

Introdução a  
***"A ideia de razão pública revisitada"***

Antes que sua doença terminal o impedisse de uma vez de completar seu projeto, John Rawls trabalhava em uma revisão de *O liberalismo político*. Em julho de 1998, havia escrito a sua editora na Columbia University Press apresentando suas razões para propor uma edição revisada e expondo algumas mudanças que pretendia fazer. Sua carta foi incluída neste volume, junto com seu artigo "The Idea of Public Reason Revisited", inicialmente publicado na *Chicago Law Review* (verão de 1997), que deveria constituir o ponto de partida para muitas das alterações. Como diz na carta, Rawls considerava esse artigo a melhor formulação de seus pontos de vista sobre razão pública e liberalismo político, em particular no que se refere à compatibilidade entre razão pública e doutrinas religiosas.

Prezada Ann

14 de julho de 1998

Escrevo-lhe para explicar por que estou propondo uma edição revisada de *O liberalismo político* e quais serão as principais alterações.

Incorporei, em diferentes partes do livro, quase tudo de "The Idea of Public Reason Revisited", publicado na *Chicago Law Review* (verão de 1997). Grande parte desse artigo encontra-se na Conferência VI revista. Minhas ideias conti-

nuam mudando conforme o tempo passa, e penso que o artigo de Chicago é de longe a melhor formulação que consegui fazer das ideias de razão pública e liberalismo político. Muitas pessoas me disseram isso e me cumprimentaram por isso, como se pela primeira vez conseguissem compreendê-las. O artigo contém algumas novas ideias e altera de modo substancial o papel da razão pública. Em particular, enfatizo a relação entre a razão pública e o liberalismo político com as principais religiões que se baseiam na autoridade da Igreja e do texto sagrado e que não são elas próprias, portanto, liberais. A despeito disso, sustento que, exceto no caso do fundamentalismo, essas religiões podem dar apoio a um regime democrático constitucional. Isto é verdade para o catolicismo (desde o Vaticano II) e para grande parte do protestantismo, do judaísmo e do islã. Assim, a razão pública e o liberalismo político são de considerável importância para questões altamente controversas do nosso mundo contemporâneo.

Além de acréscimos e alterações substanciais que se tornaram necessários em virtude desses refinamentos em minhas ideias e argumentos, como mencionei, fiz alterações também no vocabulário em que essas ideias expressam-se e nas formas de pensamento que a terminologia filosófica transmite. Por exemplo, ao longo do texto original, a ideia de princípios de razão prática ou simplesmente de razão prática aparece com frequência, o que para a maioria dos leitores passava a impressão de que as ideias de Kant de razão prática estavam sendo empregadas. Muitos leitores ficaram com a impressão de que minha visão é a de Kant ou similar a ela, mas isto é um grave equívoco. Todas essas expressões foram eliminadas e outras foram utilizadas em seu lugar. Isso agora está claro. Outro exemplo diz respeito à ideia de construtivismo político, termo que aparece ao longo de todo o texto original. Esta ideia agora é examinada somente na Conferência III, §§ 1-4. Várias outras ideias, dependendo do contexto, são empregadas em outras partes do texto. Como exemplo final, menciono a de

justiça como equidade. Muitos leitores foram equivocadamente levados a pensar que o livro é sobre essa ideia, quando não é. O liberalismo político trata de uma família de ideias liberais de justiça política, e estas estão agora caracterizadas nas páginas iniciais. A justiça como equidade, ela própria, agora desempenha papel menor, como uma dentre outras concepções políticas desse tipo.

Uma terceira mudança importante será na Conferência VII (uma republicação de um texto de 1978), que passará a conter uma nova seção de sete páginas, sobre feminismo, retirada de "A ideia de razão pública revisitada". Esse é um assunto sobre o qual eu nunca havia escrito, embora com frequência dê palestras sobre o tema. Outras alterações também serão incluídas nessa conferência, bem como novas alterações na Conferência VIII (uma republicação de um texto de 1982) sobre "As liberdades fundamentais e sua prioridade". No caso da Conferência IX, "Resposta a Habermas", sinto-me obrigado, em deferência a Habermas, a não mexer nela, mas eu poderia indicar certas alterações que faria agora. Quando esse texto foi publicado (março de 1995), eu ainda não empregava muitas das ideias que aparecem em meus textos atuais.

Ao longo de todo o trabalho editorial, alterações estão sendo feitas para tornar o texto mais claro e, espero, mais fácil de ler. Mardy, minha mulher, tem-me sido de grande ajuda para fazer esse trabalho, e em geral sigo suas recomendações.

Desejando-lhe tudo de bom,

Jack

## ***A ideia de razão pública revisitada (1997)***

*Tradução de Luís Carlos Borges*

A ideia de razão pública, tal como a compreendo<sup>1</sup>, faz parte de uma concepção de sociedade democrática constitucional bem-ordenada. A forma e o conteúdo dessa razão – a maneira como é compreendida pelos cidadãos e como interpreta a relação política deles – são parte da própria ideia de democracia. Isto porque uma característica básica da democracia é o pluralismo razoável – o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes<sup>2</sup>, religiosas, filosóficas e morais é o resultado normal de sua cultura de instituições livres<sup>3</sup>. Os cidadãos percebem que

1. Ver, neste volume, Conferência VI, § 8.5. As referências a *O liberalismo político*, neste mesmo volume, são dadas por conferência e §; os números de páginas também são fornecidos, a menos que a referência diga respeito a uma conferência, seção ou subseção inteira. Observe-se que esta edição de *O liberalismo político* traz uma segunda introdução, a "Introdução à edição em brochura", que, entre outras coisas, tenta tornar mais claros certos aspectos do liberalismo político. § 5 dessa Introdução, nas pp. LIV-LXIII, discute a ideia de razão pública e esboça várias mudanças que faço agora ao formulá-la. Elas são seguidas e elaboradas no que é aqui apresentado e são importantes para uma compreensão completa do argumento.

2. Usarei o termo "doutrina" para visões abrangentes de todos os tipos e o termo "concepção" para uma concepção política e suas partes componentes, como a concepção da pessoa como cidadão. O termo "ideia" é usado como um termo geral e pode referir-se a qualquer um dos dois, de acordo com o contexto.

3. Naturalmente, toda sociedade também contém numerosas doutrinas não razoáveis. Contudo, neste ensaio, estou interessado em uma concepção

não podem chegar a um acordo ou mesmo aproximar-se da compreensão mútua com base em suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Em vista disso, precisam considerar quais tipos de razões podem razoavelmente oferecer uns aos outros quando se trata de questões políticas fundamentais. Proponho que, na razão pública, as doutrinas abrangentes da verdade ou do direito sejam substituídas por uma ideia do politicamente razoável voltada aos cidadãos na condição de cidadãos<sup>4</sup>.

É central para a ideia de razão pública que ela não critica nem ataca nenhuma doutrina abrangente, religiosa ou não, exceto na medida em que essa doutrina seja incompatível com os elementos essenciais da razão pública e de uma sociedade política democrática. A exigência básica é que uma doutrina razoável aceite um regime democrático constitucional e a ideia de lei legítima que o acompanha. Embora as sociedades democráticas difiram com respeito às doutrinas específicas que nelas são influentes e ativas – como diferem nas democracias ocidentais da Europa, Estados Unidos, Israel e Índia –, encontrar uma ideia adequada de razão pública é uma preocupação com a qual todas elas defrontam.

### **§ 1. A ideia de razão pública**

1. A ideia de razão pública explicita no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com seus cidadãos e a relação destes entre si. Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com seu critério de reciprocidade<sup>5</sup>

normativa ideal de governo democrático, isto é, com a conduta de seus cidadãos razoáveis e os princípios que seguem, supondo que estes sejam dominantes e efetivamente reguladores. Até que ponto as doutrinas não razoáveis devem permanecer ativas e toleradas, isto é algo a ser determinado pelos princípios de justiça e os tipos de ação que eles permitem. Ver § 7.2.

4. Ver § 6.2.

5. Ver § 1.2.

rejeitarão, naturalmente, a própria ideia de razão pública. Para eles, a relação política pode ser aquela que há entre amigo e inimigo ou entre os que são membros de uma comunidade religiosa ou secular particular e os que não o são, ou pode ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira. O liberalismo político não fala para os que pensam dessa maneira. O fervor em incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma ideia de razão pública que faça parte da cidadania democrática.

A ideia de razão pública tem uma estrutura definida e, se um ou mais de seus aspectos são ignorados, ela pode parecer implausível, como ocorre quando é aplicada à cultura de fundo<sup>6</sup>. Essa ideia tem cinco aspectos diferentes: (1) as questões políticas fundamentais às quais se aplica; (2) as pessoas a quem se aplica (autoridades públicas e candidatos a cargos públicos); (3) seu conteúdo tal como especificado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; (4) a aplicação dessas concepções em discussões de normas coercitivas que devem ser aprovadas na forma de Direito legítimo para um povo democrático; (5) a verificação pelos cidadãos de que os princípios derivados das tais concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade.

Além disso, tal razão é pública de três maneiras: como a razão de cidadãos livres e iguais, é a razão do público; seu objeto é o bem público, no que diz respeito a matérias de justiça política fundamental, cujas questões são de dois tipos: elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica<sup>7</sup>; sua natureza e seu conteúdo são públicos e expressos na argumentação pública por uma família de con-

6. Ver o texto que acompanha as notas 12-5.

7. Essas questões são descritas na Conferência VI, § 5, pp. 268-72. Os elementos constitucionais essenciais dizem respeito a quais direitos e liberdades políticas, digamos, podem ser incluídos razoavelmente em uma Constituição escrita, quando se supõe que esta pode ser interpretada por um tribunal supremo ou alguma instituição similar. Questões de justiça básica relacionam-se com a estrutura básica da sociedade e, portanto, dizem respeito a questões de justiça econômica e social básica e outras matérias não abrangidas por uma Constituição.

cepções razoáveis de justiça política que se supõe que satisfaçam o critério de reciprocidade.

É imperativo perceber que a ideia de razão pública não se aplica a todas as discussões políticas sobre questões fundamentais, mas apenas às discussões sobre as questões naquilo a que me refiro como o fórum político público<sup>8</sup>. Este fórum pode ser dividido em três partes: o discurso dos juizes em suas decisões, em especial o dos juizes de um tribunal supremo; o discurso das autoridades públicas, sobretudo o dos chefes do Poder Executivo e dos legisladores; e, por fim, o discurso de candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha, principalmente em seu discurso público, nos programas partidários e nas declarações políticas<sup>9</sup>. Precisamos dessa divisão tripartite porque, como observo adiante, a ideia de razão pública não se aplica a esses três casos da mesma forma que se aplica a outros âmbitos<sup>10</sup>. Ao discutirmos o que denomino a concepção ampla da cultura política pública<sup>11</sup>, veremos que a ideia de razão pública aplica-se mais estritamente aos juizes que a outros, mas que as exigências da justificação pública, para essa forma de razão, são sempre as mesmas.

Distinta e separada desse fórum político público tripartido está o que denomino a cultura de fundo<sup>12</sup>. É a cul-

8. Não há um significado estabelecido para esse termo. O que utilizo não é, acredito, peculiar.

9. Aqui, enfrentamos a questão de onde traçar o limite entre os candidatos, aqueles que fazem suas campanhas e os demais cidadãos politicamente engajados em geral. Resolvemos essa questão considerando tanto os candidatos como os que fazem suas campanhas responsáveis pelo que é dito e feito em nome deles.

10. Muitas vezes, autores que discutem esse tópico usam termos que não distinguem os âmbitos da discussão pública; por exemplo, termos como "a praça pública", "o fórum público" e semelhantes. Concordo com o pensamento de Kent Greenawalt de que é necessária uma divisão mais refinada. Ver, deste autor: *Religious Convictions and Political Choice* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 226-7 (ao descrever, por exemplo, as diferenças existentes entre um líder religioso pregar ou promover uma organização pró-vida e liderar um movimento político importante ou concorrer a um cargo político).

11. Ver § 4.

12. Ver Conferência I, § 2.3, p. 16.

tura da sociedade civil. Em uma democracia, essa cultura não é, naturalmente, guiada por nenhuma ideia ou princípio central, político ou religioso. Suas muitas agências e associações dos mais variados tipos, com sua vida interna, existem no interior de uma estrutura de Direito que assegura as conhecidas liberdades de pensamento e expressão e o direito de livre associação<sup>13</sup>. A ideia de razão pública não se aplica à cultura de fundo, com suas muitas formas de razão não pública, nem aos meios de comunicação de qualquer tipo<sup>14</sup>. Às vezes, os que parecem rejeitar a ideia de razão pública querem, na verdade, afirmar a necessidade de discussão plena e aberta na cultura de fundo<sup>15</sup>. Com isso o liberalismo político concorda plenamente.

Por fim, distinto da ideia de razão pública, tal como exposta pelas cinco características acima, é o *ideal* de razão pública. Este ideal é realizado ou satisfeito sempre que juízes, legisladores, chefes do Poder Executivo e outras autoridades públicas, assim como candidatos a cargos públicos,

13. A cultura de fundo inclui, então, a cultura de Igrejas e associações de todos os tipos e de instituições de ensino de todos os níveis, em especial as universidades, as escolas profissionais, as sociedades científicas e outras. Além disso, a cultura política não pública faz a mediação entre a cultura política pública e a cultura de fundo. A primeira abrange os meios de comunicação – que são apropriadamente assim denominados – de todos os tipos: jornais e revistas, televisão e rádio, e muito mais. Comparem-se essas divisões com a teoria de Habermas da esfera pública. Ver Conferência IX, § 1.3, p. 452, nota 13.

14. Ver Conferência VI, § 3, pp. 259-62.

15. Ver David Hollenbach, S. J., "Civil Society: Beyond the Public-Private Dichotomy", in *The Responsive Community* 5 (inverno de 1994-95), p. 15. Por exemplo, ele afirma: "A conversa e a discussão a respeito do bem comum não ocorrerão de início na legislatura ou na esfera política (estritamente concebida como o âmbito no qual interesses e poder são adjudicados). Antes, irão desenvolver-se livremente nos componentes da sociedade civil que são os sustentáculos primários do significado e do valor culturais – universidades, comunidades religiosas, o mundo das artes e o jornalismo sério. Pode ocorrer sempre que homens e mulheres conscienciosos submetam suas crenças a respeito do significado da boa vida a um confronto inteligente e crítico com concepções desse bem sustentadas por outros povos, com outras tradições. Em resumo, ocorre sempre que o aprendizado e a investigação sobre o significado da boa vida têm lugar" (*ibid.*, p. 22).

agem com base na ideia de razão pública, pautam-se por tal ideia e explicam a outros cidadãos suas razões para sustentar posições políticas fundamentais recorrendo à concepção política de justiça que consideram a mais razoável. Dessa maneira, cumprem o que denominarei seu dever de civilidade uns em relação aos outros e para com os demais cidadãos. Portanto, se juízes, legisladores e chefes do Poder Executivo agem com base na razão pública e se pautam por ela, isso se mostra continuamente no seu discurso e na sua conduta em uma base cotidiana.

Como, porém, o ideal de razão pública pode ser realizado por cidadãos que não são autoridades públicas? Em um governo representativo, eles votam em representantes – chefes do Poder Executivo, legisladores e assim por diante –, não em leis particulares (exceto em âmbito estadual ou local, quando podem votar diretamente em questões submetidas a referendo, as quais é raro serem questões fundamentais). Para responder a essa pergunta, dizemos que, idealmente, os cidadãos devem conceber-se *como se* fossem legisladores e perguntar a si mesmos quais leis, sustentadas por quais razões, que satisfazem o critério de reciprocidade, eles pensariam ser mais razoável aprovar<sup>16</sup>. Quando firme e difundida, a disposição dos cidadãos de se verem como legisladores ideais e de repudiar as autoridades governamentais e os candidatos a cargos públicos que violam a razão pública constitui uma das bases políticas e sociais da democracia e é vital para que permaneça forte e vigorosa<sup>17</sup>. Assim, os cidadãos cumprem seu dever de civilidade e sustentam a ideia de razão pública fazendo o que podem para que as

16. Existe certa semelhança entre esse critério e o princípio do contrato original de Kant. Ver Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals: Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right*, seções 47-9 (Ak. 6: 315-8), organização e tradução para o inglês de Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 92-5; Immanuel Kant, *On the Common Saying: "This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice"*, Part II (Ak. VIII: 289-306), em *Kant: Political Writings*, 2. ed., organização de Hans Reiss, tradução para o inglês de H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 73-87.

