

Introdução

Depois de John Rawls publicar *Uma teoria da justiça*, em 1971, seguem-se debates e críticas voltadas à discussão dos dois princípios de justiça nela enunciados, os quais se apresentam como uma proposta alternativa às proposições do perfeccionismo, do intuicionismo e, especialmente, do utilitarismo clássico (representado por Bentham e Sidgwick).

Preocupado não tanto com a formulação do segundo princípio, mas com a do primeiro, H. L. A. Hart, filósofo da tradição utilitarista e da filosofia da linguagem, produz o artigo intitulado *Rawls on liberty and its priority*, em 1973, apontando falhas e lacunas nos argumentos fundamentadores da prioridade das liberdades básicas e de seu arranjo institucional.

A justificação da prioridade das liberdades básicas, e de sua adaptação no contexto social, é sobretudo importante para a validação teórica dos princípios de justiça rawlsianos, sendo tão ou mais relevante que o próprio enunciado do segundo princípio. Na verdade, as restrições impostas à consideração e ordenação do segundo princípio estão circunscritas às do primeiro, razão pela qual uma resposta consistente era indispensável para a manutenção da legitimidade e da estabilidade da proposta de Rawls, mormente para o pretendido ajuste entre os princípios da liberdade e da igualdade.

Por conta disso, em 1982, John Rawls publica o artigo *Basic liberties and their priority*, originalmente apresentado na conferência pronunciada no contexto das *Tanner Lectures*, em abril de 1981, na Universidade de Michigan, no qual é apresentada a resposta a Hart. O objetivo do presente artigo é justamente explorar alguns aspectos desta resposta e fomentar o debate sobre os assuntos pertinentes à justiça política e à legitimidade do direito.

Cumprir notar que a explicação mais ampla sobre a prioridade das liberdades é marcada pelas idéias lançadas no texto *O construtivismo kantiano na teoria moral*, de 1980, em que Rawls diferencia “racional” e “razoável” para afirmar que, na cultura pública democrática, os princípios de justiça devem ser pensados sob a orientação do razoável, ou seja, devem ser coordenadas num procedimento que reconheça e lide com o “fato do pluralismo”, que é próprio das sociedades modernas ocidentais.

Esclarecimentos preparatórios para a resposta de Rawls

Os pontos considerados

H. L. A. Hart, em 1973, publicou seu artigo *Rawls on liberty and its priority*, posteriormente reunido em *Reading Rawls – critical studies on Rawls*, organizado por Norman Daniel, no qual ataca o argumento de Rawls sobre a prioridade das liberdades básicas (*basic liberties*), indicando as dificuldades de exigir-se que elas somente possam ser limitadas em favor de uma maior liberdade e não em razão de uma vantagem social ou econômica para os indivíduos ².

Para contrapor-se à crítica, Rawls alicerça seu argumento na idéia de pessoa livre e igual, em conjunção com uma melhor análise dos bens primários, esclarecendo que sua concepção provém da tradição liberal ³ e não de uma análise estrita dos interesses racionais das partes na posição original. Em razão destes apontamentos, o autor reformula parte do enunciado do primeiro princípio de justiça, a fim de esclarecer a idéia de “sistema de liberdades básicas”.

Seguindo a argumentação de Rawls em sua resposta a Hart, será apresentada, em primeiro lugar, a referida modificação e, na seqüência, a avaliação das características e a interpretação do citado sistema.

A modificação do primeiro princípio de justiça e a lista das liberdades básicas

Com a alteração introduzida, o primeiro princípio de justiça passou a ter a seguinte redação: “(1) Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades básicas iguais para todos, que seja compatível com um mesmo sistema de liberdade para todos.” (Rawls, 2002b, p. 144). A mudança semântica ocorre com a substituição da expressão “mais abrangente sistema total” por “sistema plenamente adequado” e com a inserção das palavras “que seja” antes da palavra “compatível”. Tal alteração visa mostrar que: “Não se atribui prioridade alguma à liberdade como tal; se assim fosse, o exercício de uma coisa chamada ‘liberdade’ teria um valor preeminente e seria a meta principal, se não a única, da justiça social e política.” (Rawls, 2002b, p. 145).

Rawls efetuou esta alteração para enfatizar que sua análise das liberdades básicas iguais para todos, a partir de uma lista em que estão insertas a liberdade de pensamento, a liberdade de consciência, as liberdades políticas e de associação, as garantias jurídicas necessárias à proteção da integridade da pessoa, além dos direitos e liberdades protegidos pelo Estado de Direito (*rule of law*), não comporta nenhum tipo de hierarquia e mensuração entre estes bens primários como se entre eles houvesse uns intrinsecamente mais importantes ou mais valorosos que outros. Assim, ao introduzir a noção de “sistema”, o filósofo pretende acentuar a diferença da justiça como equidade (*justice as fairness*) ⁴ em relação a doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*) como o utilitarismo clássico que, tencionando a maximização dos bens primários dos cidadãos, autoriza a restrição de algumas liberdades individuais em nome do bem comum.

A concepção rawlsiana exige que as instituições públicas democráticas, detentoras da força estatal, não se valham do poder a elas outorgado pelos cidadãos para estimularem certos comportamentos, crenças, formas de vida, culturas, por mais racionais, evidentes e tradicionais que pareçam ser, em detrimento de outras possibilidades decorrentes da diversidade humana, do fato do pluralismo (*fact of pluralism*). Como afirma Berlin, deve-se reconhecer o fato de que “[...] as metas humanas são muitas, nem todas comensuráveis, e em perpétua rivalidade umas com as outras.” (Berlin, 2002, p. 272). Conseqüentemente, pelo fato de não pretender que as liberdades básicas corroborem alguma concepção metafísica ou epistemológica, considerando-se algumas delas mais importantes pela compatibilidade com a forma de vida privilegiada de uma concepção abrangente de bem, o filósofo utiliza-se da idéia de “sistema de liberdades” para sustentar a relativa neutralidade de sua teoria frente às várias tradições do pensamento moderno ocidental que as interpretam.

