

**4. A teoria da justiça como equidade:  
uma teoria política, e não metafísica**

### Observação

Este artigo representa uma mudança no pensamento de Rawls, no sentido de que as críticas que lhe foram dirigidas vão obrigá-lo a recuar em sua ambição universalista, proclamada em *Uma teoria da justiça*, de encontrar princípios a respeito dos quais se pudesse criar unanimidade e que poderiam ser *universalmente* aplicáveis. O perigo desse tipo de ambição era ser inaceitável para o liberalismo por duas razões. Para começar, não se pode chegar a um consenso numa sociedade liberal, ou seja, caracterizada pela pluralidade das convicções e das crenças individuais, salvo com a intervenção do poder autoritário do Estado e com a adoção de um comportamento imperialista. Isso está excluído, como está excluída, em segundo lugar, a referência à “*verdade*” de uma concepção da justiça que seria a aplicação de uma doutrina mais geral e “abrangente”, metafísica, à questão da justiça social. É em razão desse vínculo entre autoritarismo e verdade metafísica que Rawls proclama que sua doutrina é apenas “*política*”. Ora, o sentido desse conceito permanece aqui extremamente impreciso, já que ele é empregado como equivalente de “público” ou ainda de “moral”. Somente nos últimos artigos deste volume a questão começará a ser esclarecida. Por outro lado, ele vai especificar de novo em que sentido sua concepção não faz mais do que formular de maneira mais sistemática as idéias características da *nossa* tradição democrática, o que limita seu campo de aplicação. Enfim, é interessante assinalar que ele afirma aqui seu abandono definitivo do conceito estrito de racionalidade que tinha utilizado em *TJ*.

#### ***4. A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica<sup>a</sup>***

Neste artigo, farei algumas observações gerais sobre a maneira pela qual encaro atualmente a concepção da justiça que eu havia denominado “teoria da justiça como equidade” em meu livro *Uma teoria da justiça*. Essas observações são necessárias porque poderia parecer que essa concepção depende de pretensões filosóficas que, na realidade, desejo evitar, como a pretensão a uma verdade universal ou que dizem respeito à natureza e à identidade essenciais da pessoa. Tenho por objetivo mostrar aqui que minha teoria não precisa disso. Para começar, apresentarei o que considero como a tarefa da filosofia política em nossa época, depois examinarei brevemente a maneira pela qual as idéias intuitivas básicas expostas na teoria da justiça como equida-

---

a. “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”.

Diferentes versões deste artigo [publicado em *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº 3, verão de 1985, pp. 223-51] foram apresentadas a partir de novembro de 1983 na Universidade de Nova York, no Workshop de Teoria Legal da Escola de Direito de Yale, na Universidade de Illinois e na Universidade da Califórnia em Davis. Dentre as numerosas pessoas a quem gostaria de agradecer pelos esclarecimentos que me proporcionaram e as objeções que levantaram e que transformaram consideravelmente este texto, mencionarei Arnold Davidson, B. J. Diggs, Catherine Elgin, Owen Fiss, Stephen Holmes, Norbert Hornstein, Thomas Nagel, George Priest, David Sachs e, em especial, Burton Dreben, que me apoiou ao longo de toda a elaboração de meu artigo. As outras pessoas a quem gostaria de agradecer estão mencionadas nas notas. [A tradução francesa deste artigo apareceu em *Individu et justice sociale, autour de John Rawls*, C. Audard, R. Sève, org. por J.-P. Dupuy, Paris, Éd. du Seuil, 1988, pp. 279-317.]

de se combinam para formar uma concepção política da justiça\* válida numa democracia constitucional. Veremos também por que e como essa concepção da justiça evita certas pretensões filosóficas. Em resumo, a idéia é que, numa democracia constitucional, a concepção pública da justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controvérsias. É por isso que, na formulação de tal concepção, devemos aplicar o princípio de tolerância à própria filosofia: a concepção pública da justiça deve ser política, e não metafísica. Daí o título deste artigo.

Deixarei de lado a questão de saber se o texto de *TJ* é passível de outras interpretações além da que delineio aqui. Está claro que em alguns pontos mudei de opinião e que há outros em relação aos quais minha opinião evoluiu sem que eu tenha sempre me dado conta disso<sup>1</sup>. Reconheço, além dis-

---

1. Essas mudanças ou essas modificações ficam evidentes nas três conferências intituladas “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, n.º 77, setembro de 1980. Por exemplo, nelas a análise a que chamei de bens primários (*primary goods*) foi revista. Agora ela depende claramente de uma concepção particular da pessoa e de seus interesses de ordem mais elevada. Assim, essa análise não é uma tese puramente histórica, sociológica ou psicológica. Ao longo de todas essas conferências, a ênfase é posta de maneira mais explícita no papel de uma concepção da pessoa, bem como na idéia de que a justificação de uma concepção da justiça é mais uma tarefa social prática do que um problema epistemológico ou metafísico. É nesse contexto que se introduz a idéia de “construtivismo kantiano”\*, em especial na terceira conferência. Mas é preciso assinalar que essa idéia não é proposta como uma idéia de Kant; o adjetivo *kantiano* indica não uma identidade, mas uma analogia, ou seja, uma semelhança bastante fundamental para que o adjetivo seja apropriado. Trata-se de certos traços estruturais da teoria da justiça, como a equidade, e de elementos de seu conteúdo, como a distinção entre o que se poderia chamar de o Racional e o Razoável\*, a prioridade do justo e o papel da concepção das pessoas como seres livres e iguais, capazes de autonomia, e assim por diante. Essas semelhanças não devem fazer crer em similitudes com as idéias de Kant sobre questões de epistemologia e de metafísica. Para terminar, ressaltarei que o título dessas conferências, “O construtivismo kantiano na teoria moral”, foi uma fonte de mal-entendidos, dado que a concepção da justiça que nelas examinada, é política. Teria sido melhor dizer “O construtivismo kantiano na filosofia política”. Saber se o construtivismo é razoável em filosofia moral é uma questão distinta, mais geral.

so, que certos defeitos de exposição, bem como trechos obscuros e ambíguos, em *TJ*, podem ter dado origem a mal-entendidos. Porém creio supérfluo cuidar mais disso, no que não insistirei mais além de algumas indicações nas notas. Para nosso propósito, basta, primeiramente, mostrar em que sentido uma concepção da justiça que tenha a estrutura e o conteúdo da teoria da justiça como equidade é política e não metafísica, depois explicar por que devemos buscar esse tipo de concepção numa sociedade democrática.

## I

Há uma coisa que não consegui dizer ou, em todo caso, colocar suficientemente em evidência em *TJ*: que a teoria da justiça como equidade está concebida como uma concepção política da justiça. Se é evidente que uma concepção política da justiça é uma concepção moral, é necessário especificar que ela é feita para se aplicar a um certo tipo de objeto, a saber, instituições econômicas, sociais e políticas. A teoria da justiça como equidade visa em especial àquilo que chamei de “estrutura básica”<sup>2</sup> de uma democracia constitucional moderna<sup>2</sup> (utilizarei de maneira intercambiável “democracia constitucional” e “regime democrático”). Entendo por isso as principais instituições econômicas, sociais e políticas de uma sociedade desse tipo, assim como a maneira pela qual elas constituem um só sistema unificado de cooperação social. Entretanto, saber se a teoria da justiça como equidade pode ser uma concepção política geral, estendendo-se a diferentes tipos de sociedades, em condições históricas e sociais diferentes, ou se ela pode ampliar-se e tornar-se uma concepção moral geral, ou pelo menos uma parte

---

2. *TJ*, seção 2. Ver também, neste volume, pp. 3-5.

importante desta última são questões inteiramente distintas, sobre as quais evitarei me pronunciar de uma ou de outra maneira.

Seria preciso também insistir no fato de a teoria da justiça como equidade não representar a aplicação de uma concepção moral geral à estrutura básica da sociedade como se essa estrutura fosse simplesmente um caso entre outros aos quais ela se aplicaria<sup>3</sup>. Desse ponto de vista, minha teoria é diferente das doutrinas morais tradicionais, pois estas são em geral consideradas como concepções gerais desse tipo. O utilitarismo é um exemplo bem conhecido dessas doutrinas, pois se diz comumente que o princípio de utilidade, qualquer que seja a sua formulação, vale para todos os tipos de objetos, desde as ações individuais até o direito público internacional. O ponto essencial é que, em matéria de prática política, nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção da justiça no quadro de um Estado democrático moderno. As condições históricas e sociais desses Estados têm suas origens nas guerras de religião que se seguiram à Reforma e no desenvolvimento posterior do princípio de tolerância, assim como no progresso do governo constitucional e das instituições próprias das economias de mercado industriais em grande escala. Essas condições modificam profundamente as exigências de uma concepção da justiça política que pudesse ser posta em prática. De fato, esta deve ter em conta uma diversidade de doutrinas e a pluralidade das concepções do bem que se defrontam e que são efetivamente incomensuráveis entre si, sustentadas pelos membros das sociedades democráticas existentes. Para concluir essas observações introdutórias eu diria que, uma vez que a teoria da justiça como equidade é concebida como uma concepção

---

3. Ver mais acima, neste volume, pp. 6-8.

política da justiça válida para uma democracia, ela deve tentar apoiar-se apenas nas idéias intuitivas que estão na base das instituições políticas de um regime democrático constitucional e nas tradições públicas que regem a sua interpretação. Trata-se de uma concepção política em parte porque ela provém de uma certa tradição política. Esperamos que ela possa encontrar pelo menos o que podemos chamar de um consenso por justaposição\*, ou seja, um consenso que inclua todas as doutrinas filosóficas e religiosas contrapostas, que podem ser duradouras e encontrar adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa<sup>4</sup>.

## II

Existem, obviamente, várias maneiras de compreender o que se entende por filosofia política, e em diferentes épocas, diante de circunstâncias políticas e sociais diferentes, essa tarefa foi encarada de maneira diferente. Desejo mostrar que a teoria da justiça como eqüidade é uma concepção da justiça válida para uma democracia que é, ao mesmo tempo, bastante sistemática e razoável e que oferece uma alternativa para o utilitarismo\* que dominou a nossa tradição de filosofia política. Sua primeira tarefa consiste em proporcionar uma base mais segura e mais aceitável para os princípios constitucionais e para os direitos e liberdades básicos que o utilitarismo parece permitir<sup>5</sup>. Vejamos agora de onde vem a necessidade de tal concepção.

