

A IGUAL CIDADANIA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE JOHN RAWLS

"Aquilo que a todos afecta a todos respeita"

Máxima medieval citada por
John Rawls em *A Theory of Justice*

Neste artigo pretendemos mostrar que a reflexão política de Rawls sobre a natureza e o âmbito dos princípios de justiça em sociedades caracterizadas pelo pluralismo de fins tem como problema de fundo determinar como nelas se pode justificar o ideal da igual cidadania democrática¹. Almejamos também esclarecer ser esse problema a causa de a posição original e o consenso por sobreposição, duas formas diferentes e complementares de justificação de princípios de justiça, possuírem graus de importância distintos: o consenso por sobreposição possui um valor secundário em relação àquela posição.

A posição original é, na filosofia política rawlsiana, a solução para o problema da compatibilidade entre os fins plurais e a instituição contratualista de princípios de justiça, igualmente válidos para todas as pessoas, entendidas como livres e iguais². Para que o contrato

¹ Em *A Theory of Justice* Rawls declara explicitamente no primeiro parágrafo que "(...) numa sociedade justa a igualdade de liberdades e direitos entre os cidadãos é considerada como definitiva; os direitos garantidos pela justiça não estão dependentes da negociação política ou do cálculo dos interesses sociais". (Cf. RAWLS, 1971, p. 4). Nessa mesma obra o problema mais importante consiste em determinar quais as condições de possibilidade de iguais princípios de justiça para a totalidade de cidadãos que divergem acerca dos princípios de distribuição dos bens resultantes da cooperação social.

² Esta igualdade está fundada no facto de as pessoas serem entendidas de um ponto de vista moral, o qual postula que todas possuem um sentido de justiça — a capacidade para compreender, aplicar e agir de acordo com os princípios de justiça e do ponto de vista da justiça — e a capacidade para formar, rever e perseguir racionalmente uma concepção do bem. (Cf. RAWLS, id., p. 567).

possa ter igual validade para as pessoas moralmente iguais estas devem ser despojadas das inúmeras diferenças inerentes à sua situação actual. Sem essa condição o resultado do contrato colectivo não poderia deixar de reflectir aquelas diferenças de tal maneira que estas não apenas implicariam uma cisão entre o conteúdo dos princípios e a igualdade interpessoal – os princípios proporiam um tratamento diferencial, correlato de uma concepção hierarquizada e diferenciada da cidadania – como ainda impediriam a imparcialidade e a equidade do contrato³. Por isso, a posição original pode ser sucintamente caracterizada por ser uma situação contratual, racional e hipotética de escolha dos princípios de justiça, na qual todos os contratantes se encontram numa igual posição. Esta igualdade obtém-se pela imposição de um véu de ignorância que oculta a informação acerca da situação particular de cada pessoa⁴, nomeadamente a informação acerca das suas diferentes concepções do bem.

Por sua vez, o consenso por sobreposição, principal problema do liberalismo político⁵, é um processo de ratificação daqueles princípios numa situação de conhecimento pleno. Apresentado de uma forma embrionária em “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985), desenvolvida em “The Idea of an Overlapping Consensus” (1989) e definitivamente estabelecida na sua versão final em *Political Liberalism*, (1993) o consenso por sobreposição permite a ratificação dos princípios de justiça e dos principais ideais das sociedades demo-liberais – a sociedade como um sistema de cooperação e a pessoa livre e igual – na perspectiva de cada doutrina razoável abrangente⁶ – doutrina referente à totalidade dos problemas da existência humana. O consenso constitui, por isso, um momento de ajustamento explícito dos princípios de justiça às inúmeras doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes, ajustamento através do qual se torna possível a apropriação daqueles princípios pela mundividência particular de cada doutrina. Tal como as mônadas

³ Convém não confundir imparcialidade com equidade. A imparcialidade advém da ocultação do interesse actual na fundamentação dos princípios de justiça. Em contrapartida, a equidade provém do desconhecimento das inúmeras diferenças interpessoais na determinação daqueles princípios. Por exemplo, a teoria utilitarista da justiça é imparcial mas não é equitativa pois o legislador, subsumido pela figura do observador imparcial, considera a diferença de contributo individual para a atribuição dos benefícios sociais. A expressão justiça como equidade expressa, por conseguinte, a ideia de que o princípio de distribuição dos bens primários, resultado de um contrato inter-individual pressupõe a ignorância da situação actual das pessoas, nomeadamente o seu mérito e virtude pessoais ou o seu contributo social.

⁴ “As pessoas não sabem qual o seu lugar na sociedade, a posição de classe ou estatuto social, a fortuna ou a distribuição de talentos naturais ou capacidades, a inteligência, a força, etc., as suas concepções do bem, os pormenores do seu projecto de vida, as suas características psicológicas especiais, como a aversão ao risco ou a tendência para o pessimismo, as circunstâncias particulares da sua própria sociedade, isto é, desconhecem a sua situação política e económica e o nível de civilização e cultura que conseguiu atingir, a que geração pertencem”. (Cf. RAWLS, 1971, p. 137).

⁵ Contexto explícito de referência ético-política da teoria rawlsiana da justiça, o liberalismo político consiste: a) na especificação de certos direitos, liberdades e oportunidades básicos; b) na atribuição de uma prioridade especial a certos direitos, liberdades e oportunidades; c) em assegurar a todos os cidadãos meios que tornem efectivo o uso de liberdades e oportunidades. Para além das suas características essenciais, o liberalismo político propõe ainda um modelo de legitimação específico que exige que qualquer base pública de justificação seja apoiada pela razão pública – a razão de todos os cidadãos. Em “The Idea of Public Reason Revisited” Rawls reformula as características do liberalismo político. (Cf. RAWLS, 1997(2), p. 582).

