades já adotados, qual o menor mínimo necessário para garantir que as exigências de comprometimento não sejam excessivas? Disse-

47. Minha descrição do problema do mínimo social deve muito à discussão de Jeremy Waldron, "John Rawls and the Social Minimum", *Journal of Applied Philosophy* 3 (1986), sobretudo pp. 27-32. Em *Teoria*, § 49, eu disse que ao estipularem o mínimo no princípio de utilidade restrita – ao encontrarem o equilíbrio mais apropriado entre maximizar a utilidade média e garantir um mínimo adequado – é possível que aqueles que defendem esse princípio na verdade estejam sendo guiados pelo princípio de diferença implicitamente presente em suas reflexões. O que eu pensava era que, nesse caso, o princípio de utilidade não oferece uma alternativa genuína para o princípio de diferença. A isso Waldron responde formulando uma outra idéia do mínimo que corresponderia a satisfazer as necessidades humanas básicas essenciais para uma vida decente. Ele relacionou essa idéia a de exigências do comprometimento. Aceito sua demonstração de que minhas afirmações em *Teoria* estão equivocadas. Também aceito sua sugestão de usar esse conceito de mínimo neste texto em combinação com o princípio de utilidade restrita. Isso obriga a uma revisão do argumento contra o princípio de utilidade.

mos que essas forças são excessivas quando, enquanto cidadãos livres e iguais, não mais podemos afirmar os princípios de justiça (com seu mínimo) como a concepção pública de justiça para a estrutura básica.

Podemos entender o significado de “afirmar” aqui examinando duas maneiras de reagirmos quando as exigências do comprometimento nos parece excessivas. Na primeira, ficamos taciturnos e ressentidos, e, na primeira oportunidade, dispomo-nos a empreender uma ação violenta em protesto contra nossa condição. Nesse caso, os menos favorecidos ficam amargos, rejeitam a concepção de justiça da sociedade e se sentem oprimidos. A segunda maneira é mais amena: distanciamo-nos da sociedade política e nos reclusmos em nosso mundo social. Sentimo-nos excluídos, e, retraídos e cínicos, não conseguimos afirmar os princípios de justiça em nossos pensamentos e em nossa conduta ao longo de toda a vida. Embora não sejamos hostis ou rebeldes, esses princípios não são nossos e não tocam nossa sensibilidade moral.

Os defensores do princípio de utilidade poderiam dizer que as exigências do comprometimento são excessivas apenas quando o quinhão que nos cabe dos recursos sociais não nos permite levar uma vida humana decente e satisfazer o que em nossa sociedade entende-se que sejam necessidades essenciais dos cidadãos. A idéia é que em virtude de nossa humanidade – nossas necessidades humanas comuns – cada um tem direito a pelo menos aquele tanto; e isso não só porque é politicamente prudente eliminar as causas de inquietação. Assevera-se, pois, que o argumento decorrente das exigências comprometimento não exige mais que isso. Uma vez que os dois princípios prevaleçam na primeira comparação, o véu de ignorância, com as incertezas que o acompanham, não exige um mínimo mais elevado que aquele que cobre essas necessidades essenciais.

38.4. Esse é um conceito vago de mínimo, já que as diretrizes que oferece não especificam um mínimo preciso, que

de qualquer forma dependeria em parte do nível de riqueza da sociedade. Mas o próprio conceito é distinto do da justiça como equidade. Pois o princípio de diferença exige um mínimo que, junto com todo o conjunto de políticas sociais, maximize as perspectivas de vida dos menos favorecidos ao longo do tempo. (Discutiremos alguns dos detalhes disso na Parte IV.) É sem dúvida possível que os mínimos sociais especificados por essas duas concepções não sejam muito diferentes na prática. Aquilo a que as pessoas têm direito em virtude de sua humanidade e aquilo a que têm direito enquanto cidadãos livres e iguais (supondo que as outras políticas sociais sejam estabelecidas pelo princípio de diferença) pode, portanto, ser igual. Mas coloquemos isso de lado por ora, e formulemos a principal pergunta, que consiste em saber se um mínimo social que cubra apenas as necessidades essenciais para uma vida decente garante que as exigências do comprometimento não serão excessivas.

Suponhamos que o mínimo do princípio de utilidade restrita impeça que essas exigências sejam excessivas da primeira maneira. Os menos favorecidos não perceberão sua condição como tão miserável, ou suas necessidades tão pouco satisfeitas a ponto de rejeitarem a concepção de justiça da sociedade e recorrerem à violência para melhorar sua condição. Mas será isso suficiente para impedir que as exigências do comprometimento sejam excessivas da segunda maneira? Isso exigiria que os menos favorecidos se sentissem parte da sociedade política e vissem a cultura pública com seus ideais e princípios como significativa para eles.

Na Parte IV sugiro que o conceito de um mínimo que cubra as necessidades essenciais para uma vida humana decente é um conceito próprio de um estado de bem-estar social capitalista. É suficiente para impedir que a condição das exigências do comprometimento seja violada da primeira maneira mencionada. Mas parece inadequado para garantir que essa condição não seja violada da segunda maneira. Ademais, se levarmos a sério a idéia de sociedade como sistema equitativo de cooperação entre cidadãos li-

vres e iguais – o resultado da primeira comparação significa que é este o caso –, esperamos realizar outra concepção de sociedade política. Esperamos que mesmo a situação dos menos favorecidos não os impeça de participar do mundo público e de se considerarem membros plenos dele, se entenderem os ideais e princípios da sociedade e perceberem de que forma as vantagens maiores obtidas por outros funcionam a seu (dos menos favorecidos) favor.

Para isso, junto com as outras políticas sociais que regula, o princípio de diferença especifica um mínimo social derivado de uma idéia de reciprocidade. Esta cobre pelo menos as necessidades básicas essenciais para uma vida decente, e provavelmente mais. Supomos que os cidadãos se vêem como livres e iguais e consideram a sociedade um sistema eqüitativo de cooperação social ao longo do tempo. Também acham que a justiça distributiva regulamenta as desigualdades econômicas e sociais de perspectivas de vida, desigualdades afetadas pela classe social de origem, pelos talentos naturais e pelo acaso ao longo da vida.

Dizemos portanto: para que aqueles que vêem a si mesmos e à sociedade dessa maneira não se retirem de seu mundo público, mas, antes, se considerem membros plenos dele, o mínimo social, o que quer que abranja além das necessidades humanas essenciais, tem de derivar de uma idéia de reciprocidade apropriada para a sociedade política assim concebida. Embora um mínimo que cubra apenas as necessidades essenciais talvez satisfaça às exigências de um estado capitalista de bem-estar social, não é suficiente para o que, na Parte IV, chamo de democracia de cidadãos-proprietários, em que os princípios de justiça como eqüidade se realizam.

§ 39. Comentários sobre a igualdade

39.1. A justiça como eqüidade é uma visão igualitária. Mas, em que sentido? Existem muitos tipos de igualdade e

muitas razões para se preocupar com ela. Examinemos, pois, várias das razões para regulamentar as desigualdades econômicas e sociais⁴⁸.

(a) Uma das razões é que, na ausência de circunstâncias especiais, parece errado que parte ou boa parte da sociedade seja amplamente provida, ao passo que muitos, ou até mesmo poucos, sofram agruras, para não mencionar fome e doenças tratáveis. Necessidades e carências urgentes ficam insatisfeitas, ao passo que desejos menos urgentes são satisfeitos. Nesse caso, porém, talvez não seja a desigualdade de renda e de riqueza enquanto tal que nos incomode; podemos pensar que, a não ser que haja uma escassez real, todos deveriam ter pelo menos o suficiente para satisfazer suas necessidades básicas.

(b) Uma segunda razão para controlar as desigualdades econômicas e sociais é impedir que uma parte da sociedade domine o restante. Quando esses dois tipos de desigualdades são grandes, tendem a produzir desigualdade política. Como disse Mill, as bases do poder político são a inteligência (educada), a propriedade e a capacidade de associação, que ele entendia como a capacidade de cooperar na busca da realização de interesses políticos⁴⁹. Esse poder possibilita que uns poucos, em virtude de seu controle da máquina do estado, promulguem um sistema de direito e de propriedade que garanta sua posição dominante na economia como um todo. Na medida em que essa dominação é vivida como uma coisa ruim, como algo que torna a vida das pessoas pior do que poderia ser de outra maneira, estamos novamente diante dos efeitos da desigualdade econômica e social.

(c) Uma terceira razão nos aproxima mais do que há de errado com a desigualdade em si mesma. Desigualdades políticas e econômicas significativas costumam estar associa-

48. Para essas várias razões, sou grato a algumas anotações que me foram cedidas por T. M. Scanlon, além das discussões que tive com ele.

49. Ver a discussão que Mill faz da obra de Tocqueville, *Democracy in America*, *Collected Works*, 18:163.

das a desigualdades de *status* social que estimulam aqueles que detêm um *status* menor a serem vistos, tanto por si mesmos como pelos outros, como inferiores. Isso pode disseminar atitudes de deferência e servilismo por um lado e vontade de dominar e arrogância, por outro. Esses efeitos das desigualdades sociais e econômicas podem causar graves danos, e as atitudes que elas engendram, graves vícios⁵⁰. Mas será que a desigualdade é errada ou injusta em si mesma?

Está muito perto de ser errada ou injusta em si mesma no sentido de que, em um sistema de *status*, nem todos podem ocupar os níveis mais elevados. O *status* é um bem posicional, como às vezes se diz. *Status* elevados pressupõem outras posições abaixo deles; portanto, se almejamos para nós um *status* mais elevado, na verdade sustentamos um esquema em que outros terão necessariamente um *status* inferior. Por isso gostamos de pensar que aqueles com *status* mais elevado normalmente obtêm ou alcançam sua posição de modo apropriado a gerar benefícios para o bem geral que compensem isso. *Status* fixo atribuído por nascimento, gênero ou raça é algo particularmente odioso.

(d) A desigualdade pode ser errada ou injusta em si mesma ainda que a sociedade faça uso de procedimentos eqüitativos. Dois exemplos disso são: mercados justos, ou seja, mercados competitivos abertos e exequíveis; e eleições políticas justas. Nesses casos, uma certa igualdade, ou uma desigualdade bastante moderada é condição para a justiça econômica e política. Deve-se evitar o monopólio e seus equivalentes, não só por seus efeitos nefastos, entre os quais a ineficiência, mas também porque sem uma justificação precisa eles tornam os mercados iníquos. O mesmo pode ser dito de eleições influenciadas pela predominância de uma minoria abastada na vida política.

50. O primeiro a tratar desse tema de maneira significativa parece ter sido Rousseau em *Discurso sobre a desigualdade* (1755). (Trad. bras. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.)

39.2. Estas últimas duas maneiras de a desigualdade ser injusta em si mesma sugerem a solução de Rousseau implementada (com modificações) na justiça como equidade: a saber, o *status* fundamental na sociedade política é a cidadania igual para todos, um *status* que todos têm como pessoas livres e iguais⁵¹. É na qualidade de cidadãos iguais que devemos ter um acesso equitativo aos procedimentos equitativos em que se apóia a estrutura básica. A idéia de igualdade tem, portanto, importância em si mesma no mais alto grau: ela decide se a própria sociedade política é concebida como um sistema equitativo de cooperação social ao longo do tempo entre pessoas livres e iguais, ou se é concebida de alguma outra maneira. É do ponto de vista de cidadãos iguais que a justificação de outras desigualdades deve ser entendida.

Tudo isso nos permite dizer que numa sociedade bem-ordenada pelos princípios de justiça como equidade, os cidadãos são iguais no mais alto grau e nos aspectos mais fundamentais. A igualdade está presente no mais alto grau no fato de que os cidadãos se reconhecem e se vêem uns aos outros como iguais. Ser o que eles são – cidadãos – inclui o fato de eles se relacionarem como iguais; e se relacionarem como iguais faz parte tanto do que eles são como daquilo que os outros reconhecem que eles são. O vínculo social entre eles é constituído pelo compromisso político público de preservar as condições que a relação igualitária entre cidadãos exige.

Essa relação igualitária no mais alto grau favorece, em se tratando de perspectivas de vida, um mínimo social baseado numa idéia de reciprocidade em detrimento de outra que cobre as necessidades essenciais humanas para uma vida humana decente. Isso permite entender como um conceito apropriado de mínimo social depende do conteúdo da cultura política pública, que, por sua vez, depende de como a própria sociedade política é concebida por sua concepção

51. Ver Rousseau, *O contrato social* (1762). (Trad. bras., São Paulo, Martins Fontes, 1996.)

política de justiça. O conceito de mínimo apropriado não está dado pelas necessidades básicas da natureza humana entendida em termos psicológicos (ou biológicos) independentemente de um mundo social particular. Pelo contrário, depende das idéias intuitivas fundamentais de pessoa e sociedade de acordo com as quais a justiça como eqüidade é formulada.

§ 40. Observações finais

40.1. Assim concluímos nosso exame das duas comparações fundamentais, pertencentes à primeira parte do argumento a favor dos dois princípios de justiça (§ 25.5). Ainda precisamos nos ocupar da segunda parte do argumento, o que faremos ao discutir, na Parte V, a questão da estabilidade da sociedade bem-ordenada da justiça como eqüidade.

No entanto, devemos reconhecer que o princípio de diferença nem sempre é expressamente endossado; com efeito, constata-se que poucos o defendem na cultura política pública dos tempos atuais. Ainda assim, acredito que vale a pena estudá-lo, pois apresenta vários aspectos atraentes e formula de maneira simples uma idéia de reciprocidade para uma concepção política de justiça. A meu ver, essa idéia é de certa forma essencial para a igualdade democrática se considerarmos a sociedade um sistema eqüitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais de uma geração para a outra.

Da discussão precedente sobre a segunda comparação fundamental fica evidente que, embora a meu ver o confronto de razões favoreça o princípio de diferença, o resultado é certamente menos claro e decisivo que na primeira. O argumento está assentado em boa medida na grande importância de certos aspectos da cultura política pública (por exemplo, como ela estimula as virtudes políticas de confiança mútua e cooperação) e não em considerações diretas e evidentes sobre um bem público maior. Nosso intuito é definir uma idéia de reciprocidade apropriada à relação en-

tre cidadãos livres e iguais. Essa idéia condiz melhor com a convenção política de qualquer sociedade democrática razoavelmente justa – convenção esta que, em geral, nenhum partido político ousa violar abertamente – de que todos, na qualidade de cidadãos, devem ser favorecidos por suas políticas públicas.

40.2. Um comentário final sobre o método: no § 23.4 dissemos que deveríamos tentar apresentar o raciocínio das partes na posição original de forma a mostrar que ele é totalmente dedutivo, uma espécie de geometria moral com todo o rigor que o nome sugere, embora concordemos que nosso raciocínio é altamente intuitivo e fica muito longe desse ideal.

Essa afirmação pode provocar mal-entendidos se não for cuidadosamente compreendida: a idéia é que todas as premissas necessárias para o argumento a partir da posição original, incluindo a necessária psicologia (crenças, interesses e atitudes especiais), estão incluídas na descrição que demos dela. Nosso objetivo é mostrar que a seleção dos dois princípios baseia-se nas premissas explicitamente definidas na descrição e não em outras suposições psicológicas ou de outro tipo. Caso contrário, a posição original perde de vista nossos pressupostos e não sabemos mais quais pressupostos justificar.

Contudo, o ideal de raciocínio dedutivo não pode ser plenamente atingido por pelo menos duas razões. A primeira é que há uma quantidade infinita de considerações a que se pode recorrer na posição original e cada concepção alternativa de justiça é favorecida por algumas considerações e desfavorecida por outras. A não ser que possamos fechar a lista de possíveis considerações (o que não podemos fazer), o equilíbrio alcançado permanecerá incerto se computarmos tudo. O melhor que podemos fazer é dizer que essas são as considerações mais importantes e confiar que aquelas que não examinamos não alterariam o equilíbrio dessas razões.

Uma segunda razão pela qual o ideal não pode ser plenamente atingido é que o próprio equilíbrio de razões se apóia num julgamento, ainda que seja um julgamento informado e guiado pelo raciocínio. É claro que poderíamos desenhar uma curva de indiferença para demonstrar como equilibramos razões⁵². Mas uma curva de indiferença não passa de uma representação: não fundamenta o equilíbrio que mostra em outras razões; apenas mostra (representa) o resultado de julgamentos que se supõe que já tenham sido feitos.

40.3. A concepção política mais bem elaborada não conseguirá superar esses limites; eles tampouco são defeitos, pois fazem parte da natureza de nossa razão prática. Na filosofia política, como em outras áreas, temos de confiar no julgamento para saber quais considerações são mais e menos significativas, e quando, na prática, fechar a lista de razões. Mesmo quando o julgamento é unânime podemos não conseguir articular mais profundamente nossas razões. Juntando muitos pontos, uns mais específicos outros mais amplos, e moldando-os numa visão perspicua em torno de uma idéia fundamental organizadora no interior da qual outras idéias possam caber, tentamos lentamente construir uma concepção política razoável.

Só se pode decidir se essa concepção serve ou não aos seus propósitos verificado em que medida ela identifica as considerações mais relevantes e nos ajuda a equilibrá-las nos casos particulares mais importantes, sobretudo aqueles que envolvem os elementos constitucionais essenciais e as questões básicas de justiça distributiva. Se, depois da devida reflexão (sempre o último recurso em qualquer momento), uma concepção parece clarear nossa compreensão, tornar nossas convicções refletidas mais coerentes e diminuir as disparidades entre as convicções conscienciosas mais profundas daqueles que afirmam os princípios básicos das instituições democráticas, seu objetivo prático foi alcançado.

52. Ver o exemplo em *Teoria*, § 7.

PARTE IV

Instituições de uma estrutura básica justa

§ 41. A democracia de cidadãos-proprietários: observações introdutórias

41.1. Completamos nosso argumento inicial a favor dos dois princípios de justiça tal como se apresenta nas duas comparações fundamentais (§§ 27-33, §§ 34-40). Gostaria agora de examinar quais seriam as principais características de um regime democrático bem-ordenado que realizasse esses princípios em suas instituições básicas. Esboçarei um conjunto de políticas públicas destinadas a garantir a justiça de fundo ao longo do tempo, embora não tente mostrar que elas de fato o façam. Isso exigiria uma investigação de teoria social que não nos é possível realizar neste contexto. Os argumentos e sugestões são imprecisos e intuitivos.

Um dos motivos que nos levam a discutir esses assuntos difíceis é expor a distinção entre uma democracia de cidadãos-proprietários (*property-owning democracy*)¹, que realiza todos os principais valores políticos expressos pelos dois princípios de justiça, e um estado de bem-estar social capitalista, que não o faz². A nosso ver, essa democracia seria uma

1. O termo foi cunhado por J. E. Meade, *Efficiency, Equality, and the Ownership of Propriety* (Londres: G. Allen e Unwin, 1964), título do cap. 5.

2. Essa distinção não foi suficientemente salientada em *Teoria*. Uma discussão instrutiva que muito me esclareceu foi a de Richard Krouse e Michael

alternativa para o capitalismo³. Nosso exame será breve e a maioria das questões mencionadas é altamente controversa, por exemplo, aquelas que concernem ao uso de recursos públicos para eleições e campanhas políticas, diferentes tipos de propriedade e de tributação. Não temos como tratar adequadamente dessas intrincadas questões, e meus comentários serão ilustrativos e bastante provisórios.

Outra razão para retomar esses assuntos é esboçar de forma mais detalhada o tipo de instituições de fundo que parecem ser necessárias quando levamos a sério a idéia de que a sociedade é um sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais de uma geração para a outra (§ 12.2). Também é importante delinear, ainda que de maneira tosca e rápida, o conteúdo institucional dos dois princípios de justiça. Temos de fazer isso antes de endossar esses princípios, mesmo que provisoriamente, porque a idéia de equilíbrio reflexivo envolve nossa aceitação das implicações de ideais e princípios fundamentais em casos particulares, à medida que estes surgem. Não podemos dizer, apenas a partir do conteúdo de uma concepção política – a partir de seus princípios e ideais –, se ela é razoável para nós. Não só nossos sentimentos e atitudes, ao elaborarmos suas implicações na prática, podem revelar considerações que obrigam a rever seus ideais e princípios para acomodá-las, como podemos descobrir que nossos sentimentos nos impedem de levá-la adiante. Após a devida reflexão, não conseguimos conviver com ela.

41.2. Distingamos cinco tipos de regimes considerados sistemas sociais completos com suas instituições políticas,

McPherson, "Capitalism, 'Property-Owning Democracy,' and the Welfare State", *Democracy and the Welfare State*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1988).

3. Para uma discussão sobre outras alternativas, ver *Alternatives to Capitalism*, ed. Jon Elster e Karl Ove Moene (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

econômicas e sociais: (a) capitalismo de *laissez-faire*; (b) capitalismo de bem-estar social; (c) socialismo de estado com economia centralizada; (d) democracia de cidadãos-proprietários; e, por fim, (e) socialismo liberal (democrático).

Em relação a qualquer regime, surgem naturalmente quatro questões. A primeira é uma questão de direito: ou seja, se suas instituições são legítimas e justas. Outra é uma questão de arquitetura: a saber, se as instituições de um regime podem ser erigidas de forma eficaz para realizar suas metas e aspirações declaradas. Isso implica uma terceira questão: se é possível confiar que os cidadãos, tendo em vista seus prováveis interesses e objetivos moldados pela estrutura básica do regime, aquiesçam a instituições justas e às regras que a elas se aplicam nos diferentes cargos e posições dessa estrutura⁴. O problema da corrupção é um aspecto disso. Por fim, há a questão da competência: se as tarefas atribuídas a cargos e posições não são simplesmente difíceis demais para aqueles que provavelmente os ocupem.

Preferimos, é claro, instituições básicas justas e bem desenhadas que efetivamente estimulem as metas e os interesses necessários para sustentá-las. Além disso, as pessoas não deveriam enfrentar tarefas difíceis demais para elas ou que excedam suas capacidades. Os acordos deveriam ser plenamente exequíveis ou viáveis. Boa parte do pensamento conservador enfocou as últimas três questões mencionadas acima, criticando a ineficácia do assim chamado estado de bem-estar social e sua tendência ao desperdício e à corrupção. Mas nosso enfoque recai principalmente sobre a primeira questão da legalidade e da justiça, deixando as outras de lado. Indagamos: que tipo de regime e de estrutura básica seria legítimo e justo se pudesse ser efetiva e exequivelmente mantido? Isso não desconhece que as outras questões ainda têm de ser discutidas.

4. Os economistas chamam esse problema de compatibilidade de incentivos.

41.3. Quando um regime funciona de acordo com sua descrição institucional ideal, qual dos cinco regimes satisfaz os dois princípios de justiça?

Para mim, a descrição institucional ideal de um regime é a descrição de como ele funciona quando funciona bem, isto é, de acordo com suas metas públicas e princípios básicos. Pressupomos, portanto, que se um regime não tem por objetivo certos valores políticos, e nele não existem disposições voltadas para sua consecução, esses valores não se realizarão. Mas, mesmo que um regime inclua instituições explicitamente desenhadas para realizar certos valores, ainda assim pode não conseguir realizá-los. Sua estrutura básica pode gerar interesses sociais que o façam funcionar de modo muito diferente de sua descrição ideal.

Por exemplo, podemos descrever uma estrutura básica reconhecidamente concebida para realizar a igualdade equitativa de oportunidades, mas os interesses sociais que ela gera podem tornar essa realização impossível. A descrição ideal de um regime abstrai sua sociologia política, isto é, a exposição de seus elementos políticos, econômicos e sociais que determinam sua eficácia na realização das metas públicas. Contudo, parece seguro pressupor que se um regime não tenta realizar certos valores políticos, é certo que não o fará.

41.4. Dado esse pressuposto, podemos concluir da descrição ideal dos três primeiros tipos de regimes, (a) a (c) em 41.2, que cada um viola os dois princípios de justiça de, pelo menos, uma maneira.

(a) O capitalismo de *laissez-faire* (o sistema da liberdade natural (*Teoria*, § 12)) garante apenas a igualdade formal e rejeita tanto o valor equitativo de liberdades políticas iguais quanto a igualdade equitativa de oportunidades. Tem por meta a eficiência econômica e o crescimento limitados apenas por um mínimo social bastante baixo (*Teoria*, § 17 sobre meritocracia).

(b) O capitalismo de bem-estar social também rejeita o valor equitativo das liberdades políticas, e, embora tenha

certa preocupação com a igualdade de oportunidades, as políticas públicas necessárias para garanti-la não são implementadas. Esse regime permite desigualdades muito grandes na propriedade de bens não-pessoais (meios de produção e recursos naturais), de forma que o controle da economia e, em grande medida, também da vida política, permanece em poucas mãos. Embora, como o nome "capitalismo de bem-estar social" sugere, as providências para o bem-estar social possam ser bastante generosas e garantir um mínimo social decente que cubra as necessidades básicas (§ 38), não há o reconhecimento de um princípio de reciprocidade que regule as desigualdades econômicas e sociais.

(c) O socialismo de estado com economia centralizada supervisionada por um regime de um só partido viola os direitos e liberdades básicos iguais, para não falar do valor eqüitativo dessas liberdades. Uma economia centralizada é guiada por um plano econômico geral adotado pela cúpula e faz um uso relativamente restrito de procedimentos democráticos ou de mercado (a não ser como mecanismo de racionamento).

Sobram portanto (d) e (e), a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal: suas descrições ideais incluem disposições voltadas para a satisfação dos dois princípios de justiça.

§ 42. Alguns contrastes básicos entre regimes

42.1. Tanto uma democracia de cidadãos-proprietários como um regime socialista liberal estabelecem uma estrutura constitucional para políticas públicas democráticas, garantem as liberdades básicas com o valor eqüitativo das liberdades políticas e a igualdade eqüitativa de oportunidades, e regulam as desigualdades econômicas e sociais por um princípio de mutualidade, quando não pelo princípio de diferença.

No socialismo, como é a sociedade que é proprietária dos meios de produção, supomos que, da mesma maneira

que o poder político é compartilhado entre um grande número de partidos democráticos, o poder econômico está diluído entre empresas, como quando, por exemplo, a direção e gerência de uma empresa é eleita por sua força de trabalho ou até está nas mãos desta. Em contraste com uma economia centralizada de um socialismo de estado, no socialismo liberal as empresas desenvolvem suas atividades num sistema de mercados competitivos livres e eficientes. A livre escolha de ocupação também está garantida.

42.2. Para ilustrar o conteúdo dos dois princípios de justiça, não temos de escolher entre uma democracia de cidadãos-proprietários e um regime socialista liberal. Em ambos os casos, quando suas instituições funcionam conforme descrevemos, os princípios de justiça podem se realizar. O primeiro princípio de justiça inclui o direito à propriedade privada, mas isso é diferente do direito à propriedade privada de recursos produtivos (§ 32.6).

Quando é preciso tomar uma decisão prática entre uma democracia de cidadãos-proprietários e um regime socialista liberal, temos de examinar as circunstâncias históricas da sociedade, suas tradições de pensamento e prática políticas, e muitas outras coisas. A justiça como equidade não decide entre esses regimes, mas tenta estabelecer diretrizes que orientem a tomada de decisão de forma razoável.

42.3. O contraste entre uma democracia de cidadãos-proprietários e o capitalismo de bem-estar social merece um exame mais detalhado, pois ambos admitem a propriedade privada de bens produtivos. Isso poderia nos levar a pensar que são muito semelhantes. Mas não são⁵.

Uma das principais diferenças é a seguinte: as instituições de fundo da democracia de cidadãos-proprietários trabalham no sentido de dispersar a posse de riqueza e ca-

5. Como já disse, uma grave falha de *Teoria* foi não termos conseguido enfatizar de forma suficientemente clara esse contraste.

pital, impedindo assim que uma pequena parte da sociedade controle a economia, e, indiretamente, também a vida política. Em contraposição, o capitalismo de bem-estar social permite que uma pequena classe tenha praticamente o monopólio dos meios de produção.

A democracia de cidadãos-proprietários evita isso, não pela redistribuição de renda àqueles com menos ao fim de cada período, por assim dizer, mas sim garantindo a difusão da propriedade de recursos produtivos e de capital humano (isto é, educação e treinamento de capacidades) no início de cada período, tudo isso tendo como pano de fundo a igualdade eqüitativa de oportunidades. A idéia não é simplesmente a de dar assistência àqueles que levam a pior em razão do acaso ou da má sorte (embora isso tenha de ser feito), mas antes a de colocar todos os cidadãos em condições de conduzir seus próprios assuntos num grau de igualdade social e econômica apropriada.

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

42.4. Note-se aqui duas concepções muito distintas do objetivo dos ajustes de fundo ao longo do tempo. No capitalismo de bem-estar social, o objetivo é que ninguém fique abaixo de um padrão de vida decente mínimo, padrão este em que as necessidades básicas são satisfeitas e segundo o qual todos devem receber certas proteções contra acidentes e infortúnios, tais como, por exemplo, compensação por desemprego e assistência médica. A redistribuição de renda serve a esse propósito quando, no fim de cada período, aqueles que necessitam de assistência podem ser iden-

tificados. No entanto, dada a falta de justiça de fundo e as desigualdades de renda e riqueza, pode-se desenvolver uma subclasse desestimulada e deprimida em que muitos de seus membros são cronicamente dependentes da assistência social. Essa subclasse se sente excluída e não participa da cultura política pública.

Na democracia de cidadãos-proprietários, por outro lado, o objetivo é realizar nas instituições básicas a idéia de sociedade como sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais. Para isso, essas instituições têm, desde o princípio, de colocar nas mãos de todos os cidadãos, e não só de uns poucos, meios produtivos suficientes para que eles possam ser membros plenamente cooperativos da sociedade em pé de igualdade. Entre esses meios estão não só o capital físico como também o capital humano, ou seja, o conhecimento e a compreensão das instituições, as habilidades e aptidões treinadas e aperfeiçoadas. É só dessa maneira que a estrutura básica pode realizar a justiça procedimental pura de fundo de uma geração para outra.

