

Qual o sentido de Rawls para nós?

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Sumário

1. Introdução. 2. *Uma teoria da justiça* como o exercício de uma filosofia crítica. 3. As concepções políticas de justiça e as doutrinas abrangentes. 4. O diálogo com a tradição brasileira.

1. Introdução

Uma teoria da justiça é um trabalho ambicioso: “fundar”, na justiça, o que Rawls chamou de “estrutura básica da sociedade”, quer dizer, a distribuição dos direitos e deveres fundamentais e das vantagens resultantes da cooperação social pelas instituições sociais mais importantes, sejam elas políticas, econômicas ou sociais (FREEMAN, 2003, p. 3; RAWLS, 2002, p. 7-8). O impacto do trabalho de Rawls na filosofia política contemporânea, principalmente anglo-saxã, é considerável¹ – o que não se repetiu no debate brasileiro. Talvez porque, num certo sentido, a obra de Rawls poderia ser percebida como uma elaboração relativamente recente de uma longa tradição de pensamento liberal. É possível que haja algo de verdade na crítica – bastante comum, aliás – segundo a qual as idéias de Rawls teriam uma aplicação limitada em outras tradições culturais, uma vez que são características da sociedade estado-unidense.

Neste artigo, vou explorar esse problema a partir de uma perspectiva que, acredito, seja ao mesmo tempo mais ampla e fundamental: qual o sentido que a justiça como

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu é doutor em antropologia pela UnB e professor do Mestrado em Direito do UniCEUB.

equidade pode ter para nós? Minha hipótese inicial é que estamos diante de duas tradições de pensamento político distintas – mesmo considerando que a tradição brasileira não formulou conscientemente os seus princípios e principais conseqüências num sistema do tipo que Rawls propõe. Aliás – e me adianto –, uma das razões pelas quais Rawls parece ser interessante é justamente porque ele difere de maneira bastante acentuada de nossas concepções políticas em aspectos centrais. Em outras palavras, é porque somos diferentes que temos tanto o que conversar.

O texto está dividido em três partes. Nas duas primeiras, vamos examinar os principais aspectos de Rawls naquilo que, acredito, dizem respeito, mais de perto, ao nosso assunto. Elas correspondem aos seus dois principais trabalhos: *Uma teoria da justiça* e o *Liberalismo político* (respectivamente RAWLS, 2002; 2005). A terceira examina a nossa tradição de pensamento político e, dentro dessa tradição, vou enfatizar algumas das suas formulações jurídicas. Em outras palavras, vou entender a tradição do pensamento jurídico brasileiro como contida num sistema mais amplo de valores e idéias e, portanto, formada não apenas pelas elaborações conscientes da doutrina e da jurisprudência em face dos enunciados normativos das diversas regras jurídicas, mas principalmente pela relação disso com a prática social da atividade jurisdicional e as categorias culturais mais amplas que, muitas vezes, o campo do direito reelabora de uma maneira muito particular².

2. Uma teoria da justiça como o exercício de uma filosofia crítica

Uma teoria da justiça é um trabalho complexo e, para o leitor brasileiro, de difícil aceitação. Há bons motivos para tanto. Rawls cria várias categorias e conceitos que lhe são muito particulares – ele requer, portanto, um certo esforço do leitor para, por assim dizer, “entrar” no sistema conceitual

que sua teoria propõe. Em que medida essas categorias são abstrações necessárias e o quanto delas é fruto de uma decisão um tanto idiossincrática são questões que não encontram respostas fáceis. Seja como for, não vamos nos aproximar de Rawls a partir da explicitação dessas categorias (algo que já foi feito por outros, Cf. NUNES, 2005). Ao contrário, vamos aqui explorar Rawls a partir de uma dupla hipótese de pesquisa: (a) o objetivo de *Uma teoria* é o de construir critérios a partir dos quais seja possível discutir o justo; e (b) a construção desses critérios pode ser percebida como o exercício de uma filosofia crítica e, portanto, não dogmática. Essa maneira de abordar a obra de Rawls tem a vantagem adicional de estabelecer diálogos mais interessantes com alguém que percebe o debate a partir do caso brasileiro – mas nos adiantamos. Vamos começar com a segunda parte da nossa hipótese.

(1) Uma filosofia crítica tem, como ponto de partida, o estabelecimento de um critério, “a”, a partir do qual ela pode dialogar com outros discursos, montados sobre fundamentos dogmáticos, quer dizer, discursos que não se submetem a critérios críticos. Porém, para evitar que “a” também incorpore, no fundo, uma posição dogmática, então “a” deve, por sua vez, ser submetido a teste, validado por um outro critério, “b”. Ora, é possível perceber que “b” não é o fim do caminho, pois, sob o risco de cair novamente no dogmatismo, “b” necessita de um outro critério de validação, “c” – e assim sucessivamente. Em outras palavras, a tentativa de validar o critério a partir de um outro critério leva a um regresso infinito.

O ponto que vou defender aqui é que a alternativa rawlsiana é semelhante, na sua estrutura, àquela proposta por Kant (e também por Wittgenstein) – embora com uma diferença importante, como veremos adiante³. Esse aspecto do argumento segue a interpretação de Garver (1996, p. 162-164), de quem reproduzo os aspectos essenciais. A solução kantiana para o problema da validação é encontrar um critério auto-referen-

ciado, quer dizer, um critério que passe pelo seu próprio teste crítico. Isso requer, por sua vez, a aceitação “a-crítica de alguns fatos não filosóficos”. Assim Kant teria tomado como ponto de partida a geometria euclidiana, a física newtoniana e a lógica aristotélica; depois, teria se perguntado como o conhecimento e o julgamento seriam possíveis nesses campos. A teoria kantiana seria, portanto, “um relato complicado do sucesso [daquelas disciplinas]”. O problema é que “a filosofia kantiana teria sido bem sucedida na sua estratégia auto-referenciada se – e somente se – ela estivesse correta sobre o que tomou como dado; mas esse não foi o caso” (GARVER, 1996, p. 164). Com efeito, hoje não podemos tomar a geometria euclidiana, a física newtoniana e a lógica aristotélica como verdadeiras; como elas, sem dúvida, seriam percebidas à época de Kant. Wittgenstein também teria utilizado de estratégia semelhante, partindo de outros fatos não filosóficos. “O que Wittgenstein toma por dado (...) são os seres humanos, a forma humana de vida e os jogos de linguagem e as atividades humanas que contribuem para ela – em uma palavra, tudo aquilo que ele, por vezes, chamava ‘nossa história natural’” (GARVER, 1996, p. 164). Seja como for, a consequência é a de que “o critério não pode oferecer uma justificação completa, no sentido forte do termo, sob o risco da circularidade do argumento. O critério pode apenas oferecer uma certificação” (GARVER, 1996, p. 163).

É preciso notar, no entanto, que, ao contrário de Kant e de Wittgenstein, Rawls não está interessado na verdade científica ou naquilo que podemos, com clareza, afirmar. Rawls dirige sua atenção para o sentido do que seja uma sociedade justa; em outras palavras, como podemos encontrar fundamentos razoáveis para afirmar que em tais ou quais condições determinado arranjo normativo representa uma solução justa para a organização da sociedade? Mas, se estamos corretos quanto ao uso da estratégia kantiana, a questão se resume ao seguin-

te: em que lugar de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls toma como dado fatos não filosóficos que passem no seu próprio critério crítico? É preciso reparar que essa estratégia envolve aquilo que poderíamos chamar de o fundamento e não um ou outro aspecto que, apesar de gozar talvez de certa centralidade, tem em relação àquele um papel derivado.

(2) A solução do problema está vinculada à idéia de posição original. Com efeito, o argumento em *Uma Teoria da Justiça* utiliza como o seu “lugar” central – a partir do qual os outros aspectos serão solucionados – a idéia de uma situação inicial de contrato marcada pelo véu da ignorância, quer dizer, pelo desconhecimento daqueles que estão na posição inicial de todas as informações particulares sobre a sua sociedade. As pessoas na posição inicial teriam apenas informações genéricas a respeito das sociedades em geral: elas saberiam, por exemplo, que as pessoas ocupariam diferentes posições sociais e que essas posições seriam desiguais, sendo que alguns seriam mais favorecidos do que outros; elas saberiam também que os indivíduos possuiriam capacidades desiguais etc. O que elas não sabem – e isso faria toda a diferença – é qual posição cada uma delas teria dentro da sociedade real. Em outras palavras, embora elas soubessem da desigualdade inevitável, elas não saberiam se essa desigualdade as beneficiaria ou não. Isso garantiria aos participantes da posição inicial uma posição equitativa. A partir daí, o indivíduo teria de decidir os princípios da estrutura normativa da sociedade que garantissem, da melhor forma possível, os seus interesses. É importante enfatizar que essas decisões seriam tomadas numa situação hipotética, *num estado em que o indivíduo tem informações insuficientes sobre quais seriam, concretamente, os seus interesses* (parte da discussão de Rawls é justamente saber se, nessa situação, seria mais racional tomar uma decisão ousada ou conservadora). Num certo sentido, o argumento da posição original parece distante da

estratégia kantiana de fundamentação de uma filosofia crítica (no sentido apontado por GARVER, 1996), uma vez que utiliza uma situação ideal que é criada em contraposição ao dado que é justamente a sociedade real. Mas essa seria uma perspectiva superficial.