⁶ As doutrinas razoáveis são exercícios da razão teórica prática que: a) abrangem os principais aspectos filosóficos e religiosos da vida humana, organizam e caracterizam os valores reconhecidos, de forma a que sejam mutuamente compatíveis e expressam uma visão inteligente do mundo; b) identificam os valores reguladores da doutrina, estabelecendo formas de os ponderar quando entram em conflito. (Cf. RAWLS, 1993, p. 59). O oposto ao razoável refere-se às doutrinas irrazoáveis que se propõem “(...) utilizar o poder político público – um poder distribuído equitativamente pelos cidadãos – para fazer valer uma perspectiva dos elementos constitucionais essenciais acerca da qual os cidadãos, enquanto pessoas razoáveis, decerto divergirão inapelavelmente”. (Cf. RAWLS, *id.* p. 145).

leibnizianas reflectem, do seu ponto de vista particular, a totalidade do universo, também algumas das inúmeras doutrinas abrangentes espelham, na sua particularidade irreductível, os princípios políticos de justiça social.

Tal consenso emerge na sequência da descoberta, nos anos 80, da natureza abrangente da teoria da justiça – válida para a totalidade dos problemas da existência humana – concomitante com a verificação da existência não só de uma pluralidade de fins e de reivindicações ao produto da cooperação social, tal como ocorre em *A Theory of Justice*, mas também da presença de inúmeras doutrinas abrangentes. Com efeito, do facto de em *A Theory of Justice* a congruência do bem com o justo⁷ implicar tanto o desconhecimento do âmbito das concepções do bem – não só fins individuais mas também interpretações sistemáticas do sentido da existência humana – como a natureza abrangente da teoria da justiça como equidade⁸, resultava a impossibilidade do desiderato último da exigência da congruência, a saber, a concordância das inúmeras doutrinas com a teoria política da justiça, uma vez que aquelas doutrinas concorriam com a justiça como equidade na tentativa de oferecer uma compreensão unitária para a totalidade dos problemas da humanidade.

Da descoberta da abrangência decorre não apenas a alteração da natureza epistemológica de qualquer teoria da justiça – estritamente definidas como teorias políticas⁹ e não mais como doutrinas abrangentes – mas também a necessidade de validação das teorias da justiça liberais pelas diferentes doutrinas morais, religiosas e filosóficas. Esta validação efectua-se através do consenso, cuja principal característica, a sobreposição, consiste em conciliar o pluralismo doutrinal com os princípios de justiça, sem que se suponha a existência de um pólo comum subjectivo de referência: a sobreposição é sempre efectuada a partir da perspectiva de cada doutrina particular.

A ausência de uma instância comum subjectiva coexiste com o reconhecimento da irreductibilidade do pluralismo moral, filosófico e religioso – facto incontornável de qualquer sociedade democrática e que constitui o fundamento da réplica de Rawls às críticas de Habermas ao consenso por sobreposição¹⁰. Segundo este filósofo, a derivação do acordo da pluralidade de doutrinas abrangentes não permite que as pessoas adoptem um único e mesmo ponto de vista em função do qual o consenso por sobreposição seja estabelecido por razões idênticas. Assim, o

⁷ Por ser uma teoria deontológica em que o justo se define independentemente do bem – contrariamente às teorias teleológicas, – é necessário averiguar a congruência do conceito de justo com a pluralidade de concepções do bem. Essa congruência consiste na conciliação dos princípios da racionalidade do bem com o sentido de justiça de tal maneira que quando avaliam os seus projectos de vida através dos princípios de escolha racional – eficácia dos meios, inclusividade e maior probabilidade – as pessoas decidirão manter o seu sentido da justiça como forma de regular a sua conduta perante os outros (Cf. RAWLS, 1971, p. 514).

⁸ Esse carácter abrangente pode verificar-se na sobrevalorização da autonomia como valor fundamental de uma estrutura básica ordenada segundo princípios da justiça e como princípio fundamental da educação moral (Cf. RAWLS, 1971, p. 516). Através dessa sobrevalorização a teoria rawlsiana da justiça apresenta-se como uma doutrina moral, concorrente com outras doutrinas que sublinharão outros valores morais como princípios da educação moral, reguladores da estrutura básica.

⁹ A teoria política aplica-se à estrutura básica – esta é constituída pelas instituições políticas mais importantes, tais como por exemplo, a Constituição, o Mercado Económico e a Família (Cf. RAWLS, *id.* p. 11), é uma perspectiva independente das doutrinas abrangentes (Cf. RAWLS, 1993, p. 12) e expressa-se em termos de certas ideias fundamentais vistas como implícitas na cultura política de uma sociedade democrática, a saber a sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, de carácter intergeracional, a ideia dos cidadãos como pessoas livres e iguais e a ideia de uma sociedade bem-ordenada como uma sociedade efectivamente regulada por uma concepção política da justiça. (Cf. RAWLS, *id.*, pp. 13-4).

¹⁰ Cf. RAWLS, 1995.

consenso rawlsiano não só se limita a ser uma convergência de consequências¹¹, como também, o enfoque nas doutrinas particulares longe de diferenciar a justificação pelo consenso da posição original, identifica-o a esta posição. Tal como na posição original em que os cidadãos não discutem os argumentos apresentados por Rawls – há um cidadão que, em nome de todos os outros, decide o que é a justiça – no consenso por sobreposição a deliberação é efectuada isoladamente por cada indivíduo, sem que as suas máximas individuais sejam publicamente discutidas. O consenso por sobreposição reproduz o carácter monológico do acordo estabelecido na posição original, ou seja, o fundamento individualístico do contrato.