Esperamos que nessas condições não se crie uma subclasse; ou, se houver uma pequena classe dessas, que seja o resultado de condições sociais que não sabemos como modificar, ou talvez nem mesmo identifiquemos ou compreendamos. Quando a sociedade enfrenta esse impasse, pelo menos levou a sério a idéia de si mesma como sistema eqüitativo de cooperação entre seus cidadãos livres e iguais.

§ 43. Idéias de bem na justiça como eqüidade

43.1. A seguir focalizaremos o regime da democracia de cidadãos-proprietários e mostraremos como sua estrutura básica tenta satisfazer os dois princípios de justiça. Antes de adentrar por essas questões mais institucionais, contudo, deveríamos rever as várias idéias de bem na justiça

como equidade como concepção política⁶. Isso nos ajudará a caracterizar importantes aspectos de uma democracia de cidadãos-proprietários.

Pode parecer que a prioridade do justo implique que a justiça como equidade só pode usar concepções muito estreitas, se não puramente instrumentais de bem. É todo o contrário: o justo e o bem são complementares; qualquer concepção de justiça, inclusive uma concepção política, precisa de ambos, e a prioridade do justo não nega isso. O fato de o justo e o bem serem complementares é ilustrado pela seguinte reflexão: instituições justas e virtudes políticas não serviriam a nenhum propósito – não teriam sentido –, a não ser que essas instituições e virtudes não só permitissem como também sustentassem concepções do bem (associadas a doutrinas abrangentes) que cidadãos podem afirmar como dignas de sua total fidelidade. Uma concepção de justiça política tem de conter dentro de si espaço suficiente, por assim dizer, para modos de vida que sejam objeto de uma defesa devotada. Se não puder fazer isso, essa concepção carecerá de sustentação e será instável. Em suma, o justo estabelece os limites, o bem indica a finalidade.

Na justiça como equidade, portanto, o sentido geral da prioridade do justo é que idéias admissíveis do bem têm de caber dentro de sua estrutura enquanto concepção política. Dado o fato do pluralismo, temos de ser capazes de aceitar: (1) que as idéias usadas são, ou poderiam ser, compartilhadas por cidadãos considerados de forma geral livres e iguais; e (2) que elas não pressupõem nenhuma doutrina plena (ou parcialmente) abrangente.

Tenhamos em mente que essas restrições são aceitas para que a justiça como equidade possa satisfazer o princípio liberal de legitimidade: ou seja, que quando elementos

6. Essa seção foi extraída de "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs* 17 (outono de 1988): 251-276, retomado em *Collected Papers*. ["A prioridade do justo e as concepções do Bem", em *Justiça e democracia*, São Paulo, Martins Fontes, 2000.]

constitucionais essenciais e questões de justiça básica estão em jogo, o exercício do poder político coercitivo, o poder dos cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo tem de ser justificável para todos em termos de sua razão pública livre.

43.2. Na justiça como equidade aparecem ao todo seis idéias de bem:

(I) A primeira é a do bem como racionalidade, que, de uma forma ou de outra, é ponto pacífico em qualquer concepção política de justiça. Ela pressupõe que os cidadãos têm pelo menos um projeto intuitivo de vida à luz do qual planejam seus empreendimentos mais importantes e alocam seus vários recursos para concretizar de modo racional suas concepções de bem ao longo da vida toda. Essa idéia supõe que a existência humana e a satisfação das necessidades e aspirações humanas básicas são boas, e que a racionalidade é um princípio básico de organização política e social.

(II) A segunda idéia é a dos bens primários (§ 17). Está destinada a se combinar com os objetivos da justiça como equidade enquanto concepção política: especifica as necessidades dos cidadãos (em oposição a preferências, desejos e fins últimos) de acordo com a concepção política de seu *status* de pessoas livres e iguais.

(III) A terceira idéia de bem é a de concepções permisíveis (completas) de bem (cada uma associada a uma doutrina abrangente) (§ 17.4). Às vezes, é em relação a isso que a prioridade do justo é introduzida: em seu sentido mais específico, em contraposição a seu sentido geral, essa prioridade significa que só são permissíveis aquelas concepções de bem cuja busca é compatível com os princípios de justiça – no caso da justiça como equidade, com os dois princípios que discutimos.

(IV) A quarta idéia de bem é a das virtudes políticas (§ 33.3). Essas virtudes especificam o ideal de um bom cidadão de um regime democrático. Trata-se de um ideal político, mas não pressupõe nenhuma doutrina abrangente par-

ricular e, portanto, embora seja uma concepção (parcial) de valor moral, é coerente com a prioridade do justo nos seus dois sentidos e pode ser incorporada a uma concepção política de justiça.

Há outras duas idéias de bem. Uma delas é (V) a idéia de bem político de uma sociedade bem-ordenada pelos dois princípios de justiça. A outra é (VI) a idéia do bem dessa sociedade como união social de uniões sociais⁷. O bem político de uma sociedade bem-ordenada será discutido na Parte V. Mas notemos desde já que ao mostrarmos como as quatro idéias precedentes de bem se encaixam na teoria da justiça como equidade baseamo-nos no fato de que essas idéias são construídas em seqüência. Partindo da idéia de bem como racionalidade (combinada com a concepção política de pessoa, dos fatos gerais da vida humana e da estrutura normal dos projetos racionais de vida), chegamos aos bens primários. Tendo usado esses bens para especificar os objetivos das partes na posição original, o argumento a partir dessa posição fornece os dois princípios de justiça. Concepções permissíveis (completas) de bem são aquelas cuja busca é compatível com aqueles princípios. Em seguida, as virtudes políticas são especificadas como aquelas qualidades do caráter moral dos cidadãos importantes para garantir uma estrutura básica justa ao longo do tempo.

43.3. À luz dessas idéias de bem, examinemos as duas visões tradicionais do humanismo cívico e do republicanismo clássico. Embora a justiça como equidade seja perfeitamente coerente com o republicanismo clássico, ela rejeita o humanismo cívico. Explico-me: no seu sentido forte, o humanismo cívico é (por definição) uma forma de aristotelismo: afirma que somos seres sociais, até políticos, cuja natureza essencial se desenvolve mais plenamente numa sociedade democrática na qual haja participação ativa e generalizada na vida política. Essa participação é estimulada não

7. Ver *Teoria*, § 79.

só porque é possível que seja necessária para a proteção das liberdades básicas, mas também por ser o lugar privilegiado de nosso bem (completo)⁸. Isso faz dela uma doutrina filosófica abrangente e, enquanto tal, incompatível com a justiça como equidade enquanto concepção política de justiça.

Como foi dito no § 32, as liberdades básicas iguais não precisam ser igualmente implementadas, e nem todas são valorizadas pelas mesmas razões. A justiça como equidade filia-se à tradição liberal (representada por Constant e Berlin) que considera que as liberdades políticas iguais (as liberdades dos antigos) têm, em geral, menos valor intrínseco que, digamos, a liberdade de pensamento e de consciência (as liberdades dos modernos). Isso significa, entre outras coisas, que numa sociedade democrática moderna, participar de maneira ativa e contínua da vida pública em geral ocupa um lugar menor, e de fato é razoável que assim o seja, nas concepções do bem (completo) da maioria dos cidadãos. Numa sociedade democrática moderna, a política não é o centro da vida como o era para os cidadãos nativos de sexo masculino na cidade-estado ateniense⁹.

As liberdades políticas ainda podem ser consideradas básicas mesmo não passando de meios institucionais essenciais para proteger e preservar outras liberdades básicas. Quando se nega a grupos e minorias politicamente mais fracos o direito de votar, e eles ficam impedidos de ocupar cargos políticos e de participar de partidos políticos, é provável que seus direitos e liberdades básicos se vejam res-

8. Não parece haver um significado incontroverso para "humanismo cívico" e "republicanismo clássico". Adoto o significado estabelecido por um conhecido escritor e me pauto por ele. A definição de humanismo cívico usada no texto é a de Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 334 ss. Discutindo Kant, Taylor atribui essa idéia a Rousseau, notando que Kant não a aceita.

9. Mas, em que medida isso dependia do fato de que 90% da população (mulheres, estrangeiros e escravos) eram excluídos? Será legítimo afirmar que, como a eclesia ateniense era um clube exclusivamente masculino de cidadãos nativos, eles desfrutavam da política como exercício de sua dominação?

tringidos, quando não negados. Isso basta para incluir as liberdades políticas em qualquer esquema plenamente adequado de liberdades básicas. Não estamos afirmando que para a maioria das pessoas as liberdades políticas sejam meros instrumentos, pretendemos apenas admitir que nem todas as liberdades básicas são igualmente valorizadas ou consideradas básicas pelas mesmas razões.

43.4. Não confundamos o humanismo cívico (conforme definido acima) com o truísmo de que temos de viver em sociedade para realizar nosso bem¹⁰. O humanismo cívico define como bem humano principal, quando não único, nosso engajamento na vida política, muitas vezes da forma que é historicamente associada à cidade-estado, tomando Atenas e Florença como modelos exemplares¹¹.

Rejeitar o humanismo cívico (no sentido acima definido) não significa negar que um dos grandes bens da vida humana é aquele realizado por cidadãos por meio de seu engajamento na vida política. No entanto, em que medida fazemos com que o engajamento na vida política seja parte de nosso bem completo cabe a nós, enquanto indivíduos, decidir, e varia razoavelmente de pessoa para pessoa.

É claro que, complementando o bem da vida política, como destacam Mill e Tocqueville, estão os bens realizados em várias associações (não políticas) que, juntas, constituem a sociedade civil no sentido definido por Hegel¹². As reivindicações dos cidadãos em favor dos bens associativos não podem passar por cima dos princípios de justiça e da liberdade e oportunidades que eles garantem, mas têm de respeitá-los. Isso significa que tornar-se membro de associações é um ato voluntário pelo menos neste sentido: mesmo

10. Ver *Teoria*, § 79, para a crítica dessa interpretação profundamente trivial da sociabilidade humana.

11. Lembremos a tendência das observações de Rousseau no *Contrato social*, livro III, cap. 15, §§ 1-4.

12. Ver Hegel, *The Elements of the Philosophy of Right*, §§ 182-256.

tendo nascido nelas, como no caso de tradições religiosas, os cidadãos têm o direito de abandoná-las sem serem molestados pelos poderes coercitivos do governo. Além disso, nenhuma associação abrange toda a sociedade.

43.5. O republicanismo clássico, por outro lado, é a visão segundo a qual a segurança das liberdades democráticas, incluindo as liberdades da vida não-política (as liberdades dos modernos), exige a participação ativa dos cidadãos que têm as virtudes políticas necessárias para sustentar um regime constitucional (§ 33)¹³. A idéia é que a não ser que haja ampla participação na política democrática por parte de um corpo de cidadãos vigoroso e informado, motivado em grande medida por uma preocupação com a justiça política e o bem público, mesmo as instituições políticas mais bem estruturadas acabam caindo em mãos daqueles que têm fome de poder e de glória militar, ou lutam por interesses econômicos de uma pequena classe, com a exclusão de quase todo o resto. Se quisermos permanecer cidadãos livres e iguais não podemos nos dar ao luxo de uma reclusão geral na vida privada.

Entre republicanismo clássico, assim entendido, e o liberalismo representado por Constant e Berlin, não há nenhuma oposição fundamental, pois a questão é qual o grau necessário de engajamento dos cidadãos na política para a garantia das liberdades básicas, e qual a melhor maneira de conseguir essa participação necessária. Em relação a isso pode haver diferenças no peso atribuído a valores políticos opostos; mas trata-se de uma questão sobretudo de sociologia política e de arquitetura institucional. Como o republicanismo clássico não envolve uma doutrina abrangente, também é plenamente compatível com o liberalismo político, e com a justiça como equidade como uma de suas formas.

13. Os *Comentários* de Maquiavel são às vezes tomados como ilustração do republicanismo clássico conforme foi definido no texto. Ver Quentin Skinner, *Machiavelli* (Oxford: Oxford University Press, 1981). Um terceiro termo, "republicanismo cívico" significa outra coisa ainda. Ver abaixo, § 44, n. 16.

Falta acrescentar que a justiça como equidade não nega (com tampouco o fazem Constant ou Berlin) o fato de que alguns encontrarão seu bem, e na verdade, dados seus talentos e aspirações, deveriam encontrá-lo sobretudo na vida política; para eles, portanto, essa vida é parte central de seu bem completo. Que isso assim seja redundante no bem da sociedade, da mesma maneira que em geral é benéfico para as pessoas desenvolverem seus diversos talentos complementares e se envolverem em esquemas de cooperação mutuamente vantajosos. A idéia de divisão de trabalho (devidamente entendida) aplica-se aqui como em qualquer outro lugar¹⁴.

§ 44. Democracia constitucional *versus* democracia procedimental

44.1. Descrevemos a democracia de cidadãos-proprietários como um regime constitucional e não como aquilo que poderíamos chamar de democracia procedimental. Um regime constitucional é aquele em que as leis e estatutos têm de ser coerentes com certos direitos e liberdades fundamentais, por exemplo, aqueles abarcados pelo primeiro princípio de justiça. Existe de fato uma constituição (não necessariamente escrita) com uma carta de direitos que especifica essas liberdades e é interpretada pelos tribunais como limite constitucional à legislação.

Em contraposição, uma democracia procedimental é aquela em que não há limite constitucional à legislação e aquilo que uma maioria (ou outra pluralidade) decidir é lei, sempre que forem respeitados os procedimentos apropriados, o conjunto de regras que identificam a lei¹⁵. Embora es-

14. Ver *Teoria*, § 79.

15. Tocamos aqui num ponto delicado: a questão é que deve haver algumas normas básicas à luz das quais as ações desse conjunto de pessoas (os membros do parlamento, digamos) são lei, e não alguma outra coisa. O que identifica essas pessoas como membros do parlamento? O que identifica essas

sas regras especifiquem os procedimentos democráticos exigidos, os procedimentos em si não impõem nenhum limite ao conteúdo da legislação. Por exemplo, eles não proíbem o legislativo de negar direitos políticos iguais a certos grupos, ou limitar a liberdade de pensamento e de expressão. Ou então, caso se insista que esses direitos políticos são parte integrante do significado da democracia, nada impede a legislação de negar liberdade de pensamento e expressão não-políticos, ou negar a liberdade de consciência, ou as muitas liberdades implícitas no estado de direito, como o direito de *habeas corpus*.

44.2. Há algo que se possa dizer a favor de um regime constitucional em detrimento de uma democracia procedimental? Ou será que a questão de qual é preferível é apenas uma questão de sociologia política, e portanto um assunto que tende a resultar numa legislação justa dadas as circunstâncias históricas de um determinado povo com suas tradições de idéias e práticas políticas? Houve quem pensasse que se um povo tiver um espírito realmente democrático, uma constituição com sua carta de direitos é desnecessária; ao passo que se um povo não for democrático, uma constituição não o tornaria democrático. Esta última visão, contudo, desconsidera a possibilidade de que certos aspectos de uma concepção política afetem de forma significativa a sociologia política das instituições básicas que a realizam. Mais exatamente, temos de considerar como essa sociologia pode ser afetada pela função educativa de uma concepção política de justiça como a justiça como equidade com suas idéias fundamentais de pessoa e sociedade.

No § 35 descrevemos os três níveis daquilo que chamamos de condição de publicidade e dissemos que quando

formulações como leis, e não como resoluções ou propostas, ou ainda apenas como o ensaio de uma peça? E assim por diante. É claro que em qualquer sistema legal algumas normas básicas são pressupostas, o que Hart chamaria de "regras de reconhecimento". Ver sua obra *Concept of Law*, sobretudo caps. 5-6.

todos os três níveis são alcançados numa sociedade bem-ordenada, a concepção política tem uma função educativa. Assim, a concepção que aqueles que crescem numa sociedade têm de si mesmos como cidadãos se formará em boa parte a partir da cultura política pública e a partir das concepções de pessoa e de sociedade implícitas nela. Verão a si mesmos como tendo certos direitos e liberdades básicos, liberdades estas que eles não só podem reivindicar para si mesmos mas que também têm de respeitar nos outros. Fazer isso faz parte da concepção de si mesmos como pessoas que compartilham o mesmo *status* de cidadania.

Tudo indica, portanto, que a sociologia política de um regime constitucional difere da de uma democracia procedimental. As concepções de pessoa e de sociedade estão mais plenamente articuladas na carta pública da constituição e mais claramente relacionadas com os direitos e liberdades básicos que ela garante. Os cidadãos adquirem uma compreensão da cultura política pública e de suas tradições de interpretação dos valores constitucionais básicos. Fazem-no ao perceberem como esses valores são interpretados por juízes em pleitos constitucionais importantes e reafirmados pelos partidos políticos. Se decisões judiciais controvertidas – que certamente ocorrerão – trouxerem à tona discussões políticas deliberativas no decorrer das quais seus méritos forem razoavelmente debatidos em termos de princípios constitucionais, então até mesmo essas decisões controvertidas, pelo fato de convocar os cidadãos para o debate público, desempenharão uma função educativa fundamental¹⁶. Somos levados a articular valores políticos fundamentais, e assim formar uma concepção das razões relevantes quando os elementos constitucionais essenciais estão em jogo.

16. A importância de discussões políticas deliberativas é um dos temas do que às vezes é chamado de “republicanismo cívico”. Para uma discussão instrutiva desse tipo de republicanismo, ver Cass Sunstein, “Beyond the Republican Revival”, *Yale Law Journal* 97 (julho de 1988): 1539-1590.

Esse fórum público de princípios¹⁷ é um aspecto distintivo de um regime constitucional com alguma forma de controle da constitucionalidade das leis. É claro que isso tem seus perigos: os tribunais podem falhar em sua tarefa e tomar um número excessivo de decisões insensatas que não são fáceis de corrigir. Os legisladores podem transferir para os tribunais muitos assuntos que deveriam ser da alçada do legislativo. É aqui que as condições históricas de um povo se tornam relevantes, mas isso não afeta o ponto em questão: ou seja, que a função educativa fundamental de uma concepção política num regime constitucional pode alterar a sociologia política deste, tornando-o preferível a uma democracia procedimental.

44.3. Poderíamos desenvolver esse ponto da seguinte maneira. Tomemos a filosofia de J. S. Mill. A unidade da visão de Mill depende de uns poucos princípios psicológicos, entre os quais os princípios de dignidade, individualidade e o crescente desejo de viver em unidade com os outros. Mill vincula sua concepção de utilidade aos interesses permanentes dos seres humanos como seres progressivos. É plausível, pensa ele, que nas condições do mundo moderno, seguir os princípios de justiça e liberdade dessa concepção é uma maneira eficaz, se não a melhor, de realizar esses interesses permanentes.

Mas o que acontece se esses princípios psicológicos deixarem de prevalecer, ou não forem suficientemente fortes em comparação com outras influências psicológicas? O senso comum e a experiência corrente indicam que os princípios de Mill são uma visão excessivamente otimista de nossa natureza. A idéia existente por trás da função educativa de uma concepção política de justiça adequada para um regime constitucional é que, por estar inserida em ins-

17. A expressão é de Ronald Dworkin em "The Forum of Principle", *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). (Trad. bras. *Uma questão de princípio*, São Paulo, Martins Fontes, 2000.)

tituições e procedimentos políticos, essa concepção pode por si só tornar-se uma força moral significativa na cultura pública da sociedade. Essa inserção se dá de várias maneiras: incorporando à constituição os direitos e liberdades básicos que limitam a legislação, e fazendo com que o judiciário interprete a força constitucional dessas liberdades em primeira instância. Ou seja, embora as decisões dos tribunais sejam vinculatórias no presente caso, e mereçam o devido respeito dos outros poderes do governo a título de precedentes, nem por isso são vinculatórias enquanto regras políticas gerais¹⁸. Podem legitimamente ser questionadas no fórum público de princípios por cidadãos e partidos políticos. Para esclarecer isso inteiramente precisaríamos de uma definição do alcance e limites apropriados do controle da constitucionalidade das leis, algo que não podemos discutir neste contexto¹⁹. Uma coisa no entanto é clara: a concepção política que sustenta um regime constitucional não precisa ser tão geral como a concepção de utilidade de Mill nem se apoiar, como a de Mill faz no tocante a seu conteúdo mais específico, numa psicologia humana bastante definida. Pelo contrário, como a justiça como equidade, pode ter conteúdos normativos bem mais definidos como aqueles expressos por suas concepções fundamentais de pessoa e de sociedade, e pela maneira como essas concepções são desenvolvidas para produzir certos princípios de justiça. Pode-se então conjecturar que uma estrutura básica na cultura política pública em que essas concepções fundamen-

18. Ver Abraham Lincoln: *A Documentary Portrait through His Speeches and Writings*, ed. Don E. Fehrenbacher (Nova York: New American Library, 1964), pp. 88-93, 113-7, 138 ss.

19. Uma parte fundamental dessa definição seria a descrição das liberdades constitucionais básicas que os tribunais deveriam proteger. Elas estão relacionadas nos §§ 13, 30, 32-33. Notem que essas liberdades incluem algumas que vão além das disposições procedimentais da democracia, por exemplo, a liberdade de consciência e a igualdade equitativa de oportunidades, e vários elementos do estado de direito como o direito ao *habeas corpus*, apenas para mencionar algumas importantes.

tais e princípios estão inseridos tem uma sociologia política diferente do que a de uma democracia procedimental: essas concepções podem adquirir uma função educativa significativa que modela uma influência política efetiva lado a lado com os princípios de justiça. É maior a probabilidade de que um regime constitucional realize esses princípios e os ideais de razão pública livre e de democracia deliberativa. Como veremos na Parte V, outra razão para isso é que quando esses princípios e ideais se realizam, ainda que parcialmente, a idéia de bem da sociedade política também se realiza parcialmente e é vivida pelos cidadãos enquanto tais.

§ 45. O valor eqüitativo das liberdades políticas iguais

45.1. Voltemo-nos agora para o valor eqüitativo das liberdades políticas iguais que capacitam os cidadãos a participar da vida pública. A idéia de seu valor eqüitativo é introduzida na tentativa de responder à seguinte pergunta: como responder à costumeira objeção, freqüentemente feita por democratas radicais e socialistas (e por Marx), de que as liberdades iguais num estado democrático moderno são, na prática, meramente formais? Embora possa parecer – continua a objeção – que direitos e liberdades básicos dos cidadãos sejam de fato iguais – todos têm o direito de voto, de concorrer a cargos políticos e de se filiar a partidos políticos –, as desigualdades sociais e econômicas nas instituições de fundo são comumente tão grandes que aqueles que dispõem de maior riqueza e melhores posições sociais geralmente controlam a vida política e promulgam legislações e políticas sociais que promovam seus interesses²⁰.

Para discutir essa questão, é preciso distinguir entre as liberdades básicas e o valor dessas liberdades nos seguintes

20. Esta seção e a próxima tentam responder ao tipo de objeção levantada por Norman Daniels em "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" em *Reading Rawls*, ed. Norman Daniels (Nova York: Basic Books, 1975).

termos: essas liberdades são as mesmas para todos os cidadãos (são especificadas da mesma maneira), e a questão de como compensar uma menor liberdade não se coloca. Mas o valor, ou seja, a utilidade dessas liberdades, estimada pelo índice de bens primários, não é a mesma para todos (*Teoria*, § 32). O princípio de diferença, ao maximizar o índice disponível para os menos favorecidos, maximiza o valor que têm para eles as liberdades iguais desfrutadas por todos. Alguns, porém, têm mais renda e riqueza que outros, e portanto dispõem de mais meios materiais polivalentes para realizar seus fins.

45.2. Essa distinção entre as liberdades iguais e seu valor é simplesmente uma definição. Não resolve nenhuma questão importante; tampouco responde à objeção de que num estado democrático contemporâneo as liberdades políticas podem ser, na prática, meramente formais. Para responder a essa objeção, a justiça como equidade trata as liberdades políticas de maneira especial. Incluímos no primeiro princípio de justiça uma providência para garantir o valor equitativo das liberdades políticas iguais, e somente dessas liberdades (*Teoria*, § 36). Para explicar:

(I) Essa garantia significa que o valor das liberdades políticas para todos os cidadãos, seja qual for sua posição econômica ou social, tem de ser suficientemente igual no sentido de que todos tenham uma oportunidade equitativa de ocupar cargos públicos, de afetar o resultado das eleições e assim por diante. Essa idéia de oportunidade equitativa é comparável com a igualdade equitativa de oportunidades no segundo princípio.

(II) Quando os princípios de justiça são adotados na posição original, supõe-se que o primeiro princípio inclui essa providência e que as partes levam isso em consideração em seu raciocínio. A exigência de valor equitativo das liberdades políticas, bem como o uso de bens primários, faz parte do significado dos dois princípios de justiça.

45.3. Não tenho como analisar aqui qual a melhor maneira de realizar esse valor equitativo nas instituições políticas. Apenas parto do princípio de que existem modos institucionais viáveis de tornar isso compatível com o âmbito central de aplicação das outras liberdades básicas. Reformas nesse sentido costumam envolver coisas como o uso de fundos públicos para eleições e restrições às contribuições de campanhas, a garantia de um acesso equitativo aos meios de comunicação, e algumas regulamentações da liberdade de expressão e de imprensa (mas não restrições que afetem o conteúdo da expressão). Pode surgir aqui um conflito entre liberdades básicas igualmente importantes e eventualmente alguns ajustes têm de ser feitos.

Esses ajustes não podem ser rejeitados simplesmente por infringirem as liberdades de expressão e de imprensa; essas liberdades não são mais absolutas que as liberdades políticas com seu valor equitativo garantido²¹. Um dos objetivos do ajuste dessas liberdades básicas é dar a legisladores e partidos políticos independência em relação a grandes concentrações de poder econômico e social privado numa democracia de propriedade privada, e em relação ao controle governamental e ao poder burocrático num regime socialista liberal. Trata-se de fazer avançar as condições favoráveis à democracia deliberativa e de criar as circunstâncias que permite o exercício da razão pública, objetivo este que (como vimos no § 44) a justiça como equidade compartilha com o republicanismo cívico²². Todas estas são questões importantes, e o florescimento da democracia constitucional depende da possibilidade de encontrar uma resposta exequível para elas.

45.4. Notem-se duas características da garantia do valor equitativo das liberdades políticas:

21. Ver "The Basic Liberties and Their Priority", em que se discute o caso Buckley v. Valeo nas pp. 72-9.

22. Sobre o significado de "republicanismo cívico" ver § 44.2, n. 16.

(a) Primeiro, isso assegura para cada cidadão o acesso eqüitativo e praticamente igual ao uso de recursos públicos concebidos para servir a um propósito político definido, qual seja, o recurso público especificado pelas regras e procedimentos constitucionais que governam o processo político e controlam o acesso a posições de autoridade política. Essas regras e procedimentos têm de constituir um processo eqüitativo, elaborado, na medida do possível, para produzir uma legislação justa²³. As reivindicações válidas de cada cidadão são mantidas dentro de certos limites padrão pela idéia de um acesso eqüitativo e igual ao processo político enquanto recurso público.

(b) Em segundo lugar, esses recursos públicos têm um espaço limitado, por assim dizer. Sem a garantia do valor eqüitativo das liberdades políticas, aqueles que dispõem de mais meios poderiam se juntar e excluir aqueles com menos meios. Presume-se que o princípio de diferença não seja suficiente para impedir isso. O espaço limitado do fórum político público permite, digamos, que a utilidade das liberdades políticas esteja muito mais sujeita à posição social e meios econômicos dos cidadãos que a utilidade de outras liberdades básicas. É por isso que acrescentamos a exigência do valor eqüitativo às liberdades políticas.

§ 46. Recusa do valor eqüitativo para outras liberdades básicas

46.1. A idéia de valor eqüitativo das liberdades políticas levanta outra questão: por que não assegurar o valor eqüitativo para todas as liberdades básicas? Esta proposta de uma ampla garantia de valor eqüitativo para todas as liberdades básicas leva a idéia de igualdade mais longe que os dois princípios. A idéia dessa ampla garantia é, a meu ver,

23. *Teoria*, § 31.

irracional, supérflua ou ainda fonte de conflitos sociais. Consideremos como ela poderia ser entendida:

(a) Se essa garantia significa que a renda e a riqueza devem ser distribuídas de forma igualitária, ela é irracional: não permite que a sociedade satisfaça às exigências de organização social e eficiência. Se significa que um certo nível de renda e riqueza tem de ser garantido para todos a fim de expressar o ideal de valor igual das liberdades básicas, é supérflua, já que temos o princípio de diferença.

(b) Se a garantia mais ampla significa que a renda e a riqueza devem ser distribuídas de acordo com o conteúdo de certos interesses considerados centrais para os projetos de vida dos cidadãos, por exemplo, os interesses religiosos, então será fonte de conflitos sociais. Para ilustrar: para algumas pessoas contam-se entre seus deveres religiosos fazer peregrinações, ou construir magníficas catedrais ou templos. Garantir o igual valor da liberdade religiosa significaria, então, que a sociedade deve destinar recursos sociais para esses cidadãos e não para outros cuja compreensão de seus deveres religiosos exigem menos recursos materiais. As necessidades religiosas dos últimos são, por assim dizer, menores. Parece claro que tentar manter o igual valor (assim entendido) de todas as liberdades básicas provocaria certamente graves querelas religiosas, quando não antagonismos civis.