A posição original toma como dado (quer dizer dado pela realidade) o indivíduo racional da teoria econômica moderna, encarnado, concretizado na teoria dos jogos. Nesse sentido, a posição original poderia ser percebida como um “jogo” particular, no qual os indivíduos têm informações insuficientes sobre sua efetiva posição social⁴. Mas isso precisa ser explicado. O fato é que os indivíduos não são sempre racionais, pelo menos não são sempre racionais no sentido acima. Há vários trabalhos que mostram justamente os limites da racionalidade instrumental ou, dizendo de uma forma menos elegante, do “interesse utilitarista” (Cf. SAHLINS, 1976, principalmente a conclusão: “utility and the cultural order”). Essa é uma questão à qual não temos tempo, aqui, de nos dedicar; para o argumento, basta supor que os indivíduos não são totalmente racionais ou, pelo menos, não o são em muitos momentos – e essa é uma suposição razoável. Mesmo com essa suposição, mesmo aceitando a irracionalidade como um aspecto central do fenômeno societário, mesmo assim o uso do indivíduo racional na posição original poderia ser percebido como uma solução kantiana, na medida em que o que está em jogo não é o fato de que todos os indivíduos ajam racionalmente o tempo todo, mas que eles podem agir dessa forma e, principalmente, efetivamente o fazem em condições especiais. Mas não é aí – acredito – que Rawls vai encontrar o fundamento não filosófico que lhe permite estabelecer uma filosofia crítica.

(3) O indivíduo racional é uma condição necessária de toda a estrutura argumentativa de *Uma Teoria da Justiça*, mas ela de modo nenhum parece ser uma condição suficiente. Nos momentos decisivos, ela simples-

mente falha: a teoria da escolha racional não tem instrumentos para lidar com os aspectos culturais e societários; não pode responder, por exemplo, quais são os valores fundamentais que devem ser preservados acima de todos os outros, ela também não responde pela importância de certas instituições como, por exemplo, a família. Do que nos interessa, no argumento de Rawls, a racionalidade se submete a um outro critério: o *diálogo* que Rawls estabelece com o seu leitor, diálogo no qual o que está em jogo é o convencimento deste último, projeto substanciado na idéia de “razoabilidade” que atravessa todo o texto⁵.

Rawls não supõe uma situação ideal de diálogo como, por exemplo, aquela desenhada por Habermas e constituída por uma pluralidade de indivíduos (essas questões são explicitadas em RAWLS, 1995, p. 135-142, principalmente; HABERMAS, 1995; Cf. MCCARTHY, 1994); mas um diálogo efetivo em que os únicos juízos relevantes são o seu e o do seu leitor. Há claramente um princípio de economia explicativa nessa decisão. Suposições mais fortes poderiam aproximar sua teoria de uma situação possível (no sentido de descrever uma situação de diálogo que poderia, mesmo dentro de limites, efetivamente acontecer), mas, para tanto, ele teria de fazer uso de teorias mais complexas de argumentação racional e de contextos nos quais essa argumentação seria possível – como, aliás, fica evidente a partir das complexas suposições e reformulações da teoria sociológica que requer a teoria habermasiana. No entanto, o ganho “explicativo” da teoria equivaleria a uma perda correspondente na sua capacidade de convencimento. Rawls, portanto, coloca o diálogo como um aspecto metodológico que se realiza na estrutura argumentativa da obra e não nas suas suposições teóricas. Ela se torna, num certo sentido, “invisível” e só é referida em passagens breves.

Assim, na última parte do último capítulo, ele vai afirmar que, “se a justiça como equidade é *mais convincente* que as variantes

mais antigas da doutrina contratualista, acredito que isso se deve ao fato de a posição original unir (...) em uma única concepção, um problema *razoavelmente claro* de escolha com condições que são *amplamente reconhecidas* como adequadamente impostas à adoção de princípios morais” (RAWLS, 2002, p. 651, grifo nosso); e mais à frente, “as condições incorporadas na descrição dessa situação são condições que *de fato aceitamos*. Ou, se não as aceitamos, *podemos ser persuadidos a aceitá-las* por meio de considerações filosóficas da espécie que ocasionalmente apresentei” (RAWLS, 2002, p. 654, grifo nosso). Mas afirmar que o diálogo com o leitor perpassa a estrutura argumentativa de *Uma Teoria da Justiça* não nos é suficiente. É preciso verificar quais as bases desse diálogo.

A idéia da razoabilidade serve, de uma maneira mais profunda, como um teste para a descrição da posição original, para a solução do problema de escolha e para decisões que seriam eventualmente tomadas com respeito às partes propriamente substantivas da teoria (quais seriam os valores adotados para a estrutura básica, por exemplo). Muitas dessas questões o texto deixa em aberto, afirmando que elas dependeriam das escolhas que efetivamente seriam realizadas tendo em vista a organização de uma sociedade particular. Seja como for, de uma maneira muito geral, Rawls está discutindo fundamentalmente os valores de uma tradição política e jurídica que é compartilhada por ele e pelo seu leitor. Nesse sentido, o diálogo baseia-se na capacidade de as soluções corresponderem aos julgamentos intuitivos ou, como ele mesmo afirma,

“Podemos observar se a aplicação destes princípios [escolhidos na posição inicial] nos levaria a fazer, a respeito da estrutura básica da sociedade, *os mesmos julgamentos que agora fazemos intuitivamente* e nos quais depositamos maior confiança (...) Podemos então avaliar uma interpretação da situação inicial pela capacidade de

seus princípios em *atender às nossas convicções mais profundas* e oferecer orientação onde se fizer necessário” (RAWLS, 2002, p. 22, grifo nosso).

Ora, justamente esse diálogo entre as formulações da situação inicial e os julgamentos intuitivos do leitor fornece um critério crítico auto-referenciado, que Rawls (2002, p. 23, grifo nosso) formula da seguinte maneira:

“(...) às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original, outras vezes modificando nossos juízos e conformando-o com os novos princípios, suponho que acabaremos encontrando a configuração da situação inicial que ao mesmo tempo expresse pressuposições razoáveis e *produza princípios que combinem com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas*. A esse estado de coisas eu me refiro como *equilíbrio ponderado* [no original: *reflective equilibrium*]. Trata-se de um equilíbrio porque finalmente *nostros princípios e opiniões coincidem*; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conforma e conhecemos as premissas das quais derivam. *Neste momento tudo está em ordem*”.

Algumas considerações sobre o caráter hermenêutico do equilíbrio reflexivo⁶ são relevantes para o nosso assunto. Primeiro, a mais fundamental (da qual decorrem as outras) é o caráter circular do procedimento: das proposições (sempre provisórias) obtidas na posição original a partir, por exemplo, do teste das concepções filosófico-políticas conhecidas num determinado período histórico vai-se até os juízos nos quais se deposita maior confiança. Seriam os princípios e os juízos compatíveis? O mais provável é que eles não o sejam, e, nesse caso, ou se volta às proposições da posição original, modificando-as se for o caso; ou se convence de que os juízos devem ser, de alguma forma, alterados ou se faz um pouco dos

dois. Mas o processo não pára aí. Dos princípios e intuições assim ajustados volta-se aos juízos sobre os quais temos menos confiança (pode-se talvez estabelecer uma ordem entre esses juízos, de forma a tratá-los separadamente). Novamente, é possível ajustá-los aos princípios obtidos anteriormente, modificar os princípios ou fazer algo dos dois. Em segundo lugar, um método assim concebido não tem por objetivo fixar, de uma vez por todas, aqueles que seriam os princípios da justiça. Ele não possui nenhum critério que limita o seu movimento; ao contrário, ele o supõe permanente. Assim, mesmo numa situação hipotética de uma sociedade bem-ordenada (suposição que Rawls utiliza para pensar uma sociedade concreta a partir da posição original, com objetivo de limitar a complexidade da discussão), em que as novas gerações concordassem com os princípios da justiça estabelecidos anteriormente, mesmo nessa condição idealizada, os princípios da justiça deveriam ser percebidos como elaborações provisórias, quer dizer, elaborações que poderiam ser revistas sempre que a mudança das condições sociais assim o exigisse (RAWLS, 1995, p. 154). Por fim, o equilíbrio reflexivo não é um procedimento no qual os filósofos se debatem para decidir os princípios a partir dos quais uma sociedade pode ser considerada justa. Ao contrário, é um processo em que os próprios cidadãos devem envolver-se individualmente. Dito de outro jeito, ele tem um caráter pessoal, inalienável, no qual o que está em jogo é a capacidade de o indivíduo (a) examinar o problema a partir da posição original e (b) ser capaz de modificar-se, nos seus juízos e nos seus comportamentos a partir do ajuste entre os princípios e os juízos. Em outras palavras, “o processo de procurar o equilíbrio reflexivo é algo que cada um deve empreender por si mesmo, e é o processo de decidir o que pensar; e não apenas descrever o que pensamos” (SCANLON, 2003, p. 149).