17. Ver também § 4.2.

autoridades públicas mantenham-se fiéis a ela. Esse dever, como outros direitos e deveres políticos, é intrinsecamente moral. Enfatizo que não é um dever legal, pois neste caso seria incompatível com a liberdade de expressão.

2. Volto-me agora para uma discussão sobre o que denominei terceiro, quarto e quinto aspectos da razão pública. A ideia de razão pública origina-se de uma concepção de cidadania democrática em uma democracia constitucional. Essa relação política fundamental da cidadania tem duas características especiais: primeiro, é uma relação de cidadãos com a estrutura básica da sociedade, estrutura em que entramos apenas pelo nascimento e da qual saímos apenas pela morte<sup>18</sup>; segundo, é uma relação de cidadãos livres e iguais, que exercem o poder político último como corpo coletivo. Essas duas características suscitam de imediato a questão sobre como cidadãos assim relacionados podem ser obrigados a cumprir as exigências da estrutura de seu regime democrático constitucional e acatar as normas e leis que tenham sido aprovadas sob esse regime, quando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estão em jogo. O fato do pluralismo razoável suscita essa questão de modo ainda mais agudo, pois significa que as diferenças entre os cidadãos, decorrentes de suas doutrinas abrangentes, religiosas e não religiosas, podem ser irreconciliáveis. Com base em quais ideais e princípios, então, os cidadãos que compartilham igualmente o poder político último devem exercê-lo para que cada um possa justificar razoavelmente suas decisões políticas para todos?

Para responder a essa pergunta, dizemos: os cidadãos são razoáveis quando, considerando-se reciprocamente como livres e iguais em um sistema de cooperação social ao longo de gerações, eles se dispõem a oferecer uns aos outros termos equitativos de cooperação segundo o que consideram ser a concepção mais razoável de justiça política e

18. Ver Conferência I, § 2.1, p. 12. Para questões relacionadas à saída apenas pela morte, ver Conferência IV, § 1.2, p. 160, nota 4.

quando concordam em agir com base nesses termos, mesmo que isso lhes custe sacrificar os próprios interesses em determinadas situações, contanto que os outros cidadãos também aceitem esses mesmos termos. O critério de reciprocidade exige que, quando esses termos são propostos como os mais razoáveis de cooperação equitativa, quem os propõe pense também que é ao menos razoável que os outros possam aceitá-los em sua condição de cidadãos livres e iguais, não dominados nem manipulados ou sob a pressão de uma posição política ou social inferior<sup>19</sup>. Os cidadãos naturalmente divergirão com relação a quais concepções de justiça política consideram mais razoáveis, mas concordarão que todas são razoáveis, ainda que minimamente.

Assim, quando, com relação a uma questão constitucional essencial ou a uma questão de justiça básica, todas as autoridades públicas envolvidas agem com base na razão pública e seguem-na e quando todos os cidadãos razoáveis concebem-se idealmente como se fossem legisladores seguindo a razão pública, a norma legal que expressa a opinião da maioria deve ser considerada lei legítima. Pode não parecer a cada um a mais razoável ou a mais adequada, mas é politicamente (moralmente) vinculatória para cada cidadão e deve ser aceita como tal. Cada um pensa que todos se manifestaram e votaram pelo menos razoavelmente e, portanto, seguiram a razão pública e cumpriram seu dever de civilidade.

Portanto, a ideia de legitimidade política baseada no critério de reciprocidade diz: nosso exercício do poder político é adequado apenas quando acreditamos sinceramente que as razões que ofereceríamos para nossas ações políticas

19. A ideia de reciprocidade tem importante papel em Amy Gutmann e Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), capítulos 1-2 e *passim*. Contudo, o significado e o contexto de nossas visões teóricas não são os mesmos. A razão pública no liberalismo é puramente política, embora os valores políticos sejam intrinsecamente morais, ao passo que a visão de Gutmann e Thompson é mais geral e parece proceder com base em uma doutrina abrangente.

– caso tivéssemos de formulá-las como autoridades públicas – são suficientes e pensamos razoavelmente que outros cidadãos também poderiam razoavelmente aceitar essas razões. Esse critério se aplica em dois níveis: um é o da própria estrutura constitucional, o outro é o das normas e leis particulares aprovadas em conformidade com essa estrutura. Para serem razoáveis, as concepções políticas só devem justificar Constituições que satisfaçam esse princípio.

Para tornar mais explícito o papel do critério de reciprocidade como expresso na razão pública, note-se que esse papel é especificar a natureza da relação política em um regime democrático constitucional como uma relação de amizade cívica. Quando autoridades públicas agem com base nesse critério e outros cidadãos apoiam-no, ele dá forma às instituições fundamentais desse regime. Por exemplo – cito um caso simples –, se sustentamos que a liberdade religiosa de alguns cidadãos deve ser negada, devemos dar-lhes razões que eles possam não apenas compreender – como Ser-veto pôde compreender por que Calvino queria queimá-lo na estaca –, mas que possamos razoavelmente esperar que eles, como cidadãos livres e iguais, também possam razoavelmente aceitar. O critério de reciprocidade em geral é violado sempre que as liberdades fundamentais são negadas. Quais razões podem satisfazer o critério de reciprocidade e, ao mesmo tempo, justificar que se negue a algumas pessoas a liberdade religiosa, que outras sejam tratadas como escravas, que se imponha uma qualificação de propriedade ao direito de voto ou se negue o direito de voto às mulheres?

Como a ideia de razão pública especifica no nível mais profundo os valores políticos fundamentais e como a relação política deve ser compreendida, os que acreditam que as questões políticas fundamentais devem ser decididas pelo que consideram as melhores razões, segundo sua ideia da verdade toda – incluindo sua doutrina abrangente religiosa ou secular –, e não por razões que possam ser compartilhadas por todos os cidadãos na condição de livres e iguais, esses rejeitarão a ideia de razão pública. O liberalismo político vê essa insistência em recorrer à verdade toda na política

como incompatível com a cidadania democrática e com a ideia de lei legítima.

3. A democracia tem uma longa história, desde o seu início, na Grécia clássica, até o presente, e há muitas concepções diferentes de democracia<sup>20</sup>. Aqui, estou interessado apenas em uma democracia constitucional bem-ordenada – um termo que empreguei no início deste ensaio –, compreendida também como uma democracia deliberativa. A ideia definitiva a favor desta democracia é a ideia da própria deliberação.

Quando deliberam, os cidadãos trocam pontos de vista e debatem as razões que os sustentam no que diz respeito a questões políticas públicas. Eles supõem que suas opiniões políticas podem ser revistas por meio da discussão com outros cidadãos e não são, portanto, simplesmente um produto rígido de seus interesses privados ou não políticos. É com relação a isso que a razão pública é crucial, pois caracteriza a argumentação dos cidadãos com respeito a elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Embora eu não possa aqui examinar em detalhes a natureza da democracia deliberativa, assinalo alguns pontos-chave para indicar o lugar e o papel mais amplos da razão pública.

São três os elementos essenciais da democracia deliberativa. Um é uma ideia de razão pública<sup>21</sup>, embora nem to-

20. Para um levantamento histórico útil, ver David Held, *Models of Democracy*, 2. ed. (Stanford: Stanford University Press, 1997). Os inúmeros modelos de Held abrangem o período da pólis antiga até o presente e ele conclui perguntando o que a democracia deveria significar hoje. Entre esses modelos, ele considera as várias formas de republicanism clássico e de liberalismo clássico, assim como a concepção de Schumpeter de democracia de elitismo competitivo. Entre os pensadores discutidos estão Platão e Aristóteles, Marsílio de Pádua e Maquiavel, Hobbes e Madison, Bentham, James Mill e John Stuart Mill e Marx, com o socialismo e o comunismo. Esses pensadores são associados a modelos estilizados das instituições características e dos papéis que elas desempenham.

21. A democracia deliberativa limita as razões que os cidadãos podem oferecer para apoiar suas opiniões políticas a razões compatíveis com a consideração dos demais cidadãos como iguais. Ver Joshua Cohen, "Deliberation

das as concepções desse tipo sejam idênticas. Um segundo elemento é uma estrutura de instituições democráticas constitucionais que especifique a moldura dos corpos legislativos deliberativos. O terceiro é o conhecimento e o desejo dos cidadãos em geral de seguir a razão pública e concretizar seu ideal na conduta política. As implicações imediatas desses elementos essenciais são o financiamento público de eleições e o provimento de ocasiões públicas para a discussão ordenada e séria de questões fundamentais e de questões de política pública. É preciso que a deliberação pública torne-se possível, seja reconhecida como uma característica básica da democracia e esteja livre da maldição do dinheiro<sup>22</sup>. Do contrário, a política passa a ser dominada por interesses corporativos e outros interesses organizados, que por meio de grandes contribuições para as campanhas eleitorais distorcem – quando não excluem – a discussão e a deliberação públicas.

A democracia deliberativa também reconhece que, sem uma educação ampla sobre os aspectos básicos do governo democrático para todos os cidadãos e sem um público informado a respeito de problemas prementes, decisões políticas e sociais cruciais simplesmente não podem ser tomadas. Mesmo que líderes políticos previdentes desejassem realizar mudanças e reformas sensatas, não teriam como convencer um público mal informado e descrente a aceitá-

and Democratic Legitimacy”, in Alan Hamlin e Philip Petit, orgs., *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), pp. 17, 21, 24; Joshua Cohen, Comentário, “Review Symposium on Democracy and Its Critics”, in *Journal of Politics* 53 (1991), pp. 223-4; Joshua Cohen, “Democracy and Liberty”, in Jon Elster, org., *Deliberative Democracy* (Nova York: Cambridge University Press, 1998).

22. Ver Ronald Dworkin, “The Curse of American Politics”, in *New York Review of Books*, 17 de outubro de 1996, p. 19. Ao explicar por que “o dinheiro é a maior ameaça ao processo democrático”, Dworkin também argumenta com vigor contra o grave erro do Supremo Tribunal em *Buckley v. Valeo*, in *United States Supreme Court Reports*, 424 (1976), p. 1. Dworkin, *New York Review of Books*, pp. 21-4. Ver também, neste volume, Conferência VIII, § 12, pp. 422-30. (*Buckley* é “desalentador” e corre o risco de “repetir o erro da era *Lochner*”.)

-las e segui-las. Por exemplo, há propostas sensatas quanto ao que deveria ser feito a respeito da crise que supostamente vai atingir a seguridade social no futuro: reduzir o aumento dos níveis dos benefícios, elevar gradualmente a idade de aposentadoria, impor limites a cuidados médicos dispendiosos para prolongar a vida por apenas algumas semanas ou dias e, por fim, elevar os impostos agora, em vez de fazer isso muito adiante<sup>23</sup>. Mas da forma como as coisas se apresentam, os que acompanham o “grande jogo da política” sabem que nenhuma dessas propostas sensatas será aceita. A mesma história pode ser contada sobre a importância de apoiar instituições internacionais (como as Nações Unidas), a ajuda externa gasta de modo apropriado e o respeito aos direitos humanos tanto em âmbito doméstico como internacional. Na busca constante de dinheiro para financiar campanhas, o sistema político é simplesmente incapaz de funcionar. Suas capacidades deliberativas ficam paralisadas.

## § 2. O conteúdo da razão pública

1. Um cidadão participa da razão pública, então, quando ela delibera com base naquilo que sinceramente entende ser a concepção política de justiça mais razoável, que expresse valores políticos que seja razoável esperar que outros, na condição de cidadãos livres e iguais, também possam razoavelmente acatar. Cada um de nós deve ter princípios e diretrizes aos quais recorre de tal modo que esse critério seja satisfeito. Propus que uma maneira de identificar esses

23. Ver Paul Krugman, “Demographics and Destiny”, in *New York Times Book Review*, 20 de outubro de 1996, p. 12, resenhando e descrevendo as propostas apresentadas no livro de Peter G. Peterson, *Will America Grow Up Before It Grows Old? How the Coming Social Security Crisis Threatens You, Your Family, and Your Country* (Nova York: Random House, 1996), e de Charles R. Morris, *The AARP: America's Most Powerful Lobby and the Clash of Generations* (Nova York: Times Books, 1996).

princípios e diretrizes políticos é mostrar que seriam pactuados naquilo que, em *O liberalismo político*, é denominada posição original<sup>24</sup>. Outros poderão pensar que maneiras diferentes de identificar esses princípios são mais razoáveis. Assim, o conteúdo da razão pública é dado por uma família de concepções políticas de justiça, não por uma única. Há muitos liberalismos e visões relacionados e, portanto, muitas formas de razão pública especificadas por uma família de concepções políticas razoáveis. Destas, a justiça como equidade, quaisquer que sejam seus méritos, é apenas uma. A característica delimitadora dessas formas de razão pública é o critério de reciprocidade, aplicado entre cidadãos livres e iguais, eles próprios vistos como razoáveis e racionais. Três características principais identificam essas concepções:

Primeiro, uma lista de certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais (tais como os conhecidos de regimes constitucionais).

Segundo, uma atribuição de prioridade especial a **esses direitos, liberdades e oportunidades**, em especial **no que diz respeito às exigências do bem geral e de valores perfeccionistas**.

Terceiro, medidas que assegurem a todos os cidadãos os meios polivalentes adequados que lhes possibilitem fazer uso efetivo de suas liberdades.<sup>25</sup>

Cada um desses liberalismos endossa as ideias fundamentais dos cidadãos como pessoas livres e iguais e da sociedade como um sistema justo de cooperação ao longo do tempo. Contudo, como essas ideias podem ser interpretadas de várias maneiras, há formulações diferentes dos princípios de justiça e conteúdos diferentes da razão pública. As

24. Ver, neste volume, Conferência I, § 4, pp. 26-33.

25. Sigo aqui a definição da Conferência I, § 1.2, p. 6, e da Conferência IV, § 5.3, pp. 185-6.

concepções políticas também diferem no modo como ordenam ou equilibram princípios e valores políticos, mesmo quando os explicitam. Presumo também que esses liberalismos contêm princípios substantivos de justiça e, portanto, abrangem mais do que justiça procedimental. Exige-se que **especifiquem as liberdades religiosas e as liberdades de expressão artística de cidadãos iguais**, assim como **ideias substantivas de equidade, envolvendo oportunidades equitativas e assegurando meios polivalentes adequados e muito mais**<sup>26</sup>.

O liberalismo político, então, não tenta fixar a razão pública de uma vez por todas, na forma de uma concepção política preferida de justiça<sup>27</sup>. Esta não seria uma abordagem sensata. Por exemplo, o liberalismo político também admite a **concepção discursiva de legitimidade de Habermas** (da qual **às vezes se diz que é mais radicalmente democrática do que liberal**)<sup>28</sup>, assim como as visões católicas do bem

26. Há quem pense que **o fato do pluralismo razoável significa que as únicas formas de adjudicação justa entre doutrinas abrangentes devem ser apenas procedimentais e não substantivas**. Stuart Hampshire argumenta vigorosamente a favor dessa posição em *Innocence and Experience* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). No texto acima, porém, pressuponho que as várias formas de liberalismo são, cada uma delas, concepções substantivas. Para um tratamento completo dessas questões, ver a discussão no artigo de Joshua Cohen, "Pluralism and Proceduralism", *Chicago-Kent Law Review* 69, n. 3 (1994), pp. 589-618.