46.2. Acredito que as conseqüências serão as mesmas sempre que uma concepção política fizer os direitos básicos dos cidadãos a recursos sociais (aqueles direitos a que se aplica o princípio de diferença) dependerem de determinados fins últimos e lealdades que fazem parte de sua concepção completa de bem²⁴. Dado o fato do pluralismo razoável, a base da unidade social estará mais bem fundamen-

24. Para ilustrar esse ponto, *Teoria* discute brevemente o princípio de satisfação proporcional no § 77. Para uma discussão mais aprofundada, ver "Fairness to Goodness", pp. 551 ss., retomado em *Collected Papers*, 281 ss.

tada numa concepção pública de justiça que avalia os direitos dos cidadãos a recursos sociais com base em uma concepção parcial de bem enraizada numa visão das necessidades objetivas de cidadãos livres e iguais. Isso leva à idéia de bens primários. Pelo menos no tocante aos elementos constitucionais essenciais, e aos meios polivalentes necessários para que tenhamos oportunidades eqüitativas de nos beneficiar de nossas liberdades básicas, a justiça como eqüidade elimina direitos baseados em desejos e metas distintos oriundos das diversas e incomensuráveis concepções de bem das pessoas.

Assim fazendo, exclui certos valores perfeccionistas da família de valores políticos que regem a resolução das questões relativas a elementos constitucionais essenciais e das questões básicas de justiça distributiva. Também coloca em questão a pertinência de a sociedade alocar volumosos recursos públicos para a ciência pura – para a matemática e a física teórica, por exemplo –, para a filosofia ou para as artes da pintura e da música, apenas porque seu estudo e prática realizam modalidades grandiosas de excelência de pensamento, imaginação e sentimento. Sem dúvida seu estudo faz isso²⁵, mas seria bem melhor justificar o uso de fundos públicos para apoiá-los tendo por referência valores políticos. Algum apoio público à arte, cultura e ciência, e subvenções a museus e eventos públicos é certamente vital para a cultura política pública: para o senso que uma sociedade tem de si mesma e de sua história, e para o conhecimento de suas tradições políticas. Mas destinar uma parcela ponderável do produto social ao progresso da matemática e da ciência exige que estas promovam o bem dos cidadãos em geral, ou seja, esperam-se delas contribuições para a saúde pública e para a preservação do meio ambiente, ou para necessidades relacionadas com a defesa nacional (justificada).

25. Numa de suas formas, o perfeccionismo afirma que esses valores são tão elevados que justificam a alocação por parte da sociedade do que for necessário para sustentá-los, exceto no que se refere a evitar certas conseqüências adversas graves.

Para alguns, esse lugar subordinado dos valores perfeccionistas constitui uma séria objeção ao liberalismo político e sua idéia de razão pública. Contudo, não discutirei essa questão aqui. Creio que esse lugar subordinado é aceitável se considerarmos que a exclusão se aplica a questões de elementos constitucionais essenciais e a questões básicas de justiça. A idéia perfeccionista é que algumas pessoas têm direitos especiais porque seus talentos privilegiados as capacitam a se envolver nas atividades mais elevadas que realizam valores perfeccionistas. Disso não se segue que nunca se possa apelar a valores perfeccionistas, por exemplo em questões circunscritas a serem consideradas pelos legisladores, ou em certos assuntos de políticas públicas²⁶. O ponto principal é que deveria haver um compromisso assumido de boa-fé no sentido de não apelar a eles para resolver questões relativas aos elementos constitucionais essenciais e à justiça básica. Em primeiro lugar tem de vir a justiça fundamental. Depois disso, um eleitorado democrático pode dispor amplos recursos para projetos ambiciosos voltados para as artes e as ciências se assim o desejar.

§ 47. Liberalismo político e liberalismo abrangente: um contraste

47.1. Uma velha objeção ao liberalismo é que ele é hostil a certos modos de vida e favorável a outros; ou que favorece os valores da autonomia e da individualidade e se opõe

26. Por exemplo, é possível que se apresente ao legislativo um projeto de lei que destina fundos públicos para a preservação da beleza natural em certos lugares (parques nacionais e áreas selvagens). Embora alguns argumentos a favor possam se apoiar em valores políticos, por exemplo, o benefício dessas áreas como locais de recreação, o liberalismo político, com sua idéia de razão pública não exclui como razão a beleza natural enquanto tal ou o bem da vida selvagem que se obtém protegendo seu hábitat. Com os elementos constitucionais essenciais firmemente estabelecidos, esses assuntos podem ser apropriadamente levados à votação.

aos da comunidade e da fidelidade associativa. Diante disso, observemos primeiro que os princípios de qualquer concepção política razoável têm de impor restrições a visões abrangentes permissíveis, e as instituições básicas que esses princípios exigem inevitavelmente estimulam alguns modos de vida e desestimulam outros, ou até os excluem por completo.

Portanto, a questão fundamental refere-se a como a estrutura básica (exigida por uma concepção política) estimula e desestimula certas doutrinas abrangentes e seus valores associados, e se a forma como isso ocorre é justa. Considerar essa questão nos ajudará a explicar em que sentido o estado, pelo menos no que concerne aos elementos constitucionais essenciais, não deve fazer nada que favoreça qualquer visão abrangente específica²⁷. Nesse ponto, o contraste entre liberalismo político e liberalismo abrangente é claro e fundamental²⁸.

27. [Pode-se dizer que os objetivos das instituições básicas e da política pública de justiça como equidade são neutros com respeito às doutrinas abrangentes e as concepções de bem a elas associadas. A neutralidade de objetivo significa que essas instituições e políticas são neutras no sentido de que podem ser endossadas pelos cidadãos em geral no contexto de uma concepção política pública. A neutralidade de objetivo contrasta com a neutralidade procedimental, entendida como um procedimento que pode ser legitimado ou justificado sem se recorrer a valores morais, mas no máximo a valores neutros como a imparcialidade, a coerência e outras coisas afins. A justiça como equidade não é procedimentalmente neutra. É evidente que seus princípios de justiça são concretos e expressam bem mais que valores procedimentais, tal como acontece com suas concepções políticas de sociedade e de pessoa, representadas na posição original. Ver *Political Liberalism*, conf. V, § 5, sobretudo pp. 191-192.]

28. Os próximos parágrafos foram adaptados de minha resposta, em "Fairness to Goodness", § VI, a uma objeção levantada por Thomas Nagel em sua análise de *Teoria* intitulada "Rawls on Justice", *Philosophical Review* 83 (abril de 1973), pp. 226-9. Numa discussão instrutiva que terei de resumir aqui, Nagel argumenta que a estrutura da posição original em *Teoria*, embora seja ostensivamente neutra em relação a diferentes concepções do bem, na verdade não o é. A seu ver isso acontece porque a supressão do conhecimento (pelo véu de ignorância) exigida para obter unanimidade não é igualmente equitativa para todas as partes, porque os bens primários, nos quais as partes baseiam sua seleção de princípios de justiça, não são igualmente valorizados na busca de todas as concepções de bem. Além disso, ele diz que a so-

47.2. Há pelo menos duas maneiras pelas quais doutrinas abrangentes podem ser desencorajadas: essas doutrinas e os modos de vida a elas associados podem entrar em conflito direto com os princípios de justiça; ou então podem ser admissíveis, mas não conseguem ter seguidores nas condições políticas e sociais de um regime constitucional justo. O primeiro caso é ilustrado por uma concepção de bem que imponha a repressão ou degradação de certas pessoas por motivos, digamos, raciais, étnicos ou perfeccionistas, como, por exemplo, a escravidão na Atenas antiga ou no Sul dos Estados Unidos antes da guerra civil. Exemplos do segundo caso seriam algumas formas de religião. Suponhamos que uma certa religião, e a concepção de bem a ela vinculada, só possa sobreviver se controlar o aparato do estado e puder praticar a intolerância. Essa religião deixará de existir na sociedade bem-ordenada do liberalismo político. Tais casos sem dúvida existem, e tais doutrinas podem perdurar, mas sempre entre segmentos relativamente pequenos da sociedade.

A questão é esta: se, num regime constitucional justo, algumas concepções morrem e outras apenas sobrevivem precariamente, será que isto por si só significa que a concepção política de justiça desse regime deixa de ser neutra entre elas? Dadas as conotações de "neutro" talvez isso de fato aconteça, e esta é uma das dificuldades com esse termo. Mas certamente a questão importante é saber se a concepção política é arbitrariamente tendenciosa contra essas visões, ou melhor, se ela é justa ou injusta para as pessoas

cidade bem-ordenada da justiça como equidade tem um forte viés individualista, que ademais é arbitrário porque a objetividade entre concepções de bem não é estabelecida. A resposta no texto a seguir suplementa aquela dada em "Fairness to Goodness" de duas maneiras. Deixa claro, primeiro, que a concepção de pessoa utilizada para elaborar uma lista exequível de bens primários é uma concepção política e, em segundo lugar, porque a própria justiça como equidade é uma concepção política de justiça. Se entendermos a justiça como equidade e as concepções que a ela pertencem desta maneira, poderemos compor uma resposta mais consistente à objeção de Nagel, desde que se aceite, é claro, que a neutralidade de influência é impraticável.

que adotam ou poderiam adotar tais concepções. A não ser que outras considerações sejam feitas, tal concepção não parece ser injusta para com essas visões, pois é impossível evitar a existência de influências sociais que favoreçam algumas doutrinas em detrimento de outras sob qualquer concepção de justiça política. Nenhuma sociedade pode incluir em si todos os modos de vida. Isso não impede que lamentemos o espaço limitado, por assim dizer, do mundo social e do nosso em particular; e que deploremos alguns dos inevitáveis efeitos de nossa cultura e estrutura social. Como Isaiah Berlin asseverou por tanto tempo (era um de seus temas fundamentais), não existe mundo social sem perdas: ou seja, não existe mundo social que não exclua alguns modos de vida que realizam de maneira singular certos valores fundamentais. A natureza de sua cultura e de suas instituições é por demais incompatível com tais modos de vida²⁹. Mas essas exclusões inevitáveis não devem ser confundidas com vieses arbitrários ou injustiça.

29. Ver o ensaio de Berlin "The Pursuit of the Ideal", in *The Crooked Timber of Humanity*, sobretudo pp. 11-9. Ver também seu "Two Concepts of Liberty" (1958), retomado em *Four Essays on Liberty* (Nova York: Oxford University Press, 1969), pp. 167 ss. Costuma-se atribuir uma visão semelhante a Max Weber; ver, por exemplo, os ensaios "Politics as a Vocation" (1918) em *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth e C. Wright Mills (Nova York: Oxford University Press, 1946); e "The Meaning of Ethical Neutrality in Sociology and Economics", in *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, trad. e ed. por Edward A. Shils e Henry A. Finch (Nova York: Free Press, 1949). Contudo, as diferenças entre as idéias de Berlin e de Weber são marcantes. Não me alongarei nisso aqui senão para dizer que acho que a visão de Weber se baseia numa forma de valoração do ceticismo e do voluntarismo; a tragédia política decorre do conflito entre compromissos subjetivos e vontades resolutas. Para Berlin, por outro lado, os valores são objetivos: a questão seria, antes, de que o leque completo de valores é extenso demais para caber em qualquer mundo social. Eles não só são incompatíveis entre si, impondo exigências conflitantes às instituições apesar de serem objetivos, como também não existe um conjunto de instituições exequíveis que possa admitir o espaço suficiente para todos eles. O fato de não haver mundo social sem perda decorre da natureza dos valores e do mundo, e boa parte das tragédias humanas são um reflexo disso. Uma sociedade liberal justa pode ter bem mais espaço que outros mundos sociais, mas nunca estará isenta de perdas.

47.3. A objeção tem de ir mais longe e afirmar que a sociedade bem-ordenada do liberalismo político não consegue estabelecer, de maneira autorizada pelas circunstâncias existentes – circunstâncias que incluem o fato do pluralismo razoável –, uma estrutura básica justa no interior da qual modos permissíveis de vida têm oportunidades equitativas de se manterem e de conseguir adeptos ao longo das gerações. Mas se uma concepção abrangente do bem é incapaz de perdurar numa sociedade que garanta as familiares liberdades básicas iguais e a tolerância mútua, não há maneira de preservá-la que seja coerente com os valores democráticos articulados pela idéia de sociedade como sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais. Isso levanta, mas evidentemente não resolve a questão de saber se o correspondente modo de vida seria viável em outras condições históricas, e se seu desaparecimento deve ser lamentado³⁰. A experiência histórica mostra que muitos modos de vida passam pelo teste da permanência e da obtenção de adeptos ao longo do tempo numa sociedade democrática; e se números não são uma medida de sucesso (e por que deveriam ser?), muitos passam por esse teste com igual sucesso: diferentes grupos com tradições e modos de vida diversos encontram diferentes visões abrangentes plenamente merecedoras de sua fidelidade. Portanto, verificar se o liberalismo político é arbitrariamente tendencioso con-

30. É comum dizermos que o desaparecimento de certos modos de vida é um fato lamentável. Seria otimista demais dizer que apenas modos de vida destituídos de valor se dão mal num regime constitucional justo. Aqueles que defendem concepções que não conseguem florescer no liberalismo político objetarão que este não proporciona espaço suficiente para aquelas. Mas não existe outro critério do que seria espaço suficiente exceto o de uma concepção política de justiça razoável e defensável em si mesma. A idéia de espaço suficiente é metafórica e não tem outro significado além daquele expresso no leque de doutrinas abrangentes que os princípios de tal concepção permitem e que os cidadãos podem afirmar como merecedores de sua lealdade plena. Pode-se ainda levantar a objeção de que a concepção política não consegue identificar o espaço adequado, mas isso se resume à questão de qual é a concepção política mais razoável.

tra certas concepções e a favor de outras é algo que depende de saber se, dado o fato do pluralismo razoável e de outras condições históricas do mundo moderno, a implementação de seus princípios em instituições específicas condições de fundo justas em que diferentes concepções de bem podem ser afirmadas e buscadas. O liberalismo político só seria injustamente tendencioso contra certas concepções abrangentes se, digamos, somente concepções individualistas pudessem perdurar numa sociedade liberal, ou fossem tão preponderantes que associações que afirmassem valores religiosos ou comunitários não pudessem florescer, e ainda mais, se as condições responsáveis por esse resultado fossem elas mesmas injustas.

47.4. Um exemplo pode nos ajudar a esclarecer esse ponto: várias seitas religiosas se opõem à cultura do mundo moderno e gostariam de levar sua vida comum longe de influências externas. O problema que surge é o da educação de suas crianças e as exigências que o estado pode impor. Os liberalismos de Kant e Mill levariam a exigências destinadas a promover os valores da autonomia e da individualidade como ideais que governam boa parte, se não toda a vida. Mas o liberalismo político tem um objetivo diferente e exige bem menos. Ele exigiria que a educação das crianças incluísse coisas como o conhecimento de seus direitos constitucionais e cívicos, de forma que, por exemplo, elas saibam que a liberdade de consciência existe em sua sociedade e que a apostasia não é um crime legal, tudo isso para garantir que a continuidade de sua filiação religiosa, quando atingem a maturidade, não esteja baseada simplesmente na ignorância de seus direitos básicos ou no medo da punição por ofensas que só são assim consideradas dentro de sua seita religiosa. A educação das crianças também deveria prepará-las para serem membros plenamente cooperativos da sociedade e permitir que provejam seu próprio sustento; também deveria estimular as virtudes políticas para que queiram honrar os termos equitativos de cooperação social em suas relações com o resto da sociedade.

Haverá quem objete que exigir que as crianças entendam a concepção política dessa maneira é, com efeito, embora não seja esta a intenção, educá-las numa concepção liberal abrangente. Uma coisa levaria à outra, fosse apenas porque ter conhecimento de uma pode nos levar de livre e espontânea vontade para a outra. Deve-se concordar que isso pode de fato acontecer em alguns casos. E há decerto semelhanças entre os valores do liberalismo político e os valores dos liberalismos abrangentes de Kant e Mill³¹. Mas a única resposta possível a essa objeção é evidenciar as grandes diferenças de alcance e generalidade entre o liberalismo político e o liberalismo abrangente tal como os defini. As inevitáveis conseqüências das exigências razoáveis em relação à educação das crianças têm de ser aceitas, muitas vezes com pesar. Espero, contudo, que a descrição do liberalismo político forneça uma resposta suficiente para a objeção.

Para fazer frente à objeção de que o liberalismo político é equivocadamente hostil a certos modos de vida e tendencioso a favor de outros, é fundamental que, além das exigências já descritas, a justiça como equidade não procure cultivar as virtudes e valores característicos dos liberalismos da autonomia e da individualidade, ou, na verdade, de nenhuma outra doutrina abrangente, pois nesse caso deixaria de ser uma forma de liberalismo político. A justiça como equidade honra, na medida de suas possibilidades, as reivindicações daqueles que desejam se retirar do mundo moderno de acordo com as injunções de sua religião, com a única condição de que eles reconheçam os princípios da concepção política de justiça e prezem seus ideais políticos de pessoa e sociedade. Observe-se que tentamos responder à questão da educação das crianças totalmente dentro da concepção política. A preocupação do estado com sua educação baseia-se no papel que desempenharão como fu-

31. Cf. Joseph Raz em *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), sobretudo caps. 14 e 15, apenas para mencionar um exemplo contemporâneo.

turos cidadãos, e portanto em coisas essenciais, tais como adquirir a capacidade de compreender a cultura pública e participar de suas instituições, ser um membro economicamente independente da sociedade que possa prover seu próprio sustento a vida toda, e desenvolver as virtudes políticas, e tudo isso do interior de um ponto de vista político.

§ 48. Impostos sobre o talento e a prioridade da liberdade

48.1. Uma breve nota sobre impostos sobre o talento nos ajudará a esclarecer a prioridade da liberdade e em que sentido o princípio de diferença expressa um acordo relativo à distribuição de talentos naturais enquanto bem comum (§ 21)³².

Recordemos o preceito citado por Marx, que a seu ver irá se realizar no estágio final da sociedade comunista: “De cada um segundo suas capacidades, para cada um segundo suas necessidades.”³³ Se o considerarmos um preceito de justiça, seria possível pensar que o princípio de diferença poderia realizá-lo quando a sociedade impusesse um imposto *per capita* (*lump sum tax*) sobre os talentos naturais e exigisse que os mais talentosos pagassem um imposto mais alto. Dessa maneira, as desigualdades de renda e riqueza na perspectiva de vida das pessoas poderiam ser em grande medida reduzidas, se não eliminadas.

Há duas objeções decisivas a essa proposta. A primeira pode parecer meramente prática mas tem implicações profundas. É a seguinte: pode não haver medida de talentos naturais (em contraposição a talentos adquiridos) suficientemente precisa e confiável para que possamos justificar um imposto coercitivo destes. Além disso, uma vez estabelecido, o imposto é de conhecimento público e as pessoas se

32. Baseio-me em meu “Reply to Alexander and Musgrave”, § VII.

33. Karl Marx, *Critique of the Gotha Program* (1873), § 1.

verão fortemente incentivadas a ocultar seus talentos, bem como a só realizá-los depois da idade em que a tributação é imposta. E qual seria essa idade?

Retomando o que já dissemos (no § 16.2), dons inatos tais como inteligência e várias aptidões naturais (cantar e dançar) não são bens fixos com capacidade constante. São, enquanto tais, apenas potenciais, e sua realização efetiva depende de condições sociais, entre as quais se encontram as atitudes sociais diretamente relacionadas com seu treinamento, estímulo e reconhecimento. A construção de uma medida utilizável de talentos naturais parece estar fora de questão, mesmo em teoria.

48.2. Para nossos propósitos, contudo, a dificuldade relevante é que um imposto sobre o talento violaria a prioridade da liberdade. Forçaria os mais capazes a entrarem naquelas ocupações em que a remuneração é alta o suficiente para que eles possam pagar o imposto no período de tempo exigido; interferiria em sua liberdade de conduzir a vida no âmbito dos princípios de justiça. Poderiam, por exemplo, enfrentar grandes dificuldades para praticar sua religião; e não poderiam se dar ao luxo de ter vocações e ocupações dignas mas mal pagas.

A questão é clara e traz à tona mais um aspecto do fato de que os talentos naturais são nossos e não da sociedade: ou seja, que não podemos estar sujeitos a um imposto *per capita* para igualar as vantagens que nossos talentos possam nos conferir. Isso violaria nossas liberdades básicas. O princípio de diferença não penaliza os mais capazes por serem mais afortunados em termos de talentos naturais. Pelo contrário, ele diz que para nos beneficiarmos ainda mais dessa boa sorte temos de treinar e educar nossos talentos e colocá-los para funcionar de um modo socialmente útil e que beneficie aqueles que têm menos³⁴.

34. Podemos entender aqui como o significado do princípio de diferença é determinado, em parte, pela sua subordinação ao primeiro princípio de justiça. Não apreenderemos seu significado tomando-o isoladamente.

§ 49. Instituições econômicas de uma democracia de cidadãos-proprietários

49.1. Nos §§ 15-16 apresentamos várias razões para enfocar a estrutura básica como objeto primário da justiça. Não as discutiremos novamente aqui; recordemos apenas uma das principais razões: se a estrutura básica pode efetivamente ser regulada por princípios públicos de justiça relativamente simples e claros, de forma que a justiça de fundo perdure ao longo do tempo, então talvez a maioria das coisas possa ser deixada para os próprios cidadãos e associações resolverem, desde que eles sejam colocados em uma posição que lhes permita ocupar-se de seus próprios assuntos e firmar entre si acordos equitativos em condições sociais que garantam um grau adequado de igualdade. A estrutura básica deve assegurar a liberdade e a independência dos cidadãos e moderar continuamente tendências que, ao longo do tempo, levam ao aumento das desigualdades no que se refere a *status* social e riqueza e no que diz respeito à capacidade de exercer influência política e tirar vantagem das oportunidades existentes. Isso coloca a questão de saber em que medida a geração presente é obrigada a respeitar os direitos de seus sucessores³⁵. O princípio de poupança justa trata dessa questão.

49.2. A relação entre o princípio de diferença e o princípio de poupança justa (*Teoria*, § 44) é a seguinte: o princípio de poupança justa vigora entre gerações, ao passo que o princípio de diferença vigora dentro de uma geração. A poupança real é exigida exclusivamente por razões de justiça: isto é, para tornar possíveis as condições necessárias para estabelecer e preservar uma estrutura básica justa ao longo do tempo. Uma vez alcançadas essas condições e consolidadas as instituições justas, a poupança real líquida pode

35. *Teoria*, § 44.

cair para zero. Se a sociedade quiser poupar por razões outras afora a justiça, poderá evidentemente fazê-lo; mas isso é outro assunto.

Uma característica do princípio de diferença é que ele não exige um crescimento econômico contínuo ao longo das gerações para maximizar indefinidamente para cima as expectativas dos menos favorecidos medidas em termos de renda e riqueza. Como dissemos (§ 18.3), esta não seria uma concepção razoável de justiça. É claro que não pretendemos excluir a idéia de Mill de uma sociedade num estado estacionário justo em que deixaria de haver acumulação (real) de capital³⁶. Uma democracia de cidadãos-proprietários deveria admitir essa possibilidade. Como vimos, o que o princípio de diferença realmente exige é que durante um intervalo apropriado de tempo as diferenças de renda e riqueza geradas pela produção do produto social sejam tais que se as expectativas legítimas dos mais favorecidos fossem menores, as dos menos favorecidos também seriam menores. A sociedade se encontra na parte ascendente ou no topo da curva OP³⁷. Desigualdades permissíveis (assim definidas) satisfazem essa condição e são compatíveis com o produto social de um equilíbrio estacionário em que uma estrutura básica justa tem sustentação e se reproduz ao longo do tempo.

49.3. Quanto à adoção de um princípio justo de poupança, procedemos da seguinte maneira. Para preservar a interpretação segundo a qual se entra na posição original no momento presente (§ 25.2), é preciso lidar com a questão da poupança por meio de restrições que se aplicam a cidadãos tidos como contemporâneos. Já que a sociedade deve ser um sistema equitativo de cooperação entre gerações ao longo do tempo, exige-se um princípio que governe a poupança. Já que não se pode imaginar um acordo direto (hi-

36. Ver Mill, *Principles of Political Economy*, livro IV, cap. VI.

37. Ver a distinção, em *Teoria*, § 13, entre esquemas perfeitamente justos e esquemas totalmente justos.

potético e anistórico) entre todas as gerações, dizemos que as partes devem concordar com um princípio de poupança com a condição de quererem que todas as gerações anteriores o tivessem seguido. Têm de se perguntar o quanto (que fração do produto social) estão preparadas para poupar em cada nível de riqueza à medida que a sociedade progride, partindo da suposição de que as gerações anteriores tenham seguido a mesma escala³⁸.

O princípio correto é portanto aquele que os membros de qualquer geração (e portanto de todas) adotariam como o princípio que eles gostariam que as gerações anteriores tivessem seguido, qualquer que seja o distanciamento no passado. Como nenhuma geração conhece seu lugar entre as gerações, isso implica que todas as gerações posteriores, inclusive a presente, têm de segui-lo. Dessa maneira chegamos ao princípio de poupança que fundamenta nossos deveres para com as outras gerações: justifica queixas legítimas contra nossos predecessores e expectativas legítimas em relação a nossos sucessores³⁹.

49.4. Tendo adotado um princípio de poupança, as seguintes observações indicam os tipos de tributação por meio dos quais é possível preservar a justiça econômica e social de fundo ao longo do tempo (*Teoria*, § 43).

38. Uma tabela é uma regra que determina uma fração do produto social a ser poupado em qualquer faixa de riqueza.

39. Essa formulação de como se infere o princípio justo de poupança difere da de *Teoria*, § 44. Ali não se exige que as partes queiram que as gerações anteriores tenham seguido a regra de poupança que elas adotam como contemporâneos. Como se supõe que as partes são mutuamente desinteressadas, nada as obriga a fazer qualquer poupança. Para superar essa dificuldade, *Teoria* pressupõe que elas se preocupam com seus descendentes. Embora esta não seja uma cláusula insensata, apresenta certas dificuldades, pois muda a premissa da motivação (de desinteresse mútuo) para obter um princípio de poupança. A formulação aqui exposta, que segue a sugestão que me foi feita por Thomas Nagel e Derek Parfit em 1972, evita isso e parece mais simples. Posteriormente, foi formulada de forma independente por Jane English em "Justice between Generations", *Philosophical Studies* 31 (1977), p. 98.

Consideremos em primeiro lugar o legado e a herança: tomamos de Mill (e outros) a idéia de regulamentar os legados e restringir a herança. Para fazer isso, não é necessário que a propriedade em si mesma esteja sujeita a tributação, nem é preciso limitar o total legado. Diversamente, o princípio de tributação progressiva é aplicado a quem recebe. Aqueles que herdaram e recebem doações e pensões pagam um imposto segundo o valor recebido e a natureza do recebedor. Indivíduos e corporações de certos tipos (instituições educacionais e museus, por exemplo) podem ser tributados com índices diferenciados. O objetivo é estimular uma dispersão ampla e bem mais igualitária de ativos reais e de bens produtivos.

Em segundo lugar, o princípio progressivo de tributação não deveria ser aplicado à renda e à riqueza como meio de angariar fundos (fornecer recursos para o governo), mas apenas para evitar acumulações de riqueza consideradas adversas à justiça de fundo, por exemplo, ao valor equitativo das liberdades políticas e à igualdade equitativa de oportunidades. É até possível que não haja necessidade de nenhuma tributação progressiva sobre a renda.

Em terceiro lugar, poder-se-ia evitar a tributação da renda e, em seu lugar, adotar um imposto proporcional aos gastos, ou seja, um imposto sobre o consumo conforme uma taxa marginal constante. As pessoas seriam tributadas segundo quanto usam de bens e serviços produzidos e não segundo sua contribuição (idéia esta que remete a Hobbes). Esse imposto proporcional poderia admitir todas as isenções usuais. Ao tributar o total de gastos apenas acima de certa renda, pode-se ajustar o imposto de forma a possibilitar um mínimo social apropriado.

O princípio de diferença poderia, assim, ser aproximadamente satisfeito elevando-se e abaixando-se esse mínimo e ajustando-se a taxa marginal constante de tributação. O princípio não pode ser satisfeito exatamente, mas a sociedade pode almejar publicamente pela sua satisfação aproximada ou de boa-fé. De qualquer maneira, uma sintonia

perfeita é impossível. As políticas públicas acima mencionadas envolvem tão-somente tipos diversos de tributação e portanto não exigem a interferência direta do governo nas decisões ou transações particulares entre indivíduos e associações.

49.5. Comentarei duas preocupações às vezes levantadas em relação ao princípio de diferença. A primeira indaga se, em qualquer assunto de políticas públicas, ele exige que consideremos como elas afetam as perspectivas dos menos favorecidos. Caso isso fosse uma exigência, o princípio poderia parecer objetável para muitos. É claro que essa dificuldade pode ser apontada em relação a qualquer princípio aplicável à estrutura básica. Uma resposta útil seria: dado todo o conjunto de políticas públicas devemos selecionar alguns assim chamados instrumentos que possam ser ajustados de maneira que satisfaça o princípio de diferença. Como foi mencionado acima, dadas as liberdades básicas iguais (com o valor eqüitativo das liberdades políticas), a igualdade eqüitativa de oportunidades e outras coisas afins, talvez o princípio de diferença possa ser aproximadamente satisfeito ajustando-se para cima ou para baixo o nível de renda isento do imposto proporcional sobre a renda. Aqui, esse nível serve de instrumento. Isso nos eximiria de ter de considerar o princípio de diferença em cada questão de política pública.

Uma segunda preocupação consiste em saber se o princípio de diferença deveria ser afirmado na constituição de uma sociedade. Tudo indica que não, pois corre-se o risco de fazer dele um elemento constitucional essencial que os tribunais teriam de interpretar e aplicar, e esta é uma tarefa que eles não podem desempenhar bem. A satisfação ou não desse princípio exige a plena compreensão do funcionamento da economia e isso é algo extremamente difícil de avaliar com exatidão, embora muitas vezes fique claro que ele não é satisfeito. No entanto, caso haja um acordo suficiente em torno do princípio, pode ser aceito como uma

das aspirações políticas da sociedade num preâmbulo destituído de força legal (como o da Constituição dos EUA).