(4) Portanto, estamos agora em condições de reformular nossa hipótese da seguinte

maneira: o que Rawls tomaria como fundamento não filosófico, o critério que passaria pelo seu próprio teste seria justamente a capacidade de o indivíduo elaborar e reelaborar a sua tradição cultural, incorporada nos seus juízos intuitivos, a partir de um esforço reflexivo. Há algo de terapêutico, na medida em que tomar consciência implica enfrentar uma decisão: posso conscientemente, nem que seja para mim mesmo, aceitar que esses sejam os meus juízos? Permanecer assim é o que quero? É razoável o que defendo? E como uma situação terapêutica, ela emerge, justamente, do diálogo. A leitura de *Uma teoria da justiça* pode ser percebida, então, como a proposta de um encontro hermenêutico, do leitor com o mundo do texto (Cf. RICOEUR, 1986), mundo construído de forma a trazer ao primeiro plano uma tradição de pensamento a partir dos juízos intuitivos do leitor. Dessa perspectiva, é possível propor que, em Rawls, a propriedade hermenêutica do encontro é ao mesmo tempo um instrumento metodológico e político: metodológico porque constrói o caminho que o texto nos propõe, e, nesse sentido, o critério auto-referenciado está presente na própria estrutura do texto; o encontro também é político, porque ele pretende uma modificação daquilo que, com muito cuidado, poderíamos chamar de “política íntima”⁷ – a idéia é que a maneira de ver o mundo do indivíduo tem conseqüências políticas e que, inversamente, certos tipos de mudanças políticas (do tipo que, por exemplo, Rawls propõe) exigem uma modificação na maneira como os indivíduos vêem o mundo – ou pelo menos, como veremos adiante, vêem a política.

(5) Havia iniciado esse texto, afirmando que, na minha interpretação, o que *Uma teoria da justiça* propunha era fundamentalmente a discussão dos critérios a partir dos quais seria possível discutir o justo. Tudo se passa como se Rawls tivesse dois livros em um, e o mais importante é aquele que não está escrito. E digo mais importante, porque é a necessidade não escrita que vai

comandar o argumento do livro (na sua obra posterior, ele desenvolve o assunto detalhadamente, vide, por exemplo, RAWLS, 2005; voltaremos ao assunto adiante). Por enquanto, vou me limitar a *Uma teoria da justiça*, procurando desenvolver como vejo a importância do diálogo que se constrói a partir do texto e não dentro dele.

Numa sociedade real, os argumentos dos indivíduos sobre o que seria justo estão *efetivamente* influenciados pelas suas respectivas posições sociais, riqueza, valores religiosos, crenças pessoais, as escolhas éticas, a história pessoal etc. Mais ainda, esses condicionantes representam posições sociais assimétricas, quer dizer, elas incorporam não apenas diferenças individuais, mas sobretudo desigualdades. Essas desigualdades, por sua vez, não são apenas o resultado do esforço pessoal numa situação de igualdade de oportunidades, mas são construídas e perpetuadas socialmente. Em outras palavras, os argumentos sobre o que seria justo numa sociedade real potencialmente – e na minha opinião de fato – refletem, nalguma medida, as injustiças da própria sociedade. Como alguém poderia depositar confiança nos juízos construídos dessa forma? Nesse sentido, a posição original, o véu da ignorância, a suposição dos indivíduos racionais e a questão de qual seria a decisão mais racional numa situação assim delineada servem como instrumentos analíticos que permitem formular uma *conjectura* (o termo é do próprio RAWLS, 1995, p. 139), conjectura que pode basear os argumentos que utilizamos em situações discursivas reais. Teríamos boas razões para depositar confiança nesses argumentos, porque: (a) eles representam juízos que seriam o resultado de uma situação equitativa; e (b) podem ser criticados tanto em relação ao seu procedimento (se o método foi bem empregado) como, principalmente, (c) em relação ao seu conteúdo.

Para tanto, Rawls, inclusive, sugere um método de quatro etapas, método que, incidentalmente, nos interessa porque se refere

à questão da formulação das normas jurídicas e da sua aplicação. Assim, a primeira etapa seria a discussão dos próprios princípios da justiça; a segunda, a discussão das regras constitucionais; a terceira, a produção de leis como a constituição permite e os princípios da justiça requerem; a quarta, enfim, a aplicação da constituição e das leis pelos juízes, administradores e cidadãos em geral (RAWLS, 2002, p. 31). Conforme vaise da primeira à última etapa, o véu da ignorância vai progressivamente se levantando. Assim, na discussão dos princípios da justiça, como vimos, as informações são mínimas; já na última etapa, a da aplicação, o acesso aos fatos é completo. Em cada uma delas, o exercício se compõe de dois pontos: (a) conjecturar (para continuar no termo de Rawls) sobre ou a partir dos princípios da justiça, utilizando as restrições aplicáveis em cada etapa, como se (b) lá estivéssemos (participássemos da posição original, fôssemos delegados da assembléia constituinte, legisladores ordinários, juízes ou administradores). Dessa perspectiva, a seqüência de quatro estágios (ou etapas) “é parte da justiça como equidade e constitui parte do quadro de pensamento que, como cidadãos na sociedade civil, nós que aceitamos justiça como equidade utilizamos para aplicar seus conceitos e princípios” (RAWLS, 1995, p. 151)⁸.

3. As concepções políticas de justiça e as doutrinas abrangentes

Da perspectiva da ciência política e, de certa forma, da própria economia, o pano de fundo de *Uma teoria da justiça* é o seguinte problema: como uma sociedade formada por indivíduos que procuram a realização do seu interesse egoísta pode manter-se ao longo do tempo? Rawls recoloca o problema da seguinte maneira: como encontrar regras justas para cooperação social num ambiente marcado pela competição entre os indivíduos? A sua solução requer a existência de um conjunto de valores compartilhados

dos (a) que os cidadãos se disponham a defender quando as circunstâncias assim o exijam (por exemplo, num debate público); e que (b) os cidadãos efetivamente utilizem para guiar sua vida. No seu trabalho posterior, Rawls vai entender que essa suposição é contraditória com sua teoria. Vejamos.

(1) Numa sociedade bem ordenada e baseada nos princípios da justiça – ele argumenta –, os cidadãos razoáveis, iguais e livres iriam, inevitavelmente, pelo exercício da sua liberdade, *discordar* dos próprios princípios da justiça. Dito de outro jeito, numa linguagem mais sociológica, o exercício da liberdade leva as pessoas a se diferenciarem umas das outras, inclusive a divergir nas suas maneiras de ver o mundo. As consequências disso para *Uma teoria da justiça* são fáceis de perceber. O livro é dividido em três partes: na primeira, Rawls desenvolve os princípios da teoria e o método de argumentação; na segunda, pretende ilustrar os princípios da justiça descrevendo as instituições básicas que os satisfariam; por fim, na terceira, examina a questão da estabilidade, quer dizer, como uma sociedade baseada nos princípios da justiça poderia perdurar. Ora, se uma sociedade bem ordenada, nos termos de Rawls, não pudesse se manter estável, então a terceira parte de *Uma teoria da justiça* seria contraditória com as duas primeiras (Cf. DREBEN, 2003, p. 317).

Num outro plano, *Uma teoria da justiça* seria contraditória com aquilo que Rawls chamou de “pluralismo razoável”, quer dizer, o fato de a sociedade democrática moderna se caracterizar “não apenas pelo pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, mas pelo pluralismo de doutrinas incompatíveis e, ainda assim, razoáveis” (RAWLS, 2005, p. xvi). Por esse motivo, a necessidade de uma visão de mundo abrangente levaria à violência e à opressão, mesmo se essa visão fosse – ou se baseasse em – uma doutrina liberal. Assim,

“[Uma] doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente [que perpassa outras dimensões da vida social

além da política] somente pode ser mantida pelo uso opressivo do poder do Estado. Se nós pensarmos uma sociedade como uma comunidade unida pela afirmação de uma e mesma doutrina abrangente, então o uso do poder opressivo do Estado é necessário para a comunidade política. (...) O mesmo se aplica, acredito, para qualquer doutrina abrangente razoável, seja ela religiosa ou não. Uma sociedade unida em torno de uma forma razoável de utilitarismo, ou dos liberais razoáveis de Kant ou Mill, iria requerer, da mesma forma, o uso das sanções do poder do Estado para permanecer assim. Chame isso de ‘o fato da opressão’” (RAWLS, 2005, p. 37).