27. Realmente penso que a justiça como equidade tem lugar especial na família das concepções políticas, como sugiro na Conferência IV, § 7.4. Mas esta opinião não é central para as ideias de liberalismo político e razão pública.

28. Ver Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, tradução para o inglês de William Rehg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), pp. 107-9. Seyla Benhabib, na sua discussão sobre os modelos de espaço público em *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Londres: Routledge, 1992), afirma que "o modelo do discurso é o único compatível com as tendências sociais gerais de nossas sociedades e com as aspirações emancipadoras de novos movimentos sociais, tal como o movimento feminista" (p. 113). Ela considerou anteriormente a concepção agonística de Arendt, como Benhabib a denomina, e a do liberalismo político. Mas acho difícil distinguir sua visão daquela de uma forma de liberalismo político e de razão pública, já que fica claro

comum e da solidariedade, quando expressas com base em valores políticos<sup>29</sup>. Mesmo que relativamente poucas concepções venham a prevalecer ao longo do tempo e que uma delas até pareça ter lugar central especial, as formas de razão pública permissíveis sempre serão muitas. Além disso, novas variantes podem ser propostas de tempo em tempo, e as antigas podem deixar de ser representadas. É importante que seja assim, do contrário, as reivindicações de grupos ou interesses resultantes de mudança social poderiam ser reprimidas e deixar de ganhar voz política adequada<sup>30</sup>.

2. Devemos distinguir a razão pública daquilo a que às vezes nos referimos como razão secular e valores seculares. Estes não são o mesmo que a razão pública. Defino razão secular como a argumentação que se baseia em doutrinas não religiosas abrangentes. Tais doutrinas e valores são am-

---

que aquilo que ela entende por esfera pública é o mesmo que Habermas, ou seja, corresponde ao que *O liberalismo político* denomina cultura de fundo da sociedade civil, à qual o ideal da razão pública não se aplica. Portanto, o liberalismo político não é restritivo do modo como ela pensa. Benhabib tampouco tenta demonstrar, tanto quanto consigo perceber, que certos princípios de direito e justiça pertencentes ao conteúdo da razão pública não poderiam ser interpretados para lidar com os problemas suscitados pelo movimento feminista. Duvido que seja possível demonstrar isso. O mesmo é válido para as observações de Benhabib em um texto anterior, "Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation", in *Liberalism and the Moral Life*, organizado por Nancy Rosenblum (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp. 143, 154-6, no qual os problemas do movimento feminista foram discutidos de maneira similar.

29. Derivando de Aristóteles e São Tomás de Aquino, a ideia do bem comum é essencial a grande parte do pensamento moral e político católico. Ver, por exemplo, John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 153-6, 160; Jacques Maritain, *Men and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), pp. 108-14. Finnis é especialmente claro, ao passo que Aquino mostra-se por vezes ambíguo a esse respeito.

30. Assim, a crítica de Jeremy Waldron ao liberalismo político, a de que não abriria lugar para concepções novas e cambiantes de justiça política, é incorreta. Ver Jeremy Waldron, "Religious Contributions in Public Deliberation", in *San Diego Law Review* 30 (1993), pp. 837-8. Ver a resposta às críticas de Waldron em Lawrence B. Solum, "Novel Public Reasons", in *Loyola LA Law Review* 29 (1996), p. 1.460. ("A aceitação geral de uma ideia liberal de razão pública permitiria a evolução robusta do discurso político.")

plos demais para servir aos propósitos da razão pública. Os valores políticos não são doutrinas morais<sup>31</sup>, por mais disponíveis e acessíveis que estas últimas possam ser à nossa razão e à nossa reflexão de senso comum. As doutrinas morais estão no mesmo nível que a religião e a filosofia primeira. Em contraste, os princípios e valores liberais, embora intrinsecamente valores morais, são especificados por concepções políticas liberais de justiça e se incluem na categoria do político. Essas concepções políticas apresentam três características:

Primeiro, seus princípios aplicam-se às instituições políticas e sociais básicas (a estrutura básica da sociedade).

Segundo, podem ser formuladas de maneira independente de doutrinas abrangentes de qualquer tipo (embora possam, naturalmente, ser sustentadas por um consenso sobreposto razoável de tais doutrinas).

Finalmente, podem ser elaboradas a partir de ideias fundamentais, vistas como implícitas na cultura política pública de um regime constitucional, tais como as concepções dos cidadãos como pessoas livres e iguais e da sociedade como um sistema equitativo de cooperação.

Assim, o conteúdo da razão pública é determinado pelos princípios e valores da família das concepções políticas liberais de justiça que satisfaçam essas condições. Participar da razão pública é recorrer a uma dessas concepções políticas – a seus ideais e princípios, padrões e valores – ao debater questões políticas fundamentais. Essa exigência ainda permite introduzir na discussão política, em qualquer tempo, nossa doutrina abrangente, religiosa ou não religiosa, contanto que, no devido tempo, ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e as políti-

---

31. Ver a nota 2 para minha definição de "doutrina".

cas que se acredita que nossa doutrina abrangente sustente. Refiro-me a essa exigência como a *cláusula* e considero-a em detalhes a seguir<sup>32</sup>.

Uma característica da argumentação pública, então, é que ela procede inteiramente de dentro de uma concepção política de justiça. Exemplos de valores políticos incluem aqueles mencionados no preâmbulo da Constituição dos Estados Unidos: uma união mais perfeita, justiça, tranquilidade interna, defesa comum, bem-estar geral e as bênçãos da liberdade para nós mesmos e para nossos descendentes. Esses valores abrangem outros valores; por exemplo, sob a justiça temos também as liberdades fundamentais, a igualdade de oportunidades, ideias que dizem respeito à distribuição de renda e à tributação e muito mais.

Os valores políticos da razão pública são distintos de outros valores, no sentido de que são realizados em instituições políticas e caracterizam-nas. Isto não quer dizer que valores análogos não possam caracterizar outras formas sociais. Os valores da eficácia e da eficiência podem caracterizar a organização social de equipes e clubes, assim como as instituições políticas da estrutura básica da sociedade. Mas um valor é adequadamente político apenas quando a forma social é, ela própria, política, quando é realizada, digamos, em partes da estrutura básica e de suas instituições políticas e sociais. Segue-se que muitas concepções políticas são não liberais, inclusive as da aristocracia e da oligarquia corporativa, da autocracia e da ditadura. Todas elas enquadram-se na categoria do político<sup>33</sup>. Porém, estamos interessados apenas nas concepções políticas que são razoáveis para um regime democrático constitucional e, como os parágrafos precedentes deixam claro, esses são os ideais e princípios expressos pelas concepções políticas liberais razoáveis.

3. Outra característica essencial da razão pública é que suas concepções políticas devem ser completas. Isso signifi-

32. Ver § 4.

33. Ver, sobre isso, a Conferência IX, § 1.1, pp. 441-5.

fica que cada concepção deve expressar princípios, padrões e ideais, junto com diretrizes de investigação, de tal modo que os valores por ela explicitados possam ser adequadamente ordenados ou combinados, de forma que somente esses valores bastem para oferecer uma resposta razoável a todas ou quase todas as questões que envolvem elementos constitucionais essenciais e matérias de justiça básica. Neste caso, a ordenação de valores é feita à luz da estrutura e das características que assumem dentro da própria concepção política, e não primariamente, com base no modo como se apresentam nas doutrinas abrangentes dos cidadãos. Não se devem ordenar os valores políticos considerando-os em separado e desconectados uns dos outros ou de qualquer contexto definido. Esses valores não são marionetes manipuladas nos bastidores por doutrinas abrangentes<sup>34</sup>. A ordenação não é distorcida por essas doutrinas, contanto que a razão pública entenda-a como razoável. E a razão pública realmente pode entender uma ordenação de valores políticos como razoável (ou desarrazoada), já que, como as estruturas institucionais estão abertas à inspeção, os erros e as lacunas da ordenação política de valores se tornarão visíveis. Assim, podemos ter certeza de que a ordenação de valores políticos não é distorcida por determinadas doutrinas abrangentes razoáveis. (Ênfase que o único critério de distorção é que a ordenação dos valores políticos seja ela própria não razoável.)

O significado da completude está em que, a menos que seja completa, uma concepção política não é uma estrutura adequada de pensamento à luz da qual possa ser levada a cabo a discussão das questões políticas fundamentais<sup>35</sup>. O

34. Devo essa reflexão a Peter de Marneffe.

35. Note-se que diferentes concepções políticas de justiça representarão interpretações diferentes dos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Também há interpretações diferentes da mesma concepção, dado que seus conceitos e valores podem ser considerados de diferentes maneiras. Não existe, então, uma linha demarcatória nítida separando o ponto em que uma concepção política acaba do ponto em que começa sua interpretação,

que não podemos fazer na razão pública é partir diretamente da nossa doutrina abrangente ou de parte dela para chegar a um ou vários princípios e valores e às instituições específicas que prescrevem. Em vez disso, exige-se que primeiro desenvolvamos as ideias fundamentais de uma concepção política completa e, com base nessas ideias, que elaboremos seus princípios e ideais, para então utilizarmos os argumentos que oferecem. De outro modo, a razão pública admitiria argumentos que são demasiado imediatos e fragmentários.

4. Examinamos agora vários exemplos de princípios e valores políticos para ilustrar o conteúdo mais específico da razão pública e, em particular, as várias maneiras como o critério de reciprocidade é tanto aplicável quanto sujeito a violação.

(a) Como primeiro exemplo, considere-se o valor da autonomia. Ele pode assumir duas formas: uma é a autonomia política, a independência jurídica, a garantia de integridade dos cidadãos e o compartilhamento igual do exercício do poder político com os outros; a outra é puramente mo-

---

nem é preciso que exista. Entretanto, uma concepção limita grandemente suas possíveis interpretações; do contrário, a discussão e a argumentação não teriam como proceder. Por exemplo, uma Constituição que declara a liberdade de religião, incluindo a de não professar nenhuma religião, juntamente com a separação entre Igreja e Estado, pode parecer estar deixando em aberto a questão de determinar se as escolas confessionais podem receber fundos públicos e, se podem, de que maneira. A diferença, no caso, poderia ser vista como uma questão sobre como interpretar a mesma concepção política – uma interpretação que permite fundos públicos e a outra, não – ou, diversamente, como a diferença que existe entre duas concepções políticas distintas. Na falta de particularidades, não importa como a denominemos. O importante é que, como o conteúdo da razão pública é dado por uma família de concepções políticas, ele admite as interpretações de que podemos necessitar. Não é como se estivéssemos aferrados a uma concepção fixa, muito menos a uma interpretação dela. Isto é um comentário sobre uma passagem do ensaio de Kent Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 113-20, na qual se afirma que *O liberalismo político* tem dificuldade em lidar com o problema de determinar a interpretação de concepções políticas.

ral e caracteriza certo modo de vida e de reflexão que consiste em submeter nossos fins e ideais mais profundos a um exame crítico, como no ideal de individualidade de Mill<sup>36</sup>. Seja o que for que possamos pensar da autonomia como valor puramente moral, ela não consegue, dado o fato do pluralismo razoável, satisfazer o critério de reciprocidade, já que muitos cidadãos – por exemplo, os que professam determinadas doutrinas religiosas – podem rejeitá-la. Assim, a autonomia moral não é um valor político, ao passo que a autonomia política é.

(b) Como segundo exemplo, considere-se a conhecida parábola do Bom Samaritano. Os valores invocados são adequadamente políticos e não apenas valores religiosos ou filosóficos? Embora a visão ampla da cultura política pública permita, quando fazemos uma proposta, introduzir a parábola do Evangelho, a razão pública exige que justifiquemos nossa proposta com base em valores políticos adequados<sup>37</sup>.

(c) Como terceiro exemplo, considere-se a invocação do merecimento quando se discute a distribuição equitativa de renda: as pessoas costumam dizer que, idealmente, a distribuição deve estar em conformidade com o merecimento. Que sentido de merecimento elas têm em mente? Elas querem dizer que as pessoas que ocupam diferentes cargos devem ter as qualificações necessárias – os juizes devem estar qualificados a julgar – e uma oportunidade equitativa de se qualificar para as posições favorecidas? Este é realmente um valor político. Mas a distribuição em conformidade com o merecimento moral – quando isto significa o valor moral do caráter, levando tudo em conta, inclusive doutrinas abrangentes – não é. Este não é um objetivo político e social praticável.

---

36. John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), capítulo 3, §§ 1-9, in *Collected Works of John Stuart Mill*, organizado por John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1977), vol. 18, pp. 260-75.

37. Ver § 4.1 sobre a cláusula e o exemplo de recorrer à parábola do Evangelho. Para um exame detalhado da concepção ampla da cultura política pública, ver § 4 em geral.

(d) Por fim, considere-se o interesse do Estado pela família e pela vida humana. Como o valor político invocado pode ser especificado de maneira correta? Tradicionalmente, isso é feito de modo muito amplo. Mas em um regime democrático, o interesse legítimo da autoridade política é que a lei e as políticas públicas deem apoio e regulem, de maneira ordenada, as instituições necessárias para reproduzir a sociedade política ao longo do tempo. Estas em geral incluem a família (em uma forma que seja justa), arranjos para criar e educar as crianças e instituições de saúde pública. Esse apoio e essa regulação ordenados baseiam-se em princípios e valores políticos, visto que a sociedade política é considerada como existindo perpetuamente, preservando suas instituições e sua cultura ao longo de gerações. Dado esse interesse, a autoridade política pareceria não ter nenhum interesse na forma particular de vida familiar ou das relações entre os sexos, exceto na medida em que essa forma ou essas relações afetem de algum modo a reprodução ordenada da sociedade ao longo do tempo. Assim, apelos à monogamia como tal ou contra o casamento de indivíduos do mesmo sexo, como parte do interesse legítimo que a autoridade política tem na família, refletiriam doutrinas religiosas ou abrangentes. Em consequência, esse interesse parece caracterizado de modo inadequado. Naturalmente, pode haver outros valores políticos à luz dos quais tal caracterização satisfaria os requisitos. Este seria o caso, por exemplo, se a monogamia fosse necessária para a igualdade das mulheres ou se os casamentos entre indivíduos do mesmo sexo fossem prejudiciais à criação e à educação das crianças<sup>38</sup>.

5. Os quatro exemplos revelam um contraste com o que denominei razão secular<sup>39</sup>. Um ponto de vista que se

38. Naturalmente, não tento decidir a questão aqui, já que estamos interessados apenas nos tipos de razões e considerações que a argumentação pública envolve.

39. Ver § 2.2.

manifesta com frequência é o de que, embora razões religiosas e doutrinas sectárias não devam ser invocadas para justificar a legislação em uma sociedade democrática, argumentos seculares sensatos podem sê-lo<sup>40</sup>. Mas o que é um argumento secular? Alguns pensam que qualquer argumento reflexivo e crítico, publicamente inteligível e racional, é um argumento secular e discutem vários argumentos desse tipo para estabelecer, digamos, quais relações homossexuais são desprezíveis ou degradantes<sup>41</sup>. Alguns desses argumentos, é claro, podem ser argumentos seculares reflexivos e racionais (entendendo-se "secular" desse modo). Não obstante, uma característica central do liberalismo político é que ele trata todos esses argumentos da mesma maneira como trata os argumentos religiosos e, portanto, essas doutrinas filosóficas seculares não proveem razões públicas. Argumentos e conceitos seculares desse tipo pertencem à filosofia primeira e à doutrina moral e estão fora do domínio do político.