O que deveria ser um elemento constitucional essencial é a garantia de um mínimo social que cubra pelo menos as necessidades humanas básicas, como especificado em § 38.3-4. Pois é razoavelmente óbvio que o princípio de diferença é violado de modo gritante quando esse mínimo não é garantido. Isso vai ao encontro do desiderato de que a satisfação ou não satisfação de um elemento constitucional essencial deveria ser bastante óbvia, ou de qualquer forma, uma questão aberta à discussão pública que os tribunais deveriam ser razoavelmente competentes para avaliar⁴⁰.

§ 50. A família como instituição básica

50.1. Os objetivos dos comentários que se seguem sobre a família são modestos: apenas indicam por que os princípios de justiça se aplicam à família, mas não indicam de forma detalhada o que esses princípios exigem. Antes disso, devo comentar que a família é parte da estrutura básica, já que uma de suas funções essenciais é ser a base da produção e reprodução ordenadas da sociedade e de sua cultura de uma geração para outra. Lembre-se que uma sociedade política é sempre vista como um esquema de cooperação que se mantém indefinidamente ao longo do tempo; a idéia de um tempo futuro em que ela deixaria de ter função e se dissolvesse é alheia à nossa concepção de sociedade. O trabalho reprodutivo é um trabalho socialmente necessário. Dito isso, uma função central da família é providenciar de maneira razoável e eficaz a criação e o cuidado dos filhos,

40. Isso endossa a opinião de Frank Michelman em sua discussão "The Supreme Court, 1968 Term-Foreword: On Protecting the Poor through the Fourteenth Amendment", *Harvard Law Review* 83 (1969):7-59. Ver também seu artigo "Welfare Rights in a Constitucional Democracy", *Washington University Law Quarterly* (1979), pp. 659-93.

garantindo seu desenvolvimento moral e sua educação para a cultura mais ampla⁴¹. Os cidadãos têm de ter um senso de justiça e as virtudes políticas que sustentam as instituições políticas e sociais justas. Além disso, a família tem de desempenhar essa função gerando filhos em número adequado para a manutenção de uma sociedade durável. No entanto, nenhuma forma particular de família (monogâmica, heterossexual ou outra) é exigida por uma concepção política de justiça desde que seu arranjo permita a realização efetiva dessas tarefas e não entre em conflito com outros valores políticos⁴².

Essas necessidades limitam todos os arranjos da estrutura básica, inclusive os esforços para conquistar a igualdade equitativa de oportunidades. A família impõe restrições aos modos como esses objetivos podem ser atingidos, e a formulação dos dois princípios tenta levar em conta essas restrições. O princípio de diferença é relevante nesse caso, pois, quando é satisfeito, aqueles com menos oportunidades podem aceitar mais facilmente as restrições que a família e outras condições sociais impõem⁴³. Não me é possível aprofundar aqui esses assuntos complexos, mas partamos do pressuposto de que as crianças crescem num pequeno grupo íntimo em que os mais velhos (normalmente os pais) têm certa autoridade moral e social⁴⁴.

41. *Teoria*, §§ 70-76.

42. Note-se que essa observação define a maneira como a justiça como equidade lida com a questão dos direitos e deveres de *gays* e *lésbicas*, e como eles afetam a família. Se esses direitos e deveres forem coerentes com a vida familiar ordenada e a educação das crianças, serão, *ceteris paribus*, plenamente admissíveis.

43. Ver *Teoria*, § 77.

44. Há quem pense que a prioridade lexical da igualdade equitativa de oportunidades sobre o princípio de diferença é forte demais, e que uma prioridade mais fraca ou então uma forma mais fraca de princípio de oportunidades seria preferível, e na verdade mais acorde com as próprias idéias fundamentais da justiça como equidade. Por enquanto não sei o que seria melhor aqui e apenas registro minha incerteza. Como especificar e que peso dar ao princípio de oportunidades é um tema de grande dificuldade e talvez alguma dessas alternativas seja realmente melhor.

50.2. Pode-se pensar que os princípios de justiça não se aplicam à família e que portanto não podem garantir uma justiça igual para as mulheres e filhos⁴⁵. Trata-se de um equívoco, que se origina da seguinte idéia: o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, entendida como o arranjo das principais instituições da sociedade num sistema unificado de cooperação social ao longo do tempo. Os princípios de justiça política devem aplicar-se diretamente a essa estrutura, mas não devem aplicar-se diretamente à vida interna das muitas associações que dela fazem parte, a família entre outras. Assim, pode haver quem pergunte como, se esses princípios não se aplicam diretamente à vida interna das famílias, eles podem garantir uma justiça igual para esposas tanto quanto para seus maridos.

Já mencionamos antes essa questão (§ 4.2), mas temos de aprofundar a discussão. Note-se que uma questão bem parecida se coloca para todas as associações, sejam elas igrejas ou universidades, associações profissionais ou científicas, empresas ou sindicatos. Nesse sentido, a família nada tem de peculiar. Para ilustrar o que afirmo: está claro que os dois princípios de justiça (bem como outros princípios liberais) não exigem que o governo eclesiástico seja democrático. Bispos e cardeais não precisam ser eleitos; tampouco os benefícios vinculados à hierarquia da Igreja têm de satisfazer o princípio de diferença. Isso ilustra como os princípios de justiça política não se aplicam diretamente à vida interna de uma igreja, e tampouco é desejável ou coerente com a liberdade de consciência ou de associação que o façam.

Por outro lado, os princípios de justiça política realmente impõem certas restrições que afetam o governo eclesiástico. Como vimos (§ 4.2), as igrejas não podem praticar uma intolerância de fato já que, como exigem os princípios de justiça, o direito público não reconhece a heresia e a apostasia como crimes, e seus membros estão sempre livres para

45. Ver Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (Nova York: Basic Books, 1989), cap. 5, pp. 90-3.

abandonar sua fé. Assim, embora os princípios de justiça não se apliquem diretamente à vida interna das igrejas, eles protegem os direitos e liberdades de seus membros por meio das restrições a que todas as igrejas e associações estão sujeitas.

Isso não implica negar que existam concepções apropriadas de justiça que se aplicam diretamente à maioria das associações e grupos, se não a todos, assim como a vários tipos de relações entre indivíduos. Mas essas concepções de justiça não são concepções políticas. Em cada caso, o que seja a concepção apropriada é uma questão separada e adicional, a ser reconsiderada em cada caso particular, dada a natureza e o papel da associação, grupo ou relação em questão.

50.3. Voltemos agora a considerar a família. Aqui, a idéia é a mesma: os princípios políticos não se aplicam diretamente à sua vida interna, mas impõem restrições essenciais à família enquanto instituição e garantem os direitos e liberdades básicos e oportunidades equitativas para todos seus membros. Fazem-no, como já disse, especificando os direitos básicos de cidadãos iguais que são membros de famílias. A família como parte da estrutura básica não pode violar essas liberdades. Como as esposas são cidadãos da mesma maneira que seus maridos, todas elas têm os mesmos direitos e liberdades básicos e oportunidades equitativas que seus maridos; e isso, juntamente com a correta aplicação dos outros princípios de justiça, deveria bastar para garantir sua igualdade e independência.

Colocando a questão em outros termos, distinguimos entre o ponto de vista das pessoas como cidadãos e seu ponto de vista como membros de famílias e de outras associações⁴⁶. Como cidadãos, temos razões para impor as restrições especificadas pelos princípios políticos de justiça às associações, ao passo que como membros de associações

46. Devo esta idéia a Joshua Cohen, "Okin on Justice, Gender, and Family", *Canadian Journal of Philosophy* 22 (junho de 1992), pp. 263-86.

temos razões para limitar essas restrições para que deixem espaço para uma vida interna livre e fecunda adequada à associação em questão. Vemos aqui novamente a necessidade da divisão de trabalho entre diferentes tipos de princípios. Não iríamos querer que princípios políticos de justiça fossem aplicados diretamente à vida interna da família. Não é razoável pensar que como pais tenhamos de tratar nossos filhos de acordo com princípios políticos. Nesse caso, esses princípios estão fora de lugar. É certo que os pais devem seguir alguma concepção de justiça (ou equidade) e ter o devido respeito para com cada um de seus filhos, mas, dentro de certos limites⁴⁷, isso é algo que não cabe aos princípios políticos prescrever. É claro que a proibição de abuso e tratamento negligente dos filhos e muitos outros pontos serão restrições que constituem uma parte vital do direito familiar. Mas, em certa medida, a sociedade tem de confiar na afeição e na boa vontade naturais dos pais⁴⁸.

47. O que importa aqui é que o tratamento dado às crianças deve condizer com a função da família de sustentar um regime constitucional. Suponhamos, por exemplo, que a primogenitura, ou o hábito de favorecer especialmente o primeiro filho ou a primeira filha prejudicasse o papel da família a esse respeito. Nesse caso, teria de ser reconsiderado.

48. Michael Sandel, em *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 33, considera a situação em que a família harmoniosa se vê abalada por dissensões. Os afetos e a franqueza dos tempos passados dão lugar a demandas de equidade e direitos. Ele imagina os bons sentimentos passados sendo substituídos por uma integridade e judiciosidade inquestionáveis, para que jamais prevaleça a injustiça. "Pais e filhos refletem de forma ponderada, submetem-se zelosa embora carrancudamente aos dois princípios de justiça, e até conseguem instalar as condições de estabilidade e congruência para que o bem da justiça se realize em seu lar." Um dos erros aqui é que ele supõe que os dois princípios valem de forma geral para todas as associações, quando na verdade eles só valem para a estrutura básica. Outro erro é que aparentemente, a seu ver, a justiça como equidade diz que o estabelecimento da justiça plena restauraria o caráter moral da família. Isto a justiça como equidade não diz. Existem, de fato, algumas concepções de justiça consideradas apropriadas para a família, bem como para outras associações e casos de justiça local. Tais concepções – geralmente uma para cada tipo de associação – são necessárias, embora de forma alguma suficientes, para restaurar o caráter moral da família. Não se deve atribuir à função fundamental da justiça básica mais do que ela é.

Além das considerações acima, fundamentadas na igualdade das mulheres, os princípios de justiça também impõem restrições à família em nome dos filhos, que são os futuros cidadãos da sociedade, e, como tais, têm direitos. Como já foi dito, uma injustiça longa e histórica para com as mulheres é o fato de elas terem suportado, e continuarem a suportar, uma repartição desproporcional da tarefa de criar e cuidar dos filhos. Quando, pela lei do divórcio, ficam em desvantagem ainda maior, essa carga as torna altamente vulneráveis⁴⁹. Essas injustiças pesam cruelmente não só sobre as mulheres, mas também sobre os filhos e tendem a minar a capacidade das crianças de adquirir as virtudes políticas exigidas dos futuros cidadãos num regime democrático viável⁵⁰. Mill disse que, na sua época, a família era uma escola de despotismo masculino: inculcava hábitos de pensamento e modos de sentir e se comportar incompatíveis com a democracia⁵¹. Se isso é assim, os princípios de justiça que prescrevem a democracia certamente podem ser invocados para reformá-la.

50.4. Portanto, quando o liberalismo político distingue entre a justiça política que se aplica à estrutura básica e outras concepções de justiça que se aplicam às várias associações existentes dentro dessa estrutura, ele não considera os domínios político e não-político como dois espaços separados, desligados, por assim dizer, cada um governado unicamente pelos seus próprios princípios. Ainda que apenas a estrutura básica seja o objeto primário da justiça, os princípios de justiça colocam restrições essenciais à família e a todas as outras associações. Os membros adultos das famílias e de outras associações são, em primeiro lugar, ci-

49. Ver a discussão de Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cap. 7.

50. Sobre essas virtudes, ver Parte V, §§ 57, 59.

51. J. S. Mill, *The Subjection of Women* (1868), *Collected Works*, vol. XXI, cap. 2.

dadões iguais: esta é sua posição básica. Nenhuma instituição ou associação em que estejam envolvidos pode violar seus direitos de cidadãos.

Um domínio ou esfera da vida não é, portanto, algo dado separadamente dos princípios de justiça. Um domínio não é um tipo de espaço ou lugar, mas é antes simplesmente o resultado ou o produto da forma de aplicação dos princípios de justiça política diretamente à estrutura básica e indiretamente às associações dentro dela. Os princípios que definem as liberdades básicas e as oportunidades equitativas iguais dos cidadãos sempre são válidos em e através de todos os chamados domínios. Os direitos iguais das mulheres e os direitos dos filhos como futuros cidadãos são inalienáveis e os protegem onde quer que estejam. E, como vimos, distinções de gênero que limitam esses direitos e liberdades estão excluídas (§ 18.4-6). Assim, as esferas do político e do público, e do não-público e privado, definem-se a partir do conteúdo e da aplicação da concepção de justiça e de seus princípios. Se a assim chamada esfera privada é um espaço isento da justiça, então ela simplesmente não existe.

50.5. De modo mais geral, como a democracia de cidadãos-proprietários almeja a igualdade plena das mulheres, tem de incluir dispositivos para consegui-lo. Se uma das causas básicas, quando não a principal, da desigualdade das mulheres é o encargo mais pesado na criação e cuidado dos filhos na divisão tradicional de trabalho da família, é preciso tomar providências para igualar esse encargo ou compensá-las por isso. Não cabe à filosofia política decidir a melhor maneira de fazer isso em condições históricas particulares. Mas uma proposta agora comum é que, como norma ou diretriz, a lei deva considerar que o trabalho da esposa na criação dos filhos (quando ela tem esse encargo, o que ainda é comum) dá a ela o direito a uma parcela igual da renda que o marido ganha durante o casamento. Em caso de divórcio, ela deveria receber uma par-

cela igual do valor acrescido aos bens da família durante aquele período⁵².

Qualquer desvio dessa norma exigiria uma justificativa especial e clara. Parece intolerável que um marido possa deixar a família levando consigo sua capacidade de ganhar dinheiro e deixando esposa e filhos em situação bem menos vantajosa que antes. Forçados a prover o próprio sustento, sua posição econômica é muitas vezes precária. Uma sociedade que permite isso não se importa com as mulheres, menos ainda com sua igualdade, ou mesmo com suas crianças que são seu futuro. Aliás, será esta uma sociedade política?⁵³

50.6. Okin, em sua discussão crítica mas não hostil de *Teoria* disse que, implícita no texto, há uma crítica potencial da família e das instituições sociais estruturadas por gênero. A seu ver, essa crítica pode ser desenvolvida, primeiro, pelo fato de as partes na posição original não conhecerem o sexo daqueles que representam; e, em segundo lugar, pelo fato de que a família e o sistema de gênero, como parte da estrutura básica, têm de estar submetidos à crítica dos princípios formulados em *Teoria*⁵⁴.

Gostaria de pensar que Okin tem razão. A questão crucial talvez fosse: o que precisamente é abrangido por instituições estruturadas por gênero? O que as define? Se dissermos que o sistema de gênero inclui quaisquer arranjos sociais que afetam adversamente as liberdades básicas e oportunidades iguais das mulheres, bem como as dos filhos como futuros cidadãos, então com certeza esse sistema está

52. Para uma discussão instrutiva dessa proposta e de outras questões relacionadas à igualdade das mulheres, ver Okin, *Justice, Gender, and the Family*, caps. 7-8.

53. O que tenho em mente é que uma sociedade política é um sistema de cooperação de uma geração para a outra. Notem que no texto parti do pressuposto de que a divisão tradicional de trabalho na família é comum e só considere essa situação para indicar o que os princípios de justiça parecem exigir.

54. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, pp. 101, 105.

sujeito à crítica pelos princípios de justiça. A questão passa então a ser a de saber se o cumprimento desses princípios basta para remediar as falhas do sistema. Isso depende em parte da teoria social, da psicologia humana, e de muito mais, e não pode ser resolvido apenas por uma concepção de justiça. Não tentarei refletir mais sobre esse assunto aqui.

Concluirei observando que só recorri a alguns dos valores da razão pública abarcados pela concepção política de justiça. Entre eles estão a igualdade das mulheres, a igualdade das crianças como futuros cidadãos, e, por fim, o valor da família para garantir a produção e reprodução ordenadas da sociedade e de sua cultura de uma geração para outra, e portanto, numa sociedade democrática justa, o valor que ela tem para cultivar e estimular atitudes e virtudes que sustentam essas instituições. Em outros casos, pode-se recorrer a outros valores políticos.

§ 51. A flexibilidade de um índice de bens primários

51.1. A fim de ilustrar o uso prático de um índice de bens primários e sua flexibilidade, discutirei detalhadamente a objeção de Sen a tal índice, a saber, a de que, a seu ver, esse índice é demasiado inflexível para ser equitativo⁵⁵. Essa discussão vai esclarecer a idéia de bens primários por meio de sua conexão com a importante idéia de Sen de que comparações interpessoais devem se basear, pelo menos em parte, numa medida do que ele denomina “capacidades básicas” de uma pessoa.

A objeção de Sen fundamenta-se em dois pontos. O primeiro é que usar um índice desses bens é, na verdade,

55. A objeção de Sen foi formulada pela primeira vez em “Equality of What?”, *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1979), retomado em *Choice, Welfare, and Measurement* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), pp. 365-6. Essa objeção foi aprofundada em *Inequality Reexamined* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992); ver sobretudo cap. 5.

trabalhar no espaço errado, e portanto envolve uma métrica equivocada: ou seja, os próprios bens primários não deveriam ser entendidos como uma forma de exprimir a vantagem, pois esta depende de uma relação entre pessoas e bens. Ainda de acordo com a objeção, uma base aceitável de comparações interpessoais tem de se apoiar, pelo menos em boa parte, numa medida das capacidades básicas da pessoa.

Para explicar: Sen afirma que o utilitarismo se equivoca quando considera que os bens só se prestam a satisfazer desejos e preferências dos indivíduos. Para ele, a relação dos bens com as capacidades básicas também é essencial, pois os bens possibilitam que façamos certas coisas básicas como, por exemplo, se vestir e se alimentar, mover-se de um lugar para outro sem ajuda externa, manter um cargo ou buscar uma ocupação, e participar da política e da vida pública de nossa comunidade. Sen acha que, pelo fato de fazer abstração da relação dos bens com as capacidades básicas e focalizar os bens primários, um índice de bens primários focaliza a coisa errada.

51.2. Em resposta, deve-se ressaltar que a exposição dos bens primários não abstrai, mas, pelo contrário, leva em consideração as capacidades básicas: particularmente as capacidades dos cidadãos como pessoas livres e iguais em virtude de suas duas faculdades morais. São estas faculdades que lhes permitem ser membros normais e plenamente cooperativos da sociedade durante a vida toda e manter seu *status* de cidadãos livres e iguais. Apoiamo-nos numa concepção das capacidades e necessidades básicas dos cidadãos, e os direitos e liberdades iguais são especificados tendo em mente essas faculdades morais. Como vimos (§ 32), tais direitos e liberdades são condições essenciais para o desenvolvimento adequado e pleno exercício das duas faculdades em certos casos fundamentais de grande importância. Afir-mamos que:

(I) As liberdades políticas iguais, a liberdade de expressão e de associação e outras liberdades afins são necessá-

rias para o desenvolvimento e exercício do senso de justiça dos cidadãos e são fundamentais para que os cidadãos possam fazer julgamentos racionais na adoção das metas políticas justas e na busca de políticas sociais eficazes.

(II) As liberdades civis iguais, a liberdade de consciência e de associação, e a livre escolha de ocupação e outras liberdades afins são necessárias para o desenvolvimento e exercício da capacidade dos cidadãos de elaborar uma concepção do bem: isto é, a capacidade de formar, revisar e racionalmente buscar realizar o que se considera valioso na vida humana, entendido à luz de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral (total ou parcialmente) abrangente.

(III) Renda e riqueza são meios gerais polivalentes fundamentais para a realização de um amplo leque de fins (permissíveis), sejam eles quais forem, e em particular, o fim de realizar as duas faculdades morais e promover os fins das concepções (completas) de bem que os cidadãos afirmam ou adotam.

Essas observações situam a função dos bens primários dentro da estrutura da justiça como equidade como um todo. Se olharmos bem para essa estrutura, veremos que ela reconhece a relação fundamental entre bens primários e capacidades básicas das pessoas. Com efeito, o índice desses bens é elaborado perguntando-se que coisas, dadas as capacidades básicas incluídas na concepção (normativa) de cidadãos como livres e iguais, são fundamentais para que os cidadãos mantenham seu *status* de livres e iguais e sejam membros normais e plenamente cooperativos da sociedade. Como as partes sabem que um índice de bens primários é parte integrante dos princípios de justiça, incluído em seu significado, só aceitarão esses princípios caso esse índice garanta o que acham ser fundamental para proteger os interesses essenciais das pessoas que representam.

51.3. Pressupusemos, até agora, a validade da premissa básica importante de que, no que concerne ao tipo de necessidades e exigências que a justiça política deveria levar

em conta, as necessidades e exigências dos cidadãos são suficientemente semelhantes para que um índice de bens primários sirva de base equitativa e adequada para comparações interpessoais em assuntos de justiça política.

Se essa premissa básica for efetivamente válida, Sen poderia aceitar o uso dos bens primários, pelo menos em muitos casos⁵⁶. Sua objeção se apóia num outro ponto: o de que as necessidades e exigências relevantes de membros normais e plenamente cooperativos da sociedade são, na verdade, tão diferentes a ponto de que os dois princípios de justiça com um índice de bens primários não têm como não serem demasiados inflexíveis para produzir um modo equitativo de levar essas diferenças em conta. Tentarei responder a isso mostrando que ao elaborar um índice de bens primários dispomos de uma flexibilidade considerável.

Para começar, deixarei de lado os casos mais extremos de pessoas com deficiências tão graves que nunca poderão ser membros da sociedade que contribuam normalmente para a cooperação social. Considerarei apenas dois tipos de casos que se encaixam no que eu poderia chamar de faixa normal, ou seja, a faixa de diferenças de necessidades e exigências dos cidadãos compatíveis com o fato de todos serem membros normais e cooperativos da sociedade. Esses casos ilustrarão a flexibilidade dos dois princípios no trato dessas diferenças.

51.4. O primeiro tipo de caso concerne às diferenças no desenvolvimento e exercício das duas faculdades morais e de talentos naturais concretizados, diferenças estas que estão acima das condições essenciais mínimas exigidas para ser um membro plenamente cooperativo da sociedade. Por exemplo, as virtudes de julgamento são qualidades da faculdade moral de ter um senso de justiça e há, suponhamos, grande variação na capacidade de exercer essas virtudes.

56. Ver Sen, "Equality of What?", *Choice, Welfare, and Measurement*, p. 368.

Essas faculdades envolvem intelecto e imaginação, a capacidade de ser imparcial e de adotar uma visão mais ampla e inclusiva, bem como certa sensibilidade para as preocupações e circunstâncias dos outros.

Os dois princípios de justiça incorporam o conceito de justiça procedimental pura de fundo e não o de justiça alocativa (§ 14). As diferenças entre os cidadãos em termos de faculdades morais não levam, como tais, a diferenças correspondentes na alocação de bens primários, entre os quais os direitos e liberdades básicos. Pelo contrário, a estrutura básica está organizada de modo que inclua as instituições necessárias de justiça de fundo para que os cidadãos tenham à sua disposição os meios gerais polivalentes para treinar e educar suas capacidades básicas, e oportunidades eqüitativas para fazer um bom uso delas, desde que tenham capacidades situadas dentro da faixa normal. Cabe aos cidadãos como pessoas livres e iguais, protegidas em seus direitos e liberdades básicos e capazes de cuidar da própria vida, tirar proveito das oportunidades garantidas para todos de forma eqüitativa.

Considerem-se as diferenças na capacidade de exercer virtudes de julgamento mencionadas acima: dentro da faixa normal, essas diferenças não afetam o modo como os dois princípios se aplicam a cidadãos livres e iguais. Todos continuam tendo os mesmos direitos e liberdades básicos e oportunidades eqüitativas, e todos estão incluídos nas garantias do princípio de diferença. É claro que aqueles com maior capacidade de exercer virtudes de julgamento têm, apesar de serem iguais em outras coisas, uma maior chance de ocupar posições de autoridade com as responsabilidades que o exercício dessas virtudes impõe. No transcurso de uma vida, eles talvez tenham expectativas mais altas de bens primários, e suas maiores capacidades, adequadamente treinadas e exercitadas, podem ser recompensadas diferentemente dependendo de seus planos e do que fizerem. (Estas últimas observações pressupõem uma sociedade mais ou menos bem-ordenada; como sempre, a não ser que haja in-

dicação em contrário, trabalhamos dentro da teoria ideal.) Mas a distribuição particular que disso resulta não decorre da aplicação dos princípios de justiça (alocativos ou procedimentais), que usam uma medida das capacidades básicas. Uma medida científica (em contraposição a uma normativa) do leque completo dessas capacidades é impossível em termos práticos, e também teóricos. Na justiça como equidade, o ajuste a essas diferenças de capacidades se dá por meio de um processo social ininterrupto de justiça procedimental pura de fundo em que qualificações adequadas para determinados cargos e posições desempenham uma função distributiva. Mas, como sempre, nenhuma diferença em termos de capacidades básicas (dentro da faixa normal) afeta os direitos e liberdades básicos iguais das pessoas. O que a justiça como equidade afirma é que numa sociedade bem-ordenada tal processo social ininterrupto não levaria à injustiça política.

51.5. Volto-me agora para o segundo tipo de caso, ou seja, as diferenças no que se refere às necessidades que os cidadãos têm de cuidados médicos. Caracterizamos esses casos como aqueles em que os cidadãos entram temporariamente – por um período de tempo – na faixa situada abaixo das capacidades mínimas essenciais para ser um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade. Um primeiro passo para elaborar uma concepção de justiça política é abstrair por completo (como fizemos) doenças e acidentes, e considerar a questão fundamental de justiça política simplesmente como aquela que especifica os termos equitativos de cooperação entre cidadãos livres e iguais. Mas espero que a justiça como equidade possa não só vir em auxílio dessa questão mas também ser estendida para abarcar as diferenças de necessidades a que doenças e acidentes dão lugar. Para tentar efetuar essa extensão, interpretamos a premissa de que normalmente os cidadãos são membros cooperativos da sociedade ao longo da vida de forma a

admitir que possam ficar seriamente doentes ou sofrer algum acidente grave de tempos em tempos.

Para fazer essa extensão apoiamos-nos em três aspectos do índice de bens primários que dão aos dois princípios de justiça certa flexibilidade para se ajustarem às diferenças entre cidadãos em sua necessidade de cuidados médicos.

Primeiro, esses bens não se encontram detalhadamente especificados por meio de considerações disponíveis na posição original. Isso é óbvio tanto em relação aos direitos e liberdades básicos como em relação aos outros bens primários. Basta, por exemplo, que na posição original a forma e o conteúdo gerais dos direitos e liberdades básicos sejam esboçados e os motivos de sua prioridade, entendidos. Maiores especificações desses direitos e liberdades são da alçada das etapas constitucional, legislativa e judiciária, quando há mais informações disponíveis e condições sociais particulares podem ser levadas em consideração. Ao esboçar a forma e o conteúdo gerais dos direitos e liberdades básicos, temos de deixar suficientemente claros sua função especial e âmbito central de aplicação para que em cada etapa posterior o processo de especificação proceda de forma adequada.

Em segundo lugar, os bens primários de renda e riqueza não devem ser identificados apenas à renda pessoal e à fortuna privada, pois temos controle, ou controle parcial da renda e riqueza, não só como indivíduos mas também como membros de associações e grupos. Os membros de uma seita religiosa têm certo controle sobre as propriedades da igreja; os membros de uma instituição de ensino superior têm certo controle sobre a riqueza da universidade entendida como meio para levar adiante seus objetivos de formação e pesquisa. Como cidadãos também somos beneficiários do fornecimento pelo Estado de vários bens e serviços pessoais a que temos direito, como no caso da assistência médica, ou do fornecimento de bens públicos (no sentido que os economistas dão a eles), como no caso de medidas que garantam a saúde pública (ar puro, água limpa etc.). To-

dos esses itens podem (se necessário) ser incluídos no índice de bens primários⁵⁷.

Em terceiro lugar, o índice de bens primários é um índice de expectativas desses bens ao longo da vida toda. Considera-se que essas expectativas estejam vinculadas a posições sociais relevantes no interior da estrutura básica. Com isso os dois princípios podem admitir diferenças de necessidades decorrentes de doença e acidentes no curso normal de uma vida. As expectativas de bens primários (seu índice) dos indivíduos podem ser as mesmas *ex ante*, ao passo que os bens que de fato recebem são diferentes *ex post*, dependendo de várias contingências – nesse caso, da doença e de acidentes que lhes ocorram.

51.6. Dado esse pano de fundo, indicarei – é o máximo que posso fazer aqui – como os dois princípios se aplicam às necessidades de assistência médica e de saúde pública de cidadãos como membros cooperativos normais da sociedade cujas capacidades caem, por certo tempo, para baixo do mínimo.

Este assunto tem de ser tratado na etapa legislativa (*Teoria*, § 31) e não na posição original ou convenção constituinte, já que a aplicação praticável dos dois princípios a esse caso depende em parte de informações sobre a prevalência de várias doenças e sua severidade, a frequência de acidentes e suas causas, e muitas outras coisas. Na etapa legislativa, essa informação está disponível, e portanto é lá que as políticas de proteção da saúde pública e de assistência médica podem ser discutidas.