---

4. Essa idéia foi introduzida em *TJ*, pp. 429 ss., a fim de tornar mais débeis as condições de uma desobediência civil razoável numa sociedade democrática quase justa. Neste artigo, aqui e nas seções VI e VII, utilizo-a num contexto mais amplo.

5. *TJ*, Prefácio, p. 20.

Na história de qualquer sociedade há períodos, por vezes até mesmo períodos longos, durante os quais certas questões fundamentais são fonte de ásperas controvérsias políticas que acarretam divisões, e parece então difícil, se não impossível, encontrar qualquer base comum de acordo político. De fato, certas questões podem resistir à análise e não serem jamais resolvidas por completo. Uma das tarefas da filosofia política numa democracia é precisamente a de se interessar por esse tipo de questões e ver se uma base subjacente de acordo pode ser descoberta e se é possível estabelecer publicamente um meio mutuamente aceitável de resolver tais problemas. Ou, então, se essas questões não podem ser completamente resolvidas, a divergência de opinião pode ser reduzida de maneira suficiente para que se mantenha uma cooperação política baseada no respeito mútuo<sup>6</sup>.

O desenvolvimento do pensamento democrático desde cerca de dois séculos mostrou claramente que não existe acordo algum sobre a maneira de organizar as instituições básicas numa democracia caso elas devam especificar e garantir os direitos e as liberdades básicas dos cidadãos e responder às reivindicações da igualdade democrática – os cidadãos sendo concebidos como pessoas\* livres e iguais (como explicam os três últimos parágrafos da seção III). Existe uma profunda discordância sobre a maneira de efeti-

---

6. *Ibidem*, p. 648-9. Sobre o papel de uma concepção da justiça para reduzir as divergências de opinião, ver pp. 47 ss., 60, 347 e 627. Em diversos lugares indiquei os objetivos limitados do desenvolvimento de uma concepção da justiça: p. 403, sobre o fato de que não se deve esperar demais de uma análise da desobediência civil; p. 217, sobre o caráter inevitavelmente indeterminado de uma concepção da justiça quando ela define uma série de pontos de vista a partir dos quais se devem resolver as questões de justiça; p. 95, sobre como é sábio reconhecer que talvez somente um pequeno número de problemas morais (ou melhor, de problemas de justiça política) podem ser resolvidos de maneira satisfatória e que, portanto, é preciso elaborar instituições tais que não se possam levantar problemas insolúveis; pp. 55, 93 e 354 ss., onde a ênfase é posta na necessidade de simplificar. Sobre este último ponto, ver também, neste volume, pp. 121-8.



var o melhor possível os valores da liberdade e da igualdade na estrutura básica da sociedade. Para simplificar, digamos que esse conflito, inserido na tradição do próprio pensamento democrático, é o que existe entre a tradição de Locke, que dá mais importância ao que Benjamin Constant chama de “liberdade dos Modernos”\*, isto é, a liberdade de pensamento e de consciência, certos direitos básicos da pessoa e da propriedade, e a tradição de Rousseau, que põe a ênfase na “liberdade dos Antigos”\*, ou seja, a igualdade das liberdades políticas e os valores da vida pública. Esse contraste, obviamente, é vago e historicamente inexato, mas pode servir para fixar as idéias.

A teoria da justiça como equidade tenta arbitrar entre essas tradições concorrentes, em primeiro lugar propondo dois princípios de justiça\* para servirem como guias na efetivação, pelas instituições básicas, dos valores da liberdade e da igualdade, e depois definindo um ponto de vista segundo o qual esses princípios aparecem como mais apropriados do que outros para a natureza dos cidadãos de uma democracia, se eles forem considerados como pessoas livres e iguais. Evidentemente, saber o que quer dizer considerar os cidadãos como pessoas livres e iguais é uma questão fundamental que será examinada nas seções subseqüentes. Porém o que é preciso mostrar é que uma certa organização da estrutura básica, certas formas institucionais são melhores para efetivar os valores da liberdade e da igualdade quando os cidadãos são considerados como pessoas livres e iguais – isto é, como dotadas de uma personalidade moral que lhes permite participar de uma sociedade encarada como um sistema de cooperação equitativa com vistas à vantagem mútua. Esses dois princípios de justiça se enunciam portanto da seguinte maneira:

*(1) Cada pessoa tem direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades e de direitos básicos iguais para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos.*

*(2) As desigualdades sociais e econômicas devem preencher duas condições: em primeiro lugar, devem estar ligadas a funções e a posições abertas a todos em condições de justa (fair) igualdade de oportunidades; e, em segundo lugar, devem proporcionar a maior vantagem para os membros mais desfavorecidos da sociedade<sup>7</sup>.*

Tomados separadamente, cada um desses princípios rege as instituições num campo particular, não apenas no que diz respeito aos direitos, às liberdades e às oportunidades mas também às reivindicações da igualdade; e a segunda parte do segundo princípio garante o valor dessas proteções institucionais. Ademais, tomados em conjunto, o primeiro tendo prioridade sobre o segundo, os dois princípios regem as instituições básicas que efetivam esses valores<sup>8</sup>. Porém não são esses detalhes, importantes em outras situações, que nos preocupam aqui.

Devemos agora nos perguntar como a filosofia política pode encontrar uma base comum para resolver uma questão tão fundamental como a das instituições mais bem habilitadas para efetivar a liberdade e a igualdade. Evidentemente, é provável que o melhor que se poderá fazer será limitar a extensão da discordância pública. Entretanto, mesmo convicções firmes podem mudar gradualmente: hoje a tolerância religiosa é aceita e os argumentos em favor da perseguição já não são defendidos abertamente. Do mesmo modo, a escravidão é repudiada como intrinsecamente injusta e, mes-

---

7. O enunciado desses princípios difere do que é dado em *TJ* e retoma o de "The Basic Liberties and Their Priority", *Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, vol. III, p. 5. Ver, neste volume, pp. 144-5. A razão dessas mudanças é examinada nessa conferência. Elas são importantes para as revisões da análise das liberdades básicas que se encontram em *TJ* e que visam responder às objeções de H. L. A. Hart, porém aqui não temos que nos preocupar com elas. Ver, neste volume, pp. 183-7.

8. A idéia do valor dessas garantias é examinada na p. 177.

mo que as seqüelas da escravidão possam persistir em práticas sociais e em atitudes inconfessadas, ninguém a defenderia. Partiremos de convicções tão sólidas quanto a crença na tolerância religiosa e o repúdio da escravidão, depois tentaremos organizar as idéias e princípios básicos que lhes são implícitos numa concepção coerente da justiça. Podemos tratar essas condições como pontos de referência provisórios que qualquer concepção da justiça tem de levar em conta para que nos pareça razoável.

Em seguida consideraremos nossa própria cultura política pública, incluindo suas instituições principais e as tradições históricas que estão na base da sua interpretação, bem como o acervo comum de idéias e princípios básicos implicitamente aceitos. A aposta é de que essas idéias e esses princípios possam ser formulados com clareza suficiente para constituir uma concepção da justiça política que esteja de acordo com as nossas convicções mais sólidas. É isso que queremos dizer quando afirmamos que, para ser aceitável, uma concepção política da justiça deve estar de acordo com as nossas convicções bem ponderadas\*, em todos os níveis de generalidade, depois de uma reflexão suficiente (ou o que chamei de “equilíbrio ponderado”\*)<sup>9</sup>.

Entretanto, a cultura política pode, ela mesma, ser ambivalente num nível muito profundo. Deve de fato ser assim para que uma controvérsia tão grave como a que tem como objeto as instituições mais apropriadas para efetivar os valores da liberdade e da igualdade dure tanto tempo. É por isso que, se quisermos conseguir encontrar uma base de acordo público, deveremos organizar de maneira nova as idéias e os princípios bem conhecidos a fim de formar uma concepção da justiça política que permita ver sob nova luz as reivindicações em conflito, tais como as compreendíamos anterior-

---

9. *TJ*, pp. 22 ss., 51, 53 e 129 ss.

mente. Uma concepção política não precisa ser uma criação original; ela pode simplesmente combinar as idéias e os princípios intuitivos bem conhecidos mas que estejam de acordo uns com os outros de maneira nova. Contudo, tal concepção pode ir mais longe. Ela pode organizar essas idéias e esses princípios bem conhecidos com a ajuda de uma intuição mais fundamental, cuja estrutura complexa vai em seguida ligar sistematicamente esses outros elementos intuitivos. Como veremos na próxima seção, essa intuição fundamental é a de que a sociedade constitui um sistema de cooperação social eqüitativa entre pessoas livres e iguais. Nesta seção, nosso propósito é saber como encontrar uma base pública para um acordo político. O problema é que uma concepção da justiça só poderá alcançar esse objetivo se proporcionar um meio razoável de unificar numa doutrina coerente as bases de acordo mais profundas que estão enraizadas na cultura política pública de um regime constitucional e que são aceitáveis do ponto de vista das suas convicções mais ponderadas e mais sólidas.

Suponhamos agora que a teoria da justiça como eqüidade atinja o seu objetivo e que uma concepção política da justiça, publicamente aceita, seja encontrada. Nesse caso, essa concepção proporciona um ponto de vista publicamente reconhecido a partir do qual todos os cidadãos podem verificar, uns diante dos outros, se suas instituições políticas e sociais são ou não justas. Ela lhes permite julgá-las apresentando razões suficientes e válidas, reconhecidas como tais entre eles e que são evidenciadas por essa própria concepção. Do mesmo modo, cada cidadão pode examinar as principais instituições da sociedade e a maneira pela qual elas se combinam para constituir um sistema único de cooperação social, quaisquer que sejam a posição social ou os interesses mais particulares desse cidadão. Podemos observar que, nesse caso, a justificação não é simplesmente uma argumenta-

ção válida a partir de premissas explícitas, ainda que essas premissas fossem verdadeiras. Trata-se mais de uma justificação que se dirige aos demais, aos que estão em desacordo conosco, e é por isso que ela deve sempre partir de um certo consenso, isto é, de premissas que nós mesmos, assim como os demais, reconhecemos publicamente como verdadeiras; ou, antes, que reconhecemos publicamente como aceitáveis dentro do objetivo de estabelecer um acordo aplicável às questões fundamentais de justiça política. Não é preciso dizer que esse acordo deve ser informado e livre de qualquer coação e que as pessoas devem chegar a ele de uma maneira que respeite o fato de elas serem consideradas como pessoas livres e iguais<sup>10</sup>.