Assim, ao considerar se relações homossexuais entre cidadãos devem ser tratadas como delitos criminais, a questão não é determinar se essas relações são excluídas por uma visão decente do bem humano pleno, tal como caracterizada por uma visão filosófica e não religiosa plausível,

40. Ver Robert Audi, "The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society", in *San Diego Law Review* 30 (1993), p. 677. Ali, Audi define razão secular da seguinte maneira: "Uma razão secular é, grosso modo, uma razão cuja força normativa não se apoia de forma evidente na existência de Deus, em considerações teológicas ou nos pronunciamentos de uma pessoa ou instituição *qua* autoridade religiosa" (p. 692). Esta definição é ambígua entre razões que são seculares, no sentido de uma doutrina abrangente não religiosa, e as que o são no sentido de uma concepção puramente política que se encontra dentro dos limites do conteúdo da razão pública. Dependendo de qual desses dois sentidos tem-se em mente, a visão de Audi de que é preciso oferecer razões seculares juntamente com as religiosas poderia ter papel similar àquilo que denomino a cláusula em § 4.1.

41. Ver a discussão de Michael Perry sobre o argumento de John Finnis, que nega que tais relações sejam compatíveis com o bem humano, em *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 1997), capítulo 3, pp. 85-6.

nem levar em conta se os que possuem fé religiosa consideram-nas pecado, mas sim primariamente determinar se as normas legais que proíbem essas relações infringem os direitos civis de cidadãos democráticos livres e iguais<sup>42</sup>. Esta questão requer uma concepção política razoável de justiça que especifique esses direitos civis, que são sempre uma questão de elementos constitucionais essenciais.

### § 3. Religião e razão pública na democracia

1. Antes de examinar a ideia da visão ampla da cultura política pública, perguntamos: como é possível aos que professam doutrinas religiosas, algumas delas baseadas na autoridade religiosa – a Igreja ou a Bíblia, por exemplo –, ao mesmo tempo acatar uma concepção política razoável que dê sustentação a um regime democrático constitucional razoável? É possível que essas doutrinas sejam compatíveis, pelas razões certas, com uma concepção política liberal? Para que essa compatibilidade seja alcançada, não é suficiente que essas doutrinas aceitem um governo democrático meramente como um *modus vivendi*. Fazendo referência a cidadãos que professam doutrinas religiosas como cidadãos de fé, perguntamos: como é possível que estes sejam membros dedicados de uma sociedade democrática, que endossem os ideais e valores políticos intrínsecos da sociedade, e não simplesmente aquiesçam ao equilíbrio das forças políticas e sociais? Para formular a pergunta de forma mais incisiva: como é possível – ou será possível – que os fiéis, assim como os não religiosos (seculares), endossem um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e, com efeito, podem mesmo declinar? Esta última pergunta expli-

42. Aqui, sigo a posição de T. M. Scanlon, expressa em “The Difficulty of Tolerance”, in *Toleration: An Elusive Virtue*, organizado por David Heyd (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 226-39. Embora o ensaio todo seja elucidativo, a seção 3, pp. 230-3, é em especial relevante aqui.

cita uma vez mais a importância da ideia de legitimidade e do papel da razão pública para determinar a lei legítima.

Para esclarecer a questão, considerem-se dois exemplos. O primeiro é o de católicos e protestantes nos séculos XVI e XVII, quando o princípio de tolerância era acatado apenas como um *modus vivendi*<sup>43</sup>. Isto significava que se alguma parte conseguisse prevalecer, impor a sua doutrina religiosa como única fé admissível. Uma sociedade na qual muitas fés compartilham essa atitude e supõem que, por um futuro indefinido, suas posições relativas permanecerão mais ou menos as mesmas, poderia muito bem ter uma Constituição semelhante à dos Estados Unidos, protegendo plenamente as liberdades de religiões que se encontram fortemente divididas e são mais ou menos iguais em termos de poder político. Neste caso, a Constituição seria cumprida como um pacto, por assim dizer, para manter a paz civil<sup>44</sup>. Nessa sociedade, as questões políticas poderiam ser discutidas com base em ideias e valores políticos, a fim de não permitir a eclosão do conflito religioso e não suscitar a hostilidade sectária. O papel da razão pública, aqui, serve simplesmente para acalmar a divergência e encorajar a estabilidade social. Contudo, neste caso, não temos a estabilidade pelas razões certas, isto é, assegurada por um firme compromisso com os ideais e valores políticos (morais) de uma sociedade democrática.

Tampouco temos estabilidade pelas razões certas no segundo exemplo – uma sociedade democrática na qual os cidadãos aceitem como princípios políticos (morais) as cláusulas constitucionais substantivas que asseguram as liberdades religiosas, políticas e civis, quando o compromisso que têm com esses princípios constitucionais é tão limitado a ponto de ninguém se dispor a ver sua doutrina religiosa ou

43. Ver Conferência IV, § 3.4, p. 174.

44. Ver o exemplo de Kent Greenawalt da Sociedade de Crentes Ferrosos Divergentes em Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, pp. 16-8, 21-2.

não religiosa perder terreno em influência e números, e na qual tais cidadãos estejam dispostos a resistir ou desobedecer às leis que julguem prejudiciais a suas posições e o façam mesmo que todo o leque de liberdades, religiosa e de outros tipos, seja sempre preservado e a doutrina em questão esteja completamente segura. Aqui, mais uma vez, a democracia é aceita sob condições, não pelas razões certas.

O que esses exemplos têm em comum é que a sociedade encontra-se dividida em grupos separados, cada um dos quais tem seu interesse fundamental distinto e oposto aos interesses dos outros grupos e em defesa do qual se dispõe a resistir ou violar a lei democrática legítima. No primeiro exemplo, é o interesse que uma religião tem de estabelecer sua hegemonia, ao passo que no segundo é o interesse fundamental da doutrina de assegurar certo grau de sucesso e de influência para sua visão, quer seja religiosa, quer seja não religiosa. Enquanto um regime constitucional pode assegurar plenamente direitos e liberdades a todas as doutrinas permissíveis e, portanto, proteger nossa liberdade e segurança, uma democracia exige necessariamente que, como cidadão igual entre outros, cada um de nós aceite as obrigações da lei legítima<sup>45</sup>. Embora não se espere que ninguém coloque em risco sua doutrina religiosa ou não religiosa, é preciso que renunciemos para sempre à expectativa de mudar a Constituição para estabelecer a hegemonia de nossa religião ou à de qualificar nossas obrigações a fim de assegurar sua influência e seu sucesso. Conservar tais expectativas e objetivos seria incompatível com a ideia de liberdades fundamentais iguais para todos os cidadãos livres e iguais.

2. Para ampliar o que perguntamos antes: como é possível – ou será possível – para os que têm fé, assim como para os não religiosos (seculares), apoiar um regime constitucional mesmo quando suas doutrinas abrangentes podem

45. Ver Conferência V, § 6, pp. 230-6.

não prosperar sob tal regime e podem, com efeito, até mesmo declinar? Aqui a resposta encontra-se na compreensão e aceitação, por parte da doutrina religiosa ou não religiosa, de que, a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira equitativa de assegurar a liberdade de seus seguidores que seja compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis. Ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode sustentar que tais são os limites que Deus determina à nossa liberdade; uma doutrina não religiosa vai se expressar de outra maneira<sup>46</sup>. Mas

46. Um exemplo de como uma religião pode fazer isso é o seguinte. Abdullahi Ahmed An-Na'im, no livro *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), pp. 52-7, introduz a ideia de reconsiderar a interpretação tradicional da Sharia, que para os muçulmanos é a lei divina. Para que ela venha a ser aceita pelos muçulmanos, é preciso que se apresente como a interpretação correta e superior da Sharia. A ideia básica da interpretação de An-Na'im, segundo o falecido autor sudanês Ustadh Mahmoud Mohamed Taha, é que a compreensão tradicional da Sharia foi baseada nos ensinamentos de Maomé do período posterior de Medina, ao passo que os ensinamentos do período anterior de Meca constituem a mensagem eterna e fundamental do Islã. An-Na'im afirma que os ensinamentos e princípios superiores de Meca foram rejeitados em favor dos ensinamentos mais realistas e práticos (em um contexto histórico do século VII) de Medina porque a sociedade ainda não estava preparada para sua implementação. Agora que as condições históricas mudaram, An-Na'im acredita que os muçulmanos deviam seguir o período inicial de Meca ao interpretar a Sharia. Assim interpretada, sustenta que ela dá apoio à democracia constitucional (ibid., pp. 69-100).

Em particular, a interpretação inicial de Meca da Sharia afirma a igualdade de homens e mulheres e a completa liberdade de escolha em questões de fé e religião, ambas em conformidade com o princípio constitucional da igualdade perante a lei. An-Na'im escreve: "O Alcorão não menciona o constitucionalismo, mas o pensamento racional e a experiência demonstraram que ele é necessário para realizar a sociedade justa e boa prescrita pelo Alcorão. Uma justificação e um apoio islâmicos ao constitucionalismo são importantes e relevantes para os muçulmanos. Os não muçulmanos podem ter as próprias justificações seculares ou de outro tipo. Contudo que todos concordem quanto ao princípio e às normas específicas do constitucionalismo, incluindo a igualdade completa e a não discriminação com base em gênero ou religião, cada um pode ter as próprias razões para chegar a esse acordo" (ibid., p. 100). (Este é um exemplo perfeito de consenso sobreposto.) Agradeço a Akeel Bil-

em cada caso essas doutrinas formulam de maneiras diferentes o modo como a liberdade de consciência e o princípio de tolerância podem ser coerentes com a justiça igual para todos os cidadãos em uma sociedade democrática razoável. Assim, é preciso que os princípios de tolerância e de liberdade de consciência tenham lugar central em qualquer concepção democrática constitucional. Eles estabelecem a base fundamental a ser aceita por todos os cidadãos como equitativa e reguladora da rivalidade entre doutrinas.

Observe-se aqui que há duas ideias de tolerância. Uma é puramente política, expressando-se com base em direitos e deveres que protegem a liberdade religiosa em conformidade com uma concepção política razoável de justiça. A outra não é puramente política, mas expressa-se com base em uma doutrina religiosa ou não religiosa, como ocorre, por exemplo, ao se dizer, tal qual mencionado antes, que tais são os limites que Deus estabelece à nossa liberdade. Dizer isto oferece um exemplo do que denomino argumentação com base em uma conjectura<sup>47</sup>. Neste caso, argumentamos tomando por base aquilo em que acreditamos ou conjecturamos que possam ser as doutrinas fundamentais de outras pessoas, religiosas ou filosóficas, e nos empenhamos em demonstrar-lhes que, a despeito do que possam pensar sobre isso, elas mesmo assim têm como endossar uma concepção política razoável de justiça. Não estamos afirmando esse fundamento para a tolerância, e sim oferecendo-o como um fundamento que essas pessoas poderiam considerar coerente com suas doutrinas abrangentes.

#### § 4. A visão ampla da cultura política pública

1. Agora vamos considerar o que denomino a visão ampla da cultura política pública e discutir dois aspectos

grami por informar-me sobre o trabalho de An-Na'im. Devo também agradecimentos a Roy Mottahedeh pela valiosa discussão sobre o assunto.

47. Ver § 4.3.

dela. O primeiro é que doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam. Refiro-me a essa injunção de apresentar razões políticas adequadas como a *cláusula*, e ela específica a cultura política pública em contraste com a cultura de fundo<sup>48</sup>. O segundo aspecto que considero é que pode haver razões positivas para introduzir doutrinas abrangentes na discussão política pública. Examinando cada um desses dois aspectos a seguir.

Obviamente, muitas perguntas podem ser feitas sobre como satisfazer a cláusula<sup>49</sup>. Uma delas é: quando ela necessita ser satisfeita? No mesmo dia ou algum tempo depois? Além disso, sobre quem recai a obrigação de respeitá-la? É importante que fique claro e estabelecido que a cláusula deve ser adequadamente satisfeita de boa-fé. Mas as particularidades sobre o modo de satisfazê-la só podem ser especificadas na prática, e não há como a cláusula ser regulada por um conjunto preciso de normas dadas de antemão. Como estas normas podem funcionar, isto é algo determinado pela natureza da cultura política pública, exigindo bom-senso e compreensão. É importante também observar que a introdução na cultura política pública de doutrinas religiosas e seculares, contanto que a cláusula seja cumprida, não altera a natureza e o conteúdo da justificação da própria razão pública. Essa justificação continua sendo formulada com base em uma família de concepções políticas razoáveis de justiça. Contudo, não há restrições ou exigências sobre como as próprias doutrinas religiosas ou seculares devem expressar-se. Não se requer, por exemplo, que essas doutrinas sejam logicamente corretas de acordo com

48. Ver Conferência I, § 2.3, pp. 16-7 (na qual se contrasta a cultura política pública com a cultura de fundo).

49. Sou grato a Dennis Thompson pela discussão valiosa sobre o assunto.

determinados padrões, abertas à avaliação racional ou demonstráveis por meio de evidências<sup>50</sup>. Em que medida são ou não demonstráveis dessa maneira, esta é uma questão a ser decidida pelos que as defendem e de acordo com o modo como querem que aquilo que dizem seja entendido. Essas pessoas normalmente terão razões práticas para querer tornar suas visões aceitáveis para um público mais amplo.

2. O conhecimento mútuo, por parte dos cidadãos, das doutrinas religiosas e não religiosas uns dos outros, que se expressa na visão ampla da cultura política pública<sup>51</sup>, reconhece que as bases do compromisso democrático dos cidadãos com suas concepções políticas encontram-se em suas respectivas doutrinas abrangentes, religiosas e não religiosas. Dessa maneira, o compromisso dos cidadãos com o ideal democrático de razão pública é fortalecido pelas razões certas. Podemos pensar nas doutrinas abrangentes razoáveis que dão apoio às concepções políticas razoáveis da sociedade como a base social vital dessas concepções, conferindo-lhes força e vigor duradouros. Quando essas doutrinas aceitam a cláusula e só então entram no debate político, o compromisso com a democracia constitucional manifesta-se publicamente<sup>52</sup>.

50. Greenawalt discute Franklin Gamwell e Michael Perry, que realmente impõem restrições semelhantes a como a religião deve ser introduzida na discussão pública. Ver Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, pp. 85-95.

51. Novamente, como sempre, distinguindo-se isso da cultura de fundo, na qual ênfase que não há nenhuma restrição.

52. O liberalismo político às vezes é criticado por não desenvolver interpretações dessas bases sociais da democracia, nem expor a formação de seus sustentáculos religiosos e de outros tipos. Contudo, ele reconhece essas bases sociais e enfatiza sua importância. Evidentemente, as concepções políticas de tolerância e liberdade religiosa seriam impossíveis em uma sociedade na qual a liberdade religiosa não fosse respeitada e valorizada. Assim, o liberalismo político está em concordância com David Hollenbach, S. J., quando escreve: "Entre as não menos importantes das [transformações realizadas por Aquino] encontra-se sua insistência em que a vida política de um povo não é a mais elevada realização do bem do qual é capaz – um *insight* que se encontra na raiz

Quando se tornam conscientes desse compromisso, autoridades públicas e cidadãos se mostram mais dispostos a honrar o dever de civilidade, e o fato de seguirem o ideal de razão pública ajuda a promover o tipo de sociedade que o ideal exemplifica. Esses benefícios do conhecimento mútuo que se produz pelo fato de os cidadãos reconhecerem as doutrinas abrangentes razoáveis uns dos outros mostram uma razão positiva para introduzir tais doutrinas, a qual não é meramente defensiva, como se a intrusão delas na discussão pública fosse de todo modo inevitável.