Como o índice de bens primários é especificado em termos de expectativas, uma das características dos dois princípios é uma considerável flexibilidade para ajustar-se às diferentes necessidades dos cidadãos. Por uma questão de simplicidade, centremo-nos no grupo dos menos favorecidos e suponhamos que exista informação disponível a

57. Discuto essas questões em "Fairness to Goodness", § III.

respeito das necessidades médicas de seus membros como um todo e do custo de sua cobertura em vários níveis de tratamento e assistência. De acordo com as diretrizes do princípio de diferença, é possível adotar providências para cobrir essas necessidades até o ponto em que providências adicionais rebaixariam as expectativas dos menos favorecidos. Esse raciocínio segue na mesma direção daquele que fixa um mínimo social (*Teoria*, § 44). A única diferença é que agora a expectativa de uma provisão assegurada de cuidados médicos num certo nível (calculado por custo estimado) é incluída como parte desse mínimo. Como já dissemos, as mesmas expectativas *ex ante* são compatíveis com benefícios amplamente diferenciados recebidos de acordo com as diferenças de necessidades *ex post*.

Observe-se que o que estabelece o limite superior da fração do produto social gasto com assistência médica e saúde pública são as outras despesas essenciais que a sociedade tem de fazer, e se elas são pagas por fundos privados ou públicos. Por exemplo, uma força de trabalho ativa e produtiva tem de ser sustentada, as crianças têm de ser criadas e adequadamente educadas, parte do produto anual tem de ser investido em capital real e outra parte considerada depreciação, e provisões devem ser feitas para os aposentados, sem mencionar as exigências de defesa nacional e uma política externa (justa) num mundo de estados nacionais. Os representantes dos cidadãos que consideram essas exigências do ponto de vista da etapa legislativa têm de encontrar um equilíbrio entre elas ao alocar os recursos da sociedade.

Vemos aqui a grande importância de considerar que os cidadãos têm uma identidade (política) pública ao longo da vida toda, e de tomá-los como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade durante essa vida. Seus representantes na etapa legislativa têm de avaliar como especificar mais detalhadamente os dois princípios dada a informação geral agora disponível. É claro que considerar os cidadãos dessa maneira não define uma resposta preci-

sa. Como sempre, temos, na melhor das hipóteses, apenas diretrizes para a deliberação. Mas os representantes dos cidadãos devem examinar todas as diversas reivindicações mencionadas acima – incluindo aquelas que fazemos em todas as fases da vida, da infância à velhice – do ponto de vista de uma pessoa que passará por todas as fases da vida. A idéia é que as reivindicações dos que se encontram em cada fase derivam de como equilibraríamos razoavelmente essas reivindicações se nos víssemos passando por todas as fases da vida.

Os comentários acima tomam a questão da assistência médica de acordo com as diretrizes do princípio de diferença. Isso pode dar a impressão equivocada de que o fornecimento de assistência médica só serve para suplementar a renda dos menos favorecidos quando eles não conseguem cobrir as despesas dos cuidados médicos que possam preferir. Pelo contrário: como já foi enfatizado, o fornecimento de assistência médica, assim como dos bens primários em geral, deve satisfazer às necessidades e exigências dos cidadãos livres e iguais. Essa assistência inscreve-se entre os meios gerais necessários para assegurar a igualdade equitativa de oportunidades e nossa capacidade de tirar vantagem dos direitos e liberdades básicos, e portanto de sermos membros normais e plenamente cooperativos da sociedade a vida toda.

Essa concepção de cidadão nos permite fazer duas coisas: primeiro, avaliar a urgência dos diferentes tipos de cuidados médicos, e, segundo, determinar a prioridade relativa das exigências da assistência médica e saúde pública em geral em relação a outras necessidades e exigências sociais. Assim, no que se refere à primeira, os tratamentos que devolvem às pessoas uma boa saúde, possibilitando que retomem suas vidas normais como membros cooperativos da sociedade, têm grande urgência, mais exatamente a urgência especificada pelo princípio de igualdade equitativa de oportunidades; ao passo que a medicina, digamos, cosmética não é, a princípio, uma necessidade. Ao considerar a for-

ça das exigências da assistência médica como vinculada à manutenção de nossa capacidade de sermos um membro normal da sociedade e à restauração dessa capacidade quando ela cai para baixo do mínimo necessário, temos uma diretriz (como exposto na discussão precedente) para equilibrar os custos dessa assistência em relação às outras demandas ao produto social que também são cobertas pelos dois princípios de justiça. No entanto, não me aprofundarei mais nesses assuntos difíceis e complicados⁵⁸.

51.7. Para concluir: Em resposta à objeção de que um índice de bens primários é demasiado inflexível para ser equitativo, apresentei dois argumentos principais:

Primeiro, o de que a idéia de bens primários está intimamente relacionada com a concepção de cidadãos detentores de certas capacidades básicas, sendo que entre as mais importantes estão as duas faculdades morais. Quais são esses bens depende da idéia intuitiva fundamental de cidadãos como pessoas com essas capacidades e com um interesse da mais alta ordem em seu desenvolvimento e exercício. Isso está de acordo com a idéia de Sen de que as capacidades básicas têm de ser levadas em conta não só quando se fazem comparações interpessoais, mas também na elaboração de uma concepção política razoável de justiça.

Em segundo lugar, o argumento de que, para perceber a flexibilidade que o uso de bens primários admite, temos de distinguir entre dois tipos de casos. O primeiro concerne a diferenças entre capacidades dos cidadãos dentro da faixa normal, mas acima dos mínimos essenciais necessários para que sejam membros cooperativos da sociedade. Essas diferenças são acomodadas por um processo social ininterrupto de justiça procedimental pura de fundo. Nesse tipo de

58. Para uma discussão instrutiva, ver Norman Daniels, "Health-Care Needs and Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs* 10 (primavera de 1981), pp. 146-79. Para uma elaboração mais aprofundada ver Daniels, *Just Health Care* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), caps. 1-3.

caso, não precisamos de nenhuma medida para avaliar as diferenças de capacidade dos cidadãos; tampouco parece possível obter uma medida exequível.

O segundo tipo de caso inclui aqueles em que, devido a doença ou acidente, os cidadãos se encontram por certo tempo abaixo do mínimo essencial. Apoiamo-nos aqui no fato de que o índice de bens primários deve ser especificado de modo mais definitivo na etapa legislativa e, como sempre, em termos de expectativas. Essas características permitem que ele seja flexível o suficiente para corresponder às diferenças de necessidade de assistência médica decorrentes de doença ou acidente. O importante aqui é o uso da concepção de cidadão como membro cooperativo da sociedade a vida toda, que nos permite ignorar diferenças de capacidades e talentos naturais acima do mínimo. Essa concepção nos leva a restaurar ou melhorar de forma apropriada nossas capacidades quando, por doença ou acidente, caímos para baixo do mínimo e ficamos incapazes de cumprir nossa parte na sociedade.

Essa distinção bastante simples entre os dois casos – de diferenças acima e abaixo do mínimo essencial – é um exemplo do tipo de distinção praticável que, a meu ver, é vital para qualquer concepção política que tenha alguma chance de ser alvo de um consenso sobreposto num regime democrático. Nosso objetivo é evitar dificuldades, simplificar quando a simplificação é possível e nos manter próximos do senso comum⁵⁹.

59. Não considere os casos mais extremos, mas isso não lhes tira importância. Para mim é óbvio e aceito pelo senso comum de que temos um dever para com todos os seres humanos, por mais graves que sejam suas deficiências. A questão é o peso desses deveres quando eles entram em conflito com nossos direitos básicos. Em algum ponto, pois, temos de verificar se a justiça como equidade pode ser ampliada e fornecer diretrizes para esses casos; caso não possa, resta saber se tem de ser rejeitada em vez de ser suplementada por alguma outra concepção. Seria prematuro refletir sobre esses assuntos aqui. A justiça como equidade é apresentada sobretudo como uma tentativa de obter uma visão clara e ordenada do que, na tradição do pensamento político democrático, sempre foi a questão fundamental da filosofia

51.8. Com isso concluímos nossa investigação das principais instituições de uma democracia de cidadãos-proprietários. Entre elas há ainda outros dispositivos importantes:

(a) Disposições para assegurar o valor eqüitativo das liberdades políticas, embora não tenhamos examinado de modo detalhado quais são elas (§ 45).

(b) Na medida do possível, disposições para realizar a igualdade eqüitativa de oportunidades na educação e em treinamento de vários tipos.

(c) Um nível básico de assistência médica para todos (§ 51).

Note-se também que a idéia de Mill de cooperativas gerenciadas pelos trabalhadores é totalmente compatível com a democracia de cidadãos-proprietários, pois tais empresas não são de propriedade do estado nem controladas por ele. É o que discutiremos agora em nossa breve comparação com Marx.

§ 52. A crítica de Marx ao liberalismo

52.1. Examinaremos as idéias de Marx sobretudo de um ponto de vista: sua crítica ao liberalismo. Tentaremos responder àquelas de suas críticas que mais claramente exigem uma resposta. Por exemplo:

(a) À objeção de que alguns dos direitos e liberdades básicos, aqueles relacionados com os direitos do homem

política, ou seja, que princípios de justiça são os mais apropriados para especificar os termos eqüitativos de cooperação quando a sociedade é entendida como um sistema de cooperação entre cidadãos vistos como pessoas livres e iguais e como membros normal e plenamente cooperativos da sociedade a vida toda (§ 2.3). Um método que nos permita discutir essa questão de maneira efetiva certamente merece ser investigado. Não sei até que ponto a justiça como equidade pode ser ampliada com sucesso para abarcar os tipos mais extremos de casos. Caso Sen consiga elaborar uma visão plausível para eles, o importante seria saber se, com alguns ajustes, ela poderia ser incluída na justiça como equidade adequadamente estendida, ou então adaptada a ela como complemento essencial.

(que rotulamos de liberdades dos modernos), expressam e protegem os egoísmos mútuos dos cidadãos na sociedade civil de um mundo capitalista, respondemos que numa democracia de cidadãos-proprietários bem organizada esses direitos e liberdades, adequadamente especificados, expressam e protegem de forma apropriada os interesses mais elevados de cidadãos livres e iguais. E, embora se admita a propriedade de bens produtivos, esse direito não é um direito básico, mas sim está sujeito à exigência de que, nas condições existentes, se mostre ser a maneira mais eficaz de satisfazer os princípios de justiça.

(b) À objeção de que os direitos e liberdades políticos de um regime constitucional⁶⁰ são meramente formais, respondemos que, pelo valor eqüitativo das liberdades políticas (associadas aos outros princípios de justiça) todos os cidadãos, seja qual for sua posição social, têm garantida a oportunidade eqüitativa de exercer influência política.

(c) À objeção de que um regime constitucional com propriedade privada só assegura as assim chamadas liberdades negativas, respondemos que as instituições de fundo de uma democracia de cidadãos-proprietários, junto com a igualdade eqüitativa de oportunidades e o princípio de diferença, proporcionam a proteção adequada às assim chamadas liberdades positivas⁶¹.

(d) À objeção contra a divisão de trabalho no capitalismo, respondemos que os aspectos restritivos e degradantes disso seriam amplamente superados quando as instituições de uma democracia de cidadãos-proprietários se realizassem (*Teoria*, § 79).

Embora a idéia de democracia de cidadãos-proprietários tente dar conta de objeções legítimas da tradição socia-

60. Em *Sobre a questão judaica* (1843), Marx distingue os direitos do homem das liberdades políticas. Ele tem estas últimas em alta conta e acredita que no comunismo elas serão honradas de alguma forma; mas aparentemente a função dos primeiros desapareceria.

61. Sobre a distinção entre liberdades negativas e positivas, ver Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty".

lista, a idéia da sociedade bem-ordenada da justiça como eqüidade é bastante distinta da idéia de Marx de uma sociedade de comunismo pleno. Uma sociedade assim parece estar além da justiça no sentido de que as circunstâncias que dão lugar ao problema da justiça distributiva não mais existem e os cidadãos não precisam se preocupar e de fato não se preocupam com ela na vida cotidiana. A justiça como eqüidade, em contraposição, pressupõe que, dados os fatos gerais da sociologia política de regimes democráticos (como o fato do pluralismo razoável), os princípios e virtudes políticos relativos à justiça sempre desempenharão um papel na vida política pública. A evanescência da justiça, mesmo da justiça distributiva, não é possível, e tampouco, a meu ver, desejável (mas não discutirei isso).

52.2. Marx decerto diria que, mesmo se aceitando o ideal da democracia de cidadãos-proprietários, tal regime gera forças políticas e econômicas que o afastam demais de sua descrição institucional ideal. Ele diria que nenhum regime com propriedade privada dos meios de produção pode satisfazer os dois princípios de justiça, ou mesmo contribuir de alguma forma para realizar os ideais de cidadão e sociedade expressos pela justiça como eqüidade.

Esta é uma dificuldade importante e tem de ser enfrentada. Mas mesmo que isso seja em grande medida verdade, a questão ainda não está resolvida. Temos de indagar se um regime socialista liberal se sairia significativamente melhor na realização dos dois princípios. Em caso afirmativo, então o argumento a favor do socialismo liberal do ponto de vista da justiça como eqüidade seria indiscutível. Mas temos de tomar o cuidado de não comparar o ideal de uma concepção com a realidade de outra, e sim a realidade com a realidade, e isso em nossas circunstâncias históricas particulares.

52.3. Marx levantaria outra objeção, qual seja, de que nossa exposição das instituições da democracia de cidadãos-proprietários não considerou a importância da democracia

no local de trabalho e na conformação do curso geral da economia. Trata-se também de uma dificuldade fundamental. Não tentarei responder a ela e apenas lembrarei que a idéia de Mill de empresas geridas pelos trabalhadores⁶² é totalmente compatível com a democracia de cidadãos-proprietários. Mill acreditava que as pessoas prefeririam trabalhar em empresas desse tipo; assim, essas empresas poderiam pagar salários mais baixos e ao mesmo tempo ser altamente eficientes. Essas empresas acabariam triunfando cada vez mais sobre as empresas capitalistas. A economia capitalista desapareceria pouco a pouco e seria pacificamente substituída por empresas geridas pelos trabalhadores dentro de uma economia competitiva.

Como isso não aconteceu, e nem há sinais de que venha a acontecer, a questão que se levanta é se Mill estava enganado sobre o que as pessoas preferem, ou se empresas geridas pelos trabalhadores não tiveram oportunidades eqüitativas para se estabelecer. Se for este o caso, deveriam tais empresas receber subsídios, pelo menos por certo tempo, para poderem deslanchar? As vantagens de fazer isso poderiam ser justificadas em termos dos valores políticos expressos pela justiça como eqüidade, ou por alguma outra concepção política de justiça para um regime democrático? Por exemplo, será que empresas geridas pelos trabalhadores seriam mais propícias a estimular as virtudes políticas democráticas necessárias para que um regime constitucional perdure? Em caso afirmativo, uma maior democracia no interior de empresas capitalistas produziria o mesmo resultado? Não prosseguirei com estas questões. Não conheço as respostas, mas com certeza essas questões exigem um exame cuidadoso. As perspectivas de longo prazo de um regime constitucional justo talvez dependam delas.

62. Ver Mill, *Principles of Political Economy*, livro IV, cap. 7.

§ 53. Breves comentários sobre o tempo de lazer

53.1. Ao elaborarmos a justiça como equidade pressupomos que todos os cidadãos são membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida. Fazemos isso porque para nós a questão dos termos equitativos de cooperação entre cidadãos assim considerados é fundamental e deve ser examinada primeiro. Esse pressuposto implica que todos querem trabalhar e fazer sua parte na distribuição das responsabilidades da vida social, desde que, é claro, os termos da cooperação sejam vistos como equitativos.

Mas como esse pressuposto se expressa no princípio de diferença? O índice de bens primários, da maneira como foi discutido até aqui, não faz qualquer menção a trabalho, e os menos favorecidos são aqueles com o índice mais baixo. Será que isso quer dizer que os menos favorecidos são aqueles que vivem da assistência pública e surfam o dia todo em Malibu?

53.2. Podemos tratar essa questão de duas maneiras: uma é pressupor que todos trabalham um dia de trabalho padrão; a outra é incluir no índice de bens primários certa quantidade de horas de lazer, por exemplo, dezesseis horas por dia se o dia de trabalho padrão for de oito. Aqueles que não trabalham têm oito horas extras de lazer e contamos essas oito horas extras como equivalentes ao índice dos menos favorecidos que trabalham um dia padrão. Os surfistas têm de encontrar alguma forma de se sustentar⁶³.

Claro está que se o tempo de lazer for incluído no índice, a sociedade precisa garantir a disponibilidade geral de oportunidades de trabalho recompensador. Não podemos discutir aqui as complicadas questões que isso envolve, mas podemos dizer que é possível incluir o tempo de lazer no índice se isso for exequível e for a melhor maneira de

63. Ver "The Priority of the Right and Ideas of the Good", p. 257, n. 7.

exprimir a idéia de que todos os cidadãos devem fazer sua parte no trabalho cooperativo da sociedade.

Se necessário, também podemos incluir no índice talentos naturais realizados e até estados de consciência como a dor física. Contudo, para que tenhamos uma medida objetiva e nos apoiemos em informações prontamente disponíveis e fáceis de entender, é muito melhor não incluir tais bens no índice. No entanto, para o tempo de lazer dispomos de uma medida razoavelmente objetiva e visível. Ele também satisfaz a condição essencial de que os bens primários não devem pressupor nenhuma doutrina abrangente particular.

PARTE V

A questão da estabilidade

§ 54. O domínio do político

54.1. Nesta última parte abordaremos a questão da estabilidade da justiça como equidade e como isso se relaciona com o bem de uma sociedade política bem ordenada por ela. Nosso objetivo é completar o argumento a favor dos dois princípios de justiça. Lembre-se que antes (§ 25.5) dividimos o argumento a partir da posição original em duas partes. Na primeira, em que os princípios de justiça são provisoriamente escolhidos, as partes pressupõem que as pessoas que elas representam não são motivadas pelas psicologias (ou atitudes) especiais, como as chamamos. Ou seja, as partes ignoram as inclinações invejosas ou malévolas das pessoas, sua vontade de dominar ou alguma tendência à submissão, ou uma peculiar aversão à incerteza e ao risco. Esse pressuposto simplifica sobremaneira o raciocínio das partes na seleção de princípios, como fica claro no caso de desigualdades sociais e econômicas em que o papel da inveja e do desprezo não pode ser ignorado. Deixando de lado atitudes especiais, as partes podem raciocinar em termos dos interesses fundamentais daqueles que representam.

Mas essas atitudes são importantes na vida humana e têm de ser consideradas em algum momento. Surge então uma dificuldade: parece não haver modo de saber de forma geral, exceto considerando pelo menos as característi-

cas mais genéricas das principais instituições da estrutura básica existente, o quanto as pessoas são suscetíveis a tais propensões. Portanto, ao levar adiante a idéia da posição original, que orientação devemos dar às partes para que prossigam?

54.2. A segunda parte do argumento concerne à questão da estabilidade da justiça como eqüidade, ou, em outras palavras, será que a justiça como eqüidade é capaz de se auto-sustentar (§ 25.5)?¹ As partes devem indagar se as pessoas que crescem numa sociedade bem-ordenada pelos dois princípios de justiça – os princípios adotados na primeira parte do argumento – adquirem um senso de justiça suficientemente forte e eficaz para que possam normalmente concordar com dispositivos justos e não sejam levadas a agir por outros motivos, por exemplo, pela inveja e pelo desprezo sociais, por uma vontade de dominar ou por uma tendência a se submeter. Caso adquiram um senso de justiça suficientemente forte e não pendam para o lado oposto por causa dessas atitudes especiais, então o resultado da primeira parte do argumento se vê confirmado e o argumento a favor dos dois princípios está completo.

Ao dividirmos o argumento em duas partes, adiamos a discussão das psicologias especiais até que os princípios de justiça sejam selecionados com base nos interesses fundamentais das pessoas consideradas como cidadãos livres e iguais. Feito isso, esses princípios, quando realizados na estrutura básica, fornecem o pano de fundo institucional de que as partes necessitam para avaliar qual a probabilidade de os cidadãos que crescem nesse pano de fundo se deixarem dominar por atitudes especiais desestabilizadoras. O argumento em duas partes elimina a dificuldade.

1. Note-se que a estabilidade, tal como a definimos aqui, é uma propriedade de uma concepção de justiça, e não uma propriedade de um esquema de instituições. Este último é um problema diferente do primeiro, embora ambos se relacionem entre si.

Junto com a discussão das psicologias especiais, a segunda parte têm de avaliar se, em vista dos fatos gerais que caracterizam a cultura política de uma democracia, e em particular do fato do pluralismo razoável, a concepção política pode ser alvo de um consenso sobreposto². Discutiremos como a questão da estabilidade conduz à idéia de um consenso sobreposto em torno de uma concepção política de justiça. Considera-se que a unidade social de um regime constitucional apóia-se nesse tipo de consenso e isso nos permite completar a discussão da estabilidade – até onde nos é dado fazê-lo aqui – com uma breve análise de uma psicologia moral razoável e do bem da sociedade política.

54.3. Começaremos retomando a idéia do domínio do político e da justiça como equidade como visão autônoma. As três características de uma concepção política (§ 9.1) deixam claro que a justiça como equidade é uma concepção desse tipo e não filosofia moral aplicada. Seus princípios, padrões e valores não decorrem da aplicação de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente e geral já elaborada e independente. Mais exatamente, ela formula uma família de valores (morais) altamente significativos que se aplicam propriamente à estrutura básica da sociedade. São os valores políticos: surgem em virtude de certas características especiais da relação política, relação esta distinta de outras.

Caracterizamos a relação política como tendo pelo menos dois aspectos altamente significativos.

Primeiro, é uma relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade, uma estrutura de instituições básicas em que só ingressamos por nascimento e só saímos na morte (ou assim seria apropriado supor)³. A sociedade

2. [Ver *Political Liberalism*, p. 141.]

3. O caráter apropriado desta suposição apóia-se em parte num ponto mencionado em § 26.5, ou seja, que o direito de emigração não torna a aceitação da autoridade política voluntária da mesma maneira como a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência tornam a aceitação da autoridade política voluntária da mesma maneira como a liberdade de pensamento e a

política é fechada, por assim dizer, e não entramos ou saímos dela voluntariamente; na verdade, não podemos fazê-lo.

Em segundo lugar, o poder político é, sem dúvida, sempre um poder coercitivo respaldado pelo aparato estatal para a aplicação de suas leis. Mas, num regime constitucional o poder político é também o poder de cidadãos iguais como corpo coletivo: é regularmente imposto aos cidadãos como indivíduos, alguns dos quais podem não aceitar as razões amplamente aceitas para justificar a estrutura geral da autoridade política (a constituição); ou quando aceitam essa estrutura, podem considerar que muitas das leis promulgadas pelo legislativo a que estão sujeitos não são bem-fundamentadas.

O liberalismo político afirma, portanto, que há um domínio específico do político identificado por essas características (entre outras), ao qual se aplicam, de modo típico, valores especificados de modo apropriado. Assim entendido, o domínio político distingue-se do associativo, por exemplo, que é voluntário de uma maneira que o político não o é; distingue-se também do familiar e do pessoal, que são afetivos, mais uma vez de uma maneira que o político não o é. (O associativo, familiar e pessoal são apenas três exemplos de domínios não-políticos; existem outros.)

54.4. Conceber o político como um domínio específico nos permite dizer que uma concepção política que formula seus valores básicos característicos é uma visão autônoma. Isso significa duas coisas: primeiro, que se destina a ser aplicada, antes de tudo, apenas à estrutura básica da sociedade⁴; e, em segundo lugar, que formula os valores políticos característicos sem recorrer ou mencionar valores não-políticos independentes. Uma concepção política não nega a

liberdade de consciência tornam a aceitação da autoridade eclesiástica voluntária. Isso revela mais um aspecto do domínio do político que o distingue do domínio associativo.

4. A ampliação da justiça como equidade para as relações justas entre estados-nação é discutida em *O direito dos povos*.

existência de outros valores que se aplicam às associações, à família e à pessoa; tampouco afirma que os valores políticos são totalmente separados desses valores e sem qualquer relação com eles. No § 11 introduzimos a idéia de que o problema da estabilidade numa sociedade democrática nos leva a especificar uma concepção política de justiça e o domínio do político para que uma concepção política possa ser objeto de um consenso sobreposto, isto é, possa obter o apoio pelo menos das doutrinas abrangentes razoáveis que perduram e ganham adeptos ao longo do tempo. Caso contrário, as instituições de um regime constitucional não estarão garantidas.

Assim, enquanto forma de liberalismo político, a justiça como equidade afirma que, no tocante aos elementos constitucionais essenciais e a questões de justiça básica, e dada a existência de um regime constitucional razoavelmente bem-ordenado, a família de valores políticos básicos expressos por seus princípios e ideais tem peso suficiente para prevalecer sobre todos os outros valores que possam entrar em conflito com eles. Afirma também, novamente no tocante aos elementos constitucionais essenciais, que, na medida do possível, a melhor maneira de resolver questões dessa natureza é apelando exclusivamente a esses valores políticos. É em torno dessas questões que o acordo entre aqueles que defendem doutrinas abrangentes opostas é mais urgente.

54.5. Essas convicções claramente envolvem uma certa relação entre os valores políticos e outros valores. Caso se diga, por exemplo, que fora da igreja não há salvação⁵, e que por isso um regime constitucional não pode ser aceito, temos de dar alguma resposta. Do ponto de vista do liberalismo político, a resposta apropriada é que tal doutrina não é razoável⁶: propõe utilizar o poder político do público – po-

5. Palavras de Bonifácio VIII em sua famosa bula *Unam Sanctam* de 1302.

6. Agradeço a Wilfried Hinsch e Peter de Marneffe os esclarecimentos sobre essa questão.

der em que todos os cidadãos têm parte igual – por meio da força para impor uma visão que afeta os elementos constitucionais essenciais sobre a qual muitos cidadãos, na qualidade de pessoas razoáveis, tendem a divergir de maneira inflexível, dado o que denominamos limites do juízo (§ 11.4-5).

Essa resposta não diz que a doutrina *extra ecclesia nulla salus* não é verdadeira. Mais precisamente, diz que não é razoável um cidadão ou cidadãos, como membros de uma associação, insistirem em utilizar o poder político (coercitivo) do público – o poder dos cidadãos iguais – para impor sobre outros cidadãos o que os primeiros consideram ser implicações de tal doutrina. Uma resposta oriunda de uma visão abrangente – o tipo de resposta que gostaríamos de evitar ao discutir elementos constitucionais essenciais – diria que a doutrina não é verdadeira e se baseia numa interpretação equivocada da natureza divina. Se rejeitamos como não razoável a imposição pelo estado de uma determinada doutrina, é claro que também podemos considerá-la inverídica. Pode não haver como evitar essa implicação de falta de veracidade, mesmo no que se refere aos elementos constitucionais essenciais.

Note-se, contudo, que ao dizer que não é razoável impor uma doutrina, não é necessário que também a rejeitemos como incorreta. Muito pelo contrário: para a idéia de liberalismo político é vital que possamos sem nenhuma inconsistência afirmar que não seria razoável usar o poder político para impor nossas visões religiosas, filosóficas ou morais abrangentes, as quais, é claro, temos de afirmar como verdadeiras ou razoáveis (ou como não insensatas).

§ 55. A questão da estabilidade

55.1. Dissemos que o argumento a favor dos dois princípios é apresentado em duas partes. Na primeira, o objetivo das partes é selecionar os princípios que melhor garantam o bem das pessoas que eles representam, seus interes-

ses fundamentais, deixando de lado as psicologias especiais. Apenas com os princípios de justiça provisoriamente à mão podem as partes apreciar, na segunda parte, a questão da estabilidade. Elas agora levam em conta as psicologias especiais, verificando se aqueles que crescem em meio a instituições justas (tal como especificadas pelos princípios adotados) desenvolverão um senso de justiça suficientemente firme com respeito àquelas atitudes e inclinações. Esse aspecto da questão foi tratado em *Teoria*, em que os §§ 80-81 ilustram o tipo de discussão necessária. Não vejo a necessidade de nenhuma modificação substancial. O que digo abaixo nos §§ 59-60 suplementa aquela análise.

Mais importante para nós, agora que a justiça como equidade é vista como concepção política, é que as partes também têm de considerar se os princípios adotados, e a concepção a que pertencem, podem obter o apoio da diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis propensas a existir numa sociedade democrática bem-ordenada. É aqui que introduziremos a idéia de um consenso sobreposto: um consenso em que a mesma concepção política é endossada pelas doutrinas abrangentes razoáveis divergentes que obtêm um corpo significativo de adeptos e perduram de uma geração para a outra.

Ao descrever a segunda parte do argumento, concordemos desde já que uma concepção política tem de ser exequível, inscrever-se na arte do possível. Isso contrasta com uma concepção moral que seja não-política: uma concepção moral pode condenar o mundo e a natureza humana por serem corruptos demais para serem sensíveis a seus preceitos e ideais.

55.2. Há, contudo, duas maneiras de uma concepção política se preocupar com a estabilidade⁷. Numa supomos que a estabilidade seja um assunto meramente prático: se

7. Agradeço a T. M. Scanlon por nossas discussões esclarecedoras sobre este parágrafo e os próximos.

uma concepção não consegue ser estável, é inútil tentar realizá-la. Talvez pensemos que são duas tarefas separadas: uma é formular uma concepção política que pareça sensata, ou razoável, pelo menos para nós; a outra é encontrar modos de fazer com que aqueles que agora a rejeitam venham a aceitá-la, ou, se isso for impossível, agir em concordância com ela cerceados, se necessário, por sanções impostas pelo poder estatal. Enquanto houver meios de persuasão ou de imposição, a concepção é considerada estável; não é utópica no sentido pejorativo do termo.