Assim, o objetivo da teoria da justiça como eqüidade não é metafísico nem epistemológico, mas prático. De fato, ela não se apresenta como uma concepção verdadeira, mas sim como uma base para um acordo político informado e totalmente voluntário entre cidadãos que são considerados como pessoas livres e iguais. Quando esse acordo está baseado solidamente em atitudes sociais e políticas públicas, ele garante o bem de todos os indivíduos e de todos os grupos que fazem parte de um regime democrático justo. Por isso tentamos evitar tanto quanto possível as questões filosóficas, assim como as morais e políticas que estejam sujeitas a controvérsia. Não porque essas questões não têm importância ou porque nos são indiferentes<sup>11</sup>, mas porque as consideramos como demasiado importantes e reconhecemos que não é possível resolvê-las no plano político. A única alternativa para o princípio da tolerância seria o recurso autocrático ao poder do Estado. É por isso que, falando filosoficamente, a teoria da justiça como eqüidade permanece

---

10. *Ibidem*, pp. 646-50.

11. *Ibidem*, pp. 232 ss.

na superfície. Dadas as profundas diferenças que existem entre as crenças e as concepções do bem a partir da Reforma, devemos reconhecer que, como no caso das questões de moral ou de religião, um acordo público sobre as questões filosóficas básicas não pode ser obtido sem que o Estado ofenda as liberdades fundamentais. A filosofia, enquanto busca da verdade no tocante a uma ordem moral e metafísica independente, não pode, a meu ver, proporcionar uma base comum e aplicável para uma concepção política da justiça numa democracia.

Tentaremos portanto deixar de lado as controvérsias filosóficas cada vez que isso for possível e encontrar meios para evitar os problemas tradicionais da filosofia. Assim, naquilo que chamei de “construtivismo\* kantiano” tentei evitar o problema da verdade e a controvérsia entre o realismo e o subjetivismo a respeito do *status* dos valores políticos e morais. Essa forma de construtivismo não apóia nem repudia essas doutrinas<sup>12</sup>. Ela tende mais a reformular idéias provenientes da tradição do contrato social a fim de produzir uma concepção realizável da objetividade e da justificação, baseada no acordo público entre juízos bem ponderados. O objetivo é um acordo livre, uma reconciliação graças à razão pública. Do mesmo modo, como veremos na seção V, não é necessário que uma concepção da pessoa numa doutrina política, como, por exemplo, quando os cidadãos são considerados como pessoas livres e iguais, implique questões de psicologia filosófica ou uma doutrina metafísica da natureza do eu. Uma concepção política que dependesse desses problemas de fundo e ainda não resolvidos não poderia servir de concepção pública da justiça num Estado democrático. Como eu disse, devemos aplicar à própria filo-

---

12. Sobre o construtivismo kantiano, ver em especial, neste volume, pp. 111-40.

sofia o princípio de tolerância. A esperança é reduzir, por esse método, as diferenças que existem entre idéias políticas em conflito, ainda que não se possam suprimi-las por completo, a fim de preservar uma cooperação social fundada no respeito mútuo. Se isso ainda for pedir demais, então esse método pode permitir-nos compreender como, dado o desejo de um acordo livre e sem coação, poderia nascer um entendimento público acorde com as condições e os cerceamentos históricos do nosso mundo social. Enquanto nós mesmos não compreendermos como um entendimento assim poderia produzir-se, ele certamente não se produzirá.

### III

Examinemos agora, sucintamente, algumas das idéias básicas da teoria da justiça como equidade a fim de mostrar que elas pertencem a uma concepção política da justiça. Como indiquei, a idéia intuitiva fundamental, aquela que permite ligar sistematicamente as outras idéias intuitivas básicas e que as rege, é que a sociedade constitui um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais. A teoria da justiça como equidade tem início numa intuição que nos parece estar implícita na cultura pública de uma sociedade democrática<sup>13</sup>. No seu pensamento político e no contexto da discussão pública das questões políticas, os cidadãos não tratam a ordem social como uma ordem natural e fixa, nem como uma hierarquia institucional justificada por valores aristocráticos ou religiosos. É importante sublinhar que os diferentes aspectos do mundo e da nossa rela-

---

13. Ainda que *TJ* utilize essa idéia desde o começo (ela é introduzida a partir da p. 4), ali eu não insisto (como faço aqui e no “Kantian Constructivism”) no fato de as idéias básicas da teoria da justiça como equidade serem consideradas implícitas ou latentes na cultura pública de uma sociedade democrática.

ção com ele apareceriam sob uma luz inteiramente diferente se fossem examinados por outro ângulo, o da moral pessoal, por exemplo, ou o dos membros de uma associação, ou o das nossas doutrinas filosóficas e religiosas. Mas esses diferentes pontos de vista não têm lugar na discussão política.

Podemos precisar a idéia de cooperação social indicando três de seus elementos:

1. A cooperação é distinta de uma atividade que fosse coordenada apenas socialmente, como, por exemplo, as ordens emitidas por uma autoridade central. A cooperação é guiada por regras publicamente reconhecidas e por procedimentos que aqueles que cooperam aceitam e consideram como regendo sua conduta com toda a razão.

2. A cooperação implica a idéia de que os seus termos são equitativos (*fair*), de que cada participante pode razoavelmente aceitá-los, com a condição de que todos os outros os aceitem igualmente. Os termos equitativos da cooperação implicam uma idéia de reciprocidade ou de mutualidade. Todos os que estão envolvidos na cooperação e que desempenham o seu papel de acordo com as regras e os procedimentos devem extrair vantagens disso de uma maneira apropriada, avaliada por um critério de comparação correto. É a concepção da justiça política que define os termos equitativos da cooperação. Dado que o objeto primeiro da justiça é a estrutura básica da sociedade, a teoria da justiça como equidade os define graças a princípios que precisam os direitos e os deveres básicos no âmbito das principais instituições da sociedade e dirigindo suas instituições da justiça do contexto social\* com durabilidade, de modo que as vantagens produzidas pelos esforços de cada um sejam equitativamente adquiridas e distribuídas de uma geração para outra.

3. A idéia de cooperação social exige que se tenha uma idéia da vantagem racional de cada participante, isto é, do seu bem. Essa idéia do bem especifica aquilo que todos os



que estão envolvidos na cooperação procuram atingir, quer se trate de indivíduos, de famílias, de associações ou mesmo de Estados-nações, quando se considera o sistema do seu ponto de vista.

Consideremos agora a idéia de pessoa<sup>14</sup>. É claro que existem numerosos aspectos da natureza humana que podem ser escolhidos, em função do nosso ponto de vista, como sendo particularmente importantes. Disso dão testemunho expressões como *homo politicus*, *homo faber*, e assim por diante. A teoria da justiça como equidade parte da idéia de que a sociedade deve ser concebida como um sistema eqüitativo de cooperação, e por isso ela adota uma concepção da pessoa que está de acordo com essa idéia. Desde os gregos, tanto em filosofia como em direito, o conceito de pessoa foi compreendido como o de um ser que pode participar da vida social ou nela desempenhar um papel e que, portanto, exerce e respeita diversos direitos e deveres dessa vida social. Assim, dizemos que uma pessoa é um cidadão, isto é, um membro plenamente ativo da sociedade durante toda a sua vida. Acrescentamos “durante toda a sua vida” porque concebemos a sociedade como um sistema de cooperação mais ou menos completo e auto-suficiente, deixando espaço para todas as necessidades e atividades da vida desde o nascimento até a morte. Uma sociedade não é uma associação com objetivos mais limitados; os cidadãos não se juntam a

---

14. Seria preciso sublinhar que uma concepção da pessoa, no sentido como a entendo aqui, é uma concepção normativa, seja ela legal, política ou moral, ou mesmo filosófica ou religiosa, dependendo da visão de conjunto da qual faz parte. No caso presente, a concepção da pessoa é moral, partindo de nossa concepção cotidiana das pessoas como unidades de pensamento, de deliberação e de responsabilidade básica que corresponde a uma concepção política da justiça, e não a uma doutrina moral abrangente\*. É de fato uma concepção política da pessoa\* e portanto, dados os objetivos da teoria da justiça como equidade, uma concepção dos cidadãos. Assim, é preciso distinguir entre uma concepção da pessoa e uma análise da natureza humana pela ciência da natureza ou pela teoria social. Sobre esse ponto, ver, neste volume, pp. 75 ss.

ela voluntariamente, mas nascem nela, e para o nosso propósito pressuporemos que nela devem passar sua vida.

Dado que nos colocamos na tradição do pensamento democrático, devemos também considerar os cidadãos como pessoas livres e iguais. A idéia intuitiva básica, aqui, é a de que, em virtude das suas capacidades morais, assim como das da razão, do pensamento e do julgamento que a ela estão ligadas, dizemos que essas pessoas são livres. Ademais, dado que elas possuem essas capacidades na medida necessária para serem membros integrais da sociedade, dizemos que são iguais entre si<sup>15</sup>. Podemos explicar essa concepção da pessoa da seguinte maneira: como as pessoas podem ser membros integrais de um sistema eqüitativo de cooperação social, nós lhes atribuímos as duas faculdades morais\* que correspondem à idéia de cooperação social tal como ela foi descrita mais acima, a saber, ser capaz de um senso da justiça e de uma concepção do bem. O senso da justiça é a capacidade de compreender, aplicar e respeitar nos seus atos a concepção pública da justiça que caracteriza os termos de uma cooperação eqüitativa. E ser capaz de uma concepção do bem é poder formar, revisar e buscar racionalmente uma concepção de nossa vantagem ou bem. No caso da cooperação social, é preciso não tomar esse bem no sentido estreito, mas concebê-lo como tudo o que tem valor na vida humana. É por isso que, em geral, uma concepção do bem consiste num sistema mais ou menos determinado de fins últimos, isto é, de fins que queremos concretizar por eles mesmos, assim como laços com outras pessoas e compromissos em relação a diversos grupos e associações. Esses laços e esses compromissos dão origem à afeição e ao devotamento. É por isso que o desenvolvimento das pessoas e das associações que são objeto desses sentimentos também faz parte da

---

15. *TJ*, seção 77.

nossa concepção do bem. Ademais, devemos incluir aí também uma reflexão sobre a nossa relação com o mundo – religiosa, filosófica ou moral – que permita compreender o valor e a importância dos nossos fins e dos nossos laços com outrem.