Se, em contrapartida, houvesse uma perspectiva comum a todos os participantes, seria possível que o consenso fosse estabelecido num ponto de vista dialógico. Neste caso, os princípios dele resultantes exprimiriam esta deliberação comum e não a totalidade das deliberações isoladas ou solitárias de cada cidadão: o consenso é, por conseguinte, apenas expressão dos interesses individuais e não de uma perspectiva comum supra-individual. Assim, em vez de ser estabelecido na perspectiva das doutrinas abrangentes, o consenso deveria ser efectuado segundo um ponto de vista moral, anterior e independente das perspectivas particulares de cada sujeito, que lhe permitisse:

- a) fazer um juízo imparcial;
- b) correlacionar as suas doutrinas particulares com todas as outras¹²;
- c) explicar como é que cada perspectiva se pode constituir num argumento válido, erigível em norma social.

Note-se que para Rawls, uma coisa é a exigência de uma regra comum, outra completamente diferente é que a regra seja o resultado da depuração do projecto de vida de cada um. Se as pessoas razoáveis¹³ aliam a realização dos seus fins particulares à aceitação dos princípios comuns, também defendem concepções particulares do bem. Dito de outra maneira, se as pessoas razoáveis aceitam regras comuns, não aceitam que as regras públicas estejam fundadas na suposição de uma igualdade original sem qualquer diferenciação¹⁴. Razão pela qual a escolha dos princípios na posição original e o consenso por sobreposição não poderiam ser compreendidos por analogia com uma assembleia pública em que todos, de acordo com a perspectiva da universalização, se pronunciam acerca de uma máxima individual candidata a norma pública. Neste sentido, embora Rawls proponha, tal como Habermas, uma interpretação processual da estrutura de justificação inspirada no modelo da moral kantiana, não aceita um processo de legislação universal que postule a transformação de cada máxima individual numa lei universal. Assim, nem o acordo estabelecido na posição original, nem o consenso por sobreposição exigem o recurso à revisão dos ideais políticos em nome de uma norma imparcial e igualmente boa para todos: o processo de justificação dos

¹¹ Cf. HABERMAS, 1999 (1), p. 108.

¹² Cf. HABERMAS, *id.*, p. 108.

¹³ A razoabilidade consiste quer na disposição para agir moralmente, segundo princípios que as pessoas esperam que os outros, como iguais, possam subscrever, quer na capacidade para se colocarem tanto numa perspectiva imparcial, quanto individual. (Cf. RAWLS, 1993, pp. 48-49n e 51). Sobre a caracterização do razoável, ver ainda RAWLS, 1987, p. 445, 1993, pp. 16-7, 50, 52, e 1997(2), p. 578. Acerca da diferença entre razoável e racional veja-se RAWLS, 1980, p. 316 e 1993, p. 49n.

¹⁴ Poder-se-ia supor que a igualdade moral insita na posição original fosse indiferenciada. No entanto, tal suposição é equívoca, como mostraremos mais adiante nas páginas 13-4.

princípios mantém intacto o valor das concepções do bem na escolha e na ratificação dos princípios de justiça. As pessoas podem, assim, estabelecer uma relação de cooperação na base do reconhecimento do igual valor dos seus diferenciados e incompatíveis projectos de vida.

Por outras palavras, no estabelecimento do consenso não é problemático que as diferentes razões subjacentes às concepções particulares do bem sejam alvo de argumentação pública, isto é, que as distintas doutrinas não sejam objecto de avaliação crítica por um princípio público independente e *a priori*. Assim, a ausência de uma instância comum subjectiva coexiste não só com o reconhecimento da irredutibilidade do pluralismo moral, filosófico e religioso, mas também com a concomitante consciência da presença de doutrinas não sobreponíveis aos princípios de justiça – as doutrinas irracionais e irrazoáveis. O consenso por sobreposição é, por isso, um consenso parcial sobre os princípios de justiça.

Ora, é essa parcialidade que constitui a sua principal fraqueza. Se os princípios de justiça devem ser igualmente válidos para todos os cidadãos, também por todos e, numa situação de igualdade moral, devem ser estabelecidos. Condição que o consenso por sobreposição não satisfaz, pois apenas os defensores das doutrinas razoáveis sobrepõem as suas doutrinas aos princípios da justiça. Tal parcialidade é incompatível com o princípio da igualdade moral, consubstanciado no facto de todas as pessoas, razoáveis ou irrazoáveis, possuírem um sentido de justiça e a capacidade para formar, rever e perseguir racionalmente uma concepção do bem. Concepção ético-política da pessoa e do cidadão claramente distinta, por exemplo, da aceção aristotélica da cidadania democrática.

Em Aristóteles a qualidade da cidadania é igualmente distribuída por todos os cidadãos. Essa qualificação ocorre no contexto da concepção democrática da cidadania, em que existe o direito comum e ilimitado de se ser membro da assembleia e juiz¹⁵. No entanto, tal como descreve em *A Política*, nem todas as pessoas são consideradas cidadãs, pois este título apenas pertence ao político que é ou pode ser senhor de se ocupar colectivamente dos interesses comuns¹⁶. Nem todos podem ser senhores porque uns nascem livres e outros escravos¹⁷: estes estão destinados a realizar as obras difíceis da sociedade, destinando-se os homens livres às funções da vida política¹⁸. A inacessibilidade dos escravos à vida pública advém do facto de esta pressupor a posse da razão. Se, ao contrário dos animais, os escravos compreendem a razão, diferentemente dos homens são incapazes de autonomamente a descobrir e, por isso, como só compreendem a razão das coisas quando outro lha mostra, não podem fazer coisa melhor do que entregar-se à autoridade de um senhor. Devido a essa incapacidade natural não podem, pois, como qualquer cidadão, exercer qualquer magistratura política – esta exige a deliberação racional. Se a justiça legal se refere à conformidade com a lei e a igualdade, os escravos não estão subsumidos pela lei comum e pela ideia de igualdade perante a lei. Não pertencem à comunidade política em que as pessoas vivem uma existência auto-suficiente e são livres e iguais em direitos, nem têm quaisquer direitos às vantagens e às honras atribuídas pela comunidade.