Considere-se, por exemplo, uma questão política altamente controversa: a questão do apoio público a escolas mantidas por Igrejas<sup>53</sup>. É provável que os que estão em lados diferentes dessa questão venham a duvidar uns dos outros no que diz respeito ao compromisso com valores constitucionais e políticos básicos. É prudente, então, que todos os lados introduzam suas doutrinas abrangentes, religiosas ou seculares, a fim de abrir caminho para que expliquem uns aos outros como suas visões realmente apoiam esses valores políticos básicos. Considerem-se também os abolicionistas e os ativistas do Movimento dos Direitos Civis<sup>54</sup>. A cláusula foi

das teorias constitucionais de autoridade política limitada. E, embora a Igreja tenha resistido à descoberta liberal das liberdades modernas durante boa parte do período moderno, o liberalismo vem transformando o catolicismo, mais uma vez, ao longo da última metade do nosso século. A memória desses eventos da história social e intelectual, bem como a experiência da Igreja desde o Concílio Vaticano II, levam-me a ter esperança de que comunidades com visões diferentes da boa vida poderão chegar a algum lugar caso se arrisquem à conversação e à discussão sobre essas visões." David Hollenbach, "Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture", in *San Diego Law Review* 30 (1993), p. 891. Embora uma concepção de razão pública deva reconhecer a importância dessas bases sociais da democracia constitucional e levar em conta como fortalecem as instituições que lhe são vitais, essa concepção não precisa levar a cabo um estudo sobre questões dessa natureza. Por enfatizar a necessidade de levar em conta esse aspecto, sou grato a Paul Weithman.

53. Ver Conferência VI, § 8.2, pp. 293-5.

54. Ver Conferência VI, § 8.3, pp. 295-8. Não sei se os abolicionistas e King concebiam-se como cumprindo o propósito da cláusula. Mas quer a tivessem cumprido ou não, poderiam tê-lo feito. E, se conhecessem e aceitassem a ideia de razão pública, teriam feito. Agradeço a Paul Weithman por esta observação.

cumprida no caso deles, por mais que tenham enfatizado as raízes religiosas de suas doutrinas, porque estas sustentavam valores constitucionais básicos – como eles mesmos afirmavam – e, portanto, concepções razoáveis de justiça política.

3. A argumentação pública almeja a justificação pública. Recorremos a concepções políticas de justiça e a evidências e fatos verificáveis e abertos ao escrutínio público para chegarmos a conclusões a respeito do que pensamos ser as instituições e políticas públicas mais razoáveis. A justificação pública não se reduz a argumentação válida, mas se trata de argumentação dirigida a outros. Esta justificação procede de forma correta com base em premissas que aceitamos e achamos que outros poderiam razoavelmente aceitar, para chegar a conclusões que pensamos que eles também poderiam razoavelmente aceitar. Isto cumpre o dever da civilidade desde que, no devido momento, a cláusula seja satisfeita.

Há duas outras formas de discurso que também podem ser mencionadas, embora nenhuma expresse uma forma de argumentação pública. Uma delas é a declaração. Neste caso, cada um de nós declara sua doutrina abrangente, religiosa ou não religiosa. Não esperamos que outros a compartilhem. Antes, cada um de nós demonstra como, com base em suas próprias doutrinas, pode endossar e realmente endossa uma concepção política pública razoável de justiça, com seus princípios e ideais. O objetivo de fazer isso é declarar aos outros, que afirmam doutrinas abrangentes distintas, que damos nosso apoio também a uma concepção política razoável que faz parte da família de tais concepções razoáveis. Na visão ampla, os cidadãos de fé que citam a parábola do Bom Samaritano, do Evangelho, não se detêm nisso, mas prosseguem oferecendo uma justificação pública das conclusões que retiram dessa parábola com base em valores políticos<sup>55</sup>. Dessa maneira, os cidadãos que sustentam

55. Lucas, 10: 29-37. É fácil perceber que a parábola do Evangelho poderia ser usada para dar sustentação ao dever moral imperfeito de ajuda mú-

doutrinas diferentes são tranquilizados, e isto fortalece os vínculos da amizade cívica<sup>56</sup>.

A segunda forma de discurso é a conjectura, definida da seguinte forma: argumentamos com base no que acreditamos ou conjecturamos que sejam as doutrinas abrangentes de outras pessoas, religiosas ou seculares, e tentamos mostrar-lhes que, apesar do que possam pensar a respeito, ainda assim podem endossar uma concepção política razoável que proporcione uma base para razões públicas. Esta é uma maneira de fortalecer o ideal de razão pública. Contudo, é importante que a conjectura seja sincera e não manipuladora. Devemos explicar abertamente nossas intenções e deixar claro que não afirmamos as premissas das quais partimos, mas procedemos do modo como fazemos para esclarecer o que consideramos ser uma incompreensão da parte dos outros em questão e, talvez, também de nossa parte<sup>57</sup>.

tal como encontrado, digamos, no quarto exemplo de Kant na *Grundlegung*. Ver Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Ak. 4: 423, in *Practical Philosophy*, tradução para o inglês de Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Para formular um exemplo adequado recorrendo somente a valores políticos, considere-se uma variante do princípio de diferença ou de outra ideia análoga. Poder-se-ia entender o princípio como propiciando uma atenção especial para com os pobres, como na doutrina social católica. Ver *Teoria*, § 13 (que define o princípio de diferença).

56. Por me fazer perceber a relevância dessa forma de discurso, sou grato a discussões com Charles Larmore.

57. Mencionarei outra forma de discurso que denomino “dar testemunho”. Costuma ocorrer em uma sociedade ideal, bem-ordenada em termos políticos e plenamente justa, na qual todos os votos dos cidadãos acontecem em conformidade com sua concepção mais razoável de justiça política. Não obstante, pode ocorrer que alguns deles sintam que devem expressar sua dissidência, com base em princípios, com as instituições, as políticas ou a legislação existentes. Presumo que os quacres aceitam a democracia constitucional e aquiescem à sua lei legítima, mas simultaneamente é razoável que possam expressar o fundamento religioso de seu pacifismo. (O caso análogo da oposição católica ao aborto é mencionado em § 6.1.) Contudo, dar testemunho difere da desobediência civil, no sentido de que não recorre a princípios e valores de uma concepção política (liberal) de justiça. Embora de modo geral esses cidadãos endossem concepções políticas razoáveis de justiça, que dão sustentação a uma sociedade democrática constitucional, nesse caso, não obstan-

### § 5. Da família como parte da estrutura básica

1. Para ilustrar mais o uso e o âmbito da razão pública, considerarei agora um leque de questões a respeito de uma instituição, a família<sup>58</sup>. Faço isso recorrendo a uma concepção política específica de justiça e examinando o papel que ela atribui à família na estrutura básica da sociedade. Como o conteúdo da razão pública é determinado por todas as concepções políticas razoáveis que satisfazem o critério de reciprocidade, o âmbito de questões a respeito da família abrangido por essa concepção política indicará o amplo espaço para o debate e a argumentação que é coberto pela razão pública como um todo.

A família é parte da estrutura básica, visto que um de seus principais papéis é constituir a base da produção e re-

te, sentem que devem não apenas deixar que os outros cidadãos conheçam a base profunda de sua vigorosa oposição, mas também dar testemunho de sua fé ao fazê-lo. Ao mesmo tempo, os que dão testemunho aceitam a ideia de razão pública. Mesmo que pensem que o resultado de uma votação em que todos os cidadãos razoáveis seguiram conscienciosamente a razão pública possa ser incorreto ou não verdadeiro, eles, não obstante, reconhecem esse resultado como lei legítima e aceitam a obrigação de não violá-lo. Em tal sociedade não há, estritamente falando, nenhum argumento para a desobediência civil e a objeção de consciência. Estas últimas requerem o que denominei uma sociedade quase justa, mas não inteiramente justa. Ver *Teoria*, § 55.

58. Minha suposição era que o clássico de J. S. Mill, *The Subjection of Women* (1869), in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 21, tornara claro que uma concepção liberal decente de justiça (incluindo o que denominei a justiça como equidade) implicava justiça igual tanto para as mulheres como para os homens. Claramente, *Uma teoria da justiça* deveria ter deixado isso mais explícito, mas trata-se, neste caso, de uma falha minha, não do liberalismo político. Fui encorajado a pensar que uma interpretação liberal da justiça igual para as mulheres é viável por Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (Nova York: Basic Books, 1989); por Linda C. McClain, "Atomistic Man' Revisited: Liberalism, Connection, and Feminist Jurisprudence", in *Southern California Law Review* 65 (1992), p. 1.171; por Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1998), que é uma coletânea de seus ensaios de 1990 a 1996, incluindo "The Feminist Critique of Liberalism", sua Oxford Amnesty Lecture de 1996; e por Sharon A. Lloyd, "Situating a Feminist Criticism of John Rawls's Political Liberalism", in *Loyola LA Law Review* 28 (1995), p. 1.319. Beneficiei-me muito dos escritos de todas elas.

produção ordenadas da sociedade e de sua cultura de uma geração para outra. A sociedade política sempre é considerada como um sistema de cooperação social ao longo do tempo, indefinidamente; a ideia de um momento futuro em que seus assuntos devam ser concluídos e a sociedade dissolva-se é alheia à concepção da sociedade política. Assim, o trabalho reprodutivo é socialmente necessário. Aceitando isso, um papel central da família é prover de maneira razoável e efetiva a criação e o cuidado dos filhos, assegurando seu desenvolvimento moral e sua educação para a cultura mais ampla<sup>59</sup>. Os cidadãos devem ter uma percepção da justiça e dos valores políticos que sustentam as instituições políticas e sociais. A família deve assegurar a criação e o desenvolvimento de tais cidadãos, nas quantidades adequadas à preservação de uma sociedade duradoura<sup>60</sup>.

Essas exigências limitam todos os arranjos da estrutura básica, incluindo os esforços para assegurar a igualdade de oportunidades. A família impõe restrições à maneira como esses objetivos podem ser atingidos, e os princípios de justiça são formulados de modo que essas restrições sejam levadas em conta. Não posso examinar essas complexidades aqui, mas suponho que, enquanto somos crianças, crescemos em um pequeno grupo íntimo no qual os mais velhos (normalmente os pais) têm certa autoridade moral e social.

2. Para que a razão pública se aplique à família, ela deve ser vista, pelo menos em parte, como objeto da justiça política. Pode-se pensar que não é assim, que os princípios de

59. Ver *Teoria*, §§ 70-6 (nas quais se examinam os estágios de desenvolvimento moral e a relevância disso para a justiça como equidade).

60. Contudo, nenhuma forma particular da família (monogâmica, heterossexual ou de outro tipo) é exigida por uma concepção política de justiça, contanto que a família seja ordenada de maneira que cumpra essas tarefas de modo efetivo e não contrarie outros valores políticos. Note-se que esta observação estabelece a maneira como a justiça como equidade lida com a questão dos direitos e deveres de gays e lésbicas e o modo pelo qual afetam a família. Se esses direitos e deveres são compatíveis com a vida familiar ordenada e a educação dos filhos, eles são, *ceteris paribus*, plenamente admissíveis.

justiça não se aplicam à família e, portanto, não asseguram a justiça igual para as mulheres e seus filhos<sup>61</sup>. Esta é uma concepção errônea. Pode surgir da seguinte maneira: o objeto primário da justiça política é a estrutura básica da sociedade, compreendida como a ordenação das principais instituições da sociedade em um sistema unificado de cooperação social ao longo do tempo; os princípios de justiça política devem aplicar-se diretamente a essa estrutura, mas não devem se aplicar diretamente à vida interna das muitas associações dentro dela, entre outras, a família; assim, alguns podem achar que, se esses princípios não se aplicam diretamente à vida interna das famílias, eles não podem assegurar justiça igual para as mulheres tanto quanto para seus maridos.

A mesma questão, em grande medida, surge no que diz respeito a todas as associações, sejam Igrejas ou universidades, associações profissionais ou científicas, empresas ou sindicatos. A família não é peculiar nesse aspecto. Para ilustrar: é indubitável que os princípios liberais de justiça política não exigem que o governo eclesiástico seja democrático. Não é preciso que bispos e cardeais sejam eleitos; nem, tampouco, é preciso que os benefícios vinculados às posições hierárquicas de uma Igreja satisfaçam um princípio específico de justiça distributiva, e certamente não o princípio de diferença<sup>62</sup>. Isto demonstra que os princípios de justiça política não se aplicam à vida interna de uma Igreja, não sendo desejável, nem compatível com a liberdade de consciência ou de associação, que se apliquem.

Por outro lado, os princípios de justiça política realmente impõem certas restrições que influenciam o governo eclesiástico. As Igrejas não podem efetivamente praticar a intolerância, já que, como o exigem os princípios da justiça, o Direito público não reconhece a heresia e a apostasia como crimes, e os membros das Igrejas têm sempre a liberdade de abandonar sua fé. Assim, embora esses princípios não se

61. Ver Okin, *Justice, Gender, and the Family*, pp. 90-3.

62. O princípio de diferença é definido em *Teoria*, § 13.

apliquem de modo direto à vida interna das Igrejas, eles na realidade protegem os direitos e as liberdades de seus membros por meio de restrições às quais todas as Igrejas e associações estão sujeitas. Isto não significa negar que existam concepções adequadas de justiça que de fato se apliquem diretamente à maioria das associações e grupos, se não a todos, assim como a vários tipos de relações entre indivíduos. Contudo, essas concepções não são políticas. Em cada caso, constitui outra questão, de natureza distinta, determinar qual é a concepção apropriada que deve ser levada em conta, considerando a natureza e o papel da associação, grupo ou relação em tela.

Considere-se agora a família. Aqui, a ideia é a mesma: os princípios políticos não se aplicam de modo direto à sua vida interna, mas realmente impõem-lhe restrições essenciais como instituição e assim garantem os direitos e as liberdades fundamentais, a liberdade e as oportunidades de todos os seus membros. Isto tais princípios fazem, como afirmi, especificando os direitos fundamentais dos cidadãos iguais que são membros das famílias. A família, como parte da estrutura básica, não pode violar essas liberdades. Como as mulheres são cidadãs em situação de igualdade com seus maridos, todas têm os mesmos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais que eles, e isto, juntamente com a aplicação correta dos outros princípios de justiça, é suficiente para assegurar sua igualdade e independência.

Para apresentar a questão de outra maneira, distinguiamos o ponto de vista das pessoas como cidadãos e seu ponto de vista como membros de famílias e outras associações<sup>63</sup>. Como cidadãos, temos razões para impor as restrições especificadas pelos princípios políticos de justiça às associações, ao passo que, como membros de associações, temos razões para limitar essas restrições, para que deixem espaço a uma vida interna livre e florescente, adequada à asso-

63. Tomo essa ideia de empréstimo de Joshua Cohen, "Okin on Justice, Gender, and Family", in *Canadian Journal of Philosophy* 22 (1992), p. 278.

ciação em questão. No caso, novamente, percebemos a necessidade da divisão de trabalho entre diferentes tipos de princípios. Não iríamos querer que princípios políticos de justiça – incluindo princípios de justiça distributiva – se aplicassem diretamente à vida interna da família.

Esses princípios não nos informam como criar nossos filhos nem exigem que os tratemos em conformidade com princípios políticos. Neste caso, esses princípios estão fora de lugar. Com certeza, os pais devem seguir alguma concepção de justiça (ou de equidade) e o devido respeito aos filhos, mas, dentro de certos limites, isto não é algo que caiba a princípios políticos prescrever. Evidentemente, a proibição de abusos e negligência em relação aos filhos, e muito mais, constituirá, como restrições, parte central do Direito da família. Mas em algum ponto a sociedade tem de contar com a afeição e a boa vontade naturais dos membros maduros da família<sup>64</sup>.

Assim como os princípios de justiça requerem que as mulheres tenham todos os direitos dos cidadãos, os princípios de justiça impõem restrições à família em nome dos filhos, que, como futuros cidadãos, têm direitos fundamentais. Uma injustiça longa e histórica para com as mulheres é o fato de que suportaram e continuam a suportar uma parcela injusta na tarefa de criar e cuidar dos filhos. Quando estão em desvantagem ainda maior em virtude das leis que regulamentam o divórcio, esse ônus as torna altamente vulneráveis. Essas injustiças incidem de forma brutal não apenas sobre as mulheres, mas também sobre os filhos, e tendem a minar a capacidade das crianças de adquirir as virtudes políticas que são exigidas dos futuros cidadãos em uma sociedade democrática viável. Mill sustentou que, em sua época, a família era uma escola de despotismo mascu-

64. Michael Sandel supõe que os dois princípios da justiça como equidade aplicam-se às associações de modo geral, inclusive às famílias. Ver Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 30-4.

lino; ela inculcava hábitos de pensamento e conduta incompatíveis com a democracia<sup>65</sup>. Se é assim, os princípios de justiça que prescrevem uma sociedade democrática constitucional razoável podem ser claramente invocados para reformar a família.