Além do fato de possuir essas duas capacidades morais, um senso da justiça e uma concepção do bem, as pessoas têm também a todo momento uma concepção particular do bem que tentam concretizar. Como desejamos colocar-nos na perspectiva de uma sociedade que seja um sistema equitativo de cooperação, pressupomos que as pessoas, na condição de cidadãos, têm todas as capacidades que lhes permitem ser membros normais e integrais da sociedade. Isso não implica que ninguém jamais sofra enfermidade ou acidente, pois tais infortúnios são comuns no curso da existência humana e é preciso prever tais contingências. Contudo, para o nosso propósito aqui, não levarei em conta as deficiências físicas permanentes ou as doenças mentais tão graves que impedem as pessoas de serem membros normais e integrais da sociedade no sentido habitual.

Ora, essa concepção da pessoa – tendo essas duas faculdades morais e, por conseguinte, sendo livre e igual – é também uma das idéias intuitivas básicas implícitas na cultura pública de uma democracia. Assinalemos, porém, que ela é o resultado de uma idealização e de uma simplificação para se chegar a uma visão clara daquilo que, para nós, é a questão fundamental da justiça política, a saber, qual a concepção da justiça que melhor convém para precisar os termos da cooperação social entre cidadãos considerados como pessoas livres e iguais e como membros normais e integrais da sociedade durante toda a sua vida. Essa é a questão que esteve no centro da crítica liberal da aristocracia, da crítica socialista da democracia constitucional liberal e do conflito entre liberais e conservadores na época atual, a propósito da

propriedade privada e da legitimidade (contraposta à eficácia) dos programas sociais ligados ao Estado-Providência.

#### IV

Tratarei agora da idéia da posição original\*<sup>16</sup>. Essa idéia é introduzida para se descobrir qual a concepção tradicional da justiça ou a variante dessas concepções, que precisa os princípios mais apropriados para a efetivação da liberdade e da igualdade – com a condição de tratar a sociedade como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais. Com esse objetivo em mente, vejamos por que introduziríamos a idéia da posição original e como ela serve a esse objetivo.

Retomemos a idéia de cooperação social. Perguntemos como os termos eqüitativos da cooperação devem ser determinados. São eles simplesmente ditados por algum poder exterior, distinto das pessoas envolvidas na cooperação? São eles, por exemplo, ditados pela lei divina? Ou será que esses termos devem ser reconhecidos como eqüitativos pelas próprias pessoas com referência ao seu conhecimento de uma ordem moral anterior e independente? Por exemplo, são eles considerados como necessários segundo a lei natural ou em função de um mundo de valores conhecido por intuição? Ou será que esses termos devem ser estabelecidos pelas próprias pessoas à luz daquilo que elas consideram como sua vantagem mútua? Segundo a resposta que dermos, teremos uma concepção diferente da cooperação.

Dado que a teoria da justiça como eqüidade retoma a doutrina do contrato social, ela adotará uma variante da resposta à última pergunta. Os termos eqüitativos da cooperação social são concebidos como sendo aqueles sobre os quais se

---

16. *Ibidem*, seção 4, Capítulo 3, e o índice remissivo temático.

põem de acordo os participantes, isto é, pessoas livres e iguais enquanto cidadãos nascidos na sociedade em que vivem. Entretanto seu acordo, como qualquer outro acordo válido, deve ser obtido em condições apropriadas. Em especial, tais condições devem tratar de modo eqüitativo essas pessoas livres e iguais e não devem permitir que alguns tenham mais trunfos do que outros na negociação. Além disso, devem-se excluir as ameaças da força e da coação, o logro e a fraude, e assim por diante.

Essas considerações são bem conhecidas, dada a realidade cotidiana. Porém os acordos da vida cotidiana se fazem numa situação definida com maior ou menor clareza que está enraizada nas instituições circundantes da estrutura básica. Ora, nossa tarefa é estender a idéia de acordo a esse próprio contexto. Aqui deparamos com uma dificuldade própria de qualquer concepção política da justiça que utilize a idéia de contrato, seja ele social ou de outro tipo. A dificuldade é a seguinte. Devemos encontrar um ponto de vista – distanciado e não deformado pelos traços e pelo contexto particulares do quadro global – a partir do qual se possa atingir um acordo eqüitativo entre pessoas livres e iguais. É esse ponto de vista, com a característica particular que chamei de véu de ignorância\*, que constitui a posição original<sup>17</sup>. E a razão pela qual a posição original não deve ter em conta as contingências do mundo social nem ser afetada por elas é que as condições de um acordo eqüitativo sobre os princípios da justiça política entre pessoas livres e iguais devem eliminar as desigualdades na distribuição dos trunfos na negociação, os quais não deixarão de suscitar, nas instituições de qualquer sociedade, as tendências acumuladas naturais, sociais e históricas. Essas vantagens contingentes e essas influências acidentais vindas do passado não devem influen-

---

17. Sobre o véu de ignorância, ver *ibidem*, seção 24, e o índice remissivo.

ciar um acordo sobre os princípios que devem reger as instituições da própria estrutura básica desde o momento presente até o futuro.

Parece que estamos agora diante de uma segunda dificuldade. Contudo, ela é apenas aparente. Pelo que acabamos de dizer, fica claro que a posição original deve ser tratada como um procedimento de apresentação e que, portanto, qualquer acordo alcançado pelos parceiros\* deve ser considerado ao mesmo tempo hipotético e não histórico. Mas então, dado que os acordos hipotéticos não criam obrigação, qual é o significado da posição original?<sup>18</sup> A resposta está

---

18. Essa questão é levantada por Ronald Dworkin na primeira parte do seu estudo muito esclarecedor, e para mim extremamente instrutivo, "Justice and Rights" (1973), retomado em *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977). Dworkin examina várias maneiras de explicar a utilização da posição original numa análise da justiça que invoca a idéia de contrato social. Na última parte do seu estudo (pp. 173-83), depois de analisar alguns dos aspectos construtivistas da teoria da justiça como equidade (pp. 159-68) e afirmar que se trata de uma concepção baseada nos direitos e não nos deveres ou nos fins (pp. 168-77), ele propõe conceber a posição original e o véu de ignorância como proporcionando um modelo da força do direito natural que impele os indivíduos a uma preocupação e a um respeito iguais, os quais se exprimem na concepção das instituições políticas que os governam (p. 180). Ele acha que esse direito natural está na base da teoria da justiça como equidade e que a posição original serve de procedimento para verificar quais são os princípios de justiça requeridos por esse direito. É uma sugestão engenhosa, mas não a segui neste artigo. Prefiro não considerar a teoria da justiça como equidade como baseada nos direitos. Na realidade, a classificação de Dworkin entre doutrinas baseadas nos direitos, nos deveres ou nos fins (pp. 171 ss.) é demasiado estreita e deixa de lado possibilidades importantes. É por isso que considero que a teoria da justiça como equidade – o que expliquei na seção II – tenta estabelecer uma concepção idealizada de certas idéias intuitivas, fundamentais, como as da pessoa como ser livre e igual, de uma sociedade bem ordenada e do papel público de uma concepção da justiça política, e que ela vincula essas idéias à idéia ainda mais fundamental e geral da sociedade como sistema equitativo de cooperação através do tempo, de uma geração à seguinte. Os direitos, os deveres e os fins são apenas elementos desse tipo de concepção idealizada. Assim, a teoria da justiça como equidade está de fato baseada em concepções ou, como Elisabeth Anderson me sugeriu, em ideais, já que essas idéias intuitivas fundamentais refletem ideais implícitos ou latentes na cultura pública de uma sociedade democrática. Nesse contexto, a posição original é um procedimento de apresentação que fornece um modelo da força não do direito natural com uma preo-

implícita no que eu já disse: ela é dada pelo papel que os diversos traços da posição original desempenham na condição de procedimento de apresentação. Assim, é necessário que os parceiros estejam situados simetricamente caso os consideremos como representantes de cidadãos livres e iguais que devem chegar a um acordo em condições equitativas. Além disso, uma das nossas convicções mais ponderadas é, creio eu, a seguinte: o dado de ocuparmos uma certa posição social não é uma razão válida para que aceitemos, ou esperemos que outros aceitem, uma concepção da justiça que favoreça os que ocupam essa posição. Para integrar essa convicção na posição original, dizemos que os parceiros não têm o direito de conhecer sua posição social, e a mesma idéia é estendida a outros casos. Ela é expressa de maneira figurada dizendo-se que os parceiros se encontram por trás de um véu de ignorância. Em suma, a posição original é simplesmente um procedimento de apresentação; ela descreve os parceiros – cada um deles sendo responsável pelos interesses essenciais de uma pessoa livre e igual – como estando numa situação equitativa e chegando a um acordo que está sujeito às restrições referentes àquilo que deve contar como razão válida nesse caso<sup>19</sup>.

---

cupação e um respeito iguais, mas sim dos elementos essenciais dessas idéias intuitivas fundamentais que precisam os argumentos em favor dos princípios de justiça que aceitamos após reflexão. Enquanto procedimento, ela serve primeiro para combinar e depois para pôr em evidência a força resultante de todos esses argumentos, escolhendo os princípios de justiça mais apropriados numa sociedade democrática. (Desse modo, a força do direito natural estará presente, mas de outra maneira). Essa análise da utilização da posição original se parece em vários aspectos com a que Dworkin rejeita na primeira parte de seu estudo, em especial nas pp. 153 ss. Dadas a ambigüidade e a obscuridade de *TJ* quanto a alguns pontos que ele examina, não tenho por objetivo criticar a valiosa análise de Dworkin, mas antes indicar em que sentido minha interpretação da posição original difere da sua. Algumas pessoas poderão preferir a análise dele à minha.