Contrariamente a Aristóteles que justificava a desigualdade humana entre escravos e senhores em função da diferença entre seres racionais e irracionais, para Rawls, a diferença entre

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, 1983, III, 1, 1275b, 5-10.

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, 1926, V, 2, 1130b, 30-35.

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, 1983, I, 5, 1254a, 23-24.

¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, 1983, I, 5, 1254b, 30.

racionalidade/razoabilidade e a irracionalidade/irrazoabilidade só é relevante no processo de estabelecimento explícito da relação entre os princípios de justiça e a pluralidade doutrinal e no debate político público, realizado numa situação de conhecimento total, quando os princípios da justiça já foram escolhidos, na posição original, por todas as pessoas entendidas como livres e iguais. Se Aristóteles tivesse avaliado a natureza humana na perspectiva da posição original, a razoabilidade e irrazoabilidade seriam diferenças irrelevantes para a atribuição da diferente condição de cidadão: tão cidadãos são as pessoas razoáveis como as irrazoáveis, as racionais como as irracionais. Qualquer uma delas é definida pela propriedade comum deduzida da posição original: defender uma concepção do bem e possuir um sentido de justiça¹⁹.

Porém, essa concepção da igual cidadania²⁰ é apenas evidenciável segundo a suposição de uma posição original tal como é descrita na sua teoria política. Assim, ainda que a posição original seja um princípio de justificação da atribuição dos mesmos direitos a quem condena esta igualdade e a quem possa eventualmente contribuir para a dissolução de uma sociedade estruturada segundo o princípio da igual cidadania, sem essa posição aquela igual atribuição não teria uma validade universal. Condição que a parcialidade do consenso não permite satisfazer e, por isso, aparece na filosofia política rawlsiana como um processo complementar de justificação dos princípios de justiça que prossegue a escolha na posição original.

O que acontece, todavia, se ele não for exequível e, por esse facto, se tornar impossível a confirmação da escolha efectuada na posição original? Será que a sua impossibilidade exige o abandono dos princípios escolhidos segundo um véu de ignorância? Questão não despreciable na medida em que se o consenso permite a ratificação dos princípios da justiça pelas doutrinas abrangentes numa situação de conhecimento pleno, o seu fracasso denuncia a falta de congruência dos princípios da justiça com a pluralidade de concepções do bem e expõe, por isso, não apenas a cisão entre os princípios de justiça – garantes da igualdade moral e política, ou seja, da igual cidadania – e o pluralismo doutrinal, mas também a falta de legitimidade política da teoria da justiça.

Apesar da probabilidade dessas consequências, a impossibilidade de ratificação dos princípios de justiça pelo consenso por sobreposição não obriga, segundo Rawls, ao abandono da escolha pela

¹⁹ Não deixa de ser polémica a comparação de Rawls com Aristóteles a propósito da distinção razoabilidade/irrazoabilidade e racionalidade/irracionalidade. Aristóteles não efectua essas distinções numa perspectiva política. Nesta apenas diferencia o homem racional do não racional e o racional do irracional. Se no primeiro caso, a distinção se funda na capacidade ou incapacidade humana para a descoberta autónoma da razão, no segundo está em causa a capacidade ou incapacidade para compreender e agir segundo a razão: o escravo (não racional), diferentemente dos animais (irracional) não efectua essa comparação de modo autónomo. Rawls, em contrapartida e *grasso modo*, distingue a razoabilidade da irrazoabilidade em função da aceitação ou rejeição do facto do pluralismo, diferencia a racionalidade da irracionalidade de acordo com a possibilidade ou impossibilidade para perseguir um fim singular e dissocia a razoabilidade da racionalidade pelo facto de a primeira pressupor a imparcialidade e a reciprocidade e a segunda apenas um interesse egoísta. No entanto, apesar dessa diferença, não só ambos partilham uma perspectiva política sobre a racionalidade e razoabilidade – ser razoável na filosofia política rawlsiana e ser racional na teoria política de Aristóteles são condições de possibilidade do exercício de uma razão pública ou política – como também tanto o homem racional aristotélico, subsumido pela figura da razão prática, como o sujeito razoável de Rawls deliberam de um ponto de vista imparcial e não apenas ego-centrado. Assim, não é acidental que por se colocar numa situação equidistante em relação à totalidade diferenciada de interesses Péricles constitua para Aristóteles o paradigma do homem político ou do homem prudente, nem é casual que por aceitar o pluralismo de concepções do mundo e advogar que a constituição efectiva das coisas implique uma vantagem para todos, o homem razoável represente para Rawls o paradigma do homem ético e político.

²⁰ O conceito de igual cidadania é bastante controverso. Por exemplo, Iris Marion Young contrapõe ao ideal liberal da igual cidadania uma concepção diferencial, advogando que, dadas as diferentes capacidades, valores e estilos de comportamento entre grupos sociais e culturais distintos, o ideal de igual cidadania tende a perpetuar a opressão. A este propósito veja-se YOUNG, 1990 e 2003.

posição original, não apenas pela insuficiência do acordo parcial obtido através daquele consenso, mas também porque, baseando-se num conjunto de 'considerações plausíveis', aquela posição possui os recursos apropriados para associar os princípios de justiça à pluralidade dos fins²¹.

Tal posição parece, todavia, não só secundarizar o consenso em relação à posição original mas também esvaziá-lo de qualquer poder justificador, como sublinha a crítica contundente de Habermas. Para o filósofo da Escola de Frankfurt, Rawls reduz o consenso a um mero processo de estabilização. Como instrumento de estabilização social²² não tem qualquer valor do ponto de vista da justificação, ou seja, da aceitabilidade, mas apenas do da aceitação ou da salvaguarda da estabilidade social. Se Rawls tivesse distinguido as questões da justificação das da estabilização, ou seja, da aceitabilidade e da aceitação evitaria – o que não acontece – que os sujeitos fossem convencidos pelo conteúdo da teoria, antes do consenso acontecer²³ no consenso rawlsiano, fundado em razões particulares, o valor intrínseco da justificação da teoria da justiça está já pressuposto²⁴.