É importante salientar que Rawls não está interessado em explicar o fato empírico de que as sociedades existem no tempo, mas na possibilidade de uma sociedade organizada a partir dos princípios da justiça ser estável pelas razões corretas. Por razões corretas, Rawls (2005, p. xxxvii, 143 et seq., 459) quer entender, no *Liberalismo político*, a estabilidade assegurada “pelo firme apoio aos ideais e valores políticos (morais) de uma sociedade democrática” – algo semelhante ao resultado do equilíbrio reflexivo. Em outras palavras, “Rawls está dizendo que, mesmo se ele tivesse nos convencido que o que ele escreveu em *Uma teoria da justiça* é direito e correto, racional e razoável, a única maneira pela qual uma sociedade baseada nestes princípios poderia manter-se estável pelas razões certas seria utilizando as razões erradas” (DREBEN, 2003, p. 318). A questão para Rawls é, então, no *Liberalismo Político*, como garantir de maneira não violenta a defesa voluntária e “pelas razões corretas” de um conjunto de valores compartilhados que fundam as regras de cooperação social, quer dizer, as instituições básicas da sociedade. Como fazer isso numa sociedade caracterizada por diferentes maneiras de perceber e estar no mundo?

Rawls introduz a distinção entre concepção política e doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*) que vai basear tanto a formulação do problema quanto a sua solução. Por “concepção” ele entende uma “concepção política e suas partes, como o conceito de pessoa como cidadão”; por “doutrina”, as “perspectivas abrangentes de todos os tipos” (RAWLS, 2005, p. xxxv, e 441), isto é, doutrinas que incluíssem não apenas a dimensão político-constitucional, mas também idéias que perpassassem outras esferas da vida social, tais como concepções religiosas, filosóficas, morais, científicas etc. Assim, “uma vez que a questão é colocada [a distinção entre concepção política e doutrina abrangente], fica claro – acredito – que o texto [de *Uma teoria*] percebe a justiça como equidade e o utilitarismo como doutrinas abrangentes ou parcialmente abrangentes” (RAWLS, 2005, p. xvi). Daí, a solução de Rawls é a transformação daquilo que, em *Uma teoria da justiça*, é uma doutrina abrangente, numa concepção puramente política e, portanto, independente (*freestanding*); em outras palavras, uma concepção que não está fixa a nenhuma doutrina abrangente e pode ser subscrita por uma pluralidade de doutrinas razoáveis – fato que ele chama de “consenso sobreposto” (*overlapping consensus*). A partir daí, a justiça como equidade⁹ poderia ser considerada como uma concepção puramente política e, portanto, limitada à formulação da estrutura básica da sociedade, aos valores propriamente políticos.

(2) Curioso em todo esse percurso é justamente a relação entre concepção política e doutrina abrangente. Embora os juízos que interessam à questão da justiça se apliquem exclusivamente ao domínio político, eles, ainda assim, precisam se apoiar em doutrinas abrangentes. Como se as crenças de um indivíduo tivessem de ser coerentes entre si, como se os indivíduos, num certo plano, tivessem de ser por inteiro – somente assim, uma sociedade bem ordenada seria estável “pelas razões corretas”. Nesse sentido, o *Liberalismo político* requer que os cidadãos

tenham (a) a capacidade para um senso de justiça e uma concepção do bem e (b) a capacidade de propor e agir de maneira equânime naquilo que concerne às regras de cooperação social, assumindo – por evidente – que os outros também o façam (essa última, a idéia de reciprocidade); além disso, o cidadão deveria ter uma concepção *racional e coerente do bem*, concepção que ele persegue *exclusivamente nos limites dos termos acordados de maneira equânime para cooperação social* (RAWLS, 1995, p. 167). Claro, a coerência nunca é absoluta, no sentido de que existem sempre no plano da organização social – plano que os indivíduos, em parte e inevitavelmente, reproduzem – incoerências, ambigüidades, paradoxos que são *necessários* para o funcionamento do sistema¹⁰. Certamente, Rawls não é tão ingênuo a ponto de acreditar que fosse possível, numa sociedade real, obter uma coerência absoluta para as crenças dos cidadãos, tomados individualmente. Rawls nunca deixa de ser um pragmático: ele, a todo o momento, está colocando limites às suas conjecturas em face da situação histórica de uma sociedade qualquer. A coerência (no sentido apontado acima) é muito mais uma idéia reguladora, um objetivo, talvez inatingível, mas que, mesmo assim, é preciso almejar.

Seja como for – e esse é o meu ponto –, Rawls está afirmando que os juízos intuitivos podem ser – e, arrisco, o são de fato na maioria dos casos – incoerentes entre si, principalmente, no caso dos argumentos sobre a justiça – seja por conta das injustiças inscritas na estrutura social de uma sociedade real, seja por causa da pluralidade de doutrinas abrangentes dos cidadãos. Rawls não se satisfaz com uma solução baseada na tradição, no *modus vivendi*, quer dizer, no fato de que aceitar os outros é algo que sempre fizemos – uma espécie de tolerância irrefletida¹¹. Ao contrário, a sua solução exige o apoio voluntário dos cidadãos, um apoio baseado em uma reflexão sistemática e consciente sobre os seus juízos. Não é por outra razão que ele propõe um método que teria

por objetivo justamente aumentar a coerência ajustando juízos e princípios. Embora o *Liberalismo político* vá enfatizar, entre outros, o consenso sobreposto e a razão pública, o equilíbrio reflexivo ainda está lá: é por meio dele que é possível esse ajuste – utilizando, portanto, a posição original, o véu da ignorância, os quatro passos e os outros instrumentos analíticos que os acompanham (RAWLS, 2005, p. 8, 28, 45 et seq.). A diferença é que, agora, o equilíbrio reflexivo ajusta princípios a juízos que se referem exclusivamente a valores políticos. Ele não abrange juízos que se aplicam a outras esferas da vida.

(3) Vou defender que, apesar das diferenças, *Liberalismo político* lida com a mesma questão de *Uma teoria da justiça* e de maneira mais explícita (RAWLS, 2005, p. 10, 156, 213, 441 et seq.), qual seja: em quais argumentos sobre justiça posso depositar confiança?¹² Não apenas os argumentos sobre justiça numa situação real estão influenciados pelas injustiças sociais, como também estão vinculados a crenças, religiosas ou não, e maneiras de perceber o mundo que não apenas são diferentes, mas, em muitos sentidos, incompatíveis entre si. Isso leva Rawls a relativizar o, por assim dizer, contexto do debate público: por um lado, são possíveis várias doutrinas abrangentes (e não apenas a justiça como equidade ou o utilitarismo) e os princípios da justiça são restritos a um domínio em particular; por outro, o conteúdo da discussão pública, contido naquilo que Rawls chamou “razão pública”, comporta não apenas uma, mas várias teorias da justiça. Assim, “o conteúdo da razão pública” – ele escreve – “é formado por uma família de concepções políticas de justiça”, de forma que “justiça como equidade, quaisquer que sejam seus méritos, e apenas uma delas” (RAWLS, 2005, p. 450, Cf. a introdução: xlv). A exigência que Rawls estabelece para essas outras concepções políticas é de duas ordens: (a) que elas possam ser aceitas por outros cidadãos (no sentido da idéia de reciprocidade) e (b) que elas

sejam completas, quer dizer, que elas abarquem os principais componentes e problemas de uma concepção política (os valores políticos, a idéia de cidadão e a relação entre eles, os princípios de argumentação etc.) e que proponham instrumentos metodológicos que possam ser reproduzidos por outros.

Mas o mais importante para nós é que, da perspectiva do debate público, aceitar a razão pública, no sentido proposto acima, significa submeter a discussão a um controle substantivo. Isso não significa que temas considerados, à primeira vista, do domínio privado não possam entrar na discussão das instituições públicas; mas, que, nesse caso, devam se ater a argumentos propriamente políticos, quer dizer, vinculados a uma teoria da justiça e comprometidos com suas implicações. Seja como for, esse controle substantivo é justamente a crítica que Habermas dirige a Rawls. Habermas vai argumentar que a sua teoria “é mais modesta [que a de Rawls] porque ela enfatiza exclusivamente os aspectos procedimentais do uso público da razão e deriva o sistema de direitos da idéia da institucionalização legal destes aspectos”. Dessa forma, a teoria habermasiana poderia “deixar mais questões em aberto, porque confia[ria] mais no processo de formação da opinião e vontade racionais”. Em contraste com a posição de Rawls, Habermas propõe “que a filosofia se limite à clarificação do ponto de vista moral e do processo de legitimação democrática; e, à análise das condições dos discursos e negociações racionais. Neste papel mais modesto, a filosofia (...) deixa as questões que precisam ser respondidas aqui e agora ao engajamento mais ou menos ilustrado dos participantes” (HABERMAS, 1995, p. 131; Cf. MCCARTHY, 1994, p. 61). Não pretendo aqui entrar nesse debate, mas ele aqui me ajuda a clarear uma posição metodológica. Todo o argumento da última parte deste artigo se baseia em algumas das questões substantivas levantadas pelo trabalho de Rawls, justamente por sua diferença com –

me permito aqui uma generalização provisória – a nossa “maneira de ver o mundo” – na qual incluo nossa tradição jurídica.