19. A posição original fornece um modelo de um traço básico do construtivismo\* kantiano, a saber, a distinção entre o Razoável\* e o Racional\*, sendo o Razoável anterior ao Racional. (Para uma explicação dessa distinção, ver, neste vo-

Ambas as dificuldades que mencionei mais acima são superadas tratando-se a posição original como um procedimento de apresentação. Essa posição fornece um modelo das condições, na nossa opinião, eqüitativas segundo as quais os representantes de pessoas livres e iguais devem precisar os termos da cooperação social no caso da estrutura básica da sociedade. E, como esse modelo também vale para aquilo que, nesse caso, consideramos como restrições aceitáveis, limitando as razões disponíveis para os parceiros a fim de favorecer mais um acordo do que outro, a concepção da justiça que os parceiros adotariam define a concepção que consideramos – *aqui e agora* – eqüitativa e que é sustentada pelas melhores razões. Tentamos fornecer um modelo das restrições que se aplicam às razões de modo que se torne perfeitamente evidente o acordo que seria concluído pelos parceiros na posição original na medida em que eles representam cidadãos. Mesmo que existam, como é certo, razões pró e contra cada concepção da justiça, deveria haver aí um conjunto de razões que favorecessem nitidamente uma concepção em relação ao resto. Na condição de procedimento de

---

lume, pp. 66-74 ss.). A pertinência dessa distinção aqui provém de que *TJ* fala de maneira mais ou menos regular de condições não racionais, mas sim razoáveis (ou às vezes adequadas ou apropriadas) que limitam os argumentos em favor dos princípios de justiça (ver pp. 20 ss., 22 ss., 129 ss., 140 ss., 148-9, 494-5, 574 ss., 643-4 e 652 ss.). É a posição original que fornece o modelo desses cerceamentos e que os impõe aos parceiros, ficando suas deliberações submetidas, e de forma absoluta, às condições razoáveis das quais a posição original fornece um modelo graças ao qual ela é eqüitativa (*fair*). O razoável é, portanto, anterior ao racional, o que conduz à prioridade do justo (*right*). Constituía portanto um erro (e uma fonte de graves mal-entendidos) descrever a teoria da justiça como uma parte da teoria da escolha racional\* (ver *TJ*, pp. 18 e 649-50). O que eu deveria ter dito é que a concepção da justiça como eqüidade utiliza uma análise da escolha racional, porém submetida a condições razoáveis, para descrever as deliberações dos parceiros, representativos de pessoas livres e iguais – tudo isso no âmbito de uma concepção política da justiça que é também, claro está, uma concepção moral. Na realidade, não se trata de tentar derivar o conteúdo da justiça de uma estrutura que utilizaria como única idéia normativa a idéia do racional. Essa idéia seria incompatível com uma concepção kantiana de qualquer tipo que fosse.



apresentação, a idéia da posição original serve de meio para a reflexão pública e permite um auto-esclarecimento. Podemos utilizá-la para melhor compreender o que pensamos agora, tendo uma visão clara e precisa das exigências da justiça no caso em que a sociedade é concebida como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais, que passa de uma geração a outra. A posição original serve portanto para unificar as nossas convicções mais ponderadas, em todos os níveis de generalidade, e para aproximá-las umas das outras a fim de alcançar um acordo mútuo maior e uma melhor compreensão de nós mesmos.

Em conclusão, direi que uma idéia como a da posição original é introduzida porque não há melhor meio para elaborar uma concepção política da justiça para a estrutura básica a partir da intuição fundamental de que a sociedade é um sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos, isto é, entre pessoas livres e iguais. Entretanto existem certos riscos. Na condição de procedimento de apresentação, a posição original corre o risco de parecer um pouco abstrata e por isso mesmo sujeita a mal-entendidos. A descrição dos parceiros pode parecer pressupor alguma concepção metafísica da pessoa, como, por exemplo, que a natureza essencial das pessoas é independente dos seus atributos contingentes e anteriores a elas, incluindo os seus fins últimos e os seus laços com outrem, e, finalmente, de seu caráter tomado como um todo. Mas trata-se aqui de uma ilusão provocada pelo fato de não se ver que a posição original não passa de um procedimento. O véu de ignorância, para citar um traço importante da posição, não tem implicação metafísica alguma referente à natureza do eu; ele não implica que o eu seja ontologicamente anterior aos fatos referentes aos indivíduos, que os parceiros não têm o direito de conhecer. Podemos adotar essa posição, em qualquer momento, simplesmente raciocinando a fim de encontrar princípios de justiça que

estejam de acordo com as restrições enumeradas. Quando desse modo simulamos essa situação, nosso raciocínio não nos compromete mais em relação a uma doutrina metafísica sobre a natureza do eu, do mesmo modo que o fato de jogar Monopoly não nos leva a pensar que somos proprietários empenhados num combate encarniçado no qual o vencedor ganha tudo<sup>20</sup>. Não esqueçamos nosso objetivo, que é o de mostrar como a idéia de uma sociedade enquanto sistema eqüitativo de cooperação social pode ser desenvolvida com o fim de precisar os princípios mais apropriados para a efetivação das instituições da liberdade e da igualdade, sendo os cidadãos considerados como pessoas livres e iguais.

---

20. *TJ*, pp. 147 ss. e 158. Diz-se que os parceiros na posição original (p. 158) são indivíduos teoricamente definidos, cujas motivações são precisadas pela análise dessa posição e não por uma concepção psicológica das motivações reais dos seres humanos. Aí está também uma parte do que se quer dizer quando se fala (p. 130) que o reconhecimento dos princípios particulares de justiça não é encarado como uma lei ou uma probabilidade psicológicas, mas antes que ela decorre da descrição completa da posição original. Ainda que esse objetivo possa não ser perfeitamente concretizado, queremos que a argumentação seja dedutiva, “uma espécie de geometria moral”. Neste volume (p. 73), os parceiros são descritos como “agentes puramente artificiais vivendo numa construção”. Assim, creio que R. B. Brandt se engana quando objeta que a argumentação da posição original está baseada numa psicologia defeituosa. Ver *A Theory of the Good and of the Right* (Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 239-42). Naturalmente se poderia objetar à posição original que ela fornece um modelo da concepção da pessoa e das deliberações dos parceiros de uma maneira inadaptada às finalidades de uma concepção política da justiça. Contudo, para essas finalidades a teoria psicológica não é diretamente pertinente. Pelo contrário, a teoria psicológica é pertinente para a análise da estabilidade de uma concepção da justiça, tal como a examinei em *TJ*, terceira parte (ver mais adiante a nota 32). Do mesmo modo, penso que Michel Sandel se equivoca quando pressupõe que a posição original implica uma concepção do eu “despojado de todos os seus atributos contingentes”, um eu que “possui uma espécie de *status* supra-empírico [...] e que recebe, anteriormente aos seus fins, um puro tema de ação e de posse, definitivamente sem densidade” (ver *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, pp. 93-5). Não posso aqui examinar essas críticas em detalhe. O ponto essencial (como sugeri em minhas observações introdutórias) não é saber se certos trechos de *TJ* requerem uma interpretação, mas ver se a concepção da justiça como eqüidade que ali é apresentada pode ser compreendida à luz da interpretação que delineio neste artigo e nas conferências sobre o construtivismo, como eu acredito.

## V

Acabo de mostrar que a idéia da posição original e a descrição dos parceiros poderiam fazer-nos pensar que está pressuposta uma doutrina metafísica da pessoa. Quando digo que tal interpretação seria um erro, não basta simplesmente descartar o recurso às doutrinas metafísicas porque, malgrado as nossas intenções, elas sempre podem estar presentes. Para rejeitar afirmações dessa natureza, é preciso examiná-las em detalhe e mostrar que elas não têm cabimento. Mas não poderei fazê-lo aqui<sup>21</sup>.

Posso, em compensação, delinear uma análise positiva da concepção política da pessoa\*, ou seja, a concepção da pessoa como cidadão (examinada na seção III) que é implicada pela posição original enquanto procedimento de apresentação. Para explicar o que quer dizer uma concepção política da pessoa, consideremos como os cidadãos são representados na posição original enquanto pessoas livres. A re-

---

21. Uma parte da dificuldade provém do fato de não haver acordo sobre o que seja uma doutrina metafísica. Poder-se-ia dizer, como me sugeriu Paul Hoffman, que desenvolver uma concepção política da justiça sem pressupor ou utilizar explicitamente uma doutrina metafísica – aqui uma concepção metafísica particular da pessoa – já é pressupor uma tese metafísica, a saber, que nenhuma tese metafísica particular é requerida para esse propósito. Poder-se-ia também dizer que a nossa concepção cotidiana das pessoas como unidades básicas de deliberação e pensamento pressupõe ou implica de certa maneira teses metafísicas a respeito da natureza das pessoas como agentes morais e políticos. Seguindo meu método de “evasão”, não desejo rejeitar essas objeções. Eis o que direi. Se considerarmos a apresentação da teoria da justiça como equidade e assinalarmos como ela é estabelecida, assim como as idéias e as concepções que ela utiliza, nenhuma doutrina metafísica particular sobre a natureza das pessoas, distinta e contraposta a outras doutrinas metafísicas, surgirá entre suas premissas nem parecerá requerida por sua argumentação. Se há uma implicação de pressupostos metafísicos, talvez eles sejam tão gerais que não acarretariam uma diferença entre as doutrinas metafísicas distintas – cartesiana, leibniziana ou kantiana, realista, idealista ou materialista – com as quais a filosofia tradicionalmente manteve uma relação. Nesse caso, eles não pareceriam ser pertinentes para a estrutura social e o conteúdo de uma concepção política da justiça de uma maneira ou de outra. Sou grato a Daniel Brudney e a Paul Hoffman pelo exame dessas questões.

apresentação de sua liberdade parece ser uma das idéias que sugerem uma doutrina metafísica no segundo plano. Disse em outro lugar que os cidadãos se consideram a si mesmos como livres de três pontos de vista. Portanto, examinemos sucintamente cada um e indiquemos em que sentido a concepção da pessoa utilizada é política<sup>22</sup>.