Note-se que o consenso é inequivocamente um processo de estabilização, através do qual a teoria da justiça como equidade procura apoio. Associar o consenso à estabilidade – ideia indissociável da concepção do equilíbrio dos sistemas sociais – significa que, no contexto de uma sociedade plural, o acordo intersubjectivo resultante do consenso por sobreposição também deve propiciar o apoio das forças equilibrantes daqueles sistemas²⁵. Neste contexto, a sua natureza deve ser descrita de tal maneira que assegure de facto aquela estabilidade.

É, no entanto, necessário distinguir as concepções da estabilidade na teoria política rawlsiana²⁶. Se, em *A Theory of Justice*, a estabilidade obtida através da congruência do justo com o bem se efectua pela introdução individual do sentido da justiça no cálculo racional, em *Political Liberalism* deverá ser apoiada por um consenso por sobreposição: tal mudança advém do facto anteriormente referido de em *A Theory of Justice* a congruência supor a ignorância da categoria da abrangência a qual, por implicar um conflito irresolúvel entre concepções morais incomen-

²¹ (Cf. RAWLS, *id.*, pp. 65-6). Sobre esta questão Rawls é, aliás, bastante claro quando afirma "(...) assumo, baseando-me num conjunto de considerações plausíveis, que as condições para a estabilidade da justiça como equidade, ou de uma concepção semelhante, não são afectadas pelo possível "desencontro" dos princípios da justiça com as doutrinas razoáveis". (Cf. RAWLS, *id.* p. 66).

²² Também Joseph Raz justifica o consenso por sobreposição na necessidade de assegurar a estabilidade e a unidade das sociedades democráticas. (Cf. RAZ, 1990, p. 21).

²³ Cf. HABERMAS, 1999, p. 81. James Bohman também advoga que o consenso por sobreposição pressupõe já um acordo prévio sobre valores partilhados. (Cf. BOHMAN, 1995, p. 254).

²⁴ Cf. HABERMAS, 1999, p. 81. Este facto pode ser verificado na apresentação da teoria em duas etapas, de tal maneira que apenas quando o desenho teórico está terminado o seu resultado é avaliado pela pluralidade de doutrinas razoáveis. Com efeito, em *Political Liberalism*, Rawls apresenta a teoria da justiça em duas etapas. Na primeira, correspondente a uma situação de ignorância em que as pessoas escolhem os princípios de justiça, a teoria da justiça é apresentada como uma concepção política independente (*free-standing political conception*), articulando numa concepção política de justiça os valores políticos fundamentais das sociedades democráticas. Na segunda etapa, a teoria tenta obter o seu próprio apoio, assegurando a estabilidade e a unidade social através do consenso, cujo objecto são as principais ideias implícitas nas sociedades demo-liberais e ainda a própria concepção de justiça estabelecida na primeira etapa. (Cf. RAWLS, 1993, pp. 64 e 140-1).

²⁵ Cf. RAWLS, 1993, pp. 144-50 e 1995, p. 146.

²⁶ Em *A Theory of Justice* o sentido da justiça constitui a força fundamental equilibrante dos sistemas sociais (Cf. RAWLS, 1971, p. 458), enquanto que em *Political Liberalism* a estabilidade advém do acordo das doutrinas abrangentes com as diferentes teorias liberais.

²⁷ Em *A Theory of Justice* Rawls afirma que "(...) a justificação é um argumento dirigido a quem discorda de nós, ou a nós próprios, o qual visa convencer os outros, ou nós próprios, da razoabilidade dos princípios nos quais os nossos juízos e reivindicações estão baseados". (Cf. RAWLS, *id.*, p. 580).

suráveis, exige uma nova modalidade de estabilização consubstanciada pelo consenso por sobreposição.

Como este, enquanto processo de estabilização, pressupõe um acordo interdoutrinal, a estabilidade é também uma forma de justificação²⁷. Deste modo, se Habermas considerasse a natureza da justificação na teoria rawlsiana da justiça não reduziria o consenso a simples formas de estabilização e aceitação: o consenso como processo de estabilização fundado num acordo intersubjectivo é sempre um modo de justificação²⁸. Assim, não se distingue da posição original por ser um mero processo de estabilização, mas sim por ser um processo complementar secundário de justificação. Secundarização resultante do facto de não conseguir dar uma resposta satisfatória ao problema de fundo ao qual a teoria política rawlsiana pretende dar uma resposta, a saber, como se pode justificar o ideal da igual cidadania democrática nas sociedades plurais. Como dissemos inicialmente é essa questão axial que tanto explica por que razão o consenso é relativizado como processo de justificação – o seu fracasso não acarreta a perda de justificação da posição original – como esclarece o facto de a posição original continuar a ser o modelo de justificação que qualquer teoria política da igual cidadania não pode contornar.

Fica, todavia, por esclarecer:

- d) quais os recursos da posição original que permitem preservar o seu poder justificador na ausência de um consenso por sobreposição, ou seja como é que a escolha segundo um véu de ignorância, que oculta o conhecimento das diferentes concepções do bem, permite a conciliação da igualdade ético-política, com o pluralismo doutrinal;
- e) qual a intrínseca razão de ser do consenso por sobreposição.