4. O diálogo com a tradição brasileira

Qual o sentido que a justiça como equidade pode ter para nós? Ou melhor: quais os diálogos que poderíamos estabelecer com as idéias de Rawls que façam sentido para nós?¹³ Essas perguntas, por certo, evocam mais caminhos do que seremos capazes de trilhar no pouco espaço que nos resta. Portanto, antes de prosseguirmos, é necessário examinar qual tipo de resposta podemos obter ou, dizendo de outro jeito, a partir de qual perspectiva iremos explorar a questão. O escrúpulo metodológico não é irrelevante nesse caso. Por exemplo, se abordarmos a questão a partir da perspectiva do próprio Rawls, então a resposta dependeria de um processo de validação. Em outras palavras, seria preciso saber se os princípios da justiça seriam validados pelo método do equilíbrio reflexivo que tivesse como interlocutor um leitor brasileiro ou, caso não o fossem, qual seria o resultado substantivo do ajustamento entre princípios e juízos que resultariam desse processo. Somente assim a teoria continuaria a representar o exercício de uma filosofia crítica diante da nossa tradição político-jurídica, como ele representaria diante da estado-unidense. Claro, é sempre possível dar outros usos a uma teoria qualquer: ela, por exemplo, pode servir de pólo de comparação, pois, embora o método seja, em princípio ou fundamentalmente, deliberativo, o seu resultado também pode ser interpretado de uma maneira descritiva (SCANLON, 2003, p. 142 et seq.)¹⁴; ou, ainda, mesmo admitindo que a teoria não seja igualmente válida para nós, ela pode ter propostas que poderíamos aceitar dentro de limites e que talvez até mesmo considerássemos sedutoras.

Vou restringir o diálogo à perspectiva descritiva e não deliberativa. Uma abordagem mais detalhada (inclusive aí o caráter

deliberativo) exigiria que o diálogo se construísse também com os princípios da justiça propostos por Rawls (o que não temos tempo de fazer aqui). O meu argumento se desenvolve na seguinte direção: a riqueza da justiça como equidade está justamente naquilo que ela difere do que, em termos mais amplos, poderíamos chamar de nossa “ideologia política”, quer dizer, o sistema de idéias e valores incorporados nas nossas instituições políticas¹⁵. Especificamente, as idéias de Rawls nos permitem pensar os contornos da nossa ideologia que, de outra maneira, talvez nos fossem invisíveis. Portanto, a parte final deste artigo compara a justiça com equidade com alguns aspectos mais genéricos da nossa tradição¹⁶. É importante frisar que as “conclusões” apresentadas aqui são – no máximo – hipóteses provisórias, baseadas no trabalho de pesquisa que venho desenvolvendo nos últimos anos.

(1) Na tradição brasileira e, especialmente, na parte jurídica dessa tradição, o debate tem o caráter, em certo sentido, contrário àquele suposto na justiça como equidade. No campo jurídico, a divergência é incentivada e acalentada. Percebe-se um grande consenso a respeito das suas categorias doutrinárias mais centrais; e um dissenso generalizado sobre a aplicação delas em questões mais específicas. A hierarquia institucionalizada dos nossos tribunais revê e, portanto, controla a aplicação da lei nos casos particulares e, no limite, decide a divergência ou, utilizando a expressão do próprio meio jurídico, “pacifica a questão”. Mas isso acontece apenas em casos muito particulares e, mesmo nestes, muitas vezes a divergência apenas muda de lugar, como, por exemplo, se a Súmula Vinculante se aplica ou não naquele caso específico. Seja como for, o debate se restringe ao campo jurídico e aos bacharéis de direito – e este é um ponto central nessa comparação. Há motivos técnicos para isso, principalmente no que se refere, por exemplo, aos instrumentos processuais. Mas há também o exercício, em

certo sentido, contrário: o de transformar aquilo que está presente na nossa ideologia política ou faz parte das, para utilizar o termo de Rawls, doutrinas abrangentes que nos são compreensíveis em fórmulas jurídicas com um alto grau de elaboração. Em algumas situações, a fórmula chega ao extremo de, para dizer algo simples e perfeitamente compreensível, utilizar um linguajar tão alheio ao uso comum que se torna misterioso, obscuro e esotérico. O efeito geral desse tipo de estratégia é apagar, alienar a origem comum das categorias e idéias: tudo parece o resultado da lei que se torna o critério a partir do qual todo o resto se funda. O leitor pode perceber que a estratégia é o exato oposto de Rawls, cujo objetivo é justamente o de criar critérios a partir dos quais essas questões possam ser objeto de um debate público no qual, idealmente, participassem todos os cidadãos. Vou defender que não só aspectos importantes da legislação e da doutrina brasileira representam uma tradição de pensamento social e político mais amplo que se diferencia em aspectos importantes dos fundamentos da justiça como equidade, como também a própria restrição do debate a um grupo particular, especializado, reproduz aspectos importantes dessa tradição.

(2) Para elucidar a hipótese acima, vamos começar por um ponto, à primeira vista, marginal: a tradução da idéia de *fairness*. O termo geralmente traduzido por “equidade”. Mas o que isso quer dizer em Rawls? Para responder a questão, é necessário voltar ao pano de fundo da justiça como equidade: a idéia de que as regras de cooperação social são construídas pela ação refletida dos indivíduos. Nesse sentido, é interessante observar que aquilo que parte da sociologia consideraria como fenômenos propriamente sociais – como as ideologias, culturas ou tradições – aparece também em Rawls, mas com um detalhe: esses sistemas podem ser julgados, modificados, abandonados ou simplesmente ajustados segundo a vontade, a razão e a razoabilidade dos ci-

dadãos. No mesmo sentido, o equilíbrio reflexivo, no *Liberalismo político*, permite ligar a concepção de justiça aos juízos intuitivos que são parte daquilo que Rawls chamou de “doutrinas abrangentes”, quer dizer, sistemas de idéias e valores, as tradições às quais os indivíduos, pelo nascimento, pelo acaso ou, em parte, pela escolha, pertencem – e também aqui o indivíduo pode modificá-los segundo o seu convencimento. A idéia de justiça como equidade então poderia ser traduzida da seguinte maneira para um leitor brasileiro: é o procedimento que garante a possibilidade igual para todos de escolherem os princípios da justiça que melhor representem aquilo que é razoável para cada um, sem influências que possam, de alguma maneira, *distorcer a igualdade fundamental entre todos*; em outras palavras, a posição original e do véu da ignorância etc. são instrumentos que permitem, pelo menos no plano do pensamento, a emergência da *igualdade substantiva* dos cidadãos como o parâmetro de construção do político. O ponto é que a estranheza que sentimos diante das idéias de Rawls é um dado que desvela aspectos importantes da nossa tradição. Acredito que a estranheza se baseie em duas diferenças importantes: o tipo de individualismo suposto na justiça como equidade e o fundamento das regras de cooperação social – vou começar pelo último.

No Brasil, acreditamos que o fato e as regras da cooperação social sejam o resultado não da decisão dos indivíduos iguais, livres e racionais; mas da participação em um grupo. Isso traz, em relação à alternativa de Rawls, diferenças importantes. A primeira é que, do ponto de vista mais elementar, isso significa que para estabelecer uma relação de cooperação é necessário, antes, reconhecer que pertencemos a um mesmo grupo e/ou comunidade. O caso paradigmático é a família, mas a mesma gramática opera a partir de outros grupamentos como a corporação, a instituição de trabalho, a posição social, a vizinhança etc. – mesmo quando, nestes, o pertencimento é apenas

algo que se diz, uma simulação que contém graus variáveis de engodo e mentira social. Depois, o pertencimento é conjuntural, depende do contexto concreto no qual é evocado; como consequência, ele implica estabelecer a comunidade em um grupo social em oposição a outros grupos sociais (outras famílias, grupos de interesse, vizinhança etc.), conforme o contexto o exija¹⁷. Mais ainda, as relações de cooperação assumem a forma de relações de troca que seguem de perto o modelo da dádiva de Mauss (1968), quer dizer, a ênfase na generosidade e desinteresse aparentes que recobrem a obrigação da contraprestação e o cálculo social de todas as partes. Não temos tempo para aprofundar o assunto, basta notar que, entre nós, a cooperação social/dádiva assume a linguagem das relações pessoais, presentes na categoria de “amizade”: amigo também é um aliado (ABREU, 1997; 2005a). Por fim, as regras não são o resultado de uma decisão consciente dos indivíduos, mas estão incorporadas ao grupo ao qual se pertence. Todas essas características poderiam ser expressas naquilo que é o aspecto central de tudo isso: para nós, a cooperação social depende da subordinação do indivíduo ao grupo.