3. De modo mais geral, quando o liberalismo político distingue a justiça política que se aplica à estrutura básica de outras concepções de justiça que se aplicam às várias associações dentro dessa estrutura, ele não considera o âmbito político e o não político como dois espaços separados, desligados, cada qual governado exclusivamente pelos próprios princípios. Mesmo que apenas a estrutura básica seja o objeto primário da justiça, os princípios de justiça colocam restrições essenciais à família e a todas as outras associações. Os membros adultos de famílias e de outras associações, em primeiro lugar, são cidadãos iguais: esta é sua posição básica. Nenhuma instituição ou associação na qual estejam envolvidos pode violar seus direitos como cidadãos.

Um domínio ou esfera da vida não é, então, algo que já esteja dado, à parte de concepções políticas de justiça. Ele não é um tipo de espaço ou de lugar, e sim, de maneira mais precisa, é aquilo que resulta do modo como os princípios de justiça política são aplicados de forma direta à estrutura básica e indireta às associações que existem dentro dela. Os princípios que definem as liberdades e oportunidades básicas iguais dos cidadãos sempre se aplicam em todos e por todos os chamados domínios. Os direitos iguais das mulheres e os direitos fundamentais de seus filhos como futuros cidadãos são inalienáveis e protegem-nos onde quer que estejam. As distinções de gênero que limitam esses direitos são excluídas<sup>66</sup>. Assim, as esferas do político e do público, do não público e do privado seguem-se do conteúdo e da aplicação da concepção de justiça e de seus princípios.

65. Mill, *Subjection of Women*, capítulo 2, pp. 283-98.

66. Ver *Teoria*, § 16, p. 99.

Caso se afirme que a chamada esfera privada é um espaço isento de justiça, então não existe tal coisa.

A estrutura básica é um sistema social único, e cada parte dele pode influenciar o restante. Seus princípios básicos de justiça política caracterizam todas as suas partes principais e seus direitos fundamentais estendem-se a toda essa estrutura. A família é a única parte (embora uma parte importante) do sistema que produz uma divisão social do trabalho baseada no gênero ao longo do tempo. Alguns sustentaram que a discriminação contra as mulheres no mercado é fator crucial para a histórica divisão sexual do trabalho na família. As diferenças de salários entre os gêneros que resultam dessa discriminação tornam economicamente racional que as mães passem mais tempo com os filhos do que os pais. Por outro lado, alguns acreditam que a própria família é o elemento central de perpetuação<sup>67</sup> da injustiça de gêneros. Contudo, uma concepção liberal de justiça pode ter de admitir certas divisões tradicionais de trabalho por gênero na família – vamos supor que esta divisão baseie-se na religião –, contanto que seja plenamente voluntária e não seja produto nem causa de injustiça. Dizer que essa divisão do trabalho é plenamente voluntária significa dizer que é adotada pelas pessoas com base em sua religião, que de um ponto de vista político é voluntária<sup>68</sup>, e não em virtude de várias outras formas de discriminação,

67. Esse termo (*linchpin*) é de Okin. Ver Okin, *Justice, Gender and the Family*, pp. 6, 14, 170.

68. Sobre esse ponto, ver Conferência VI, § 3.2, pp. 261-2. Se é ou não adequadamente voluntária, e, se o é, sob quais condições, esta é uma questão controvertida. Em resumo, essa questão envolve a distinção entre o razoável e o racional, explicada do seguinte modo: uma ação que é voluntária em um sentido pode não ser em outro. Pode ser voluntária no sentido de racional: fazer aquilo que é racional nas circunstâncias existentes, mesmo quando estas envolvem condições injustas; ou uma ação pode ser voluntária no sentido de razoável: fazer aquilo que é racional quando todas as condições circundantes também são justas. Claramente, o texto interpreta "voluntário" no segundo sentido: afirmar nossa religião é voluntário quando todas as condições circundantes são razoáveis ou justas. Nestas observações, supus que as condições

em outras partes do sistema social, que tornam racional e menos custoso que marido e mulher sigam uma divisão por gênero do trabalho na família.

Alguns querem uma sociedade em que a divisão de trabalho por gênero seja reduzida ao mínimo. Mas para o liberalismo político isso não pode significar que tal divisão seja proibida. Não podemos propor que a divisão igual de trabalho na família seja simplesmente imposta ou que sua ausência seja de alguma maneira penalizada na lei pelos que não a adotam. Isso está excluído porque a divisão de trabalho em questão está ligada às liberdades fundamentais, incluindo a liberdade de religião. Assim, tentar minimizar a divisão de trabalho por gênero significa, no liberalismo político, buscar alcançar uma condição social na qual a divisão remanescente seja voluntária. Isso admite, em princípio, a possibilidade de persistência de considerável divisão de trabalho por gênero. É apenas a divisão involuntária que deve ser reduzida a zero.

Portanto, a família é um caso crucial para que se verifique se o sistema único – a estrutura básica – oferece justiça igual para homens e mulheres. Se a divisão de trabalho por gênero na família é mesmo plenamente voluntária, então há razões para supor que o sistema único realiza a igualdade equitativa de oportunidades para ambos os sexos.

4. Como uma democracia almeja a igualdade plena para todos os seus cidadãos e, portanto, para as mulheres, é preciso que inclua arranjos para realizá-la. Se uma causa básica, se não a principal, da desigualdade das mulheres é a parcela maior de encargos na criação e no cuidado dos filhos na divisão tradicional de trabalho na família, é preciso dar passos para igualar a parcela maior assumida por elas nessa divisão ou para compensá-las por isso<sup>69</sup>. Não cabe à

subjetivas da voluntariedade (quaisquer que sejam) estão presentes e só enfatizei as condições objetivas. Uma discussão completa nos levaria muito longe.

69. Ver Victor R. Fuchs, *Women's Quest for Economic Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988). Os capítulos 3 e 4 apresentam de forma

filosofia política decidir qual é a melhor maneira de fazer isso em condições históricas particulares. Mas uma proposta que hoje se tornou comum é que, como norma ou diretriz, a lei deve considerar que o trabalho da mulher na criação dos filhos (quando ela tem este encargo, como ainda é comum) confere-lhe o direito a uma parcela igual dos rendimentos que o marido obtém durante o casamento. Em caso de divórcio, ela deve ter uma parcela igual no valor acrescido dos bens da família durante o período de casamento.

Qualquer desvio dessa norma exigiria uma justificativa especial e clara. Parece intoleravelmente injusto que um marido possa deixar a família, levando consigo sua capacidade de ganho e deixando mulher e filhos em situação muito menos vantajosa que antes. Forçados a se virarem por conta própria, sua posição econômica muitas vezes torna-se precária. Uma sociedade que permite isso não se importa com as mulheres, muito menos com sua igualdade ou mesmo com seus filhos, que são o futuro dela.

A questão crucial pode ser determinar o que precisamente é abarcado por instituições estruturadas por gênero. Como suas linhas são traçadas? Se dissermos que o sistema de gênero inclui quaisquer arranjos sociais que afetam adversamente as liberdades e oportunidades básicas iguais das mulheres, assim como as de seus filhos como futuros cidadãos, então certamente esse sistema está sujeito a crítica pelos princípios da justiça. A questão, então, é se o cumprimento desses princípios é suficiente para remediar os defeitos do sistema de gênero. O remédio depende em parte da teoria social e da psicologia humana, e de muito mais. Não pode ser prescrito apenas por uma concepção de justiça.

Ao encerrar estas observações sobre a família, devo dizer que não tentei argumentar extensivamente para sus-

resumida as evidências que há para sustentar que a causa principal não é, como muitas vezes se diz, a discriminação por parte do empregador, ao passo que os capítulos 7 e 8 propõem o que deve ser feito.

tentar conclusões específicas. Antes, quis apenas mostrar como uma concepção política de justiça e sua ordenação de valores políticos aplicam-se a determinada instituição da estrutura básica e podem abranger muitos (se não todos) os seus aspectos. Como afirmei, esses valores são colocados em uma ordem dentro da concepção política à qual estão ligados<sup>70</sup>. Entre eles estão a liberdade e a igualdade das mulheres, a igualdade dos filhos como futuros cidadãos, a liberdade de religião e, finalmente, a importância da família para assegurar a produção e a reprodução ordenadas da sociedade e de sua cultura, de uma geração para outra. Esses valores proveem razões públicas para todos os cidadãos. É o que se exige não apenas da justiça como equidade, mas de qualquer concepção política razoável.

## § 6. Questões sobre a razão pública

Volto-me agora para várias questões e dúvidas a respeito da ideia de razão pública, tentando esclarecê-las.

1. Primeiro, pode-se objetar que a ideia de razão pública limitaria de forma não razoável os tópicos e as considerações disponíveis para a discussão e o debate políticos e que deveríamos, em vez disso, adotar o que podemos denominar a visão aberta, sem nenhuma restrição. Discuto agora dois exemplos para refutar essa objeção.

(a) Uma razão para pensar que a razão pública é muito restritiva decorre de supor que ela tenta erroneamente solucionar questões políticas de forma antecipada. Para explicar essa objeção, consideremos a questão da oração nas escolas. Pode-se pensar que uma posição liberal sobre esta questão negaria sua admissibilidade nas escolas públicas. Mas por quê? Temos de considerar todos os valores políticos que podem ser invocados para solucionar essa questão

70. Ver § 2.3.

e para que lado as razões decisivas pendem. O famoso debate de 1784-85 entre Patrick Henry e James Madison quanto à oficialização da Igreja anglicana na Virgínia e que envolvia a religião nas escolas foi examinado quase inteiramente por referência apenas a valores políticos. O célebre argumento de Henry a favor de oficializar a religião baseou-se na visão de que "o conhecimento cristão tem uma tendência natural a corrigir os costumes dos homens, a controlar seus vícios e a preservar a paz na sociedade, que não são propósitos que possam ser realizados se não houver um provimento competente de professores preparados"<sup>71</sup>. Henry não parecia argumentar a favor do conhecimento cristão como um bem em si mesmo, mas, antes, como uma maneira efetiva de realizar valores políticos básicos, a saber, a conduta boa e pacífica dos cidadãos. Assim, entendo que, ao falar em "vícios", ele estava se referindo, pelo menos em parte, àquelas ações que violam as virtudes políticas presentes no liberalismo político<sup>72</sup> e que também se expressam em outras concepções de democracia.

Deixando de lado a evidente dificuldade de saber se orações podem ser praticadas nas escolas a fim de satisfazer todas as exigências impostas pela justiça política, as objeções de Madison ao projeto de lei de Henry concentraram-se sobretudo na questão de em que medida tornar a religião oficial era uma condição necessária para assegurar uma sociedade civil pacífica. Ele concluiu que não era. As objeções de Madison também se fundamentaram nos efeitos históricos da imposição de uma religião oficial tanto

71. Ver Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 139-48. A linguagem citada, que aparece na página 140, é de um preâmbulo ao "Projeto de lei estabelecendo um provimento de professores da religião cristã" (1784). Note-se que o popular Patrick Henry também ofereceu a mais séria oposição ao "Projeto de lei para estabelecer a liberdade religiosa" (1779) de Jefferson, que foi aprovado ao ser reapresentado na Assembleia da Virgínia em 1786. Curry, *The First Freedoms*, p. 146.

72. Para uma discussão sobre essas virtudes, ver Conferência V, § 5.4.

para a sociedade como para a integridade da própria religião. Ele conhecia a prosperidade das colônias que não haviam adotado uma religião oficial, sobretudo a Pensilvânia, e fez menção à força do cristianismo primitivo em oposição a um Império Romano hostil e à corrupção que no passado havia resultado da imposição de uma religião oficial<sup>73</sup>. Com certo cuidado, muitos, se não todos esses argumentos, podem ser expressos com base nos valores políticos da razão pública.

De especial interesse, no exemplo da oração nas escolas, é que torna explícito que a ideia de razão pública não é uma concepção sobre instituições e programas políticos específicos. Antes, é uma visão sobre os tipos de razão nas quais os cidadãos devem basear seus argumentos políticos ao apresentar justificações políticas uns aos outros quando apoiam leis e políticas que invocam os poderes coercitivos do Estado quanto a questões políticas fundamentais. Também de especial interesse nesse exemplo é que ele serve para enfatizar que os princípios que sustentam a separação entre Igreja e Estado devem ser tais que possam ser afirmados por todos os cidadãos livres e iguais, dado o fato do pluralismo razoável.

73. Ver James Madison, *Memorial and Remonstrance* (1785), in *The Mind of the Founders*, organização de Marvin Meyers (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1973), pp. 8-16. O parágrafo 6 refere-se ao vigor do cristianismo primitivo em oposição ao império, enquanto os parágrafos 7 a 11 referem-se à influência mutuamente corruptora, tanto no Estado como na religião, que no passado resultara da imposição de uma religião oficial. Na correspondência entre Madison e William Bradford da Pensilvânia, os quais se encontraram em Princeton (no College of New Jersey), a liberdade e a prosperidade de uma Pensilvânia que não tinha religião oficial são enaltecidas e celebradas. Ver *The Papers of James Madison*, vol. 1, organização de William T. Hutchinson e William M. E. Radial (Chicago: University of Chicago Press, 1962). Ver especialmente as cartas de Madison de 1.º de dezembro de 1773, *ibid.*, pp. 100-1; de 24 de janeiro de 1774, *ibid.*, pp. 104-6; e de 1.º de abril de 1774, *ibid.*, pp. 111-3. Uma carta de Bradford a Madison, de 4 de março de 1774, refere-se à liberdade como a genialidade da Pensilvânia; *ibid.*, p. 109. Os argumentos de Madison eram similares aos de Tocqueville, que menciono a seguir. Ver também Curry, *The First Freedoms*, pp. 142-8.