*Em primeiro lugar*, os cidadãos são livres pelo fato de se considerarem a si mesmos e aos demais como moralmente capazes de ter uma concepção do bem. Mas isso não significa que se considerem, na sua concepção política de si mesmos, como inevitavelmente ligados à concretização da concepção particular do bem que sustentam. Em vez disso, enquanto cidadãos, consideram-se como capazes de rever e de modificar essa concepção em função de motivos pessoais e razoáveis, e podem fazê-lo se assim o desejarem. Desse modo, na condição de pessoas livres, os cidadãos reivindicam o direito de considerar suas pessoas como independentes de qualquer concepção particular do bem e de qualquer sistema de fins últimos, e de não se identificarem com tais concepções.

Dada a sua capacidade moral de formar, de rever e de tentar concretizar racionalmente uma concepção do bem, sua identidade pública, enquanto pessoas livres, não é afetada pelas mudanças no tempo de sua concepção do bem. Por exemplo, quando cidadãos se convertem de uma religião para ou-

---

22. Para os dois primeiros pontos de vista, ver, neste volume, pp. 94 ss. (para o terceiro, ver mais adiante a nota 25). Desenvolvo aqui a análise que se encontra nessas conferências e sou mais explícito sobre a distinção entre o que chamei de nossa "identidade pública" por contraposição à "identidade não pública ou moral". O interesse do termo *moral* nesta última expressão é indicar que as concepções que as pessoas têm do bem (completo) são em geral um elemento essencial para caracterizar sua identidade não pública (ou não política) e que essas concepções são consideradas como comportando normalmente elementos morais importantes, ao mesmo tempo que incluem outros filosóficos e religiosos. Deve-se compreender o termo *moral* como representando todas essas possibilidades. Sou grato a Elisabeth Anderson pelo exame e esclarecimento dessa distinção.

tra, ou cessam de aderir a uma religião estabelecida, não deixam de ser, para as questões de justiça política, as mesmas pessoas de antes. Não há perda daquilo que se poderia denominar sua identidade pública, sua identidade básica perante a lei. De maneira geral, eles têm sempre os mesmos direitos e os mesmos deveres, conservam as mesmas propriedades e podem fazer as mesmas reivindicações que antes, salvo quando estas se acham ligadas à sua filiação religiosa anterior. Podemos imaginar uma sociedade (e a História de fato oferece numerosos exemplos disso) na qual os direitos básicos e as reivindicações legítimas dependem da filiação religiosa, da classe social, e assim por diante. Uma sociedade desse tipo tem uma concepção política da pessoa diferente. Ela pode não ter em absoluto uma concepção da cidadania, pois essa concepção, tal como a utilizamos, acompanha aquela da sociedade como sistema equitativo de cooperação em vista da vantagem mútua entre pessoas livres e iguais.

É essencial sublinhar que, na sua vida pessoal ou na vida interna dos grupos a que pertencem, os cidadãos podem encarar seus fins últimos e seus compromissos de uma maneira muito diferente do que pressupõe a concepção política. É possível que os cidadãos tenham – e efetivamente em geral as têm em qualquer momento – relações de afeto, de devotamento e de lealdade das quais pensam que não se separariam – e de fato não o poderiam nem o deveriam – e que não poderiam avaliar objetivamente do ponto de vista de seu bem puramente racional. Eles podem considerar simplesmente impossível pensar em si mesmos, abstração feita de certas convicções morais, filosóficas e religiosas ou de certos compromissos ou lealdades duradouros. Essas convicções e esses compromissos fazem parte do que podemos chamar de sua “identidade não pública”. Eles ajudam a organizar e a formar o modo de vida de uma pessoa, a maneira pela qual vemos os nossos atos e aquilo que tentamos

realizar no nosso mundo social. Pensamos que, se ficássemos subitamente privados dessas convicções e desses compromissos particulares, ficaríamos desorientados e incapazes de prosseguir. De fato, já não haveria, segundo pensamos, interesse em prosseguir. Mas as nossas concepções do bem podem mudar e de fato mudam a longo prazo, em geral lentamente, mas às vezes com bastante rapidez. Quando essas mudanças são súbitas, corremos o risco de dizer que já não somos a mesma pessoa. Sabemos o que isso quer dizer; referimo-nos então a uma mudança profunda nos nossos fins últimos e no nosso caráter; referimo-nos à nossa identidade não pública e talvez moral ou religiosa. Na estrada de Damasco, Paulo de Tarso se transformou no apóstolo Paulo. Em compensação, não há mudança na nossa identidade pública ou política nem na nossa identidade pessoal, no sentido que esse conceito pode ter na filosofia do espírito (*philosophy of mind*)<sup>23</sup>.

---

23. Aqui, suponho que uma resposta ao problema da identidade pessoal tentará precisar os diversos critérios (por exemplo, a continuidade psicológica das recordações e a continuidade física do corpo ou de uma parte do corpo) segundo os quais duas ações ou estados psicológicos diferentes, produzindo-se em dois momentos diferentes, podem ser considerados como ações ou estados da mesma pessoa que dura no tempo. Ela tentará também precisar como se deve conceber essa pessoa que dura, seja como substância cartesiana ou leibniziana, seja como um *eu* transcendental kantiano, seja como uma continuidade de algum outro tipo, corporal ou física, por exemplo. Ver a coletânea de artigos de John Perry, *Personal Identity* (Berkeley, University of California Press, 1975), em especial a introdução de Perry, pp. 3-30; e o artigo de Sidney Shoemaker em *Personal Identity* (Oxford, Basil Blackwell, 1984), sendo que ambos os textos examinam um certo número de doutrinas. Às vezes as análises desse problema ignoram a continuidade nos fins e nas aspirações fundamentais, como, por exemplo, em H. B. Grice (na coletânea de Perry) que enfatiza a continuidade da recordação. É claro que, uma vez introduzida a continuidade dos fins e das aspirações fundamentais, como no livro de Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, Clarendon Press, 1984, 3ª parte), já não há distinção nitida entre o problema da identidade não pública ou moral das pessoas e o problema da sua identidade pessoal. Esse último problema suscita questões graves, sobre as quais as doutrinas filosóficas passadas e atuais divergem amplamente e continuarão certamente a divergir. É por isso que é importante tentar desenvolver uma concepção política da justiça que evite esse problema na medida do possível.

*Em segundo lugar*, os cidadãos consideram a si mesmos como livres na condição de fontes originárias (*self-originating*) de reivindicações legítimas. Eles pensam que suas reivindicações têm valor independentemente do fato de derivar de deveres ou obrigações especificadas pela concepção política da justiça – por exemplo, deveres e obrigações devidos à sociedade. Reivindicações que os cidadãos consideram baseadas em deveres e obrigações oriundos da sua concepção do bem e da doutrina moral que defendem em sua própria vida são também, para o nosso propósito aqui, reivindicações originárias. Tratá-las assim é razoável numa concepção política da justiça válida para uma democracia; de fato, desde que essas concepções do bem e essas doutrinas morais sejam compatíveis com a concepção pública da justiça, esses deveres e essas obrigações são originárias do ponto de vista político.

Quando descrevemos a maneira pela qual os cidadãos consideram a si mesmos como livres, descrevemos como eles próprios se vêem numa democracia, caso se apresentem questões de justiça. Na nossa concepção da democracia, esse é um aspecto da maneira pela qual os cidadãos vêem a si mesmos. Que esse aspecto da sua liberdade pertence a uma concepção política particular aparece claramente por contraposição a uma concepção política diferente, na qual os membros da sociedade não são considerados como fontes originárias de reivindicações legítimas. Suas reivindicações só têm valor se elas puderem ser derivadas dos deveres e das obrigações para com a sociedade ou dos papéis que lhes são prescritos na hierarquia social justificada por valores religiosos ou aristocráticos. Ou, para tomar um exemplo extremo, os escravos são seres humanos que não são tratados como fontes de reivindicações, nem mesmo de reivindicações baseadas em obrigações ou deveres sociais, porque os escravos não são considerados como capazes de ter deve-

res ou obrigações. As leis que proíbem maltratar e explorar os escravos não se baseiam em reivindicações feitas pelos próprios escravos, mas são oriundas dos proprietários de escravos ou dos interesses gerais da sociedade (que não incluem os dos escravos). Os escravos estão, por assim dizer, socialmente mortos, não são em absoluto reconhecidos publicamente como pessoas<sup>24</sup>. Assim, o contraste com uma concepção política que autorize a escravidão mostra claramente por que conceber os cidadãos como pessoas livres em razão das suas capacidades morais e das suas aptidões para formar uma concepção do bem acompanha uma concepção política particular da pessoa. Esta última está de acordo com uma concepção política da justiça baseada na idéia de que a sociedade é um sistema de cooperação cujos membros são concebidos como livres e iguais.

*Em terceiro lugar*, os cidadãos se consideram livres porque são capazes de assumir a responsabilidade dos seus fins, o que afeta a maneira de avaliar suas diversas reivindicações<sup>25</sup>. *Grosso modo*, a idéia é a seguinte. Levando-se em conta instituições justas no segundo plano, e para cada cidadão um índice eqüitativo de bens primários\* (tais como o exigem os princípios de justiça), considera-se que os cidadãos são capazes de ajustar seus objetivos e suas aspirações em função daquilo que podem razoavelmente esperar obter. Além disso eles são considerados capazes de limitar suas reivindicações no que se refere à justiça daquilo que os princípios de justiça permitem. Por conseqüência, os cidadãos devem reconhecer que o valor das suas reivindicações não se mede pela força e

---

24. Para a idéia de "morte social", ver Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, em especial pp. 5, 9, 38, 45 e 337. Essa idéia está desenvolvida de maneira interessante nesse livro e ocupa um lugar central no estudo comparativo da escravidão feito pelo autor.

25. Ver "Social Unity and Primary Goods", em *Utilitarianism and Beyond*, org. por Amarty Sen e Bernard Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Ver seção IV, pp. 167-70.



intensidade psicológica das suas demandas e dos seus desejos (por contraposição às suas necessidades e às suas exigências de cidadãos), ainda que, do seu ponto de vista, estas sejam racionais. Não prosseguirei aqui nesse estudo. Mas o procedimento é o mesmo que o de antes: partimos da idéia intuitiva básica de uma sociedade como sistema de cooperação social. Uma vez desenvolvida essa idéia numa concepção da justiça política, ela implica que tratemos a nós mesmos como pessoas envolvidas na cooperação social durante toda a nossa vida e que, portanto, possamos assumir a responsabilidade dos nossos fins, isto é, ajustá-los de maneira que possam ser buscados, graças a meios que podemos razoavelmente esperar adquirir dadas as nossas perspectivas e a nossa posição na sociedade. Essa idéia de responsabilidade está implícita na cultura política pública e se discerne nas suas práticas. Uma concepção política da pessoa explicita essa idéia e a integra na da sociedade como sistema de cooperação social durante toda uma vida.