Essa é uma característica tão marcante do nosso pensamento social que ela se reproduz, por exemplo, nas nossas fórmulas jurídicas. Nelas, o esforço é de subordinar os interesses do indivíduo ao “interesse público”. Um exemplo está nas normas que regem a administração, normas que limitam ao mínimo possível as ações discricionárias e, mesmo essas, só são possíveis dentro dos limites que a lei permite. Um outro exemplo é o *Código de Ética* dos deputados, segundo o qual, o deputado *deve* “encaminhar *todas* proposições submetidas a sua apreciação e voto sob ótica do interesse público” (alínea VI do art. 3º do Código de Ética e Decoro Parlamentar da Câmara dos Deputados, 2001, grifo nosso). Isso é completamente diferente da tradição política na qual Rawls se encontra. Compare a nossa tradi-

ção com o sistema de *checks and balances* exemplificado em vários momentos do pensamento político estado-unidense, por exemplo:

“A dependência do povo é, sem dúvida, o controle mais importante sobre o governo; mas a experiência tem ensinado aos homens a necessidade de precauções auxiliares. Essa política de suprir, por interesses rivais e opostos, a falta dos melhores motivos pode ser encontrada em todo o sistema dos assuntos humanos, tanto públicos quanto privados. Particularmente, nós a vemos exposta em todas as distribuições subordinadas do poder, onde o objetivo constante é dividir e arranjar os vários cargos de tal maneira que um possa ser o controle do outro – que o interesse privado de cada indivíduo possa ser a sentinela dos direitos públicos. Estas invenções da prudência não são menos necessárias na distribuição dos poderes supremos do Estado”. (HAMILTON et al., 2003, p. 319)

Claro, o trecho acima, retirado do *Federalista*, é bastante anterior às teses de Rawls, mas creio que as similitudes são suficientes para podermos utilizá-lo na nossa comparação. E o que nos interessa é o seguinte: para essa tradição, ao contrário da nossa, não há uma contradição entre os interesses do indivíduo e o bem público; mais do que isso, no caso do *Federalista*, a ação do primeiro *garante* o segundo. Conseqüentemente, o conflito entre os indivíduos tem um caráter positivo em relação ao todo; daí a importância de estabelecer regras de cooperação social decorrentes da razão (e dos interesses) dos próprios indivíduos, como encontramos em *Uma teoria da justiça* – essas regras estabelecem os limites dentro dos quais o conflito é razoável. No nosso caso, acontece justamente o contrário, o interesse individual e o todo são vistos como contraditórios entre si; da mesma forma, o conflito também tem um caráter negativo. O conflito

não é, para nós, aquilo que nos leva a progredir, que deve ser reconhecido aberta e positivamente, mas aquilo que desagrega o grupo. Dito de outro jeito, a nossa ideologia política enfatiza a diferença e a complementaridade, tão presentes na idéia de “harmonia” incorporada, por exemplo, no preâmbulo da nossa Constituição, que afirma sermos “uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias” e no artigo 2º da Constituição, que afirma que os poderes executivo, legislativo e judiciário são – ou deveriam ser – “independentes e harmônicos entre si”. Isso não significa que sejamos uma sociedade “harmônica”, muito pelo contrário. A questão é que a nossa maneira de lidar com o conflito reflete os valores a partir dos quais ele é percebido: assim ele é varrido para os bastidores; no limite, para o não dito ou o que não se diz em público, quer dizer, para aquilo que é dito somente nos interstícios, nos lugares de passagem, muitas vezes com a voz baixa como se conta uma confidência. É esse sistema de valores que explica por que não basta que os conflitos sejam solucionados, mas que a própria sociedade precise ser “pacificada” (não é possível esquecer que o direito brasileiro coloque como um de seus objetivos mais importantes a “pacificação” social).

(3) O individualismo suposto na proposta de Rawls também nos é estranho. Trata-se do individualismo clássico, de tradição européia, empirista e racionalista, que freqüenta os escritos de ciência política (caso típico de Hobbes, Rousseau e Locke) e explicitado nas análises comparativas de Dumont (1985a). O nosso é um individualismo de matriz ibérica (MORSE, 1988), e a sua particularidade pode ser bem exemplificada pela “oração aos moços” de Rui Barbosa (2006). Ali se lê: “à parte da natureza varia ao infinito. Não há, no universo, duas coisas iguais (...) todas entre si diversificam”; assim, “a regra da igualdade não

consiste senão em quinhoar desigualmente aos desiguais, na medida em que se desiguam”, porque “tratar com desigualdade a iguais, ou a desiguais com igualdade, seria desigualdade flagrante, e não igualdade real”, e continua,

“Os apetites humanos conceberam inverter a norma universal da criação, pretendendo não dar a cada um na razão do que vale, mas atribuir o mesmo a todos, como se todos se equivalesssem. Esta blasfêmia contra a razão e a fé, contra a civilização e a humanidade, é a filosofia da miséria, proclamada em nome dos direitos do trabalho; e, executada, não faria senão inaugurar, em vez da supremacia do trabalho, a organização da miséria. Mas, se a sociedade não pode igualar os que a natureza criou desiguais, cada um nos limites da sua energia moral, pode reagir sobre as desigualdades nativas, pela educação, atividade e perseverança. Tal a missão do trabalho” (BARBOSA, 2006, p. 9).

Não é preciso muito para perceber que estamos defronte a duas perspectivas completamente diferentes de pensar a igualdade – diferentes visões de mundo¹⁸. Em primeiro lugar, Barbosa (2006) inverte a fórmula que encontramos em Rawls. A justiça como equidade, vimos, consistia em um procedimento que pudesse fazer emergir a igualdade substantiva de todos, igualdade que as injustiças sociais tratavam de esconder. A tese de Rui Barbosa (2006) é justamente a contrária, existe uma situação de desigualdade “natural” que a sociedade distorce quando ignora. Em segundo lugar, Barbosa utiliza o termo desigualdade num sentido diferente daquele que Rawls empregaria. Para este último (como para toda literatura política desde, pelo menos, Rousseau), a desigualdade é aquilo que se opõe à igualdade enquanto um valor: a desigualdade é assim uma derivação e uma perversão da igualdade. Para Barbosa (2006), a desigualdade é uma diferença de valor (e, portanto,

hierárquica) que permite estabelecer uma ordem de precedência: cada um tem o seu lugar de acordo com o seu valor. A igualdade só existe entre aqueles que possuem o mesmo valor: uma igualdade derivada da diferença e da hierarquia e contida nelas portanto. Vê-se assim que, no nosso caso, trata-se de um individualismo que subordina o indivíduo à sua posição social, mesmo se essa posição for mais o fruto de uma negociação conjuntural que o resultado de regras prescritivas. Por fim, há um terceiro contraste que convém examinar. No caso de Barbosa (2006), a distribuição dos direitos e deveres e do produto social é justa na medida em que reconhece e reproduz a diferença de valor. A afirmação é sutil porque utiliza o verbo “quinhoeiro”, um verbo que já perdeu o seu uso corrente, mas que significa repartir em quinhões, partilhar, dar a cada um a parte que lhe cabe. Novamente, esse é exatamente o oposto de Rawls, para quem os princípios da justiça escolhidos na posição original garantiriam um sistema de direitos e liberdades básicas iguais para todos, e as desigualdades – sejam na distribuição das posições políticas, sejam na distribuição do produto social – só seriam justas caso beneficiassem mais os menos favorecidos (o segundo princípio da justiça, Cf. RAWLS, 2002, p. 333-334; 2005, p. 5-6). Daí não fica difícil perceber a dificuldade e a abstração para o leitor brasileiro de um procedimento cujo objetivo é, justamente, o de fazer emergir a igualdade substantiva dos indivíduos¹⁹.

O direito brasileiro utiliza-se da fórmula de Barbosa, mas ela ganha em complexidade, plasticidade e permeia, às vezes com resultados contraditórios, vários de nossos momentos institucionais (Cf. ADEODATO, 2002, p. 124-135). Não temos espaço para mais do que algumas considerações muito gerais. De uma perspectiva mais ampla, boa parte da nossa legislação estabelece a igualdade e a dignidade como valores, como, por exemplo, no texto constitucional. A doutrina, no entanto, interpreta os dispositivos da

igualdade a partir da idéia barbosiana de tratar desigualmente os desiguais e, para tanto, divide a igualdade em igualdade formal (aquela da lei) e igualdade material (aquela da sociedade). É uma solução engenhosa que é capaz de integrar igualdade e desigualdade numa mesma fórmula, tornando ambas legítimas ao mesmo tempo. O mesmo princípio por detrás dessa solução doutrinária se encontra na legislação e na sua aplicação. Assim, parte de nossa legislação tem, por exemplo, um caráter assistencialista, cujo objetivo é proteger os mais necessitados e (o que não é tecnicamente a mesma coisa) “hipossuficientes”, quer dizer, aqueles que estão no pólo inferior de uma relação assimétrica – caso, por exemplo, das leis trabalhistas. No entanto, ao mesmo tempo, estabelece-se uma quantidade imensa de possibilidades recursais em nome da garantia dos direitos individuais. Ora, o resultado dessas possibilidades processuais é, em alguns casos, o de retardar ao máximo a resolução da lide, beneficiando o pólo superior da relação assimétrica: assim, “a prática processual brasileira mostra que quem pode aguardar a decisão por mais tempo vence, e uma olhada em muitos dos acordos levados a efeito na Justiça do Trabalho atesta o fato” (ADEODATO, 2002, p. 132). Como consequência, mesmo quando a legislação estabelece distinções assimétricas favoráveis ao pólo inferior, a diferença de valor, hierárquica (e portanto a desigualdade, nos termos de Barbosa), pode ser reintroduzida pela prática jurisdicional, seja no uso de instrumentos processuais, seja na interpretação concomitante de outros dispositivos legais, seja ainda de alguma outra forma (Cf. LIMA, 1989; 2004).