No entanto, enquanto concepção liberal, a justiça como equidade preocupa-se com a estabilidade de outra maneira. Encontrar uma concepção estável não é apenas uma questão de evitar futilidades. O que importa, na verdade, é o tipo de estabilidade, a natureza das forças que a garantem. A idéia é que, dadas certas premissas que especificam uma psicologia humana razoável e as condições normais da vida humana, aqueles que crescem sob instituições básicas justas – instituições que a própria justiça como equidade recomenda – adquirem uma lealdade razoável e informada a essas instituições que é suficiente para torná-las estáveis. Em outras palavras: o senso de justiça dos cidadãos, dado que seu caráter e seus interesses se formaram numa estrutura básica justa, é forte o bastante para resistir às usuais tendências à injustiça. Os cidadãos agem voluntariamente no sentido de serem justos uns com os outros ao longo do tempo. A estabilidade é assegurada pela motivação suficiente do tipo apropriado adquirido em instituições justas.

O tipo de estabilidade que a justiça como equidade exige baseia-se, portanto, no fato de ser uma visão política liberal que busca ser aceitável para cidadãos razoáveis e racionais, livres e iguais, e por isso endereçada à sua razão pública. Vimos como esse traço do liberalismo está vinculado ao fato de o poder político num regime constitucional ser o poder de cidadãos iguais constituídos em corpo coletivo. Daí se segue que, se a justiça como equidade não tivesse o intuito expresso de obter a adesão ponderada de cida-

dãos que afirmam doutrinas abrangentes razoáveis ainda que divergentes – sendo a existência dessas doutrinas divergentes um dos traços da cultura pública que a própria concepção estimula –, ela não seria liberal.

55.3. O importante então é que, enquanto concepção liberal, a justiça como equidade tem não só de evitar a futilidade, mas sua explicação de por que ela é praticável tem de ser do tipo correto. O problema da estabilidade não é fazer com que aqueles que rejeitam uma concepção passem a aceitá-la, ou a agir de acordo com ela por meio de sanções exequíveis, se necessário, como se a tarefa consistisse em encontrar maneiras de impor aquela concepção caso estejamos convencidos de que é válida. Pelo contrário, enquanto concepção política liberal, a justiça como equidade só é razoável em primeiro lugar se engendrar seu próprio apoio de maneira adequada, convocando a razão de cada cidadão, tal como está explícito em sua própria estrutura⁸. Somente assim essa concepção é uma interpretação de legitimidade política, em contraposição a uma interpretação de como aqueles que detêm o poder político podem se certificar, à luz de suas próprias convicções, de que estão agindo de modo apropriado. Uma concepção liberal de legitimidade política tem por objetivo uma base pública de justificação e apela para a razão pública livre, e portanto para cidadãos considerados razoáveis e racionais.

55.4. A idéia de um consenso sobreposto não foi utilizada em *Teoria*⁹. Naquela obra nunca se discute se a justiça como equidade deve ser uma doutrina moral abrangente

8. A força da expressão “em sua própria estrutura”, tal como é empregada neste texto, aparece nas duas partes do argumento a partir da posição original. Ambas as partes são desenvolvidas dentro da mesma estrutura e estão sujeitas às mesmas condições incluídas na posição original como mecanismo de representação.

9. O termo é empregado uma única vez, *Teoria*, § 59, mas com um intuito diferente do presente.

ou uma concepção política de justiça. Em uma passagem (*Teoria*, § 3) é dito que se a justiça como equidade der resultados razoavelmente bons, um próximo passo seria estudar a visão mais geral sugerida pelo nome “retidão como equidade”. No entanto, não se faz menção à distinção entre uma concepção política e uma doutrina abrangente. Seria razoável o leitor concluir que a justiça como equidade é exposta como parte de uma visão abrangente que poderia vir a ser desenvolvida posteriormente caso seus resultados a isso convidem.

Essa conclusão é confirmada pela interpretação de uma sociedade bem-ordenada na Parte III de *Teoria*. Ali, os membros de qualquer sociedade bem-ordenada, seja ela a da justiça como equidade ou de alguma outra visão, aceitam não só a mesma concepção de justiça mas também a mesma doutrina abrangente de que tal concepção faz parte, ou da qual pode ser deduzida. Veja-se, por exemplo, a discussão da estabilidade relativa da justiça como equidade e do utilitarismo (*Teoria*, § 76). Neste último caso, diz-se que os membros da sociedade bem-ordenada a ele associada afirmam a visão utilitarista, que é por sua própria natureza (a não ser que uma versão restrita seja expressamente adotada) uma doutrina abrangente (*Teoria*, § 76).

55.5. Como dissemos no § 11.1, a idéia de um consenso sobreposto¹⁰ é utilizada para que possamos pensar a sociedade bem-ordenada da justiça como equidade de modo mais realista. Dadas as instituições livres que essa própria concepção recomenda, já não podemos supor que os cidadãos em geral, mesmo que aceitem a justiça como equidade como concepção política, aceitem igualmente uma visão abrangente particular a que, em *Teoria*, ela parece pertencer.

Supomos agora que os cidadãos defendem duas concepções diferentes ou, melhor ainda, que sua opinião geral

10. A idéia foi introduzida pela primeira vez em “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, § VI.

comporta duas vertentes: pode-se considerar que uma corresponda a uma concepção política de justiça ou coincida com ela e que a outra seja uma doutrina (total ou parcialmente) abrangente com a qual a concepção política está de alguma maneira relacionada. A concepção política pode ser simplesmente uma parte ou um adendo de uma doutrina parcialmente abrangente; ou pode ser endossada por ser dedutível de uma doutrina abrangente totalmente articulada. Cabe aos cidadãos, individualmente, decidir por si próprios como a concepção política que lhes é comum está relacionada com suas visões mais abrangentes.

Dessa forma, dizemos agora que uma sociedade é bem-ordenada pela justiça como equidade na medida em que, primeiro, os cidadãos que afirmam doutrinas abrangentes razoáveis geralmente endossam a justiça como equidade como concepção que fornece o conteúdo de seus juízos políticos; e, segundo, doutrinas abrangentes não-razoáveis não chegam a se difundir o suficiente para comprometer a justiça essencial das instituições básicas. Esta é uma maneira melhor e não mais utópica de pensar a sociedade bem-ordenada da justiça como equidade. Isso corrige a visão exposta em *Teoria*, que não consegue incluir a condição do pluralismo para a qual, no entanto, seus próprios princípios conduzem.

Além disso, pelo fato de a justiça como equidade ser uma concepção política autônoma (§ 54.3) que articula valores políticos e constitucionais fundamentais, endossá-la implica bem menos do que aquilo que está contido numa doutrina abrangente. Tomar tal sociedade bem-ordenada como alvo de reformas e mudanças não parece algo impraticável: nas condições razoavelmente favoráveis que tornam possível um regime constitucional, tal objetivo é um guia razoável e pode ser em grande parte realizado. Em contraposição, uma sociedade democrática livre, bem ordenada por qualquer doutrina abrangente, religiosa ou secular, é certamente utópica, no sentido pejorativo do termo. Seja como for, alcançar esse objetivo exigiria o uso opressivo do

poder estatal. Isso vale tanto para o liberalismo da retidão como equidade, como para o cristianismo de Aquino ou Lutero.

§ 56. A justiça como equidade é política no sentido errado?

56.1. Verificaremos agora se a idéia de um consenso sobreposto não torna a justiça como equidade política no sentido errado. As idéias correntes sobre a política do consenso e sobre como obter consenso têm conotações que induzem ao erro. Temos de ter claro que essas conotações não estão presentes em nossa idéia bem diferente de um consenso sobreposto.

Para que uma concepção política não seja política no sentido errado, tem de formular uma visão autônoma dos mais importantes valores (morais) que se aplicam às relações políticas. Tem também de estabelecer uma base pública de justificação para as instituições livres de uma maneira acessível à razão pública. Em contraposição, uma concepção política é política no sentido errado quando é concebida como compromisso exequível entre interesses políticos conhecidos e existentes, ou quando se volta para as doutrinas abrangentes específicas atualmente existentes na sociedade e então se molda para conquistar o apoio delas.

56.2. Nosso uso da idéia de um consenso sobreposto provém do seguinte: supomos que um regime constitucional democrático seja razoavelmente justo e exequível, e digno de ser defendido. No entanto, dado o fato do pluralismo razoável, como construir nossa defesa dele de forma a que obtenha um apoio amplo e portanto alcance uma estabilidade suficiente?

Para tanto, não nos voltamos para as doutrinas abrangentes que de fato existem para então elaborar uma concepção política que consiga algum tipo de equilíbrio de for-

ças entre elas. A título de ilustração: para especificar uma lista de bens primários¹¹, poderíamos, digamos, proceder de duas maneiras. Poderíamos examinar as várias doutrinas abrangentes realmente existentes na sociedade e desenvolver um índice de tais bens próximo do centro de gravidade dessas doutrinas, por assim dizer.

Ou seja, procuraríamos um tipo de média do que aqueles que afirmam essas visões exigiriam a título de direitos e reivindicações institucionais e meios polivalentes. Fazer isso pareceria ser a melhor maneira de garantir que o índice forneça os elementos básicos necessários para promover as concepções de bem associadas a doutrinas existentes e, portanto, incrementar a probabilidade de, de fato, garantir um consenso sobreposto.

56.3. Não é assim que a justiça como equidade procede; fazer isso a tornaria política no sentido errado. Em vez disso ela elabora uma concepção política como visão autônoma, que parte da idéia fundamental da sociedade como sistema equitativo de cooperação e suas idéias associadas. Nossa expectativa é que essa idéia, com seu índice de bens primários inferidos a partir dela, possa ser objeto de um consenso sobreposto razoável. Deixamos de lado as doutrinas abrangentes que existem, existiram ou possam existir. A idéia não é a de que os bens primários sejam equitativos para concepções abrangentes de bem associadas a tais doutrinas pelo fato de conseguirem um equilíbrio equitativo entre elas, mas antes que sejam equitativos para cidadãos livres e iguais como aquelas pessoas que afirmam essas concepções do bem.

O problema é como conceber uma concepção de justiça para um regime constitucional de tal forma que aqueles que apóiam, ou possam ser levados a apoiar esse tipo de regime também endossem a concepção política, apesar das suas dife-

11. A idéia de bens primários é introduzida em *Political Liberalism*, conferência II, § 5.3, e discutida mais longamente na conferência V, §§ 3-4.

rentes doutrinas abrangentes. Isso conduz à idéia de uma concepção política de justiça que parta das idéias fundamentais de uma sociedade democrática e não pressuponha nenhuma doutrina específica mais ampla. Não colocamos obstáculos doutrinários a que a concepção política obtenha o apoio de um consenso sobreposto razoável e duradouro.

§ 57. Como o liberalismo político é possível?

57.1. A questão que agora surge é como é possível o liberalismo político, tal como o definimos. Ou seja, como os valores do domínio específico do político – um subdomínio no campo de todos os valores – podem normalmente se sobrepor a quaisquer outros valores que possam entrar em conflito com eles? Ou, em outras palavras: como afirmar que uma doutrina abrangente é verdadeira ou razoável e ainda assim sustentar que não seria razoável usar o poder estatal para exigir que os outros a aceitem ou concordem com as leis especiais que ela venha a sancionar?

A resposta a esta pergunta é composta de duas partes complementares. A primeira diz que os valores característicos do político são valores muito elevados e, portanto, difíceis de desconsiderar: esses valores governam a organização básica da vida social¹² – o próprio alicerce de nossa existência – e determinam os termos fundamentais da política e da cooperação social. Na justiça como equidade alguns desses valores elevados são os valores da justiça expressos pelos princípios de justiça para a estrutura básica: os valores de liberdade política e civil igual, de igualdade equitativa de oportunidades, reciprocidade econômica, bem como as bases sociais do auto-respeito dos cidadãos.

Outros valores elevados inscrevem-se entre os valores da razão pública (§ 26), e expressam-se nas diretrizes para as

12. A expressão é de J. S. Mill, *Utilitarianism*, cap. 5, § 25 (Trad. bras. *A liberdade/Utilitarismo*, São Paulo, Martins Fontes, 2000.)

discussões públicas e nas medidas adotadas para garantir que tais discussões sejam livres e públicas, informadas e razoáveis. Esses valores incluem não só o uso apropriado dos conceitos fundamentais de julgamento, inferência e provas, mas também as virtudes da razoabilidade e da imparcialidade expressas na adesão aos critérios e procedimentos de senso comum e aos métodos e conclusões da ciência quando não controvertidos, e no respeito aos preceitos que governam a discussão política razoável.

57.2. Juntos, os valores da justiça e da razão pública expressam o ideal liberal de que, considerando-se que o poder político é o poder coercitivo dos cidadãos como corpo coletivo – poder de que todos têm uma parte igual –, esse poder só deve ser exercido, pelo menos em se tratando de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica, de uma maneira que todos os cidadãos possam razoavelmente endossar.

Como vimos, o liberalismo político tenta, na medida do possível, apresentar esses valores como pertencentes a um domínio específico – o político –, como visão autônoma, e como valores que podem ser entendidos e afirmados sem que seja necessário pressupor nenhuma doutrina abrangente particular. Cabe aos cidadãos, individualmente, como parte de sua liberdade de consciência resolver como os grandes valores do domínio político estão relacionados com os outros valores que aceitam. Esperamos que na prática política possamos, dessa forma, fundamentar de modo firme os elementos constitucionais essenciais apenas em valores políticos e que esses valores forneçam uma base comum exequível de justificação pública.

57.3. A segunda parte da resposta a como o liberalismo político é possível complementa a primeira. Esta segunda parte diz que a história da religião e da filosofia mostra que há um número muito grande de modos razoáveis de entender o campo mais amplo de valores para que eles possam

ser congruentes, corroborarem ou pelo menos não entrar em conflito com os valores apropriados ao domínio específico do político definido por uma concepção política de justiça. A história nos relata uma pluralidade de doutrinas abrangentes não insensatas e é isso que torna um consenso sobreposto possível. Podemos entender a maneira de isso se dar por meio de um caso exemplar de consenso sobreposto.

Esse caso exemplar contém três pontos de vista: um afirma a concepção política porque sua doutrina religiosa e definição de liberdade de credo conduz a um princípio de tolerância e defende as liberdades básicas de um regime constitucional; o segundo afirma a concepção política com base numa doutrina moral liberal abrangente como a de Kant ou de J. S. Mill. O terceiro é apenas uma doutrina pouco articulada que abarca uma ampla família de valores não-políticos além dos valores políticos de um regime constitucional; e sustenta que, nas condições razoavelmente favoráveis que tornam a democracia possível, os valores políticos normalmente preponderam sobre quaisquer outros valores não-políticos que possam entrar em conflito com aqueles. Apenas os primeiros dois pontos de vista – a doutrina religiosa e os liberalismos de Kant e Mill – são bastante gerais e abrangentes; o terceiro é frouxo e não sistematizado, embora em condições razoavelmente favoráveis seja normalmente adequado para questões de justiça política. Os dois primeiros pontos de vista mais plenamente articulados e sistematizados concordam com os juízos do terceiro nesses assuntos.

57.4. Quando uma doutrina abrangente é razoável? Sem pretender dar uma definição completa, uma doutrina razoável tem de reconhecer os limites do juízo (§ 11.4-5) e portanto, entre outros valores políticos, os da liberdade de consciência. Explico-me: distinguimos entre o razoável e o racional (§§ 2.2 e 23.2-3). Essas duas idéias, como dissemos, são elementos essenciais da idéia de sociedade considerada como sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos li-

vres e iguais. Em geral, pessoas razoáveis estão dispostas a propor certos princípios (que definam termos eqüitativos de cooperação), bem como a concordar com esses princípios mesmo às expensas de seus próprios interesses se as circunstâncias o exigirem, sempre que os outros tenham a mesma disposição. Além do mais, quando as reivindicações dos que cooperam têm bases semelhantes nos aspectos relevantes, bem como quando todos têm o *status* de cidadãos livres e iguais, não há motivo para que nenhum deles aceite princípios que lhes atribuam menos direitos básicos que ao resto. Aqueles que insistem em impor tais princípios sobre os outros, motivados, digamos, por seu maior poder ou posição de barganha mais forte, não estão sendo razoáveis, embora, dados os seus interesses, possam ser perfeitamente racionais. A fala cotidiana reflete esse contraste entre o razoável e o racional.

Voltando-nos para o presente caso, consideramos os cidadãos democráticos não só livres e iguais, mas também razoáveis e racionais, com a mesma participação no poder político da sociedade, e todos igualmente sujeitos aos limites do juízo. Dessa forma, não há motivo para que qualquer cidadão, ou associação de cidadãos, tenha o direito de usar o poder estatal para favorecer uma doutrina abrangente, ou para impor suas implicações aos demais. Dadas as razões da prioridade da liberdade (§ 30), nenhum cidadão, eqüitativamente representado, poderia conferir a outros autoridade política para fazer isso, e as partes, enquanto representantes, raciocinam dessa forma. Qualquer autoridade desse tipo, por isso, está destituída de razão e contraria os interesses fundamentais das pessoas de desenvolver e exercer suas faculdades morais e promover suas concepções particulares (permissíveis) de bem. As doutrinas abrangentes razoáveis reconhecem esse fato e junto com ele o de que todos têm uma liberdade igual de consciência.

§ 58. Um consenso sobreposto não utópico

58.1. Pode-se objetar que a idéia de um consenso sobreposto é utópica, ou seja, que não existem forças políticas, sociais ou psicológicas suficientes quer para obter um consenso sobreposto (quando ele não existe), quer para torná-lo estável (caso exista). Trata-se de uma questão intrincada que somente podemos mencionar aqui, e apenas esboçarei uma maneira pela qual tal consenso em torno de uma concepção política liberal semelhante à justiça como equidade pode se dar e sua estabilidade ser garantida.

Suponhamos que numa certa época, em decorrência de várias contingências históricas, os princípios de uma concepção liberal – por exemplo, os da justiça como equidade – passaram a ser aceitos como mero *modus vivendi*, e que as instituições políticas existentes satisfazem suas exigências. Essa aceitação se deu, suponhamos, da mesma maneira como a aceitação do princípio de tolerância como *modus vivendi* se deu depois da Reforma: de início, com relutância, mas ainda assim como única alternativa à luta civil interminável e destrutiva. Emprego aqui a expressão “modus vivendi” em seu sentido usual, como no caso de um tratado entre dois estados cujos interesses nacionais os pôs em conflito. Ao negociar um tratado, seria sábio e prudente de cada estado assegurar-se de que o tratado seja elaborado de tal maneira a ser de conhecimento público que não seria vantajoso para nenhum dos estados violá-lo. Ambos os estados, contudo, continuam dispostos a perseguir seus objetivos às expensas do outro, e se as condições se alterarem, eles o farão.

Que o mesmo se aplica à tolerância fica claro a partir do exemplo dos católicos e protestantes no século XVI. Naquela época, ambos afirmavam que era dever do governante defender a verdadeira religião e reprimir a difusão da heresia e da falsa doutrina. Nesse caso, a aceitação do princípio da tolerância era, de fato, um mero *modus vivendi*: se alguma das fés se tornasse dominante, o princípio da tole-

rância deixaria de ser seguido. O que é essencial para um consenso sobreposto é a estabilidade no que se refere à distribuição de poder: isso exige que a concepção política seja afirmada pelos cidadãos independentemente da força política de suas concepções abrangentes.

58.2. Portanto, nossa questão é: como conseguir que na sucessão de gerações a aquiescência inicial à justiça como equidade como *modus vivendi* se desenvolva e se torne um consenso sobreposto estável e duradouro? Nesse ponto, uma certa flexibilidade de nossas visões abrangentes, bem como o fato de elas não serem plenamente, mas apenas parcialmente abrangentes pode ser algo particularmente significativo¹³. Indaguemos: até que ponto, na prática, o apoio a uma concepção política depende de ela derivar de uma visão abrangente? Consideremos três possibilidades: (a) a concepção política deriva da doutrina abrangente; (b) não deriva, mas é compatível com aquela doutrina; e, por fim, (c) a concepção política é incompatível com a doutrina abrangente.

Na vida cotidiana, não é usual que tenhamos chegado a alguma conclusão ou mesmo que tenhamos pensado muito sobre quais desses casos se verifica. Decidir entre eles levantaria questões extremamente complexas; e, na prática, não precisamos decidir entre elas. As doutrinas religiosas, filosóficas e morais da maioria das pessoas não são vistas por elas como gerais e abrangentes; generalidade e abrangência admitem gradações, e o mesmo se dá no tocante a quanto uma doutrina é articulada e sistematizada. A margem de manobra é grande, há muitas maneiras de a concepção política se coadunar de modo flexível com uma visão (parcialmente) abrangente, e muitas maneiras, dentro dos limites de uma concepção política, de tentar promover doutrinas (parcialmente) abrangentes.

13. Elabore aqui uma idéia que Samuel Scheffler expressou em conversa pessoal.

Isso sugere que muitos, se não a maioria dos cidadãos, acabam por afirmar a concepção política pública sem ver qualquer conexão particular entre ela e suas outras idéias. Portanto, para eles é possível afirmar primeiro essa concepção por si só e apreciar o bem público que ela realiza numa sociedade democrática. Caso se descubra posteriormente alguma incompatibilidade entre a concepção política e suas doutrinas abrangentes, é bem mais provável que ajustem ou revisem a última em vez de rejeitar a concepção política. Note-se que distinguimos aqui entre o apoio inicial à concepção política e as revisões posteriores das doutrinas abrangentes a que esse apoio conduz quando surgem as incoerências. Podemos supor que esses ajustes ou revisões se dão lentamente no transcurso do tempo à medida que a concepção política molda as visões abrangentes para que se coadunem com ela.

58.3. Perguntamos agora: em virtude de que valores políticos a justiça como equidade consegue conquistar apoio para si? O apoio a instituições e à concepção que as regula baseia-se, decerto, em parte em interesses privados e de grupos de longo prazo, em costumes e atitudes tradicionais, ou simplesmente no desejo de se conformar ao que é esperado e normalmente feito. Um amplo apoio também pode ser encorajado por instituições que asseguram a todos os cidadãos os valores políticos pertencentes ao que Hart chama de conteúdo mínimo da lei natural¹⁴. Mas aqui estamos preocupados com as outras bases de apoio que são engendradas por uma concepção liberal de justiça.

Para tanto basta recordarmos o § 33, onde dissemos que uma concepção liberal, ao regular efetivamente as instituições políticas básicas, satisfaz as três exigências essenciais

14. Ver Hart, *The Concept of Law*, pp. 189-95, sobre o que ele chama de conteúdo mínimo da lei natural. A meu ver, uma concepção liberal inclui (como várias outras concepções familiares) esse conteúdo mínimo; portanto, neste texto, enfoco as bases do apoio que tal concepção engendra em virtude do conteúdo específico de seus princípios.

de um regime constitucional estável. Primeiro, fixa de uma vez por todas o conteúdo dos direitos e liberdades básicos, retira essas garantias da agenda política e as coloca além do cálculo de interesses sociais. Em segundo lugar, sua forma de argumentação é relativamente clara e razoavelmente confiável em seus próprios termos¹⁵; e, em terceiro lugar, sua concepção de razão pública livre estimula as virtudes políticas cooperativas.

Nossa hipótese, então, é que quando os cidadãos passam a valorizar o que uma concepção liberal realiza, passam também a lhe dar apoio, um apoio que se fortalece com o correr do tempo. Passam a considerar que é tanto razoável como prudente afirmar seus princípios de justiça como expressão de valores políticos que, nas condições razoavelmente favoráveis que tornam a democracia possível, normalmente preponderam sobre quaisquer outros valores que a eles se oponham. Tem-se assim um consenso sobreposto.

58.4. Que um consenso sobreposto é bastante diferente de um *modus vivendi* fica claro a partir do caso exemplar discutido em § 57.3: aquele em que a concepção política é o foco de um consenso entre uma doutrina religiosa de liberdade de credo, um liberalismo do tipo de Kant ou Mill, e uma visão um tanto assistemática que inclui um amplo espectro de valores não-políticos lado a lado com os valores políticos da justiça como equidade. Nesse exemplo, notem-se dois aspectos: primeiro, o foco do consenso, a concepção política da justiça, é ele mesmo uma concepção moral. E, segundo, é afirmado por razões morais, isto é, comporta concepções da sociedade e dos cidadãos como pessoas, assim como princípios de justiça, e uma descrição das virtudes cooperativas graças às quais esses princípios se encarnam no caráter humano e se expressam na vida pública.

15. Aqui a expressão "em seus próprios termos" significa que o que nos preocupa não é se a concepção em questão é verdadeira ou razoável (conforme o caso), mas a facilidade com que seus princípios e padrões podem ser corretamente entendidos e confiavelmente aplicados na discussão pública.

Um consenso sobreposto, portanto, não é um mero consenso quanto à aceitação de certas autoridades, ou quanto à aprovação de certos arranjos institucionais, baseado na convergência contingente ou histórica de interesses privados ou de grupos. Nas três visões do caso exemplar, o apoio à concepção política vem de dentro delas próprias: cada qual reconhece os conceitos, princípios e virtudes dessa concepção como o conteúdo comum em que suas visões variadas coincidem. O fato de que aqueles que afirmam a concepção política partem de dentro de sua própria visão abrangente, e portanto organizam suas doutrinas usando premissas e razões diferentes, não torna o apoio à concepção política menos religioso, filosófico ou moral, conforme o caso.

Os dois aspectos precedentes de um consenso sobreposto (foco moral e razões morais) ligam-se a um terceiro aspecto essencial, o da estabilidade: ou seja, aqueles que afirmam as várias visões que sustentam a concepção política não retirarão seu apoio se o peso relativo de suas visões na sociedade aumentar e vier a se tornar dominante. Enquanto as três visões forem afirmadas e não forem revistas, a concepção política continuará a ser apoiada independentemente de alterações na distribuição de poder político, o que contrasta com o caso dos católicos e protestantes no século XVI. Cada visão apóia a concepção política por seus próprios méritos. O teste para verificar isso consiste em ver se o consenso é estável com relação a mudanças na distribuição de poder entre doutrinas. Esse aspecto da estabilidade sublinha o contraste básico entre um consenso sobreposto e um *modus vivendi*, cuja estabilidade depende dessa distribuição.

§ 59. Uma psicologia moral razoável

59.1. Acabamos de ver que uma aquiescência inicial a uma concepção liberal de justiça como *modus vivendi* pode, ao longo do tempo, transformar-se num consenso sobreposto estável. É essa possibilidade real que temos de de-

monstrar para retrucar à objeção de que a idéia de tal consenso é utópica. Contudo, para confirmar essa possibilidade, descreverei a traços largos as principais premissas psicológicas subjacentes à exposição precedente de como se engendra o apoio político. Isso leva ao que entendemos por uma psicologia moral razoável; na verdade, uma psicologia do próprio razoável. Esse nome é apropriado já que a idéia de reciprocidade aparece tanto como princípio que lhe dá seu conteúdo quanto como disposição para responder de maneira semelhante. E lembremos que a base da igualdade no seu nível mais elevado (§ 39.2) é simplesmente a capacidade de ser a um só tempo razoável e racional. Em suma, o razoável engendra a si mesmo e envolve responder de maneira semelhante. Nisso ele não se distingue entre as disposições. O que o torna único é seu vínculo com a razão.

Basicamente, de acordo com as premissas dessa psicologia as pessoas são capazes de ser razoáveis e racionais, e de se envolverem numa cooperação social eqüitativa. Portanto:

(1) Em consonância com a concepção (política) da pessoa com suas duas faculdades morais, os cidadãos são capazes de ter uma concepção de bem, de adquirir concepções de justiça e de agir de acordo com essas concepções. Em suma, têm a capacidade de ser a um só tempo razoáveis e racionais.

(2) Quando acreditam que as instituições ou práticas sociais são justas, ou eqüitativas (especificadas, digamos, por princípios que eles mesmos, quando eqüitativamente representados, poderiam propor ou aceitar), os cidadãos se dispõem de boa vontade a fazer sua parte nesses arranjos desde que tenham uma garantia suficiente de que os outros também farão a sua. Isso é da ordem do razoável, tal como o definimos a partir do § 2.2.

(3) Quando outros fazem, com intenção manifesta¹⁶, sua parte em instituições justas ou eqüitativas, os cidadãos

16. O nosso uso da idéia de intenção manifesta é extraído do *Emílio* de Rousseau, ver *Teoria*, § 70, n. 9. (Trad. bras. *Emílio ou Da educação*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.)

tendem a desenvolver confiança nelas. Essa tendência a responder de modo semelhante, a responder à equidade dos outros para conosco com equidade para com eles e assim por diante, é um elemento da psicologia do razoável. Na exposição que é feita em *Teoria* do desenvolvimento em três estágios da moralidade de princípios (como a psicologia moral é denominada lá), as leis psicológicas de cada estágio revelam essa reciprocidade de disposição¹⁷.

(4) A confiança (destacada em (3)) cresce e se torna mais completa quanto mais tempo durar o sucesso de arranjos cooperativos comuns; e também se fortalece e se torna mais completa quando as pessoas estão mais propensas e firmes no reconhecimento das instituições básicas na vida política pública, instituições estas concebidas para garantir interesses fundamentais (por exemplo, os direitos e liberdades básicos).

(5) Podemos igualmente supor que todos reconhecem o que denominei condições históricas e sociais das sociedades democráticas modernas: (I) o fato do pluralismo razoável e (II) o fato de sua permanência, bem como (III) o fato de que esse pluralismo só desaparece pelo uso opressivo do poder estatal. Essas condições constituem uma situação histórica compartilhada. Nessa situação é insensato não reconhecer (IV) o fato dos limites do juízo e aceitar que todos estão igualmente sujeitos a eles com todas as conseqüências que isso tem (§ 57.4).