Rawls defende que a posição original possui recursos próprios que permitem a conciliação da pluralidade de concepções do bem com a unidade dos princípios da justiça. Nesses recursos não é de somenos importância o facto de a ignorância e indeterminação da concepção actual do bem não ser equivalente ao desconhecimento de que cada pessoa possui um projecto diferenciado de vida: as pessoas sabem da existência do contexto subjectivo e objectivo da justiça²⁹. Se o primeiro se refere à multiplicidade de indivíduos que coexistem ao mesmo tempo num espaço geográfico definido e à escassez moderada dos vários recursos, o contexto subjectivo é constituído pelos diferentes fins dos sujeitos cooperantes e pelas exigências opostas ao resultado da cooperação social³⁰. Assim, embora o ponto de vista da posição original corresponda à igualdade moral, essa

²⁷ Poder-se-á, todavia, replicar que a divergência de Habermas em relação à justificação na teoria rawlsiana da justiça não incide no seu carácter contratualista, mas sim na diferente descrição da natureza desse acordo, monológico-liberal na teoria política de Rawls e não dialógico-republicano como no pensamento político de Habermas.

²⁸ Cf. RAWLS, *id.*, p. 146.

²⁹ Cf. RAWLS, *id.*, pp. 126-7.

³⁰ Esta inclusão das circunstâncias da justiça na descrição da posição original integra-se numa valorização explícita do pluralismo já em *A Theory of Justice* e não apenas reiterada a partir dos anos 80. A esse propósito veja-se como Rawls não apenas o considera a característica essencial das sociedades humanas (Cf. RAWLS, *id.*, p. 29), como ainda o invoca como principal argumento crítico contra o utilitarismo – este não considera seriamente a diversidade de sujeitos (Cf. RAWLS, *id.*, pp. 27 e 187). Ainda a propósito do esclarecimento conceito de projecto de vida, Rawls declara que as circunstâncias de existência e as diferentes capacidades estão na génese do pluralismo de projectos (Cf. RAWLS, *id.*, p. 409) e quando distingue o bem da justiça não apenas enuncia que os diferentes fins pessoais diferem de forma significativa (Cf. RAWLS, *id.*, p. 447), como sublinha que é bom que assim seja (Cf. RAWLS, *id.*, p. 554).

igualdade não exclui que os contratantes saibam que têm interesses diferenciados: aqueles não se representam como se não tivessem fins particulares, antagónicos e muitas vezes incompatíveis, mas como pessoas com fins diferentes³¹.

A crítica recorrente de que a posição original não permite explicar como é que a situação de ignorância é compatível com a escolha por uma diversidade de pessoas, advém, a maior parte das vezes, da simplificação da complexidade da caracterização da posição original³², comumente reduzida ao véu de ignorância. Assim, se para Schaefer o véu torna a noção de pluralismo supérflua e o desconhecimento das diferentes concepções do bem inviabiliza o contrato intersubjectivo – este é meramente retórico³³ – para Barry aquele véu transforma as pessoas em clones³⁴. Scanlon, em contrapartida, advoga que o véu reduz a escolha a um único indivíduo singular e Musgrave argumenta que a indiferenciação dos sujeitos imanente à descrição da posição original nos pode levar a considerar o contrato social como redundante³⁵. Mas não só. A escolha segundo o véu de ignorância é incompatível com uma pluralidade de métodos de argumentação³⁶, com o pluralismo de comunidades³⁷, com a multiplicidade de argumentos³⁸, de princípios de justiça e de direitos³⁹, com a diversidade de bens⁴⁰.

Estas objecções nem sempre consideram, como dissemos, a complexidade da caracterização da posição original. Mas mesmo quando o fazem, omitem quase sempre sistematicamente a importância do contexto da justiça, nomeadamente o pluralismo, para a tomada de decisões acerca dos princípios da justiça – a esse propósito veja-se Sandel⁴¹, Walzer⁴², Taylor⁴³, Nozick⁴⁴, Gauthier⁴⁵ e Barry⁴⁶. Estes autores omitem também o facto de os contratantes não conhecerem a sua identidade e o seu bem não ser equivalente à identificação da pessoa com um eu geral e indiferenciado: a legislação pública é estabelecida na perspectiva da diferença pessoal e moral. Este ponto de vista está claramente presente na associação entre o interesse pessoal e o véu de ignorância, que indicia que a escolha segundo aquele véu não pode ignorar o interesse próprio. Se o fizesse, a escolha reportar-se-ia a pessoas vazias e sem carácter e não seria estabelecida na perspectiva de cada um dos participantes na escolha dos princípios da justiça. Para além disso, em

³¹ A listagem completa das características da posição original é estabelecida em *A Theory of Justice*, 1971, nas páginas 146-7. São doze as diversas características da posição original (Cf. RAWLS, *ib.*). Entre elas Rawls inclui, por exemplo, para além das circunstâncias da justiça e do véu da ignorância, a natureza das partes, o tempo de entrada, a motivação das partes e a racionalidade.

³² Cf. SCHAEFER, 1979, p. 36.

³³ Cf. BARRY, 1995, p. 58.

³⁴ Cf. MUSGRAVE, 1974, p. 604.

³⁵ Cf. RAZ, 1986, p. 128.

³⁶ Cf. DYKE, 1975, p. 607.

³⁷ Cf. SANDEL, 1982, p. 132 e HABERMAS, 1999, p. 75.

³⁸ Cf. NOZICK, 1974, p. 199.

³⁹ Cf. TAYLOR, 1982, p. 143 e 1977, p. 171; WALZER, 1983, p. 8.

⁴⁰ Cf. SANDEL, 1982, p. 60.

⁴¹ Cf. WALZER, 1983, pp. 5, 8 e 18.

⁴² Cf. TAYLOR, 1982, pp. 130-31.

⁴³ Cf. NOZICK, 1974, pp. 199 e 203.

⁴⁴ Cf. GAUTHIER, 1986, pp. 248, 250, 251 e 254.

⁴⁵ Cf. BARRY, 1995, p. 58.