As razões para a separação entre Igreja e Estado são, entre outras, as seguintes: ela protege a religião contra o Estado e o Estado contra a religião, protege os cidadãos contra suas Igrejas<sup>74</sup> e os cidadãos uns dos outros. É um erro dizer que o liberalismo político é uma concepção política individualista, pois seu objetivo é a proteção que diferentes interesses, tanto associativos como individuais, têm na liberdade. E também é grave equívoco pensar que a separação entre Igreja e Estado está voltada primariamente para a proteção da cultura secular; naturalmente, ela protege essa cultura, mas não mais do que protege todas as religiões. Mencionam-se com frequência a vitalidade e a ampla aceitação da religião nos Estados Unidos, como se fossem um sinal da virtude peculiar do povo estadunidense. Talvez sejam, mas isto também pode estar relacionado ao fato de que, nesse país, as várias religiões foram protegidas contra o Estado pela Primeira Emenda, e nenhuma delas foi capaz de dominar e suprimir as demais religiões por meio da conquista e do emprego do poder estatal<sup>75</sup>. Embora, sem dúvi-

74. Essa separação faz isso ao proteger a liberdade de mudar de fé religiosa. A heresia e a apostasia não são crimes.

75. Refiro-me aqui ao fato de que, desde os primeiros dias do imperador Constantino, no século IV, o cristianismo puniu a heresia e tentou eliminar, pela perseguição e pelas guerras religiosas, aquilo que considerava como falsa doutrina (por exemplo, a cruzada contra os albigenses, conduzida por Inocêncio III no século XIII). Fazer isso exigia os poderes coercitivos do Estado. Instituída pelo papa Gregório IX, a Inquisição manteve-se ativa ao longo das guerras de religião dos séculos XVI e XVII. Embora muitas das colônias estadunidenses tenham conhecido algum tipo de oficialização da religião (congregacional na Nova Inglaterra, episcopal no Sul), os Estados Unidos, graças à pluralidade de suas seitas religiosas e à Primeira Emenda, que essas seitas endossavam, jamais o fizeram. Um fanatismo persecutório sempre foi a grande maldição da religião cristã. Foi compartilhado por Lutero e Calvino, pelos reformadores protestantes, e não sofreu nenhuma mudança radical na Igreja Católica até o Concílio Vaticano II. Na Declaração de Liberdade Religiosa do Concílio - *Dignitatis Humanae* -, a Igreja Católica comprometeu-se com o princípio da liberdade religiosa tal como reconhecido em um regime democrático constitucional. Declarou a doutrina ética da liberdade religiosa, baseada na dignidade da pessoa humana, uma doutrina política com relação aos limites do Estado em questões religiosas e uma doutrina teológica da liberda-

da, alguns tenham considerado esse objetivo desde os primeiros dias da República, isso nunca foi tentado seriamente. Com efeito, Tocqueville pensava que, entre as principais causas do vigor da democracia nesse país, estava a separação entre Igreja e Estado<sup>76</sup>. O liberalismo político está de acor-

de da Igreja em suas relações com o mundo político e social. Todas as pessoas, seja qual for a sua crença, têm o direito da liberdade religiosa nos mesmos termos. "Declaration on Religious Freedom (*Dignitatis Humanae*): On the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom in Matters Religious" (1964), in Walter Abbott, S. J., org., *The Documents of Vatican II* (Nova York: Geoffrey Chapman, 1966), pp. 692-6. Como disse John Courtney Murray, S. J.: "Uma ambiguidade de longa data fora finalmente esclarecida. A Igreja não lida com a ordem secular com base em uma duplicidade de padrões - liberdade para ela quando os católicos estão em minoria, privilégio para ela e intolerância para com os outros quando são maioria." John Courtney Murray, "Religious Freedom", in Abbott, org., *Documents of Vatican II*, p. 673. Ver também a esclarecedora discussão de Paul E. Sigmund, "Catholicism and Liberal Democracy", in *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, organização de R. Bruce Douglas e David Hollenbach, S. J. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), especialmente pp. 233-9.

76. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 1, organização de J. P. Mayer, tradução para o inglês de George Lawrence (Nova York: Perennial Library, 1988), pp. 294-301. Ao examinar "As principais causas que fazem a religião ser poderosa na América", Tocqueville afirma que os sacerdotes católicos "todos pensavam que a principal razão para o tranquilo domínio que a religião exercia no país era a completa separação entre Igreja e Estado. Não tenho nenhuma dúvida em afirmar que ao longo de toda a minha estada na América não encontrei ninguém, leigo ou clérigo, que não estivesse de acordo sobre isso" (p. 295). Ele continua: "Houve religiões intimamente vinculadas a governos terrenos, dominando os espíritos dos homens pelo terror e pela fé; mas, quando uma religião faz tal aliança, não receio dizer que comete o mesmo erro que qualquer homem poderia cometer; sacrifica o futuro pelo presente e, ao ganhar um poder ao qual não tem direito, arrisca sua autoridade legítima [...]. Portanto, a religião não pode compartilhar a força material dos governantes sem que receba parte do ônus da animosidade suscitada contra eles" (p. 297). Ele nota que tais observações aplicam-se ainda mais a um país democrático, pois, neste caso, quando a religião busca poder político, terá de se unir a determinado partido e sofrerá os ônus da hostilidade em relação a ele (p. 298). Ao referir-se à causa do declínio da religião na Europa, conclui: "Estou profundamente convencido de que essa causa acidental e particular é a união íntima de política e religião [...]. O cristianismo europeu permitiu-se a união íntima com os poderes do mundo" (pp. 300-1). O liberalismo político aceita o ponto de vista de Tocqueville e o entende como uma explicação, na medida em que isto é possível, para o fundamento da paz entre doutrinas abrangentes, tanto religiosas como seculares.

do com inúmeras outras concepções liberais ao aceitar essa proposição<sup>77</sup>. Alguns cidadãos de fé perceberam essa separação como hostil à religião e se empenharam em alterá-la. Ao tentar fazer isso, creio que demonstraram não compreender a causa principal da força da religião nesse país e, como diz Tocqueville, mostraram-se dispostos a colocá-la em risco em troca de ganhos temporários de poder político.

(b) Outros podem pensar que a razão pública é muito restritiva porque pode nos levar a um impasse<sup>78</sup> e inibir decisões sobre questões controversas. Um impasse, em certo sentido, pode realmente ocorrer não apenas na argumentação moral e política, mas em todas as formas de argumentação, incluindo a ciência e o senso comum. Contudo, isso é irrelevante. A comparação pertinente é com as situações nas quais os legisladores, ao elaborar a lei, e os juízes, ao decidir os casos judiciais, têm de tomar decisões. Neste caso, alguma norma de ação política deve ser estabelecida e todos devem ser capazes de razoavelmente endossar o processo pelo qual é tomada a decisão. Recorde-se que a razão pública vê a posição do cidadão, com seu dever de civilidade, como análoga à do juiz, com seu dever de decidir casos judiciais. Da mesma maneira que os juízes devem decidir casos recorrendo a fontes legais, tais como precedentes, cânones reconhecidos de interpretação do Direito, e a outras fontes relevantes, os cidadãos devem argumentar recorrendo à razão pública e guiar-se pelo critério da reciprocidade sempre que elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estejam em jogo.

Desse modo, quando parece haver um impasse, isto é, quando os argumentos jurídicos parecem distribuir-se de forma equilibrada por ambas as partes, os juízes não podem decidir o caso apenas recorrendo às suas concepções políticas. Fazer isso, para eles, significa descumprir seu de-

77. Sobre isso, estou de acordo com Locke, Montesquieu, Constant e também com Kant, Hegel e Mill.

78. Tomo esse termo de Philip Quinn. A ideia aparece na Conferência VI, §§ 7.1-2, pp. 284-8.

ver. O mesmo vale para a razão pública: se, quando ocorrerem impasses, os cidadãos simplesmente invocam razões mais fundamentais de suas doutrinas abrangentes<sup>79</sup>, o princípio de reciprocidade é violado. Do ponto de vista da razão pública, eles devem votar com base na ordenação de valores políticos que sinceramente consideram ser a mais razoável. De outra forma, deixam de exercer o poder político de maneiras que satisfazem o critério de reciprocidade.

Em particular, quando questões altamente controversas eclodem, como a do aborto, que podem levar a um impasse entre concepções políticas diferentes, os cidadãos devem votar a questão de acordo com sua ordenação completa de valores políticos<sup>80</sup>. Na verdade, esse é o caso normal: não se deve esperar a unanimidade de posições.

79. Uso o termo "razões de fundamentação" porque muitos que poderiam recorrer a essas razões veem-nas como os fundamentos adequados ou a base verdadeira – religiosa, filosófica ou moral – dos ideais e princípios das razões públicas e das concepções políticas da justiça.

80. É natural que alguns tenham lido a nota 32 da Conferência VI, pp. 288-9, como um argumento em defesa do aborto no primeiro trimestre de gravidez. Não era minha intenção que isso fosse entendido assim. (A nota realmente expressa minha opinião, mas uma opinião não é o mesmo que um argumento.) Cometi o erro de deixar em dúvida que o objetivo da nota era somente ilustrar e confirmar a seguinte formulação do texto, à qual ela está vinculada: "As únicas doutrinas abrangentes que se apartam da razão pública são aquelas que não podem dar sustentação a um equilíbrio [ou a uma ordenação] razoável de valores políticos [com relação à questão em tela]." Para tentar explicar o que eu queria dizer, recorri a três valores políticos (é claro que existem outros) para tratar a questão controversa do direito ao aborto, questão à qual parece improvável que valores políticos se apliquem. Penso que uma interpretação mais detalhada desses valores pode, se desenvolvida de modo adequado, com base na razão pública, resultar em um argumento razoável. Não sustento que esse argumento seja o mais razoável, nem decisivo; não sei o que seria isso, nem sequer se existe algo assim. (Para um exemplo de tal interpretação mais detalhada, ver, de Judith Jarvis Thomson, "Abortion", in *Boston Review* 20 [verão de 1995], embora eu tivesse várias ressalvas a fazer a essa interpretação.) Suponhamos agora, para servir de ilustração, que haja um argumento razoável de razão pública a favor do direito ao aborto, mas que não exista um equilíbrio ou uma ordenação igualmente razoável de valores políticos da razão pública que argumente a favor da negação desse direito. Então, neste tipo de caso, e só nele, uma doutrina abrangente que negue o direito ao aborto realmente se aparta da razão pública. No entanto, se essa doutrina tem

ral à razão pública, a saber, que é muito restrito o conteúdo da família das concepções políticas razoáveis de justiça no qual ela se baseia. Essa objeção insiste em que devemos sempre apresentar o que entendemos que são razões verdadeiras ou mais fundamentais para nossas posições. Isto é, a objeção insiste, somos obrigados a expressar o verdadeiro ou o certo como é entendido da óptica de nossas doutrinas abrangentes.

Contudo, como afirmei no início, na razão pública ideias de verdade ou de correção baseadas em doutrinas abrangentes são substituídas por uma ideia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos na condição de cidadãos. Esse passo é necessário para estabelecer uma base de argumentação política que todos possam compartilhar como cidadãos livres e iguais. Como estamos buscando justificações públicas para instituições políticas e sociais – para a estrutura básica de um mundo político e social –, pensamos nas pessoas como cidadãos. Isso confere a cada pessoa a mesma posição política básica. Ao dar razões a todos os cidadãos, não vemos as pessoas como socialmente situadas ou enraizadas de alguma outra maneira, isto é, como estando nesta ou naquela classe social ou neste ou naquele estrato de propriedade ou renda, ou como tendo esta ou aquela doutrina abrangente. Tampouco estamos recorrendo aos interesses de cada pessoa ou cada grupo, embora, em algum ponto, teremos de levar em conta esses interesses. Antes, pensamos nas pessoas como cidadãos razoáveis e racionais, livres e iguais, com as duas faculdades morais<sup>84</sup> de ter, em qualquer momento, uma concepção determinada do bem, que pode mudar ao longo do tempo. Essas características dos cidadãos estão pressupostas na medida em que participam de um sistema equitativo de cooperação so-

84. Essas duas faculdades – a capacidade de ter uma concepção de justiça e a de ter uma concepção do bem – são examinadas especialmente na Conferência I, § 3.2, p. 18; na Conferência II, § 7.1, p. 97; na Conferência III, § 3.3, pp. 122-4, e § 4.1, p. 127-9.

cial e em que procuram e apresentam justificações públicas para seus julgamentos a respeito de questões políticas fundamentais.

Enfatizo que essa ideia de razão pública é plenamente compatível com as muitas formas de razão não pública<sup>85</sup>. Estas pertencem à vida interna da multiplicidade de associações da sociedade civil e naturalmente não são as mesmas. As diferentes razões não públicas de diferentes associações religiosas, que são compartilhadas por seus membros, não são as mesmas das sociedades científicas. Como buscamos uma base de justificação pública passível de ser compartilhada por todos os cidadãos da sociedade, oferecer justificações a pessoas e grupos particulares aqui e ali, até que todos sejam contemplados, não concorre para nosso objetivo. Falar de todas as pessoas na sociedade ainda é muito amplo, exceto se supomos que são basicamente iguais em sua natureza. Na filosofia política, um dos papéis desempenhados por ideias sobre nossa natureza foi conceber as pessoas de maneira padronizada ou canônica, de tal forma que todas pudessem aceitar os mesmos tipos de razão<sup>86</sup>. No liberalismo político, porém, tentamos evitar concepções naturais ou psicológicas desse tipo, assim como doutrinas teológicas ou seculares. Colocamos de lado teorias da natureza humana e, em vez disso, nos valem de uma concepção política de pessoas na condição de cidadãos.

3. Como enfatizei o tempo todo, é central para o liberalismo político que cidadãos livres e iguais afirmem ao mesmo tempo uma doutrina abrangente e uma concepção po-

85. Conferência VI, § 4, pp. 263-8.

86. Às vezes, o termo "normalizar" é usado nesse contexto. Por exemplo, as pessoas têm certos interesses fundamentais de tipo religioso ou filosófico, ou certas necessidades básicas de tipo natural, ou, ainda, pode-se atribuir a elas certo padrão típico de autorrealização. Um tomista dirá que sempre desejamos, acima de tudo, mesmo que desconhecida para nós, a *Visio Dei*; um platônico dirá que lutamos por uma visão do bem; um marxista dirá que almejamos a autorrealização como seres da espécie.

lítica. Contudo, é fácil compreender de forma equivocada a relação entre uma doutrina abrangente e a concepção política que a acompanha.

Quando o liberalismo político fala de um consenso sobreposto razoável de doutrinas abrangentes<sup>87</sup>, o que se quer dizer é que todas essas doutrinas, religiosas e não religiosas, dão apoio a uma concepção política de justiça que serve de base a uma sociedade democrática constitucional cujos princípios, ideais e padrões satisfazem o critério de reciprocidade. Assim, todas as doutrinas razoáveis afirmam tal sociedade com suas correspondentes instituições políticas: direitos e liberdades fundamentais iguais para todos os cidadãos, incluindo a liberdade de consciência e a liberdade de religião<sup>88</sup>. Por outro lado, as doutrinas abrangentes que não podem dar apoio a tal sociedade democrática não são razoáveis. Seus princípios e ideais não satisfazem o critério de reciprocidade e, de várias maneiras, deixam de reconhecer as liberdades fundamentais iguais. Como exemplos, considerem-se as muitas doutrinas religiosas fundamentalistas, a doutrina do direito divino dos reis, as várias formas de aristocracia; ainda, não se podem desconsiderar os muitos casos de autocracia e ditadura.

Além disso, um juízo verdadeiro, em uma doutrina abrangente razoável, nunca entra em conflito com um juízo razoável na concepção política que lhe é correlata. Já um julgamento razoável da concepção política ainda necessita ser confirmado como verdadeiro ou correto pela doutrina abrangente. Cabe aos cidadãos, naturalmente, afirmar, reverter ou alterar suas doutrinas abrangentes. Estas podem suplantam ou não dar nenhum peso aos valores políticos de uma sociedade democrática constitucional. Mas então os cidadãos não podem afirmar que tais doutrinas são razoáveis. Como o critério de reciprocidade é um ingrediente es-

87. A ideia de tal consenso é examinada em diferentes momentos de *O liberalismo político*. Ver em especial a Conferência IV e o índice remissivo.

88. Ver, neste volume, p. XIX.

sencial na caracterização da razão pública e de seu conteúdo, o liberalismo político rejeita como não razoáveis todas essas doutrinas.

Em uma doutrina abrangente razoável, em particular uma doutrina religiosa, a hierarquia de valores pode não ser o que poderíamos esperar. Assim, suponha-se que denominemos *transcendentes* valores como a salvação e a vida eterna – a *Visio Dei*. Esse valor, suponhamos, é mais elevado do que os valores políticos razoáveis de uma sociedade democrática constitucional. Estes são valores terrenos e, portanto, estão em um plano diferente e, por assim dizer, menos elevado do que o dos valores transcendentais. Disto não se segue, porém, que esses valores menos elevados, mas razoáveis, sejam suplantados pelos valores transcendentais da doutrina religiosa. Na verdade, uma doutrina abrangente *razoável* é aquela na qual esses valores políticos não são suplantados; é nas doutrinas não razoáveis que valores políticos razoáveis são suplantados. Esta é uma consequência da ideia do politicamente razoável, tal como formulada no liberalismo político. Recorde-se o que foi dito: ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode sustentar que esses são os limites que Deus impõe à nossa liberdade<sup>89</sup>.