(4) A nossa ideologia política poderia ser percebida como uma concepção política nos termos de Rawls? Há vários motivos pelos quais não poderíamos considerá-la assim. Eles estão ligados às características teórico-metodológicas que Rawls utiliza para, por assim dizer, construir o conceito. Por exemplo, a nossa ideologia não passou por um

processo de ajustamento do tipo de equilíbrio reflexivo; não é completa, nem está baseada na idéia de reciprocidade (como Rawls a define) etc. Não vejo necessidade de aprofundar ainda mais o argumento, porque o que nos interessa é a maneira como a idéia de concepção política exprime uma certa maneira de lidar com a diferença, na qual o ponto central é a coerência. Todo procedimento em Rawls caminha, como vimos, no sentido de estabelecer uma coerência refletida ou, se preferirmos, uma autenticidade reflexiva entre doutrina abrangente e concepção política. O que está em jogo aqui é, no fundo, a coerência do indivíduo para com ele mesmo, coerência exemplificada pela idéia de “autenticidade” – em outras palavras, “ser verdadeiro para comigo mesmo e para com minha própria maneira de ser” (TAYLOR, 1998, p. 48).

O meu ponto é que não lidamos com a pluralidade da mesma maneira das sociedades que adotam um individualismo próximo daquele que encontramos na justiça como equidade, quer dizer, um individualismo associado ao liberalismo como doutrina abrangente, com sua ênfase nos interesses e liberdades individuais (não é preciso aqui entrar em maiores detalhes sobre os diferentes tipos de liberalismo). Para o nosso sistema hierárquico, a contradição não é um problema, porque ela está submetida a uma regra, diferença de valor que a precede e a organiza. Em outras palavras, a coerência não é um valor; bem ao contrário, o valor é a capacidade de movimentar-se nos diversos campos sociais (como a missa de dia e o candomblé à noite), nos quais a regra que estabelece a precedência pode variar (inclusive inverter-se), em que as diversas doutrinas abrangentes encontram um lugar subordinado, valorado em relação ao todo, mas, dentro desse, uma enorme liberdade de expressão e a capacidade de estabelecer as suas próprias regras. Não é preciso se submeter a uma identidade hegemônica e igualitária: bem ao contrário, o sistema precisa da diferença para funcionar. Então o pro-

blema não é que nós precisamos ser iguais (mesmo que iguais na diferença); mas, uma vez que cada identidade tem um valor, um lugar relativo às outras identidades, a questão toda é saber justamente “seu lugar”, quer dizer, reconhecer a diferença de valor pertinente a tal ou qual relação ou contexto. Vivemos, enfim, sob um individualismo relativista, em que “cada um sabe do seu” e “cada um tem sua verdade”. Com isso, não quero afirmar que a sociedade seja, de fato, harmônica ou que um sistema seja preferível em relação ao outro. A nossa sociedade também tem suas formas de crueldade e brutalidade que se protegem nessa ideologia, muito mais insidiosas e sutis. O tema é controverso, mas não é o nosso assunto aqui. Simplesmente me limito, à maneira do cronista, a relatar uma história.

(5) Como já disse, não pretendo que as comparações acima sejam respostas às questões evocadas aqui. Ficarei satisfeito se elas forem suficientes para convencer o meu leitor da necessidade de trilhar esse caminho. Seja como for, havia dito acima que não apenas tínhamos uma tradição diferente, mas também que a restrição do debate reproduz aspectos importantes dessa tradição. Ora, não é difícil perceber que, numa sociedade que se percebe baseada na diferença de valor, falar sobre a sociedade incorpora em si mesmo um valor particular: é, por definição, uma tarefa para poucos e iniciados. Mais ainda, a própria, por assim dizer, “atitude” do debate também reproduz o caráter hierárquico da nossa ideologia política. Dentro dessa perspectiva, tudo se inverte: o direito não é mais o reflexo do seu povo, mas o seu povo só é possível por causa do direito ou, dizendo de outro jeito, é o Estado que faz possível o seu povo. Limito-me a registrar que essa é a estratégia contrária à de Rawls: numa sociedade formada por indivíduos, o importante não é a criação das distinções, mas o reconhecimento dos valores comuns que todos, igualmente, compartilhamos, valores que fundam aquilo que fazemos juntos. Pessoalmente me é muito

sedutora a idéia de que as normas constitucionais, a legislação ordinária, os atos dos administradores e juizes podem e devem ser objeto do debate público que envolva não apenas os iniciados – e a condição necessária para tanto é, por evidente, que elas façam sentido para todos. Dizer que isso não é possível porque nem todos são capazes de entender assuntos tão complexos é simplesmente repetir, noutros termos, a idéia de que temos entre nós diferenças de valor. Para mim, não é um argumento suficiente.

Estamos agora em condições de voltar à questão inicial deste texto: qual sentido que Rawls pode ter para nós? Neste texto, argumentei que no interesse da justiça como equidade residia também e principalmente sua estranheza para nós – e agora estamos em condições de ver aí não apenas um juízo intuitivo, mas podemos elaborá-lo a partir dos comentários acima sobre nossa ideologia política. E acho que, afinal de contas, esse é o meu ponto em tudo isso: Rawls só fará sentido para nós se reconhecermos nossas diferenças. Mas vejo agora que isso não basta. Rawls nos coloca diante do seguinte dilema que, num certo sentido, resume o projeto do equilíbrio reflexivo como um exercício de filosofia crítica: isso é bom? Acreditamos sinceramente que essa é a boa maneira de sermos uma coletividade? Por certo, em toda a nossa tradição, há coisas com as quais não concordamos, outras que acreditamos importantes, talvez mesmo constitutivas – aquilo que nos define como identidade coletiva e que legitimamente queremos manter. Se, como Rawls propõe, ajustar as nossas convicções a princípios pode modificar nossa maneira de agir no mundo, não sei dizer. Mas talvez não tenhamos alternativa senão defender essa possibilidade.

Notas

¹ Dez anos depois da primeira edição de *Uma teoria da justiça*, em 1971, já havia mais de 2.500 artigos publicados sobre Rawls (FREEMAN, 2003, p. 1).

² Nesse sentido, o direito é percebido como um produto da sociedade – apesar da sua relativa autonomia em face de outras esferas da realidade social. A mesma constatação pode ser encontrada em alguns teóricos do campo do direito, principalmente aqueles mais afeitos à sociologia jurídica. Para Dias (1977), por exemplo, a realidade jurídica é socialmente construída e, para a sua adequada compreensão, o eixo de análise deve passar pelo entendimento das condições teóricas e sociais dessa construção, assim como pela compreensão do modo próprio e singular por meio do qual o campo jurídico representa a realidade e se apropria da linguagem (Cf. SOUSA JR., 2002).

³ Rawls (2002, p. 275) marca em diversas partes a sua herança kantiana; explicitamente, na sua interpretação do princípio da autonomia.

⁴ Rawls vai rejeitar, em trabalhos posteriores, a idéia de que a teoria da justiça seja um caso da teoria da escolha racional, mas isso não altera o meu argumento.

⁵ Rawls vai aprofundar, no seu trabalho posterior, a distinção entre racional e razoável, mas que já está presente em *Uma teoria da justiça*. Embora seja absolutamente fundamental, da perspectiva do trabalho posterior do próprio Rawls, distinguir entre os dois, não é possível defini-los (Cf. DREBEN, 2003, p. 322). A dificuldade está relacionada à percepção do liberalismo como uma doutrina abrangente (adotada em *Uma teoria da Justiça*) e como uma concepção política (adotada no *Liberalismo Político*). Adiante voltaremos ao assunto.

⁶ Vou utilizar essa versão do *reflective equilibrium*, em vez de “equilíbrio ponderado” da tradução para o português da Martins Fontes. O motivo é que o *reflective equilibrium* não é apenas o ato de ponderar entre alternativas distintas, quer dizer, examiná-las atentamente, considerando os diversos aspectos possíveis, dando pesos distintos a cada um deles. É isso também, mas não é só, nem fundamentalmente, isso. Trata-se principalmente do ato de voltar-se sobre si mesmo, quer dizer, pensar e elaborar cogitações e conjecturas sobre si mesmo – portanto, reflexivo.

⁷ Retiro a idéia de “política íntima” de Marcus (1993, p. 138): “A questão para nós [pós-modernos] é se a sociedade tem uma política íntima, onde o âmbito pessoal é político. Este é o tipo mais importante de política, é a política que muda as condições de vida. Não sei se este tipo de visão da política é relevante para o Brasil ou para Europa”. No trecho acima, Marcus delineava a concepção política por detrás da então chamada “antropologia pós-moderna”. Creio que a comparação é relevante porque ela apresenta uma maneira de perceber a ação política, principalmente aquela que se faz a partir da academia, com um viés cultural muito específico. A minha hipótese é que, guarda-

das as devidas proporções, *Uma teoria da justiça* propõe algo semelhante.