Para terminar, recapitularei os três pontos essenciais desta seção e das duas precedentes.

*Em primeiro lugar*, na seção III considera-se que as pessoas são livres e iguais porque possuem, na medida requerida, as duas faculdades que caracterizam a personalidade moral (assim como as capacidades de argumentação, de pensamento e de julgamento que lhes são associadas), a saber, um senso da justiça e uma concepção do bem. Essas faculdades estão associadas, na nossa opinião, a dois elementos essenciais da cooperação, a idéia de termos eqüitativos da cooperação e a idéia da vantagem racional para cada um.

*Em segundo lugar*, nesta seção (seção V) examinamos sucintamente os três pontos de vista segundo os quais se considera que há pessoas livres, e vimos que, desses pontos de vista, os cidadãos, na cultura política pública de uma democracia, se consideram livres.

*Em terceiro lugar*, dado que a questão de saber qual é a melhor concepção da justiça política para concretizar nas instituições básicas os valores da liberdade e da igualdade permanece sujeita a controvérsia na própria tradição democrática em que os cidadãos são considerados como pessoas livres e iguais, o objetivo da teoria da justiça como equidade é tentar responder a essa questão partindo da idéia intuitiva básica da sociedade como sistema equitativo de cooperação social, sendo os termos equitativos da cooperação objeto de um acordo entre os próprios cidadãos. Na seção IV, vimos como essa conduta leva à idéia da posição original como procedimento de apresentação.

## VI

Examinarei agora um ponto essencial para se compreender que a teoria da justiça como equidade é uma concepção liberal. Ainda que esta seja uma concepção moral, ela não é concebida, como eu disse, como uma doutrina moral abrangente. A concepção do cidadão como pessoa livre e igual não é um ideal moral que deva reger todos os aspectos da vida, mas sim um ideal que pertence a uma concepção da justiça política que se aplica à estrutura básica da sociedade. Insisto nesse ponto porque do contrário essa doutrina seria incompatível com o liberalismo\* enquanto doutrina política. Recordemos que, enquanto doutrina política, o liberalismo pressupõe que num Estado democrático moderno existem necessariamente concepções do bem em conflito e incomensuráveis entre si. Essa é uma característica da cultura moderna desde a Reforma. Este é um fato social fundamental que toda concepção política viável da justiça, que não queira depender do uso autocrático do poder do Estado, deve reconhecer. Isso não quer dizer, é claro,

que tal concepção não possa impor cerceamentos aos indivíduos e aos grupos, mas sim que, se o fizer, esses cerceamentos serão justificados, direta ou indiretamente, pelas condições exigidas pela justiça política para a estrutura básica<sup>26</sup>.

Dado esse fato, adotamos uma concepção da pessoa entendida como parte de uma concepção explicitamente política da justiça, à qual ela fica portanto limitada. Nesse sentido, a concepção da pessoa é política. Como sublinhei na seção precedente, as pessoas podem aceitar essa concepção de si mesmas como cidadãos e utilizá-la para as questões de justiça política sem ficarem comprometidas nos outros aspectos de sua vida, com ideais morais que são muitas vezes associados com o liberalismo, como, por exemplo, os da autonomia e da individualidade. A ausência de compromisso com esses ideais, e na realidade com qualquer ideal particular desse tipo, é essencial para o liberalismo enquanto doutrina política. A razão disso está em que esse ideal, quando procurado na condição de ideal abrangente, é incompatível com as outras concepções do bem, com as formas de vida pessoal, moral e religiosa compatíveis com a justiça e que têm efetivamente seu lugar numa democracia. Na condição de ideais morais, a autonomia e a individualidade não convêm a uma concepção política da justiça. Esses ideais, tais como se encontram em Kant e em Stuart Mill, a despeito de sua extrema importância para o pensamento liberal, saem de seus limites quando são apresentados como o único fun-

---

26. Por exemplo, as Igrejas são limitadas pelo princípio da igualdade da liberdade de consciência e devem conformar-se ao princípio de tolerância; as universidades, por tudo que pode permitir manter a justa (*fair*) igualdade de oportunidades; e os direitos dos pais, por aquilo que é necessário para a manutenção do bem-estar dos seus filhos e para a garantia do desenvolvimento adequado das suas faculdades morais e intelectuais. Como as Igrejas, as universidades e os pais exercem sua autoridade no contexto da estrutura básica, eles devem reconhecer as exigências que essa estrutura impõe a fim de manter um contexto de justiça.

damento válido de um regime democrático<sup>27</sup>. Nesse sentido, o liberalismo se torna uma doutrina sectária entre outras.

Essa conclusão suscita comentários. Não quero dizer, é claro, que o liberalismo de Kant e o de Mill não são concepções morais apropriadas que nos permitam sustentar instituições democráticas. Porém elas são apenas duas concepções entre outras, e portanto entre as doutrinas filosóficas suscetíveis de durar e de conquistar partidários numa sociedade democrática relativamente justa. Num regime assim, as doutrinas morais que sustentam suas instituições básicas podem comportar a doutrina liberal do indivíduo e a da autonomia. Ademais, é possível que essas doutrinas façam parte das doutrinas mais importantes, aquelas que suscitam um consenso por justaposição, no qual doutrinas diferentes e às vezes até conflitantes sustentam a base comum e pública das disposições políticas. O liberalismo de Kant e o de Mill têm uma certa preeminência histórica, estão entre as primeiras e mais importantes filosofias que aderiram à democracia constitucional moderna e que desenvolveram suas idéias subjacentes de maneira influente. Pode mesmo ocorrer que as sociedades em que os ideais da autonomia e da individualidade são amplamente compartilhados sejam as mais bem governadas e as mais harmoniosas. Porém essas filosofias não podem ter a pretensão de serem as únicas bases das instituições democráticas, nem as mais apropriadas e ainda menos as únicas corretas<sup>28</sup>.

Por contraposição ao liberalismo enquanto doutrina moral abrangente, a teoria da justiça como equidade tenta apre-

---

27. Para Kant, ver *Fundamentos da metafísica dos costumes e Crítica da razão prática*. Para Mill, ver *Sobre a liberdade*, em especial o Capítulo 3, onde o ideal da individualidade é examinado de forma mais completa.

28. Essa análise foi feita em função do liberalismo de Kant e o de Mill. Entretanto, na cultura norte-americana seria preciso mencionar as concepções da individualidade democrática expressas nas obras de Emerson, Thoreau e Whitman. Estas são examinadas de maneira interessante por George Kateb em "Democratic Individuality and the Claims of Politics", *Political Theory*, 12, agosto de 1984.

sentar uma concepção da justiça política que esteja enraizada nas idéias intuitivas básicas da cultura pública de uma democracia. Supomos que essas idéias têm possibilidades de ser sustentadas por todas as doutrinas morais que se contrapõem e são influentes numa sociedade democrática relativamente justa. Assim, a teoria da justiça como eqüidade busca precisar o núcleo central de um consenso por justaposição, isto é, idéias intuitivas comuns que, coordenadas numa concepção política da justiça, se revelarão suficientes para garantir um regime constitucional justo. Isso é o que podemos esperar de melhor e não necessitamos de nada mais<sup>29</sup>. Mas devemos assinalar que, quando a teoria da justiça como eqüidade está completamente concretizada numa sociedade bem ordenada\*, o valor da autonomia completa está igualmente concretizado. Nesse sentido, a teoria da justiça como eqüidade assemelha-se ao liberalismo de Kant e ao de Mill; porém, ao contrário deles, nela o valor da autonomia completa é especificado por uma concepção política da justiça, e não por uma doutrina moral abrangente.

Pode então parecer que, tomada nesse sentido, a aceitação pública da teoria da justiça como eqüidade não seja mais do que prudência, isto é, que os que sustentam essa concepção só o fazem como um *modus vivendi* que permite aos grupos, no âmbito desse consenso, buscar o seu próprio bem com certos cerceamentos que, segundo cada um deles, lhes são vantajosos, dado o contexto. A idéia de um consenso por justaposição pode fazer pensar em Hobbes. Mas farei duas objeções a respeito desse ponto. *Em primeiro lugar*, a teoria da justiça como eqüidade é uma concepção moral. Ela comporta concepções da pessoa e da sociedade, conceitos do justo (*right*) e da eqüidade, assim como dos princípios de justi-

---

29. Para a idéia de um núcleo central do consenso por justaposição (que mencionei mais acima), ver *TJ*, última parte da seção 35, pp. 241 ss. Para a idéia de plena autonomia, ver pp. 65 ss., neste volume.

ça, e as virtudes graças às quais esses princípios se encarnam no caráter humano e regem a vida política e social. Essa concepção da justiça fornece uma análise das virtudes da cooperação que convêm a uma doutrina política em função das condições requeridas por uma democracia. Não deixa de ser uma concepção moral, mesmo restrita à estrutura básica da sociedade, porque essa restrição lhe permite servir de concepção política da justiça no contexto atual. Assim, no âmbito de um consenso (no sentido que lhe atribuí), a concepção da justiça como equidade não é considerada um mero *modus vivendi*.

*Em segundo lugar*, em tal consenso cada uma dessas doutrinas filosóficas, religiosas e morais reconhece a teoria da justiça como equidade à sua maneira. Poderíamos dizer que elas reconhecem seus conceitos, seus princípios e suas virtudes como, por assim dizer, teoremas com os quais coincidem suas idéias diferentes. Mas isso não torna menos morais esses pontos de coincidência e não faz deles simples meios. Na realidade, esses conceitos, esses princípios e essas virtudes são reconhecidos de forma geral, por todos, como fazendo parte de uma doutrina filosófica, religiosa ou moral mais abrangente. Algumas pessoas podem mesmo sustentar que a teoria da justiça como equidade é uma concepção moral natural que pode ser independente. Elas a reconhecem como uma base razoável da cooperação política e social e sustentam que ela é tão natural e fundamental quanto os conceitos e os princípios de honestidade e confiança mútua e quanto as virtudes de cooperação na vida cotidiana. As diferenças entre as doutrinas referem-se à necessidade, segundo elas, de um fundamento suplementar e ao que ele deveria ser. Mas essas diferenças são compatíveis com um consenso sobre a teoria de justiça como equidade enquanto concepção política da justiça.