⁴⁶ Cf. RAWLS, 1993, pp. 64-65. O pluralismo simples é constituído pelo conjunto das doutrinas abrangentes irracionais e irrazoáveis, enquanto que o razoável se refere à totalidade das doutrinas abrangentes racionais e razoáveis.

Political Liberalism Rawls introduz na posição original o conhecimento dos pluralismos simples e razoável.⁴⁷

No entanto, se a posição original consegue articular o ideal de igual cidadania com a pluralidade de fins e concepções do bem, qual é finalmente a razão de ser do consenso por sobreposição?

Em primeiro lugar, como dissemos, o consenso por sobreposição permite a ratificação dos princípios de justiça na perspectiva de cada doutrina razoável abrangente, constituindo, por isso, um momento de ajustamento explícito dos princípios de justiça às inúmeras doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes. Através desse ajustamento torna-se possível a apropriação daqueles princípios pela mundividência particular de cada doutrina. Nesse sentido, se o consenso é um importante dispositivo da instituição da unidade social, esta deve ser sempre reconduzida para o facto do pluralismo ou do desacordo razoável entre os cidadãos – sendo, por isso, a mais importante ideia do liberalismo político. Assim, se a posição original tem o objectivo de sublinhar o acordo possível entre pessoas com concepções do bem diferenciadas, o consenso por sobreposição aponta-nos para a experiência irreductível da dissensão moral, religiosa e filosófica entre as diferentes doutrinas razoáveis. Estabelecer o consenso não se limita, assim, a ser um simples ajustamento das inúmeras doutrinas abrangentes aos princípios da justiça e aos ideais das democracias constitucionais, mas justifica, na perspectiva de cada doutrina, o desacordo imanente às sociedades plurais democráticas. A sua realização significa, por um lado, aceitar os mesmos princípios por razões diferentes e, por outro, legitimar aquele desacordo intrínseco às sociedades democráticas: é a assunção desse desacordo que está ausente nas doutrinas irrazoáveis que pretendem impor a sua mundividência particular à totalidade dos cidadãos que dela divergem inapelavelmente.

Segundo esses princípios não há, contrariamente à suposição de Mouffe⁴⁸, uma situação final de conciliação das diferenças morais, filosóficas ou religiosas. Deste modo, se a posição original expressa o acordo possível numa sociedade alicerçada na diferença doutrinal, o consenso por sobreposição evidencia e explicita que apesar da unidade dos princípios comuns de regulação política, resultantes do êxito do consenso, aquela unidade está alicerçada na experiência irreductível do dissenso entre diferentes concepções do mundo.

Em segundo lugar, na sequência do estabelecimento do consenso os cidadãos aceitam deliberar sobre os assuntos públicos em função de valores políticos fundamentais e não a partir da perspectiva da sua doutrina razoável particular⁴⁹. Com efeito, se o consenso por sobreposição é efectuado na perspectiva das doutrinas abrangentes, reafirmando o carácter intrinsecamente plural das sociedades demo-liberais, em contrapartida o seu sucesso pressupõe que o debate público,

⁴⁷ Para esta pensadora o consenso exclui o antagonismo de legitimidades. É um processo de destruição das diferenças e aparece como uma perigosa utopia de reconciliação que implica o fim dos interesses e dos compromissos, da luta entre adversários, ou seja, daqueles que partilham os ideais democráticos liberais, mas defendem diferentes interpretações do que possam significar a liberdade e a igualdade. (Cf. MOUFFE, 2000, pp. 29-31).

⁴⁸ Sobre a polémica distinção entre público e não-público, político e abrangente veja-se BELLAMY, 1999, p. 57, GALSTON, 1989, p. 722, MACEDO, 1990, p. 291, SCHEFFLER, 1994, p. 16 *et al.*

⁴⁹ Rawls admite tanto em *The Idea of Public Reason Postscript* como em *The Idea of Public Reason Revisited* que as doutrinas abrangentes sejam objecto de argumentação pública desde que essa argumentação não altere o conteúdo e a natureza da justificação, isto é, desde que a justificação seja efectuada em função da concepção pública de justiça (Cf. RAWLS, 1997(1) p. 119 e 1997 (2) p. 592. Neste caso, a argumentação pública em função da doutrina abrangente terá, sobretudo, como objectivo expressar o modo como esta doutrina suporta os valores políticos fundamentais, tornando públicas as razões pelas quais ela subscreve a teoria política da justiça. (Cf. RAWLS, *id.*, p. 593).

efectuado sobre a égide da razão pública, seja efectuado quase exclusivamente em função dos valores e princípios da concepção política da justiça e não do ponto de vista das inúmeras doutrinas abrangentes⁵⁰: a sobreposição implica a renúncia em debater os assuntos de natureza pública na perspectiva das diferentes doutrinas morais, religiosas e filosóficas abrangentes. Essa renúncia é, no entanto, apenas admitida pelas pessoas razoáveis, capazes de reconhecerem o valor independente das perspectivas de vida de outrem⁵¹.

Concluindo, embora a reflexão sobre a concepção rawlsiana da razão pública ultrapasse o âmbito do nosso artigo, a exclusão das pessoas irrazoáveis do fórum da razão pública apenas contrariaria os pressupostos políticos da teoria rawlsiana da igual cidadania se na sua filosofia política a posição original não constituísse o fundamento último da atribuição dos direitos dos cidadãos. Não podemos ignorar que o exercício da razão pública advém do sucesso do consenso por sobreposição, o qual pode, como admite Rawls não ser exequível. Tal impossibilidade não exclui, todavia, que na ausência de um consenso e correlata instituição de uma razão pública, a posição original não possa conciliar, pelas razões acima aduzidas, o ideal da igual cidadania com o diferendo intrínseco às sociedades plurais.