(6) Também fazem parte das condições históricas e sociais da democracia (V) o fato da escassez moderada e (VI) o fato de haver inúmeras possibilidades de ganhos pela cooperação social bem-organizada, desde que seja estabelecida em termos equitativos. Estes últimos dois fatos e os

17. Ver *Teoria*, §§ 70, 71, 72 e 75. A psicologia moral que está por trás das premissas descritas neste texto é exposta muito mais detalhadamente em *Teoria*, cap. VIII, §§ 70-72, 75-76. Apenas faço referência a essas seções já que não as mudaria substancialmente. O essencial é perceber sua função na segunda parte do argumento a favor dos princípios de justiça como um todo.

quatro fatos gerais definem as circunstâncias da justiça política (§ 24).

59.2. Podemos agora ampliar nossa resposta à pergunta: como é que um consenso sobreposto em torno de uma concepção liberal de justiça evolui a partir de sua aceitação como mero *modus vivendi*? Recorde-se nossa hipótese de que as doutrinas abrangentes da maioria das pessoas não são totalmente abrangentes, e que isso abre espaço para o desenvolvimento de uma lealdade independente a uma concepção liberal se a maneira como ela funciona for aprovada. Essa lealdade independente, por sua vez, leva as pessoas a agirem com intenção manifesta em conformidade com arranjos liberais, já que têm a certeza razoável (fundada, em parte, em experiências passadas) de que os outros também cumprirão com suas exigências. Gradualmente, ao longo do tempo, com o sucesso contínuo da cooperação política, cresce a confiança mútua entre os cidadãos.

A descoberta de uma nova possibilidade social, a possibilidade de uma sociedade pluralista e democrática razoavelmente harmoniosa e estável, decorre do sucesso das instituições liberais. Antes da prática bem-sucedida da tolerância em sociedades com instituições liberais não havia meio de conhecer essa possibilidade. Era mais natural acreditar, como pareciam confirmar séculos de aceitação da intolerância, que a unidade social e a concórdia exigiam um acordo em torno de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral geral e abrangente. A intolerância era vista como condição da ordem e da estabilidade social¹⁸. O enfraquecimento dessa crença ajuda a abrir caminho para instituições livres.

Para concluir: precisamente por não ser geral e abrangente, uma concepção política de justiça (por exemplo, a teoria da justiça como equidade) pode estimular a eventual

18. Hume comenta isso no § 6 de "Liberty of the Press" (1741). Ver também A. G. Dickens, *The English Reformation* (Glasgow: Fontana Press, 1967), pp. 440 ss.

transformação de um mero *modus vivendi* num consenso sobreposto. O alcance limitado da concepção política junto com a flexibilidade de nossas doutrinas abrangentes dá margem para que a primeira granjeie para si um apoio inicial moldando, assim, aquelas doutrinas à medida que surjam conflitos, processo este que ocorre gradualmente na sucessão de gerações (supondo-se uma psicologia moral razoável). Religiões que outrora rejeitaram a tolerância podem vir a aceitá-la e a afirmar uma doutrina de liberdade de credo; os liberalismos abrangentes de Kant e Mill, embora considerados apropriados para a vida não-pública e como possíveis bases para a afirmação de um regime constitucional, já não são propostos como concepções políticas de justiça. Por causa disso, um consenso sobreposto não é uma feliz coincidência, embora sem dúvida tenha de contar com a ajuda da boa sorte histórica. É, mais precisamente, resultado do trabalho da tradição pública de pensamento político da sociedade voltado para o desenvolvimento de uma concepção política praticável de justiça.

§ 60. O bem da sociedade política

60.1. Uma vez entendido como a questão da estabilidade exige a idéia de um consenso sobreposto, abordaremos agora um aspecto da estabilidade relacionado com o bem de uma sociedade política bem-ordenada pelos dois princípios de justiça. Esse bem é realizado por cidadãos, ao mesmo tempo como pessoas e como corpo coletivo, quando agem para defender um regime constitucional justo¹⁹.

Começamos examinando a objeção de que por não estar baseada numa doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente, a justiça como equidade abandona o ideal de uma comunidade política e entende a sociedade como um

19. Esse bem é a quinta concepção de bem discutida até aqui. Para as quatro anteriores, ver § 43.2. Sobre a sexta concepção de bem, ver nota 22.

aglomerado de indivíduos ou associações cooperando apenas com vista em suas vantagens pessoais ou associativas, sem qualquer fim último em comum. (Aqui, um fim último é entendido como fim valorizado ou desejado em si mesmo e não apenas como meio para alcançar alguma outra coisa.) Objeta-se às vezes que, como doutrina contratualista, a justiça como equidade é uma visão individualista e entende as instituições políticas como mero instrumento para fins individuais ou associativos, como as instituições de, digamos, uma sociedade privada. Nesse caso, a própria sociedade política deixa de ser um bem, e passa a funcionar como meio para alcançar algum bem individual ou associativo.

Respondemos que a justiça como equidade de fato abandona o ideal de comunidade política se por tal ideal se entender uma sociedade política unificada em torno de uma doutrina religiosa, filosófica ou moral (parcial ou plenamente) abrangente. Essa concepção de unidade social fica excluída pelo fato do pluralismo razoável. Deixa de ser uma possibilidade política para aqueles que aceitam as liberdades básicas e o princípio de tolerância que é básico em instituições democráticas. Temos de entender a unidade social de outra maneira: como derivada de um consenso sobreposto em torno de uma concepção política de justiça. Como vimos, em tal consenso, essa concepção política é afirmada por cidadãos que defendem doutrinas abrangentes diversas e divergentes, e eles a afirmam de dentro de suas próprias visões de mundo.

60.2. Lembremos de (§ 3) que dizer que uma sociedade é bem-ordenada por uma concepção de justiça significa três coisas: (1) que é uma sociedade em que todos os cidadãos aceitam, e reconhecem perante os outros que aceitam, os mesmos princípios de justiça; (2) que se reconhece publicamente ou com boas razões se acredita que sua estrutura básica, suas principais instituições políticas e sociais e a maneira como se articulam num sistema de cooperação, satisfaz esses princípios; e (3) que os cidadãos têm normal-

mente um senso de justiça efetivo, ou seja, um senso que lhes permite compreender e aplicar os princípios de justiça, e, de forma geral, agir em função deles quando as circunstâncias assim o exigem. A unidade social assim entendida é a concepção mais desejável de unidade de que dispomos: é o limite do melhor possível.

Uma sociedade bem-ordenada, assim definida, não é, portanto, uma sociedade privada, pois os cidadãos têm fins últimos em comum. Embora seja verdade que eles não afirmam a mesma doutrina abrangente, afirmam a mesma concepção política; e isso significa que eles compartilham um fim político básico, de alta prioridade, ou seja, o fim de defender instituições justas e serem, assim, justos uns com os outros, para não falar dos outros fins que também têm de compartilhar e realizar em sua cooperação política. Além do mais, numa sociedade bem-ordenada o fim da justiça política inscreve-se entre os objetivos mais básicos dos cidadãos por meio dos quais exprimem o tipo de pessoa que querem ser²⁰. Desta última observação infere-se que uma sociedade política é uma comunidade se agora entendermos por comunidade uma sociedade, incluindo uma sociedade política, cujos membros – nesse caso, cidadãos – compartilham certos fins últimos aos quais atribuem alta prioridade, de tal forma que ao proporem para si mesmos o tipo de pessoas que querem ser incluem esses fins como essenciais. É claro que essas definições de comunidade não bastam para que elas se concretizem; não passam de estipulações verbais. O que é fundamental é que na sociedade bem-ordenada definida pela concepção política de justiça

20. Se quisermos usar o termo “identidade” em seu sentido corrente, poderíamos dizer que o fim último comum de ser justo uns com os outros faz parte da identidade dos cidadãos. Ver Amy Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs* 14 (verão de 1985), pp. 308-22. Na p. 311n, Gutmann está certamente correta quando afirma que nossa obrigação de tratar os outros cidadãos como iguais, e portanto respeitar sua liberdade de religião, por exemplo, pode ser parte tão elementar de nossa identidade como afirmar uma determinada religião e cumprir suas práticas.

os cidadãos se caracterizam por ter os fins últimos do tipo necessário.

60.3. Junto com os outros pressupostos já expostos, esses fins últimos comuns fornecem a base para o bem de uma sociedade bem-ordenada. Entendemos que os cidadãos têm as duas faculdades morais, e os direitos e liberdades básicos de um regime constitucional devem garantir que todos possam desenvolver de modo adequado essas faculdades e exercê-las ao longo de toda a vida como lhes parecer melhor. Portanto, em circunstâncias normais supomos que essas faculdades morais estejam desenvolvidas e sejam exercidas nas instituições da liberdade política e da liberdade de consciência, e que seu exercício seja apoiado e sustentado pelas bases sociais de auto-respeito.

Estabelecido isso, a sociedade bem-ordenada da justiça como equidade é um bem em dois sentidos. No primeiro, é um bem para as pessoas individualmente, e isso por duas razões. Uma é que o exercício das duas faculdades morais é vivenciado como algo bom. Isso é consequência da psicologia moral utilizada na justiça como equidade²¹. O fato de seu exercício ser um bem importante e o ser para muitas pessoas se confirma pelo papel central dessas faculdades na concepção política das pessoas como cidadãos. Para os propósitos da justiça política, consideramos os cidadãos como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo da vida, e portanto dotados das faculdades morais que lhes permitem desempenhar esse papel. Nesse contexto podemos dizer que parte da natureza essencial dos cidadãos (no interior da concepção política) é o fato de serem dotados das duas faculdades morais que são a fonte de sua capacidade de participar de uma cooperação social equitativa. A segunda razão pela qual a sociedade

21. Em *Teoria* essa psicologia emprega o chamado princípio aristotélico (ver § 65); outras visões podem adotar diferentes princípios para chegar à mesma conclusão.

política é um bem para os cidadãos é que ela lhes garante o bem da justiça e as bases sociais do respeito mútuo e por si próprios. Assim, ao assegurar os direitos básicos, as liberdades básicas e as oportunidades equitativas iguais, a sociedade política garante para as pessoas o reconhecimento público de sua condição de livres e iguais. Ao assegurar essas coisas, a sociedade política responde às suas necessidades fundamentais.

O bem envolvido no exercício das faculdades morais e no reconhecimento público da condição de cidadão das pessoas faz parte do bem político de uma sociedade bem-ordenada e não do de uma doutrina abrangente. Insistimos mais uma vez nessa distinção, mesmo que uma doutrina abrangente endosse esse bem de seu ponto de vista. Se não o fizermos, perderemos de vista o percurso que a justiça como equidade tem de seguir se quiser obter o apoio de um consenso sobreposto. Como já enfatizamos, a prioridade do justo não significa que as idéias de bem tenham de ser evitadas; isso é impossível (§ 43.1). Significa, pelo contrário, que as idéias utilizadas têm de ser idéias políticas: têm de ser moldadas de forma a satisfazer as restrições impostas pela concepção política de justiça e se encaixar no espaço por ela definido.

60.4. Uma sociedade política bem-ordenada é também um bem num outro sentido. Pois sempre que existe um fim último comum, cuja efetivação exige a cooperação de muitos, o bem realizado é social: é realizado por meio da atividade conjunta dos cidadãos que dependem uns dos outros para que cada qual execute as ações apropriadas. Estabelecer e manter com êxito instituições democráticas razoavelmente justas (embora, é claro, sempre imperfeitas) por um longo período de tempo, quem sabe reformando-as gradualmente ao longo das gerações, embora certamente não sem lapsos, é um grande bem social e como tal é apreciado. Isso se comprova pelo fato de que um povo democrático costuma ter este feito como uma das importantes conquistas de sua história.

A existência desses bens políticos e sociais é tão pouco misteriosa como o fato de os membros de uma orquestra, ou os jogadores de um time, ou até os dois times numa partida terem prazer e orgulho (devido) de uma boa execução, ou de uma boa jogada numa partida, uma daquelas tidas como inesquecíveis²². Sem dúvida, condições necessárias tornam-se mais difíceis de satisfazer à medida que as sociedades crescem e a distância social entre os cidadãos aumenta, mas essas diferenças, por maiores e mais inibidoras que sejam, não afetam o princípio psicológico presente na realização do bem da justiça numa sociedade política bem-ordenada. Além disso, esse bem pode ser de grande importância mesmo quando as condições para sua realização sejam muito imperfeitas; e o sentido de sua perda também pode ser muito significativo. O orgulho que um povo democrático tem de se distinguir de povos não-democráticos é prova disso, assim como sua preocupação em se distanciar de períodos de sua história em que a injustiça tenha prevalecido. Mas não levarei adiante essas reflexões. Não temos de determinar quão bom um bem político é, apenas se é um bem significativo que se encaixa na concepção política.

Para tanto, recordemos o caráter público desse bem. Pois, no estágio da moralidade de princípios [(3) do § 59.1 acima], cada cidadão de uma sociedade bem-ordenada reconhece os outros como pessoas que também afirmam os princípios de justiça. Portanto, cada um também reconhece que todos os cidadãos dão grande prioridade ao fim de cooperar politicamente entre si em termos que os representantes de cada um deles endossariam numa situação em que todos estivessem equitativamente representados como livres e iguais, razoáveis e racionais (*Teoria*, § 72). Em outras palavras, os cidadãos querem cooperar politicamente entre si de um modo que satisfaça o princípio liberal de legitimida-

22. Sugiro aqui a idéia do bem da sociedade política como uma união social de uniões sociais. Ver § 43.2 e *Teoria*, § 79.

de: ou seja, em termos que possam ser publicamente justificados para todos à luz dos valores políticos comuns.

Resta-nos apenas destacar a relação entre o fato de os cidadãos considerarem a sua sociedade política um bem e a estabilidade dessa sociedade. Quanto mais eles considerem a sua sociedade política um bem para eles mesmos, tanto como corpo coletivo quanto como indivíduos, e quanto maior seu apreço pela concepção política pelo fato de ela garantir as três exigências essenciais de um regime estável, menos serão incitados pelas atitudes especiais da inveja, rancor, desejo de dominar e a tentação de privar os outros de justiça. Conforme foi expresso em *Teoria*: a questão é saber se o justo e o bem são congruentes. Em *Teoria*, § 86, argumento que aqueles que crescem numa sociedade bem-ordenada pela justiça como eqüidade, que têm um plano racional de vida, e que também sabem, ou razoavelmente acreditam que todos os outros têm um senso de justiça eficaz, têm uma razão suficiente fundada em seu bem (mais que na justiça) para agir de acordo com instituições justas. Isso não quer dizer que também não tenham razões de justiça para agir assim.

Uma sociedade bem-ordenada é estável, portanto, porque os cidadãos estão satisfeitos, no fim das contas, com a estrutura básica de sua sociedade. As considerações que os movem não são ameaças ou perigos manifestos provenientes de forças externas, mas se exprimem em termos da concepção política que todos afirmam. Pois na sociedade bem-ordenada da justiça como eqüidade, o justo e o bem (definidos por aquela concepção política) articulam-se de tal maneira que os cidadãos que incluem como parte de seu bem serem razoáveis e racionais e serem vistos pelos outros como tais, são movidos, por razões relativas a seu bem, a fazer o que a justiça exige. Entre essas razões está o bem da própria sociedade política nas linhas que aqui foram discutidas.

Índice analítico e remissivo

- Aborto, 165
- Acordo equitativo, idéia de. *Ver*
Posição original
- Aquino, S. Tomás, 268
- Aristotelismo, 201-3
- Assistência médica: direito a,
15; e bens primários, 85n28;
diferenças nas necessidades
dos cidadãos de, 243-4; e
estágio legislativo, 245; como
parte do mínimo social, 246,
249; e princípio de diferença,
246; e os deficientes, 249n59
- Associações: *vs.* sociedade
política, 5, 15, 28, 133, 260;
indiretamente submetidas aos
princípios de justiça, 15-6,
233-5; razão não-pública das,
130; filiação voluntária, 131,
203, 260
- Auto-respeito, bases sociais do:
como bem primário, 83; *vs.*
auto-respeito como atitude, 84;
e direitos de propriedade, 161
- Aversão ao risco. *Ver*
Psicologias especiais
- Barry, Brian, 61n5, 97n37, 101
- Bem: definição da concepção
de, 26; concepções
admissíveis de, 86, 200, 217-8,
240; como racionalidade, 200;
de virtudes políticas, 200-1;
de uma sociedade, 201; da
sociedade como união social
de uniões sociais, 201,
287n22; seis concepções de,
282n19; congruência com o
justo, 288. *Ver também* Bens
primários
- Bens primários: definição, 81-2,
85, 124; cinco tipos, 82-3;
parte da concepção política,
82-6, 200, 241; repartição
especificada por um índice,
83; se definem de acordo com
características objetivas, 83-4,
164, 214, 255; fazem parte de
uma concepção parcial de
bem, 86; e comparações
interpessoais, 85; duas
maneiras de especificar, 86,
268-9; problema que
resolvem, 124, 239-40; e valor
das liberdades políticas, 211;
objeções aos, 216-7, 238-9;
não abstrai capacidades
básicas, 239-50; flexibilidade

- do índice de, 240-50;
diferenças de expectativas em relação a, 242; renda e riqueza não identificados apenas a renda pessoal e fortuna privada, 244; não totalmente especificados na posição original, 244, 248; índice é de expectativas ao longo de toda a vida, 245; e tempo de lazer, 254; eqüitativos para cidadãos livres e iguais, 269. *Ver também*
- Faculdades morais, duas
- Bentham, Jeremy, 70
- Berlin, Isaiah: não existe mundo social sem perda, 50n26, 219n29; seu liberalismo, 202, 204; liberdades negativas *vs.* liberdades positivas, 251n61
- Bonifácio VIII, 261n5
- Broome, John, 97n37
- Buchanan, Allen, 82n24
- Buchanan, James, 16n16, 137
- Capacidades básicas *vs.* bens primários, 238-40
- Capitalismo: conflitos com justiça como eqüidade, 11n7; estado de bem-estar social *vs.* democracia de cidadãos-proprietários, 11n7, 191-2, 196; viola dois princípios de justiça, 194-5; não reconhece princípio de reciprocidade, 195; e empresas geridas pelos trabalhadores, 253
- Católicos *vs.* protestantes no século XVI, 274, 278
- Cidadania, ideal de, 129, 164
- Cidadãos: livres e iguais, 5, 7, 26-34; levar a sério liberdade e igualdade dos, 5, 111, 198; concepção abstrata de, 11; igualdade dos, 26-7, 29, 69, 122-3, 187, 206, 279; interesses fundamentais e faculdades morais dos, 26-9, 64, 120, 158-60, 239, 273, 285; concepção de – decorrente da cultura política pública, 27; concepção política e não metafísica de, 27; liberdade dos – tem dois aspectos, 29-34; identidade pública *vs.* identidade moral, 31-2, 284-5; e mudanças na identidade moral, 31-2; como fontes de reivindicações que se autenticam por si mesmas, 32-3; podem desempenhar um papel na vida social, 34; concepção de – é normativa e não biológica ou psicológica, 34; afirmam dois pontos de vista distintos, 45, 266-7; igualdade de – exige princípio de diferença, 69, 100, 108; não sofrem de psicologias especiais, 124-5, 287-8; igualdade dos – na tradição do contrato social *vs.* utilitarismo, 135; interesses fundamentais dos – garantidos pelos dois princípios, 144-55, 241, 285; interesses fundamentais *vs.* preferências reais, 150, 200; interesses fundamentais têm prioridade, 155; interesses fundamentais e liberdades básicas, 158-9, 285; e princípio de utilidade restrita, 173; e assistência médica, 245-8; têm identidade pública durante a vida toda, 246; têm certos fins últimos em

- comum, 283-5, 287-8; e bem da sociedade política, 285-8; têm razão suficiente para agir de acordo com instituições justas, 288. *Ver também* Faculdades morais, duas; Bens primários
- Circunstâncias da justiça: objetivas, 118; subjetivas, 118; condições razoavelmente favoráveis, 143; e condições históricas e sociais das sociedades democráticas, 280-1
- Civilidade, dever de, 127-8, 129, 165. *Ver também* Virtudes
- Cohen, Joshua, 60n3, 75n20, 82n24, 141n21, 233n46
- Comparações interpessoais: e bens primários, 84-5; e capacidades básicas, 248
- Comunidade *vs.* sociedade democrática, 4, 282-3. *Ver também* Sociedade política
- Concepção ideal do processo social: e divisão institucional do trabalho, 76; *vs.* concepção do processo histórico, 76; e justiça de fundo, 80
- Concepção política de justiça: e acordo, 12; como a base mais razoável de unidade social, 12, 45, 118-9, 283; tem de cumprir função pública, 12, 126; primeira característica: aplica-se à estrutura básica, 16, 37, 46; *vs.* doutrina abrangente, 26-7; segunda característica: não pressupõe a aceitação de nenhuma doutrina abrangente, 36-40, 46, 52, 259, 266-7, 269; terceira característica: extraída da cultura política pública, 37, 40, 46, 48, 209; para resolver questões pertinentes elementos constitucionais essenciais, 39, 45, 57, 261, 271; três características permitem um consenso sobreposto, 46; tem apoio de um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes irreconciliáveis, 47, 51-2; não concebida como equilíbrio entre doutrinas abrangentes existentes, 52-86; e distribuição de riqueza, 75; função ampla de, 79; e bens primários, 82-6, 200, 240; faz parte de uma concepção moral, 110-2, 278; sua função educativa, 172, 177-8, 206-10; tem de levar em conta eficiência econômica, 173; influência sobre a cultura política pública, 186, 206-7; objetivo prático de, 189; se é razoável, 192; autônoma, 259-61, 268-71; não discutida em *Teoria*, 265; muitas maneiras de se coadunar com doutrinas abrangentes, 271-2, 276, 282. *Ver também* Justiça como equidade; Filosofia política
- Concepções abstratas: função das, 11
- Concepções admissíveis do bem. *Ver* Bem
- Concepções não razoáveis, 261, 273; não necessariamente incorretas, 262
- Conscrição, 66
- Consenso sobreposto: justiça como equidade como objeto de, 17, 259, 261, 269;

relacionado com idéia de justificação pública, 36, 40, 44-5, 51, 171; significado de, 44-5, 263; por que é introduzido, 44-5, 266, 268; base bastante razoável de unidade social, 45, 283; e características da concepção política, 46; não concebido como equilíbrio entre doutrinas abrangentes existentes, 52, 86, 268-9; e bens primários, 85; cidadãos têm seus próprios motivos a favor, 171, 271, 286; e necessidade de simplificação, 249; e estabilidade, 259, 261, 278; e liberalismo, 263-4; não usado em *Teoria*, 189; e modelo, 272; *vs. modus vivendi*, 274-7; não utópico, 274-8; como poderia vir a se realizar, 275-8, 281-2; não uma feliz coincidência, 282. *Ver também* Justiça como equidade; *Modus vivendi*; Concepção política de justiça

Constant, Benjamin, 2, 202, 204

Constituição: guiada pelo primeiro princípio de justiça, 65; Elementos constitucionais essenciais: exemplos de, 39; resolvidas recorrendo-se à concepção política de justiça, 39, 45, 58, 260-1, 270; e legitimidade política, 57; e liberdades básicas, 64, 214; abarcadas pelo primeiro princípio, 66; incluem mínimo social, 67; *vs.* princípio de diferença, 67-9, 230; e oposição leal, 69; *vs.* instituições de justiça

distributiva, 69; e razão pública, 128; e aborto, 165; e valores perfeccionistas, 216; e visões abrangentes, 216-7, 263

Cooperação social: termos equitativos de, 8; idéia de, 8-9; e vantagem racional, 9; *vs.* atividade socialmente coordenada, 8; sociedade bem-ordenada inclui idéia de, 12; idéia de – como seqüência de idéias fundamentais, 34-5; idéia de – não entendida por meio de argumento dedutivo, 35; várias maneiras de definir termos da, 35; mantida por acordo público sobre elementos constitucionais essenciais, 39-40. *Ver também* Sistema equitativo de cooperação

Crianças. *Ver* Educação; Família

Cultura política pública: e idéias fundamentais da justiça como equidade, 7-8, 26, 29-30, 35, 172, 210; contém uma variedade de possíveis idéias organizadoras, 35; como fonte de concepção política de justiça e justificação pública, 38, 40, 45-7, 110; e vontade política, 143; função da – na primeira comparação fundamental, 165-6; e concepções que os cidadãos têm de si mesmos, 172, 207; e virtudes políticas, 178; para determinar o conteúdo do mínimo social, 186; influência da concepção política sobre, 186-7, 207-8; e normatividade da concepção política, 209; e

- apoio à arte, 215; consenso sobreposto como característica da, 263
- Dahl, Robert A., 18n12
- Daniels, Norman, 210n20, 248n58
- Dasgupta, Partha, 66n12
- De Marneffe, Peter, 129n13, 261n6
- Democracia: constitucional *vs.* procedimental, 205-10; deliberativa, 210, 212; no local de trabalho, 252-3. *Ver também* Regime democrático; Sociedade democrática; Democracia de cidadãos-proprietários
- Democracia de cidadãos-proprietários: *vs.* estado capitalista de bem-estar social, 11n7, 191-2, 197-8; e justiça de fundo, 71; e mínimo social, 183; satisfaz os dois princípios, 195-6; *vs.* socialismo liberal, 195-6; realiza sistema equitativo de cooperação, 140; como regime constitucional, 205, 212; suas instituições econômicas, 225-30; acumulação do capital pode cessar, 226; almeja a plena igualdade das mulheres, 237-8; e igualdade equitativa de oportunidades, 250; compatível com empresas geridas pelos trabalhadores, 253
- Desigualdades: fundamentais, 56; princípio que regula, 60; de perspectivas de vida afetadas por três contingências, 78; de raça e gênero, 91-3; permitidas quando eficientes, 94-7, 109-10; razões para regular, 183-7
- Dickens, A. G., 281n18
- Direito dos povos. *Ver* Justiça global
- Direito internacional. *Ver* Justiça global
- Direitos: e justiça de fundo, 70-1; respeitados pelo princípio de diferença, 73; especificados por regras públicas, 102; *vs.* mérito moral, 103, 108-9; e merecimento, 104; e expectativas legítimas, 103-6, 108-11; pressupõe atos deliberados de vontade, 106; autoriza desigualdades eficientes, 109; exprime princípio de reciprocidade, 108; lida com graves desigualdades de renda, 109-8; plenamente adequados, 110
- Divisão institucional do trabalho, 76
- Doutrina dos direitos naturais: como concepção política, 13
- Doutrinas abrangentes: pluralismo razoável de, 13, 21, 35, 45, 85; definição, 19, 26; *vs.* concepção política, 19, 259-60; e justificação pública, 39-40; plenas *vs.* parcialmente, 46, 85, 281; e razão pública, 127, 165; livremente aceitas, 130; e elementos constitucionais essenciais, 217, 262; quando não razoáveis, 261; não distinguidas em *Teoria*, 265-6; quando razoáveis, 272-3. *Ver também* Kant, Immanuel; Mill, J. S.; Consenso sobreposto;

- Concepção política de justiça;
 Liberalismo político;
 Utilitarismo
- Dreze, Jean, 66n12
 Dworkin, Ronald, 23n17, 96n36
- Educação: e função ampla da concepção política, 79-80, 172, 177-8, 207, 221-2; de filhos, 222-3, 231, 235, 246
- Eleições, 185, 192, 212
- Elster, Jon, 15n11
- English, Jane, 227n39
- Equilíbrio reflexivo: idéia de – vincula-se à justificação pública, 36-40; e coerência de juízos bem ponderados, 41; e razoabilidade intrínseca de nossos juízos, 42; restrito *vs.* amplo, 42-3; geral e pleno, 43; não-fundacionalista, 44; teste de contra-exemplos da justiça como equidade, 94-101; e objetivo prático da concepção política, 189; e razoabilidade da concepção política, 192. *Ver também* Julgamentos bem ponderados; Razoabilidade intrínseca
- Esfera privada: se isenta da justiça, não existe, 236
- Estabilidade: dos princípios de justiça, 126, 162-5; questão da, 145n26; 154n31, 155, 258, 261-2, 265; três exigências para, 162-5, 276-7; e segunda comparação fundamental, 175-8; e legitimidade política, 176, 265; idéia da, 176-7; e consenso sobreposto, 259, 261, 278; e psicologia moral, 259, 278-82; não é apenas questão de evitar futilidade, 265; garantida por motivação do tipo apropriado, 264; e bem da sociedade política, 282-8
- Estrutura básica da sociedade: definição, 5, 11-3, 283-4; como objeto primário da justiça, 13, 17, 56, 74, 231, 260-1; como idéia fundamental, 13, 20; e justiça de fundo, 13-4, 225; família como parte da, 14, 230-5; ausência de limites precisos da, 15-6, 80-1; e consenso sobreposto, 17; e primeira característica da concepção política, 17, 37-8, 45-6; duas funções da, 67-8; exige regulação ao longo do tempo, 74-7; profunda influência sobre os cidadãos, 78-81; avaliada a partir de certos pontos de vista padronizados, 92
- Expectativas legítimas. *Ver* Direitos
- Faculdades morais, duas: definição, 26-7, 279; faculdades associadas, 34; e liberdades básicas, 63, 158-9, 240; dois casos fundamentais, 64, 158-9, 239-40; desenvolvidas no interior da estrutura básica, 80; e bens primários, 81, 239-48; e interesses fundamentais, 120; e direitos de propriedade, 161; e capacidades básicas, 240; diferenças no exercício e desenvolvimento de, 241; como bem, 286. *Ver também* Cidadãos