Outra incompreensão consiste em alegar que uma argumentação em conformidade com a razão pública não poderia tomar o partido de Lincoln contra Douglas nos debates de 1858<sup>90</sup>. Mas por que não? Certamente, eles estavam debatendo princípios políticos fundamentais a respeito dos acertos e erros da escravidão. Como a rejeição da escravi-

89. Ver § 3.2. Às vezes pergunta-se por que o liberalismo político atribui tanto valor aos valores políticos, como se isto só pudesse ser feito avaliando esses valores em comparação com os valores transcendentais. Mas, como se vê no texto, o liberalismo político não faz nem precisa fazer essa comparação.

90. Sobre isso, ver Michael J. Sandel, "Review of *Political Liberalism*", in *Harvard Law Review* 107 (1994), pp. 1.778-82, e, mais recentemente, Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 21-3.

dão é um caso claro de assegurar o elemento constitucional essencial das liberdades fundamentais iguais, com certeza a visão de Lincoln era razoável (mesmo que não fosse a mais razoável), enquanto a de Douglas não era. Por conseguinte, a posição de Lincoln encontra apoio em qualquer doutrina abrangente razoável. Não é surpreendente, então, que sua visão estivesse de acordo com as doutrinas religiosas dos abolicionistas e do Movimento dos Direitos Civis. Poderia haver melhor exemplo para ilustrar a força da razão pública na vida política?<sup>91</sup>

4. Uma terceira objeção geral é que a ideia de razão pública é desnecessária e não serve a nenhum propósito em uma democracia constitucional bem estabelecida. Seus limites e suas restrições são úteis primariamente quando uma sociedade é de modo nítido dividida e contém muitas associações religiosas e grupos seculares hostis, cada um tentando se tornar a força política dominante. Nas sociedades políticas das democracias europeias e dos Estados Unidos, essas preocupações, diz a objeção, são ociosas.

Contudo, essa objeção é incorreta e sociologicamente frágil. Sem o comprometimento do cidadão com a razão pública e o cumprimento do dever de civilidade, as divisões e hostilidades entre doutrinas inevitavelmente virão se afir-

91. Talvez alguns pensem que uma concepção política não é uma questão de certo e errado (moralmente). Se é disso que se trata, isto é um erro e é simplesmente falso. As concepções políticas de justiça são, elas próprias, ideias intrinsecamente morais, como enfatizei desde o início. Como tais, são um tipo de valor normativo. Por outro lado, alguns podem pensar que as concepções políticas relevantes são determinadas pelo modo como as pessoas efetivamente estabelecem as instituições existentes – pelo político que é dado, por assim dizer, pela política. Vista dessa óptica, a prevalência da escravidão em 1858 implica que as críticas a ela feitas por Lincoln eram morais, uma questão de certo e errado, e com certeza não uma questão de política. Dizer que o político é determinado pela política de um povo pode ser um uso possível do termo “político”. Mas, então, deixa de ser uma ideia normativa e já não é parte da razão pública. Devemos nos ater firmemente à ideia do político como categoria fundamental e que abarca as concepções políticas de justiça como valores morais intrínsecos.

mar, se é que já não existiam. A harmonia e a concórdia entre as doutrinas e a afirmação da razão pública pelas pessoas não são, infelizmente, uma condição permanente da vida social. Antes, a harmonia e a concórdia dependem da vitalidade da cultura política pública e de os cidadãos empenharem-se na realização do ideal da razão pública. Uma vez que já não conseguissem perceber o sentido de afirmar o ideal de razão pública, os cidadãos poderiam facilmente tornar-se amargurados e ressentidos e passar a ignorá-lo.

Retornando ao ponto pelo qual começamos nesta seção: não sei como provar que a razão pública não é excessivamente restritiva ou como demonstrar que suas formas estão caracterizadas de maneira adequada. Suspeito que isto não possa ser feito. Contudo, este não é um problema sério se, como acredito, a grande maioria dos casos se ajusta à estrutura da razão pública e os casos que não se ajustam possuem características especiais, que tanto nos capacitam a compreender por que deveriam causar dificuldades como nos mostram de que forma lidar com eles quando se apresentam. Isso suscita questões gerais sobre se existem ou não casos importantes de elementos constitucionais essenciais e justiça básica que não se ajustam à estrutura da razão pública e, se existem, por que causam dificuldades. Neste ensaio não abordo essas questões.

## § 7. Conclusão

1. Ao longo de todo o texto, tratei uma questão tormentosa no mundo contemporâneo: a democracia e as doutrinas abrangentes, religiosas ou não, podem ser comparáveis? Se podem, como? No momento, vários conflitos entre religião e democracia suscitam essa questão. Para responder a ela, o liberalismo político faz a distinção entre uma concepção política de justiça que se sustenta por si própria e uma doutrina abrangente. Uma doutrina religiosa que se baseia na autoridade da Igreja ou da Bíblia não é, naturalmente,

uma doutrina abrangente liberal. Seus principais valores religiosos e morais não são, digamos, os de Kant ou Mill. Não obstante, ela pode endossar uma sociedade democrática constitucional e reconhecer sua razão pública. Nesse caso, é fundamental que a razão pública seja uma ideia política e pertença à categoria do político. Seu conteúdo é dado pela família das concepções políticas (liberais) de justiça que satisfazem o critério de reciprocidade. A razão pública não se imiscui nas crenças e injunções religiosas, na medida em que estas são compatíveis com as liberdades constitucionais essenciais, incluindo a liberdade de religião e a de consciência. Não existe, nem é preciso que exista nenhuma guerra entre religião e democracia. Neste aspecto, o liberalismo político é de forma nítida diferente e rejeita o liberalismo iluminista, que, historicamente, atacou o cristianismo ortodoxo.

Os conflitos entre a democracia e as doutrinas religiosas razoáveis e entre estas próprias doutrinas são grandemente mitigados e contidos dentro dos limites dos princípios razoáveis de justiça em uma sociedade democrática constitucional. Isto se deve à ideia de tolerância, e estabeleci uma distinção entre duas ideias de tolerância<sup>92</sup>. Uma é puramente política, exprimindo-se com base nos direitos e deveres que protegem a liberdade religiosa, em conformidade com uma concepção política razoável de justiça<sup>93</sup>. A outra

92. Ver § 3.2.

93. Ver Conferência II, § 3.2-4, pp. 71-4. Os pontos principais podem ser expostos resumidamente da seguinte maneira: (1) Pessoas razoáveis não professam todas elas a mesma doutrina abrangente. Sustenta-se que isto é consequência dos limites da capacidade de juízo. Ver nota 95. (2) Professam-se muitas doutrinas razoáveis, mas nem todas podem ser consideradas verdadeiras ou corretas (quando avaliadas do ponto de vista interno de uma doutrina abrangente). (3) Não é desarrazoado professar qualquer uma das doutrinas abrangentes razoáveis. (4) Outros que professam doutrinas razoáveis diferentes das nossas também são – reconhecemos – razoáveis e certamente não são – não pelo menos por esse motivo – desarrazoados. (5) Ao irmos além de reconhecer a razoabilidade de uma doutrina e ao afirmarmos nossa crença nela, não estamos sendo desarrazoados. (6) Pessoas razoáveis pensam que não seria razoável empregar o poder político, se o tivessem, para reprimir outras doutrinas que são razoáveis, mas diferentes das suas doutrinas.

não é puramente política, mas se expressa do ponto de vista interno de uma doutrina religiosa ou não religiosa. Contudo, um juízo razoável da concepção política ainda deve ser confirmado como verdadeiro ou correto por uma doutrina abrangente razoável<sup>94</sup>. Presumo, então, que esta doutrina aceite alguma forma de argumentação política a favor da tolerância. Naturalmente, os cidadãos podem pensar que as razões mais fundamentais a favor da tolerância e dos outros elementos de uma sociedade democrática constitucional não são políticas; antes, devem ser encontradas em suas doutrinas religiosas ou não religiosas. E essas razões – eles podem muito bem dizer – são as razões verdadeiras ou corretas, e é possível que entendam as razões políticas como superficiais e aquelas mais fundamentais como profundas. Mas aqui não há conflito, apenas juízos concordantes feitos dentro de concepções políticas de justiça, por um lado, e de doutrinas abrangentes, por outro.

Há, porém, limites à reconciliação pela razão pública. Três tipos principais de conflitos colocam os cidadãos em desacordo: os que derivam de doutrinas abrangentes irreconciliáveis; os que derivam de diferenças de posição, classe ou ocupação ou de diferenças de etnia, gênero ou raça; e, finalmente, os que derivam dos limites da capacidade de juízo<sup>95</sup>. O liberalismo político trata primariamente o primeiro tipo de conflito. Sustenta que, embora nossas doutrinas abrangentes sejam irreconciliáveis e não possam fazer concessões, os cidadãos que afirmam doutrinas razoáveis podem, não obstante, compartilhar razões de outro tipo, a saber, razões públicas formuladas com base em uma concepção política de justiça. Também acredito que tal sociedade possa solucionar o segundo tipo de conflito, que lida com conflitos entre os interesses fundamentais dos cidadãos –

94. Ver § 6.3.

95. Esses limites são discutidos na Conferência II, § 2. *Grosso modo*, são as fontes ou causas de discordância razoável entre pessoas razoáveis e racionais. Envolvem pesar diferentes tipos de evidências, valores e coisas semelhantes e afetam tanto os juízos teóricos como os práticos.

políticos, econômicos e sociais. Pois, uma vez que aceitemos princípios razoáveis de justiça e os reconhecamos como razoáveis (mesmo que não os mais razoáveis), que saibamos ou acreditemos razoavelmente que nossas instituições políticas e sociais os satisfazem, o segundo tipo de conflito não eclodirá necessariamente – não, pelo menos, de forma tão intensa. O liberalismo político não trata de modo explícito esses conflitos, mas deixa que a justiça como equidade ou outra concepção razoável de justiça política o faça. Por fim, os conflitos que se originam dos limites da capacidade de juízo sempre existirão e impõem limites à amplitude do acordo possível.

2. As doutrinas abrangentes razoáveis não rejeitam os elementos essenciais de uma sociedade democrática constitucional<sup>96</sup>. Além disso, as pessoas razoáveis são caracterizadas de duas maneiras: primeiro, elas se dispõem a propor termos equitativos de cooperação entre iguais e aquiescem a esses termos se os outros também o fazem, mesmo que não fazê-lo possa ser-lhes vantajoso<sup>97</sup>; segundo, as pessoas razoáveis reconhecem e aceitam os limites da capacidade de juízo, o que leva à ideia de tolerância razoável em uma sociedade democrática<sup>98</sup>. Por fim, chegamos à ideia de lei legítima, que os cidadãos entendem que se aplica à estrutura geral da autoridade política<sup>99</sup>. Sabem que na vida política raramente – se é que alguma vez – se pode esperar haver unanimidade e, portanto, uma Constituição democrática razoável deve incluir procedimentos majoritários ou outros procedimentos de pluralidade de votos para tomar decisões<sup>100</sup>.

A ideia do politicamente razoável é suficiente em si para os propósitos da razão pública quando as questões políticas

96. *Ibid.*, p. XIX.

97. Conferência II, § 1.1, pp. 57-9.

98. Conferência II, §§ 2-3.4, pp. 67-9.

99. Conferência IV, § 1.2-3, pp. 159-62.

100. Conferência IX, § 2.1, p. 455.

fundamentais estão em jogo. Naturalmente, as doutrinas religiosas fundamentalistas e os governantes autocráticos e ditatoriais rejeitarão as ideias de razão pública e de democracia deliberativa. Dirão que a democracia leva a uma cultura contrária à sua religião ou que nega os valores que apenas o governo autocrático ou ditatorial pode assegurar<sup>101</sup>. Sustentam que o religiosamente verdadeiro ou o filosoficamente verdadeiro suplanta o politicamente razoável. Diante disso, apenas dizemos que tal doutrina é politicamente desarrazoada. Da óptica do liberalismo político, nada mais precisa ser dito.

Observei no início<sup>102</sup> que toda sociedade, por mais que seus cidadãos razoáveis prevaleçam e exerçam controle, em geral conterà numerosas doutrinas não razoáveis que são incompatíveis com uma sociedade democrática – quer se trate de certas doutrinas religiosas, como as religiões fundamentalistas, quer se trate de doutrinas não religiosas (seculares), como as da autocracia e da ditadura, das quais nosso século XX ofereceu exemplos abomináveis. Até que ponto doutrinas não razoáveis devem permanecer ativas e ser toleradas em um regime democrático constitucional, esta não constitui uma questão nova e diferente, a despeito do fato de que, nesta interpretação da razão pública, concentramo-nos na ideia do razoável e no papel de cidadãos razoáveis. Não existe uma interpretação da tolerância para doutrinas razoáveis e outra para doutrinas não razoáveis. Ambos os casos são tratados pelos princípios políticos apropriados de justiça e pela conduta que eles permitem<sup>103</sup>. As doutrinas desarrazoadas representam uma ameaça às instituições democráticas, pois lhes é impossível aquiescer a um regime constitucional, exceto como um *modus vivendi*. Sua existência estabelece um limite para o objetivo de rea-

101. Observe-se que nem a objeção religiosa nem a objeção autocrática à democracia poderiam ser feitas por meio de argumentação pública.

102. Ver a nota 3.

103. Ver *Teoria*, § 35 (sobre a tolerância para com os intolerantes); e, neste volume, Conferência V, § 6.2, pp. 232-5.

lizar plenamente uma sociedade democrática razoável, com seu ideal de razão pública e a ideia de lei legítima. Esse fato não é um defeito ou falha da ideia de razão pública; antes, indica que há limites para aquilo que ela pode alcançar. Isso em nada diminui o grande valor e a importância de tentar realizar esse ideal no mais alto grau possível.

3. Termino ressaltando a diferença fundamental entre *Uma teoria da justiça* e *O liberalismo político*. A primeira obra tenta explicitamente desenvolver, a partir da ideia do contrato social, representada por Locke, Rousseau e Kant, uma teoria da justiça que já não esteja aberta às objeções muitas vezes vistas como fatais àquela ideia e se mostre superior à longa tradição dominante do utilitarismo. *Uma teoria da justiça* tem a expectativa de apresentar as características estruturais de tal teoria, de modo que ela se torne a melhor aproximação a nossos juízos ponderados de justiça e, portanto, forneça a base moral mais adequada para uma sociedade democrática. Além disso, a justiça como equidade é apresentada ali como uma doutrina liberal abrangente (embora o termo "doutrina abrangente" não seja usado no livro), segundo a qual todos os membros de uma sociedade bem-ordenada afirmam essa mesma doutrina. Este tipo de sociedade contradiz o fato do pluralismo razoável e, em vista disso, *O liberalismo político* considera impossível essa sociedade.

Assim, o liberalismo político examina uma questão distinta, a saber: como é possível para os que afirmam uma doutrina abrangente, religiosa ou não, e em particular doutrinas baseadas na autoridade religiosa, como a Igreja ou a Bíblia, também sustentar uma concepção política razoável de justiça que dê apoio a uma sociedade democrática constitucional? As concepções políticas são vistas como liberais e independentes, não como abrangentes, ao passo que as doutrinas religiosas podem ser abrangentes, mas não liberais. Os dois livros são assimétricos, embora ambos apresentem uma ideia de razão pública. No primeiro, a razão

pública é dada por uma doutrina liberal abrangente, enquanto no segundo é uma maneira de argumentar sobre valores políticos compartilhados por cidadãos livres e iguais, que não se imiscui nas doutrinas abrangentes deles, contanto que estas doutrinas sejam compatíveis com uma sociedade democrática. Desse modo, a sociedade democrática constitucional bem-ordenada de *O liberalismo político* é aquela em que os cidadãos que prevalecem e exercem o controle agem com base em doutrinas abrangentes irreconciliáveis, mas razoáveis. Estas doutrinas, por sua vez, sustentam concepções políticas razoáveis – embora não necessariamente as mais razoáveis – que especificam os direitos, as liberdades e as oportunidades fundamentais dos cidadãos na estrutura básica da sociedade.