Bibliografia

Bibliografia primária

A bibliografia primária apresentada inclui apenas material directamente utilizado na realização deste artigo.

RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.

Edição revista, em 1999, por John Rawls na Oxford University Press, Oxford.

(1980): *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 303-58.

(1987): *The Idea of an Overlapping Consensus*, in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 421-448.

(1989): *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 473-496.

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

(1995): *Reply to Habermas*, in *The Journal of Philosophy*, 92, nº3, pp. 132-80.

(1997(1): *The Idea of a Public Reason, Postscript*, in *Deliberative Democracy, Essays on Reason and Politics* (eds. James Bohman and William Rehg), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 131-41.

(1997(2): *The Idea of Public Reason Revisited*, in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 573-615.

⁵⁰ Tal concepção é controversa não só pelo conceito de razão pública subjacente, a qual exclui do debate público as perspectivas abrangentes defendidas pelos inúmeros cidadãos — a esse propósito ver BOHMAN, 1995, FRIEDMAN, 2000, GUTMAN e THOMPSON, 1996, MACEDO, 1990, MOUFFE, 2000, SCHEFFLER, 1994, et al — mas também pelo facto de excluir os defensores das doutrinas irrazoáveis (Cf. JOHNSON, 1998, p. 168). Dito de outra maneira, se, por um lado, a razão pública é a razão dos cidadãos que partilham o igual estatuto de cidadania e se, por outro, apenas os subscritores do consenso por sobreposição podem exercê-la, então, os defensores das doutrinas irrazoáveis parecem estar excluídos do ideal de igual cidadania.

⁵¹ Tal concepção é controversa não só pelo conceito de razão pública subjacente, a qual exclui do debate público as perspectivas abrangentes defendidas pelos inúmeros cidadãos — a esse propósito ver BOHMAN, 1995, FRIEDMAN, 2000, GUTMAN e THOMPSON, 1996, MACEDO, 1990, MOUFFE, 2000, SCHEFFLER, 1994, et al — mas também pelo facto de excluir os defensores das doutrinas irrazoáveis (Cf. JOHNSON, 1998, p. 168). Dito de outra maneira, se, por um lado, a razão pública é a razão dos cidadãos que partilham o igual estatuto de cidadania e se, por outro, apenas os subscritores do consenso por sobreposição podem exercê-la, então, os defensores das doutrinas irrazoáveis parecem estar excluídos do ideal de igual cidadania.

Bibliografia secundária

A bibliografia secundária apresentada inclui apenas material directamente utilizado na realização deste artigo.

- ARISTÓTELES (1926): *Nicomachean Ethics*, in *Aristotle XIX*, 73, ed. G. P. Goold, Trad. H. Rackam, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- (1983): *Politica*, Trad. Julian Marias e Maria Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- BARRY, B. (1995): *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford.
- BELLAMY, R. (1999): *Trimming values: Rawls and the constitutional avoidance of politics*, in *Pluralism and Liberal Neutrality* (eds. Richard Bellamy and Martin Hollis), Frank Cass, London, pp. 42-51.
- BOHMAN, J. F. (1995): *Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict*, in *Political Theory*, 23, nº2, pp. 253-79.
- DYKE, V. Van (1975): *Justice as Fairness: For Groups?*, in *American Political Science Review*, 69, pp. 607-14.
- FRIEDMAN, M. (2000): *John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People*, in *The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls* (eds. V. Davion e C. Wolf), Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, pp. 16-33.
- GALSTON, W. (1989): *Pluralism and Social Unity*, in *Ethics*, 99, nº 4, pp. 711-26.
- GAUTHIER, D. (1986): *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.
- HABERMAS, J. (1999): *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in *Die Einbeziehung des Anderes. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 65-94.
- (1999)(1): *"Vernünftig" versus "Wahr" – oder die Moral der Weltbilder*, in *Die Einbeziehung des Anderes. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 95-127.
- JOHNSON, J. (1998): *Arguing for Deliberation*, in *Deliberative Democracy* (ed. John Elster), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 166-280.
- MACEDO, S. (1990): *The Politics of Justification*, in *Political Theory*, 18, nº2, pp. 280-304.
- MOUFFE, C. (2000): *The Democratic Paradox*, Verso, New York.
- MUSGRAVE, R. A. (1974): *Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-off*, in *The Quarterly Journal of Economics*, 88, nº4, pp. 625-32.
- NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford.
- RAZ, J. (1986): *The Morality of Freedom*, Clarendon University Press Oxford.
- (1990): *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, in *Philosophy & Public Affairs*, 19, nº1, pp. 3-46.
- SANDEL, M. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCANLON, T. M. (1982): *Contratualism and utilitarianism*, in *Utilitarianism and beyond* (eds. A. Sen e B. Williams), Cambridge University of Cambridge, New York, pp. 103-128.
- SCHAEFER, D. L. (1979): *Justice or Tyranny. A Critique of John Rawls Theory of Justice*, Kennikat Press Corporation, Port Washington.
- CHEFFLER, S. (1994): *The Appel of Political Liberalism*, in *Ethics*, 105, pp. 4-22.
- TAYLOR, C. (1982): *The Diversity of Goods*, in *Utilitarianism and Beyond*, (eds. A. Sen and B. Williams), Cambridge University Press, New York, pp. 129-44.
- (1997): *Leading a Life*, in *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. (ed. R. Chang), Harvard University Press, Cambridge, pp. 170-83.
- WALZER, M. (1983): *Spheres of Justice, A Defence of Pluralism & Equality*, Blackwell, Oxford.
- YOUNG, I.M (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.
- (2003): *Polity and Group Difference - A critique of the ideal of universal citizenship*, in *Debates in Contemporary Political Philosophy, An Anthology* (eds. Derek Matravers and Jon Pike), Routledge, London and New York, pp. 219-38.