- Família: como parte da estrutura básica da sociedade, 14, 230-5; indiretamente submetida aos princípios de justiça, 14-5, 230-8; e igualdade entre homens e mulheres, 15, 230-8; não se exige nenhuma forma particular de, 230
- Federalistas, debates com Anti-Federalistas, 2
- Fellner, William, 138n20
- Filosofia política: função prática da, 1-2, 39-40, 44, 263-4; e orientação, 3; e reconciliação, 4, 5n4, 52, 108; ideológica, 5n4; realisticamente utópica, 5; questão fundamental da, 10-1, 18, 243, 249n59; parte do domínio da moral, 19; não é filosofia moral aplicada, 19, 259; não pode demonstrar a superioridade de nenhuma doutrina abrangente, 118
- Força do compromisso: e escolha de princípios na posição original, 145-6, 155, 180-1; excessiva no utilitarismo, 180-3
- Gauthier, David, 22n16, 137
- Gay e lésbicas, direitos de, 231n42
- Gênero: e princípio de diferença, 90-3. *Ver também* Mulheres
- Gibbard, Allan, 151n30
- Guerras religiosas, 1
- Gutmann, Amy, 284n20
- Harsanyi, J. C., 137n19, 141n22
- Hart, H. L. A.: resposta a, 60n2; sobre contudo mínimo da lei natural, 79n22, 206n15, 276n14; sua crítica à interpretação das liberdades em *Teoria*, 158
- Hedonismo, 149
- Hegel, G. W. F., 4, 48n25, 203
- Hinsch, Wilfried, 261n6
- Hobbes, Thomas, 1, 115n2, 228
- Howe, R., 154-5
- Humanismo cívico, 201-3
- Hume, David, 79n22, 281n18
- Hurley, S. L., 149n29
- Idéias fundamentais, 6-8, 20; sequência de, 34-5; não justificadas por razoabilidade intrínseca, 36; usadas para formular concepção política de justiça, 37. *Ver também* Estrutura básica da sociedade; Cidadãos; Sistema equitativo de cooperação; Posição original; Justificação pública; Sociedade bem-ordenada
- Igualdade: conflito com liberdade, 3; levada a sério, 5, 112, 198; de mulheres, 15, 165, 236; e posição original, 28; e princípio de diferença, 69-70, 100, 108; e véu de ignorância, 122; e utilitarismo, 135; e primeira comparação fundamental, 136, 173; e sistema equitativo de cooperação, 135, 186, 236; e reciprocidade, 174. *Ver também* Cidadãos; Igualdade equitativa de oportunidades
- Igualdade equitativa de oportunidades: e associações, 15; significado de, 61-2; e igualdade liberal, 62; não um elemento constitucional essencial, 67; e distribuição de

- riqueza, 73, 75; essencial para a justiça de fundo, 73; impede que os mais favorecidos explorem seu poder de mercado, 95; e democracia de cidadãos-proprietários, 196, 250; e tributação, 228; lexicalmente anterior ao princípio de diferença, 231; e a família, 232-5; e assistência médica, 247; como grande valor, 270-1
- Imposto per capita*, 223
- Incerteza vs. risco*, 149
- Inquisição*: não um acidente, 47
- Interesses fundamentais*. *Ver* Cidadãos
- Intuicionismo*: como doutrina abrangente, 20, 40; e concepção de justiça política, 136
- Inveja*. *Ver* *Psicologias especiais*
- Juízos refletidos*: definição, 41; feitos em todos os níveis de generalidade, 42; usados para selecionar princípios de justiça, 58-9. *Ver também* Posição original; Equilíbrio reflexivo
- Juízos políticos*: objeto de desacordos razoáveis, 50
- Justiça alocativa*: definição, 70-1; incompatível com justiça como equidade, 70-1; e utilitarismo, 71; *vs.* justiça de fundo, 71, 242. *Ver também* Sistema equitativo de cooperação
- Justiça como equidade*: idéias fundamentais associadas, 7; objetivo prático da 7, 40, 189; e cultura política pública, 7, 172, 209; idéia central de, 7-8; como objeto do consenso sobreposto, 17; realisticamente utópica, 18; como concepção política, não como doutrina abrangente, 19, 26-7, 259; explicação do nome, 23; como forma de doutrina contratualista, 22n16; usa idéia de justificação pública, 40; apoio do consenso sobreposto não garantido, 51; questão que responde, 55-7; seu objeto primário, 55-6; forma de liberalismo político, 56; usa três pontos de vista, 63n8; *vs.* justiça alocativa, 70; concepção de processo social ideal, 76; e mérito, 102-5; não é parte da teoria da escolha racional, 115n2; não utilitarista, 151-4; igualitária, 183-7; apóia-se em concepção normativa *vs.* psicologia, 209; neutralidade de objetivo *vs.* neutralidade procedimental, 217n27; função dos bens primários na, 239-40; como visão autônoma, 259-61, 267-71; preocupação com estabilidade, 264; não é política no sentido errado, 268-70; abandona ideal de comunidade política baseada em doutrina abrangente comum, 282-3; unidade social deriva de um consenso sobreposto, 283-4. *Ver também* Concepção política de justiça; Filosofia política; Estabilidade

- Justiça de fundo, 14, 76, 167; *vs.* justiça alocativa, 71, 242; para garantir a equidade ao longo do tempo, 71-7, 197-8, 221; e divisão institucional do trabalho, 76; e contingências de perspectivas de vida, 77-81; enquanto processo social ideal, 80; limites de distribuições desiguais não especificados, 97. *Ver também* Estrutura básica da sociedade; concepção ideal do processo social
- Justiça distributiva: *vs.* elementos constitucionais essenciais, 69; problema da, 70; *vs.* justiça alocativa, 70; e justiça procedimental de fundo, 73-4. *Ver também* Justiça de fundo; Princípio de diferença
- Justiça entre gerações. *Ver* Poupança justa, princípio de
- Justiça entre povos. *Ver* Justiça global
- Justiça global: *vs.* justiça da estrutura básica, 15-6; e concepção de Kant, 18; natureza da, 17; e justiça doméstica, 18-9
- Justiça local, princípios de: definição, 14-5; limitada por princípios a favor da estrutura básica, 14-6
- Justiça política, questão fundamental da, 10-1, 243
- Justiça procedimental pura de fundo. *Ver* Justiça de fundo
- Justiça procedimental. *Ver* Justiça de fundo
- Justificação pública: como idéia fundamental, 11, 20, 36-7; e consenso sobreposto, 36, 40, 44, 51, 171; endereçada àqueles que discordam de nós, 38; não é apenas um argumento válido alicerçado em premissas dadas, 38; tem de ser aceitável depois de reflexão bem-ponderada, 38; decorre de algum consenso, 38; significado da, 37-8, 129n13; e razão pública, 38, 265, 268; almeja preservar a cooperação social com base no respeito mútuo, 39; política *vs.* idéias abrangentes de, 39-40; objetivo prático de acordo razoável, 39-40, 44; e cultura política pública, 40; distingue-se de mero acordo, 40; e função educativa da concepção política, 79-80, 172, 177, 207, 221; e prioridade das liberdades, 147; estimula virtudes políticas, 165; três níveis da – na sociedade bem-ordenada (publicidade plena), 170-1, 206-7
- Justo: prioridade do, 115, 199; e idéias políticas de bem, 286
- Kant, Immanuel: sobre orientação na filosofia política, 3n2; sobre governo do mundo, 18; doutrina abrangente de, 46, 48, 222, 272, 277, 282; e prioridade do justo, 115-6; rejeita humanismo cívico, 202n8
- Kelly, Erin, 17n11, 31n19
- Kripke, Saul, 84n26
- Krouse, Richard, 191n2

- Laden, Anthony, 154n31
- Lazer, tempo de, 254
- Legitimidade política: problema da, 57; princípio liberal de, 57, 119, 125-30, 199, 287-8; e duas funções da estrutura básica, 67; e estabilidade, 177, 265
- Liberalismo político: e doutrinas abrangentes, 40; definição, 56; como surge, 56-7; compatível com republicanismo clássico, 204; *vs.* liberalismo abrangente, 216-23; não é arbitrariamente tendencioso, 216-23; como é possível, 270-3
- Liberdade: conflito com a igualdade, 2. *Ver também* Cidadãos; Princípios de justiça
- Liberdade: limite externo da, 5, 129-30. *Ver também* Cidadãos
- Liberdade de associação, 159
- Liberdade de consciência: e guerras religiosas, 1; e associações, 15, 259n3; como elemento constitucional essencial, 39; e faculdades morais, 64, 159, 240; como bem primário, 82; e restrições à, 147-8, 157; e utilitarismo, 162; para superar a ideologia, 172; mais valiosa que as liberdades políticas, 203; e educação, 221; e limites do juízo, 272; como interesse fundamental, 273
- Liberdade de expressão, 156-7, 160, 212
- Liberdades: dos modernos *vs.* dos antigos, 2, 2n1, 202; negativas *vs.* positivas, 251
- Liberdades básicas iguais: como elementos constitucionais essenciais, 39; e primeiro princípio de justiça, 60; nenhuma prioridade à liberdade enquanto tal, 63; especificadas por lista, 63; lista redigida de duas maneiras, 63; garantidas por uma constituição, 64; prioridade das 65-6, 91, 148, 157, 163, 224, 273; e consciência, 66; e função da estrutura básica, 67; não absolutas, 147; têm de ser ajustadas, 147, 156, 212; restrição *vs.* regulação das, 157; são verdadeiramente essenciais, 157-9; regulação das – por dois critérios conflitantes, 158-9; e dois casos fundamentais, 158-9; ampla garantia do valor justo rejeitada, 213-6
- Liberdades básicas. *Ver* Liberdades básicas iguais
- Liberdades políticas: e faculdades morais, 63-4, 158, 239; seu valor equitativo, 65, 210-3, 228, 250n59, 252; e distribuição de riqueza, 72; essenciais para a justiça de fundo, 73; e argumento a favor no primeiro caso fundamental, 158-9; menos valiosas que a liberdade de consciência, 202-3; não meramente formais, 210-1, 251; como valores fundamentais, 270-1
- Libertarianas, objeções, 117. *Ver também* Buchanan, James; Gauthier, David; Nozick, Robert
- Limites do juízo, 49-51, 262, 272, 280

- Lincoln, Abraham, 41, 209n19
- Locke, John: sobre tolerância, 1; sobre liberdade *vs.* igualdade, 2; doutrina do contrato social de, 22n16, 23; sobre poder constituinte *vs.* poder ordinário, 64n9; concepção do processo histórico ideal *vs.* concepção do processo social ideal, 72-6
- Lutero, Martin, 268
- Maquiavel, Nicolau, 204
- Marx, Karl, 43, 223; sobre ideologia, 5n5, 112, 171, sua crítica ao liberalismo, 210, 250-4
- McClennen, E. F., 178n45
- McPherson, Michael, 191-2n2
- Meade, J. E., 191n1
- Meios de comunicação, acesso a, 212
- Menos favorecidos: definição, 83; identificados por renda e riqueza, 83, 83n26, 92; não um designador rígido, 84n26, 98, 101; posição na sociedade bem-ordenada bastante satisfatória, 140-1; duas reações à força do compromisso excessiva, 180; são dignos de reciprocidade, 197
- Mercados, 185
- Merecimento. *Ver* Direitos
- Mérito. *Ver* Direitos; Talentos naturais
- Mérito moral *vs.* direitos, 102-3. *Ver também* Direitos
- Michelman, Frank, 230n40
- Mill, J. S.: doutrina abrangente de, 46, 48, 79, 272, 277, 282; idéia de sociedade num estado estacionário justo, 90, 226; objeção a Bentham, 168; sobre as bases do poder político, 184; sobre bens associativos, 203; dependência de princípios psicológicos, 208-10; sobre regulamentação de legado e herança, 228; sobre a família, 235; sobre cooperativas geridas pelos trabalhadores, 250, 253; sobre valores políticos, 270n12
- Modus vivendi*, 125n10, 274, 277; pode se transformar com o correr do tempo num consenso sobreposto, 46, 274-6, 281-2
- Montesquieu, Charles de, 1
- Mulheres: igualdade das e – aborto, 165; justiça igual para as, 232-5. *Ver também* Gênero
- Murrell, Peter, 167n39
- Nagel, Thomas, 217n28, 227n39
- Neutralidade: de objetivo na justiça como equidade, 217n27; de objetivo *vs.* procedimental, 217n27; *vs.* tendenciosidade, 218-9
- Nozick, Robert, 45n24; concepção contratualista de, 22n16, 74n19; objeções à justiça como equidade, 73n18, 117n4, 137
- Okin, Susan Moller, 232n45, 235n49, 237
- Opressão, fato da, 47, 118, 266-7, 280
- Pareto, princípio de eficiência de, 88n29

- Parfit, Derek, 97n37, 227n39
- Patterson, Orlando, 33n20
- Peffer, R. G., 66n7
- Perfeccionismo: como doutrina abrangente, 19; e concepção de justiça, 136; e elementos constitucionais essenciais, 215
- Personalidade moral. *Ver* Cidadãos; Faculdades morais
- Pessoa, concepção de. *Ver* Cidadãos
- Pessoas morais. *Ver* Cidadãos
- Phelps, E. S., 174n44
- Pluralismo. *Ver* Pluralismo razoável, fato do
- Pluralismo razoável, fato do, 4-5, 57, 118; como condição permanente, 6, 47, 51, 281; e reconciliação, 6; exclui doutrinas abrangentes com base para acordo, 13, 20-1, 35, 45, 85; significa que a sociedade democrática não pode ser uma comunidade, 29; e consenso sobreposto, 44, 85, 268, 272; como se realiza, 48-9; não implica necessariamente ceticismo filosófico, 50; não há acordo sobre mérito moral, 103, 108; e prioridade das liberdades, 162; e idéias de bem, 199; e base da unidade social, 215, 282-3; e se o liberalismo político é tendencioso, 220-1; não reconhecido em *Teoria*, 265-6
- Poder político: como poder coercitivo de cidadãos, 57, 128, 132-3, 132n15, 260-3, 271
- Político, domínio do, 258-61, 271
- Posição original, 13; como idéia fundamental, 20-1; e condições para acordos eqüitativos, 20-1, 113; e véu de ignorância, 21-2, 25; generaliza idéia de contrato social, 23; *vs.* Locke, 23; questão que responde, 22, 112; elimina situações privilegiadas de negociação, 22, 112; hipotética e ahistórica, 23-4; e raciocínio dedutivo, 23, 116, 188; como mecanismo de representação, 24, 42, 113, 120-1; modela nossas convicções refletidas, 25, 42; modela a igualdade dos cidadãos, 28; conduz à concepção de distribuição de talentos como bem comum, 106; não perde de vista premissas, 114; *vs.* argumentos de teorias econômicas e sociais, 114; objetivo da, 114, 117; similaridade com imperativo categórico de Kant, 115-6; psicologia necessária incluída, 117, 188; partes são pessoas artificiais, 117; princípios escolhidos de lista, 117, 134; objetivos das partes como fiduciários, 119-20, 145, 147-53; partes não defendem interesses pessoais, 119; e conceito do justo, 119-20; e condição de publicidade, 121; podemos entrar em qualquer momento, 122, 226; o que move as partes não são psicologias especiais, 123-4; argumento tem duas partes, 124, 258, 262, 265n8; segunda

- parte trata da psicologia dos cidadãos, 125, 259; inclui acordo sobre padrões de razão pública, 126-7; função da idéia de acordo, 145-6; partes têm de pesar força do compromisso, 145, 155, 181; partes não especialmente avessas à incerteza, 149-50, 154-5; interesses fundamentais têm prioridade, 155; não especifica plenamente bens primários, 244-247. *Ver também* Primeira comparação fundamental; Segunda comparação fundamental; Véu de ignorância
- Poupança justa, princípio de, 225-9
- Primeira comparação fundamental: bastante conclusiva, 134; compara dois princípios com princípio de utilidade média, 134-6, 168; fornece o argumento a favor do primeiro princípio, 134-6; e igualdade, 135, 173; pouco apoio para o princípio de diferença, 135, 168; mais fundamental que a segunda comparação, 136; exposição do argumento, 137-8; evita pontos difíceis da teoria da probabilidade, 142-3; garante direitos e liberdades básicos, 144-56, 168-9; pontos controvertidos na, 155
- Princípio aristotélico, 285n21
- Princípio de diferença: postulação, 59-61, 83, 90, 173; não se apóia na regra *maximin*, 60n3, 133-4, 135; definido no princípio anterior, 60, 65n10, 86, 94-7, 100, 110, 224n34; revisões do, 61-2; não um elemento constitucional essencial, 68-9, 230; uma forma de reciprocidade, 69, 84, 86-91, 174-5, 178, 183, 187; sentido em que é igualitário, 69, 96-7; aplica-se às instituições, 72; e direitos, 73, 105-6; e expectativas de bens primários, 83; forma mais simples de, 83-4n26, 92, 98; como princípio de justiça distributiva, 86-9; não exige crescimento econômico contínuo, 90, 226; identifica posições relevantes, 92-3; forma especial de, 92-3; contra-exemplos, 94-101; limites das desigualdades não especificados, 96; depende de contínuo rudimentar de estruturas básicas, 99; expressa preocupação com todos os membros da sociedade, 100; e distribuição de talentos naturais, 106-7; função de desigualdades admissíveis, 110; argumentos a favor não são decisivos, 134, 187; *vs.* princípio de utilidade restrita, 168-83; três razões por que é aceitável para os mais favorecidos, 177-8; e mínimo social, 183; pode obter pouco apoio em nossa cultura pública, 187; e valor das liberdades, 211; e valor justo das liberdades, 213-4; e imposto sobre o talento, 223-4; *vs.* princípio de poupança

- justa, 225; e tributação, 228; e a família, 231; e assistência médica, 246-7. *Ver também* Desigualdades
- Princípio liberal de legitimidade. *Ver* Legitimidade política
- Princípios de justiça: função dos, 9-8; não se aplicam diretamente a associações ou à família, 14-5, 103, 232; e convicções refletidas, 58-9; para regular desigualdades, 58-9; conteúdo dos dois, 59-60; revisões dos, 61-2; prioridade do primeiro princípio (liberdades iguais), 64-6, 91, 148, 156, 162, 273; expressa valores políticos, 67; deveria ser razoavelmente simples, 110; publicidade dos, 110, 121, 163; não derivam apenas da racionalidade, 115n2; escolhidos de lista, 117, 134; gerais e universais, 121; argumento a favor deles tem duas partes, 124, 259-60, 262-3, 265n8; acordo sobre eles tem duas partes, 124-5; sua estabilidade, 125, 162-5; valores que os caracterizam, 129; garantem os interesses fundamentais dos cidadãos, 146-7, 240, 287-8; promovem virtudes políticas, 164-5; seu conteúdo institucional, 193; compatíveis com democracia de cidadãos-proprietários e socialismo liberal, 195-6; e valor equitativo de liberdades políticas, 210; prioridade da liberdade e imposto sobre o talento, 224. *Ver também*
- Justiça de fundo; elementos constitucionais essenciais; Princípio de diferença; Liberdades básicas iguais; Primeira comparação fundamental; Segunda comparação fundamental
- Prioridade da liberdade. *Ver* Princípios de justiça
- Propriedade, direito à, 160-1, 251-2
- Psicologia. *Ver* Psicologia moral; Razoável
- Psicologia moral: e virtudes políticas, 165; e questão da estabilidade, 258, 278-82; e o razoável, 278-82. *Ver também* Posição original; Psicologias especiais
- Psicologias especiais: quais, 123; partes não motivadas por elas, 123-4, 150-1, 257; de cidadãos, 124-5, 258-9, 263, 288
- Rabinowitz, Joshua, 82n24
- Raça, 91-3
- Raciocínio dedutivo: usado na posição original, 23, 116, 188-9; não usado para detalhar idéia organizadora central, 35
- Racional: idéia do, 9, 123; *vs.* o razoável, 9-10, 10n6, 273; idéia de – não explicitamente definida, 116; e psicologias especiais, 123
- Raz, Joseph, 222n31
- Razão pública: e justificação pública, 38, 265, 268; definição, 37-8, 58, 128; e princípio liberal de legitimidade, 69, 203; parte do acordo original, 125-6;

- doutrinas abrangentes
razoáveis podem ser
introduzidas, 127; concepção
ampla *vs.* inclusiva, 127n12;
não especificada por
doutrinas abrangentes ou
teorias econômicas
controvertidas, 127, 165;
vigora para elementos
constitucionais essenciais *vs.*
maioria das questões
legislativas, 128; valores da,
129-30, 238; *vs.* razão não-
pública, 130; como pode
variá seu conteúdo, 131; suas
condições de possibilidade,
157-8, 163; e restrições à
liberdade de expressão, 159-
60; e virtudes políticas, 164-6,
276; e aborto, 165; e regime
constitucional, 209; e
estabilidade da justiça como
equidade, 264; seus valores
fundamentais, 271
- Razoabilidade intrínseca, 36n21,
42, 44
- Razoabilidade. *Ver* Razoável;
Virtudes
- Razoável: idéia do, 4n3, 9-10,
115, 279; *vs.* o racional, 9-10,
10n6, 115, 272; como idéia
moral, 10; idéia de – não
explicitamente definida, 115;
e concepção política de
justiça, 192; *vs.* doutrinas
não-razoáveis, 261, 272-3; *vs.*
verdadeira, 270; psicologia
do, 278-82
- Realismo moral, 20-1
- Reciprocidade, 8, 69n14;
princípio de diferença como
forma de, 69, 84, 88, 91, 107-
8, 136, 174-5, 178, 183, 187; e
linhas de justiça igual, 87;
utilitarismo viola exigências
de, 88, 136, 165-6, 173;
direitos expressam princípio
de, 108; situada entre
imparcialidade e vantagem
mútua, 108; e tradição do
contrato social *vs.* utilitarismo,
135; e segunda comparação
fundamental, 136, 173-5;
entre eficiência e igualdade,
173; e capitalismo, 195; menos
favorecidos fazem jus a, 197;
como valor fundamental, 270-
2; como princípio e também
como disposição, 279
- Reforma, 274
- Regime democrático: tem de ter
o apoio de diferentes
doutrinas abrangentes, 48;
seu poder como poder de
cidadãos, 57, 128, 132-4
- Regimes: cinco tipos, 192;
quatro questões sobre, 192-3;
descrição do ideal
institucional dos, 194, 252
- Regra *maximin*: não usada para
argumentar a favor do
princípio de diferença, 60n3,
133-5; não é um princípio
geral de decisão racional,
137n19; definição, 137-8;
aplica-se sob três condições,
139-40; como procedimento
heurístico, 140; e terceira
condição, 142-7; força as
partes a enfocarem interesses
fundamentais, 146n27
- Relações políticas: suas
características específicas, 56-
7, 260-1
- Republicanismo cívico, 207n16,
212

- Republicanismo clássico, 201-4
 Retidão como equidade, 266, 268
 Revisão judicial, 209
 Risco *vs.* incerteza, 150
 Roemer, J., 154-5
 Rousseau, J.J., 279n16; sobre desigualdades, 185n50, 186; seu humanismo cívico, 2, 202n8, 203n11
- Sandel, Michael, 234n48
 Scanlon, T. M., 10n6, 82n24, 129n13, 184n48, 263n7
 Scheffler, Samuel, 82n24, 275n13
 Schelling, Thomas, 174n44
 Segunda comparação fundamental: menos conclusiva, 134, 187; fornece raciocínio para o princípio de diferença, 135-6; e reciprocidade, 135, 173-5; compara os dois princípios com o princípio de utilidade restrita, 169; e publicidade, 170-2; e estabilidade, 175-8
 Sen, Amartya, 10n6, 66n12; objeção aos bens primários, 238-9; resposta a, 239-50
 Senso de justiça: envolve uma faculdade intelectual, 40-1. *Ver também* Cidadãos; Faculdades morais, duas
 Sequência de quatro estágios, 67, 158, 161, 244-8
 Sibley, W. M., 10n6
 Sidgwick, Henry, 70, 139; princípio de equidade, 123
 Sistema eqüitativo de cooperação: como idéia fundamental, 20; *vs.* justiça alocativa, 70, 135-6; e instituições de fundo, 73; e tradição do contrato social, 135; inclui idéia de reciprocidade, 135; relação com a idéia de igualdade, 135, 186, 236; e princípio de diferença, 187; realizado na democracia de cidadãos-proprietários, 198; e idéias de razoável e de racional, 272
 Skinner, Quentin, 204n13
 Socialismo, 161, 193, 212, 252; economia centralizada viola os dois princípios, 195; liberal é compatível com dois princípios, 195-6
 Sociedade bem-ordenada: idéia fundamental como idéia associada, 7, 11, 20; três características da, 11, 283; significado geral *vs.* significado particular, 12-13; uma idealização, 12; especifica uma idéia de cooperação social, 12; fornece um ponto de vista mutuamente aceito, 13, 27; e justificação pública, 37; regulada por uma concepção pública de justiça, 43; como estado estacionário justo, 90; posição dos menos favorecidos na, 140-1; três níveis de publicidade (publicidade plena), 170-1, 206; estabilidade da, 175; e igualdade no mais alto nível, 186; como bem político, 201, 282-8; *vs.* idéia de Marx de sociedade de comunismo pleno, 252; descrição da – em *Teoria* baseada em doutrina abrangente, 266; objetivo da

- justiça política conta-se entre as principais metas dos cidadãos, 284; não uma sociedade privada, 284
- Sociedade democrática: não uma comunidade, 4, 282-5; não uma ordem natural fixa, 8; não justificada por doutrinas religiosas, 8; como sistema de cooperação social, 8; quatro fatos gerais sobre, 47-8; condições históricas e sociais da, 280; possibilidade da – pluralista e harmoniosa, 281. *Ver também* Opressão, fato da; Sociedade política; Cultura política pública; Pluralismo razoável, fato do
- Sociedade política: não é comunidade ou associação, 4-5, 15, 28-9, 133, 259-60, 282-5; como um sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, 5, 12; não voluntária, 5, 28, 56-7, 132-3 132n14, 260; como bem-ordenada, 12; *status* fundamental na – é o da cidadania igual, 186; bem da, 259-60; como união social de uniões sociais, 287n22
- S. Agostinho, 48n
- Sunstein, Cass, 207n16
- Talentos naturais: não bens naturais fixos, 81-2, 224; nosso lugar na distribuição de – não merecida, 105-6, 111; questão da posse não se coloca, 106; distribuição de – entendida como bem comum, 107, 175; distribuição de – deve ser regulada por princípio de diferença, 108; e imposto sobre o talento, 223-4; diferenças em, 241
- Taylor, Charles, 202n8
- Teitelman, Michael, 82n24
- Teoria da Aquiescência estrita. *Ver* Teoria ideal
- Teoria ideal: definição, 18; *vs.* teoria não-ideal, 18, 93; como principal preocupação, 92-3; exclui uso de designadores rígidos, 98
- Termos eqüitativos de cooperação, 8-9; especificados por princípios de justiça, 10, 243; e idéia de sociedade bem-ordenada, 11; resolvidos por acordo, 20-1; especificados na posição original, 22
- Tocqueville, Alexis de, 184n49, 203
- Tolerância, princípio de, 1, 274-5
- Tradição do contrato social: sua idéia de sociedade, 135; *vs.* utilitarismo, 135-6
- Tributação, 227-9
- Unidade social, base da. *Ver* Concepção política da justiça
- Utilidade: princípio médio de *vs.* dois princípios, 135-6, 169; definição de princípio médio de, 136; princípio médio admite resultados inaceitáveis, 142, 147, 155-6; definição de princípio restrito, 169; princípio restrito *vs.* princípio de diferença, 169-83; princípio restrito carece da idéia de reciprocidade, 173; indeterminação do princípio

restrito, 178; princípio restrito e idéia de mínimo social, 180-1; mínimo social no princípio restrito é vago, 181-2. *Ver também* Utilitarismo

Utilitarismo: como concepção política, 13, 137; como doutrina abrangente, 19, 266; e justificação pública, 40; exigiria medidas opressivas do poder estatal, 48; e justiça alocativa, 71; viola exigências de reciprocidade, 88, 165-6, 173; sua idéia de sociedade, 135; *vs.* tradição do contrato social, 135; igualdade e reciprocidade só consideradas indiretamente, 135; todos os prazeres são intrinsecamente bons, 141n22; direitos limitados em prol de um bem maior, 141, 144, 147, 155; e argumentação sobre justiça, 151-4; é instável, 155, 162; e liberdade de consciência, 162; e razão pública, 163; exigências extremas aos menos favorecidos, 179; apóia-se na compaixão, 179; e força de compromisso excessiva, 180-3; e satisfação de desejos, 239. *Ver também* Mill, J. S.; Utilidade

Utopia realista, 5, 17-8

Valor equitativo das liberdades políticas. *Ver* Liberdades políticas

Valores políticos: dois tipos, 129; exemplos de, 165; para

justificar uso de fundos públicos, 215; aplica-se à estrutura básica, 260; usada para resolver elementos constitucionais essenciais, 262, 270; relação com valores não-políticos, 261-2, 270; não facilmente suplantados, 270, 276

Véu de ignorância: definição, 21, 25; e juízos bem ponderados, 42; e seqüência de quatro estágios, 67; como condição razoável, 114; e igualdade formal, 122-3; elimina situações privilegiadas de negociação, 122-3; permite conhecimento de fatos e circunstâncias gerais, 122-3, 143, 171; não implica nenhuma base para estimar probabilidades, 138, 143, 147-9. *Ver também* Posição original

Virtudes: políticas, 129, 164-7, 200, 271; e razão pública, 164-7, 277; constituem um bem público, 116; e cultura política pública, 177-8; e educação, 221, 231, 235; judicial, 241-2; têm função na vida pública, 252, 278; e empresas geridas por trabalhadores, 253. *Ver também* Civilidade, dever de

Waldron, Jeremy, 180n47

Weber, Max, 219n29

Weitzman, Martin, 102n40

Williams, Bernard, 10n6