⁸ Interessante observar que uma das críticas de Habermas (1995, p. 118; a resposta de RAWLS, 1995, p. 151 et seq) à posição original parece inclinar-se para a idéia de que a seqüência de 4 estágios representa a descrição de um processo político real. Assim Habermas vai defender que, conforme os cidadãos passam do primeiro ao último estágio, eles “se vêem sob o controle de princípios e normas que foram antecipados pela teoria e institucionalizados para além do seu controle”.

⁹ Vou utilizar, daqui para frente, essa expressão para me referir à teoria da justiça — a expressão, aliás, do próprio Rawls.

¹⁰ O ponto já foi desenvolvido por Gellner (1970, p. 42-43, grifo nosso): o pressuposto, “caridoso”, de que as sociedades formam sistemas coerentes “nos cega para aquilo que há de melhor e de pior na vida das sociedades. Ela nos cega para a possibilidade de que a mudança social possa ser o resultado da substituição de uma doutrina ou ética inconsistente por outras melhores, ou por uma aplicação mais consistente de uma ou outra. Igualmente, a indulgência nos cega para a possibilidade, por exemplo, de exercer o controle social por meio do emprego de doutrinas absurdas, ambíguas, inconsistentes ou ininteligíveis”.

¹¹ Mas, para Rawls (2005, p. 195), a tolerância é uma virtude política (como civildade, razoabilidade e o senso de equidade), *na medida em que esteja integrada a uma concepção política*. E o ponto dele é argumentar que “as virtudes políticas devem ser distinguidas das virtudes que caracterizam as maneiras de viver que fazem parte de doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes”. Apel (1997) vai sugerir que existem dois tipos de tolerância. A tolerância negativa seria aquela baseada na indiferença; a positiva, na apreciação de que as diferentes tradições culturais são recursos que enriquecem a cultura humana em geral. Dessa perspectiva, ainda segundo Apel (1997, p. 201, para as críticas a Rawls), a idéia de uma sociedade multicultural estaria ligada à tolerância positiva. Para esse autor, “(...) não emergiu ainda nenhum modelo operativo de estado constitucional ou sociedade civil onde *multiculturalismo* seja mais do que, na melhor das hipóteses, um compromisso entre a assimilação ao valor da tradição dominante e a mera tolerância negativa para com as tradições desviantes das minorias sócio-culturais”. Pessoalmente, acredito que a tolerância para Rawls tem aspectos de ambos os tipos sugeridos por Apel. Mas essa é uma questão, na melhor das hipóteses, aberta.

¹² Claro, há outras maneiras de perceber a diferença entre as duas obras. Se elas lidam ou não com a mesma questão, depende da perspectiva que se adote, portanto. Não vou disputar aqui a exegese

de Rawls. Para mim, outras comparações são perfeitamente confortáveis. Seria possível, por exemplo, afirmar que, enquanto a *Teoria* examina a questão da justiça, o *Liberalismo* lida com a legitimidade, quer dizer, com as condições sob as quais “alguém, utilizando um critério apropriado, aceitaria a lei como legítima, mesmo se essa pessoa divergisse da lei, mesmo se a pensasse injusta” (DREBEN, 2003, p. 317).

¹³ Não uso o termo “aplicável” porque ele se refere — ou, no mínimo, evoca — a técnica jurídica que não vou explorar neste texto. Dito de outro jeito, a questão se Rawls é ou não “aplicável” teria necessariamente de explorar a relação das idéias desse autor com os enunciados da doutrina e da jurisprudência brasileiras organizadas de maneira sistemática. Apesar da importância e das implicações pragmáticas dessa exploração, as questões técnicas representam um momento *derivado*. A questão do sentido de Rawls diante da nossa tradição é logicamente anterior.

¹⁴ A particularidade em Rawls é a inexistência de uma teoria ou de um método descritivo que possa fornecer uma formulação possível desse sistema de idéias e valores a partir do princípio de que o sistema possui uma coerência interna — algo que as diversas teorias da cultura vão propor (Cf. GEERTZ, 1983, 2000; DUMONT, 1985a).

¹⁵ Não uso o termo “concepção” porque não a submetemos a um processo de ajuste como o proposto pelo equilíbrio reflexivo.

¹⁶ A generalidade das idéias de Rawls exige, como princípio de método, um tratamento semelhante das idéias com as quais iremos compará-lo.

¹⁷ Essas idéias são a tradução para o nosso problema da oposição entre internalidade e externalidade de Luiz Tarlei de Aragão (Cf. ABREU, 2005b).

¹⁸ Nada disso é novo e já foi abundantemente tratado por outros, vide, por exemplo, a idéia de que o dilema brasileiro é o resultado da oposição entre indivíduo e pessoa de Da Matta (1997) ou os trabalhos de Gilberto Velho (2004).

¹⁹ Uma boa maneira de explicitar essa diversidade entre essas duas possibilidades é recorrer a uma propriedade que já foi estudada por antropólogos da tradição francesa (DUMONT, 1985b, especialmente “O valor nos modernos e nos outros”; para um comentário comparativo, vide ABREU, 1997), qual seja: nos sistemas igualitários, a igualdade separa, idéia representada pela doutrina estado-unidense das relações raciais, “separados mas iguais”; já os sistemas hierárquicos, ao contrário, diferenciam e relacionam, quer dizer, articulam o conjunto societário a partir das diferenças de valor — há sempre aqueles que vêm primeiro ou, como diz o ditado, “cada macaco no seu galho” (Cf. por exemplo, a fábula das três raças na interpretação de DA MATTA, 1983, p. 58-85).

Referências

- ABREU, L. E. L. A troca das palavras e a troca das coisas: política e linguagem no Congresso Nacional. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, São Paulo, v. 11, n. 2, out. 2005a.
- _____. Luiz Tarlei de Aragão. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 2004, 2005b.
- _____. Um enigma deste mundo. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 96, 1997.
- ADEODATO, J. M. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002.
- APEL, K. O. Plurality of the good? The problem of affirmative tolerance in a multicultural society from an ethical point of view. *Ratio Juris*, Bolonha, v. 10, n. 2, jun. 1997.
- BARBOSA, R. *Oração aos moços*. [S. l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <http://virtualbooks.terra.com.br/freebook/didaticos/Oracao_aos_Mocos.htm>. Acesso em: 29 maio 2006.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. Código de ética e decoro parlamentar da Câmara dos Deputados. Brasília: Câmara dos Deputados, 2001.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- _____. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- DIAS, E. *Sociologia e filosofia del derecho*. Madrid: Tautos, 1977.
- DREBEN, B. On Rawls and political liberalism. In: FREEMAN, S. (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (Cambridge Companions).
- DUMONT, L. *Homo aequalis, I: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard, 1985a. (Bibliothèque des sciences humaines).
- _____. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985b.
- FREEMAN, S. Introduction: John Rawls: an overview. In: _____. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (Cambridge Companions).
- GARVER, N. Philosophy as grammar. In: SLUGA, H.; STERN, D. G. (Ed.). *The Cambridge companion to Wittgenstein*. London: Cambridge University Press, 1996.
- GEERTZ, C. *Interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 2000.
- _____. *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- GELLNER, E. Concepts and society. In: WILSON, B. R. (Ed.). *Rationality*. Oxford: Oxford Basil Blackwell, 1970. (Key Concepts in the Social Sciences).
- HABERMAS, J. Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawl's political liberalism. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 92, n. 3, mar. 1995.
- HAMILTON, A. et al. *The federalist papers*. New York: Penguin Books, 2003. (Signet Classic).
- LIMA, R. Kant de. Cultura jurídica e práticas políticas: a tradição inquisitorial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 4, n. 10, 1989.
- _____. Direitos civis e direitos humanos no Brasil: uma tradição judiciária pré-republicana?. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 18, 2004.
- MARCUS, G. Entrevista a cadernos de campo. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 3, 1993.
- MAUSS, M. Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- MCCARTHY, T. Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue. *Ethics*, San Diego, v. 105, n. 1, out. 1994.
- MORSE, R. M. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- NUNES JR., A. T. A teoria rawlsiana da justiça. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, a. 42, v. 168, out./dez. 2005.
- RAWLS, J. Political liberalism: reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 92, n. 3, mar. 1995.
- _____. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005. (Columbia Classics in Philosophy).
- _____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 17 v. (Coleção justiça e direito).
- RICOEUR, P. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*. Paris: Du Seuil, 1986. 2 v.
- SAHLINS, M. *Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

SCANLON, T. M. Rawls on justification. In: FREEMAN, S. (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (Cambridge Companions).

SOUSA JR., J. G. *Sociologia jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas*. Porto Alegre: S. A. Fabris, 2002.

TAYLOR, C. A política do reconhecimento. In: _____. *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. (Epistemologia e Sociedade).

VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: J. Zahar. 2004. (Coleção Antropologia Social).