## VII

Concluirei examinando de que modo o liberalismo enquanto doutrina política (e não como concepção moral abrangente) pode abarcar a unidade e a estabilidade da sociedade<sup>30</sup>.

Uma das distinções mais profundas entre as concepções políticas da justiça está entre as que toleram uma pluralidade de concepções do bem que se contrapõem e até carecem de uma medida comum e que afirmam existir uma única concepção do bem que deve ser reconhecida pelos indivíduos na medida em que eles são plenamente racionais. As concepções da justiça de cada lado dessa separação se distinguem de diversas maneiras fundamentais. Platão, Aristóteles e a tradição cristã representada por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino estão do lado do bem único racional. Essas filosofias tendem a ser teleológicas e a sustentar que as instituições são justas na medida em que favorecem eficazmente esse bem. De fato, desde a época clássica, parece que a tradição dominante foi a de que só existe uma concepção racional do bem e de que a meta da filosofia moral, assim como da teologia e da metafísica, é determinar a sua natureza. O utilitarismo clássico pertence a essa tradição dominante. Por contraposição, o liberalismo enquanto doutrina política pressupõe que existem múltiplas concepções do bem, conflitantes e incomensuráveis entre si, cada uma sendo compatível, até onde possamos julgar, com a plena racionalidade dos seres humanos. Como consequência dessa hipótese, o liberalismo considera como um traço característico de uma cultura democrática livre o fato de concepções do bem, conflitantes e incomensuráveis entre si, serem defendidas pelos seus cidadãos. O liberalismo enquanto dou-

---

30. Essa análise da unidade social se encontra em "Social Unity and Primary Goods", cujas referências se acham na nota 25. Ver em especial pp. 160 ss., 170-3, 183 ss.

trina política afirma que a questão à qual a tradição dominante tentou responder não tem resposta ou, mais exatamente, que ela não tem resposta válida para uma concepção política da justiça numa democracia. Numa tal sociedade, uma concepção política teleológica está fora de questão, já que não se pode alcançar um acordo público sobre a concepção do bem requerida.

Como assinalai, a origem histórica dessa hipótese liberal é a Reforma e suas conseqüências. Até as guerras de religião dos séculos XVI e XVII, os termos equitativos da cooperação social eram estreitamente delimitados; a cooperação social baseada no respeito mútuo era considerada impossível entre pessoas de credos diferentes ou (segundo minha terminologia) com pessoas que sustentam uma concepção do bem fundamentalmente diferente. Assim, uma das raízes históricas do liberalismo foi o desenvolvimento de diversas doutrinas que exigiam a tolerância religiosa. Um dos temas da teoria da justiça como equidade é o reconhecimento das condições sociais que dão origem a essas doutrinas no contexto subjetivo da justiça\* e, em seguida, a explicitação das implicações do princípio de tolerância<sup>31</sup>. O liberalismo, tal como foi formulado no século XIX por Benjamin Constant, Tocqueville e Stuart Mill, aceita a pluralidade de concepções do bem incomensuráveis entre si como um fato da cultura democrática moderna, com a condição, é claro, de que essas concepções respeitem os limites indicados pelos princípios de justiça. Uma das tarefas do liberalismo enquanto doutrina política é responder à questão de saber como compreender a unidade da sociedade, dado que nela não pode haver acordo público sobre um bem racional único e considerando-se que existe uma pluralidade de concepções contrapostas e incomensuráveis. Ademais, supondo-se que a unidade da

---

31. A distinção entre o contexto objetivo e subjetivo da justiça está em *TJ*, pp. 36 ss. A importância do papel do contexto subjetivo está sublinhada neste volume, pp. 87-92.



sociedade seja concebível de uma maneira algo definida, em que condições seria ela efetivamente possível?

Na teoria da justiça como equidade, compreendemos a unidade da sociedade a partir de sua concepção como sistema de cooperação entre as pessoas livres e iguais. A unidade da sociedade e a fidelidade dos cidadãos às suas instituições comuns não estão baseadas no fato de todos aderirem à mesma concepção do bem, mas no fato de aceitarem publicamente uma concepção política da justiça para reger a estrutura básica da sociedade. O conceito de justiça é independente do conceito do bem e anterior a ele, no sentido de que seus princípios limitam as concepções autorizadas do bem. Uma estrutura básica justa e suas instituições estabelecem um contexto dentro do qual as concepções autorizadas do bem podem ser sustentadas. Em outro lugar, chamei essa relação entre uma concepção da justiça e as concepções do bem de prioridade do justo. Acredito que essa prioridade é característica do liberalismo enquanto doutrina política e que algo comparável parece essencial para qualquer concepção razoável da justiça numa democracia. Assim, para compreender como a unidade da sociedade é possível, dadas as condições históricas de uma sociedade democrática, partimos da idéia intuitiva básica, a da cooperação social, idéia presente na cultura pública de uma sociedade democrática, para ir na direção de uma concepção pública da justiça como base da unidade da sociedade da maneira como delineei.

Quanto à questão de saber se essa unidade é estável, isso depende em essência do conteúdo das doutrinas morais disponíveis para se formar um consenso por justaposição. Suponhamos, por exemplo, que essa concepção seja a da teoria da justiça como equidade, e imaginemos que os cidadãos sustentam uma das três doutrinas seguintes. A primeira sustenta a teoria da justiça como equidade por causa das suas crenças religiosas e da sua compreensão da fé, que condu-

zem a um princípio de tolerância e garantem a idéia fundamental da sociedade como um sistema de cooperação social entre pessoas livres e iguais. A segunda a sustenta como consequência de uma concepção moral liberal como a de Kant ou a de Mill. Quanto à terceira, ela sustenta a teoria da justiça como equidade não como consequência de uma doutrina mais ampla, mas como suficiente por si mesma para exprimir os valores que se impõem normalmente a todos os outros que se pudesse contrapor-lhes, pelo menos em condições relativamente favoráveis. Esse consenso parece portanto muito mais estável do que aquele baseado em doutrinas céticas ou indiferentes em relação aos valores morais, filosóficos e religiosos ou que consideram a aceitação dos princípios de justiça como um simples *modus vivendi* prudente, dado o equilíbrio das forças sociais opostas entre si. Porém existem, naturalmente, muitas outras possibilidades. A força de uma concepção como a da teoria da justiça como equidade pode revelar-se como estando no fato de, numa sociedade democrática regida por seus princípios, as doutrinas mais abrangentes que persistem e conquistam adeptos terem possibilidades de formar juntas um consenso mais ou menos estável. Mas está claro que tudo isso continua sendo altamente especulativo e suscita questões que são pouco compreendidas, dado que essas doutrinas que duram e conquistam apoio dependem em parte de condições essenciais e, em particular, dependem dessas condições quando elas são regidas pela concepção pública da justiça. Assim, somos forçados a considerar, num momento ou em outro, os efeitos das condições sociais requeridas por uma concepção da justiça política sobre a aceitação dessa própria concepção. Sendo as coisas em tudo o mais iguais, uma concepção será mais ou menos estável na medida em que as condições na direção das quais ela leva sustentem doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes, capazes de constituir um consenso por justaposição estável. Não aprofundarei aqui

essa questão<sup>32</sup>. Basta assinalar que, numa sociedade marcada por profundas divisões entre concepções do bem contrapostas e incomensuráveis entre si, a teoria da justiça como equidade nos permite pelo menos conceber a maneira como a unidade da sociedade poderia ser ao mesmo tempo possível e estável.

*Tradução francesa de Catherine Audard.*

---

32. A terceira parte de *TJ* tem essencialmente três objetivos. Em primeiro lugar, apresentar uma análise da virtude como racionalidade (Capítulo 7) que forneça uma base para precisar os bens primários, bens esses que, dada a sua concepção das pessoas, os parceiros consideram necessários às pessoas a quem representam (pp. 439, 479 ss.). Em segundo lugar, fornecer uma análise da estabilidade de uma concepção da justiça (Capítulos 8-9) e da teoria da justiça como equidade em particular e mostrar que esta última é mais estável do que outras concepções tradicionais com as quais foi comparada e também que ela é suficientemente estável. E, em terceiro lugar, fazer uma análise do bem de uma sociedade bem ordenada, isto é, de uma sociedade justa na qual a teoria da justiça como equidade é a concepção política da justiça que é publicamente sustentada e eficazmente concretizada (Capítulos 8-9 e, sobretudo, a seção 86). Entre os defeitos da terceira parte citarei os seguintes, tais como os vejo agora. A análise do bem como racionalidade é muitas vezes interpretada como uma análise do bem completo por uma doutrina moral abrangente; tudo o que ela precisa fazer é explicar a lista dos bens primários e a base dos diversos bens naturais reconhecidos pelo senso comum\*, em particular a importância fundamental do auto-respeito próprio\* e da auto-estima (que não são corretamente distinguidos, como me assinalaram David Sachs e Laurence Thomas), assim como das bases sociais do auto-respeito como bem primário. Do mesmo modo, a análise da estabilidade da teoria da justiça como equidade não foi entendida, como deveria tê-lo sido, ao importante exemplo do consenso por justaposição tal como o delineei neste artigo. Em vez disso, essa análise continuou limitada ao caso mais simples, em que a concepção pública da justiça é sustentada como sendo, em si mesma, suficiente para exprimir valores que prevalecem normalmente, dado o contexto político da democracia, sobre todos os valores, sejam eles quais forem, que podem contrapor-se a ela (ver a terceira idéia na base do consenso que indiquei neste artigo). Do ponto de vista da análise, nas seções 32-5 do Capítulo 4, da liberdade de consciência, a extensão ao exemplo do consenso por justaposição é essencial. Para terminar, a pertinência da idéia de uma sociedade bem ordenada como união social de uniões sociais para fornecer uma análise do bem numa sociedade justa não foi suficientemente explicada. Foi deixado ao leitor demasiado trabalho para estabelecer a relação, tanto que algumas pessoas foram levadas a se perguntar sobre o interesse de boa parte dos Capítulos 8 e 9.