Nesse sentido, pode-se sugerir que Rawls diferencia duas formas de interpretar as liberdades básicas. Uma é feita por meio de um “sistema” coerente, que é coordenado por um procedimento abstrato e neutro (a posição original). A outra, rejeitada pelo autor por ser incompatível com o “fato do pluralismo”, atribui “prioridade” a certas liberdades que possuem valor intrínseco em razão de sua congruência com ideais comunitários ou estritamente com os interesses racionais dos indivíduos.

Assim, a noção de “sistema de liberdades” visa demonstrar que essa mensuração das liberdades básicas não é compatível com a melhor interpretação de *Uma teoria da justiça*, pois, embora uma lista delas seja enunciada a fim de permitir a seleção do primeiro princípio de justiça na posição original, o intuito do filósofo é apresentar um tratamento mais genérico, que possibilita:

[...] mostrar que os dois princípios de justiça permitem compreender melhor as reivindicações da liberdade e da igualdade numa sociedade democrática do que o fazem os princípios primeiros associados às doutrinas tradicionais do utilitarismo, ao perfeccionismo, e ao intuicionismo (Rawls, 2002b, p. 146).

Tem-se, com isso, que a adoção de uma lista de liberdades visa, sobretudo, possibilitar a organização dos princípios de justiça, evitando-se que eles sejam influenciados por circunstâncias sociais, culturais e econômicas arbitrárias, ou por interesses parciais que os tornariam inaceitáveis para parte das pessoas da sociedade. Ou seja, a enumeração da lista não visa favorecer intencionalmente uma concepção moral, filosófica ou religiosa em especial (daí a menção à neutralidade), mas sim, apresentar às partes na posição original o fato relativamente incontroverso de que:

Ao longo de toda a história do pensamento democrático, a ênfase foi posta na efetivação de certas liberdades específicas e na obtenção de garantias constitucionais, o que se encontra, por exemplo, em diversas cartas e declarações dos direitos humanos (Rawls, 2002b, p. 146).

Mas o próprio Rawls nota que este esclarecimento sobre a maneira de interpretar as liberdades básicas, a partir de uma lista, não é suficiente para apresentar uma resposta completa à crítica hartiana. Ou seja, enumerar as liberdades básicas como bens primários (*primary goods*) a serem escolhidos pelas partes na posição original não justifica a prioridade do primeiro princípio.

Aspectos gerais do sistema de liberdades básicas e sua prioridade

Ao manter a prioridade do primeiro princípio de justiça sobre o segundo, Rawls reafirma que as liberdades básicas das pessoas não devem ser sacrificadas seja em nome de políticas essenciais à eficácia institucional e ao crescimento econômico, seja em favor do reconhecimento de alguma doutrina filosófica, moral ou religiosa abrangente. Nesse sentido, o filósofo afirma que “[...] uma liberdade básica só pode ser limitada ou negada a fim de salvar uma ou várias das outras liberdades básicas” (Rawls, 2002b, p. 150).

Todavia, juntamente com a sustentação de seu posicionamento original, Rawls não ignora a fatalidade do embate entre as liberdades, isto porque não é possível atribuir a todas elas igual “valor e tratamento”, seja porque isso tornaria seu exercício

impraticável (alguma liberdade anularia outra liberdade), seja porque não é possível atribuir mais valor a qualquer uma delas, hierarquizando-as, sem incorrer na adoção prévia de valores de alguma doutrina abrangente. Portanto, é também para arranjar este conflito que o autor lança mão da idéia de “sistema coerente” (ou adequado) de “liberdades básicas”.

Em face destas dificuldades, o filósofo introduz a distinção entre restrição e regulamentação da liberdade. A restrição implica a supressão ou a negação do exercício de alguma liberdade, enquanto que a regulamentação a ordena. Embora ambas possam ser justificadas pública e racionalmente só é possível utilizar-se da segunda (regulamentação) para entender corretamente a prioridade das liberdades básicas, na definição dos princípios de justiça na primeira etapa da posição original ⁵.

Dessa forma, a regulamentação (*e. g.*, a ordenação do livre debate) não nega o exercício das liberdades básicas, mas permite “[...] combiná-las num sistema único ou adaptá-las a certas condições sociais necessárias para a sua permanência” (Rawls, 2002b, p. 150). A regulamentação, entendida desta maneira, tem caráter estritamente formal e procedimental, não introduzindo qualquer restrição ao conteúdo do exercício das liberdades, de maneira que o “campo central de aplicação” (conteúdo da ação) mantêm-se conservado (não-impedimento). Noutros termos, a regulamentação protege o exercício das liberdades, além de estabelecer um limite quantitativo (como ocorre num debate público em que todos têm igual direito de manifestação, desde que todos respeitem um limite temporal) e um limite qualitativo sobre o seu conteúdo (por exemplo, negando-se que as decisões políticas devem embasar-se em doutrinas intolerantes) para que o “campo central de aplicação” de cada uma seja compatibilizado com o das outras.

Esta forma de regulamentação (como não-impedimento) não encontra grande dificuldade de aceitação, como o próprio Hart afirma. A dificuldade está em saber se a garantia prioritária destas liberdades seria realmente desejável quando outros bens materiais (como o acesso à renda e à riqueza) fossem oferecidos aos indivíduos que defendem seus interesses racionais.

A resposta de Rawls – As razões pelas quais as partes se baseiam na posição original para aceitarem o primeiro princípio de justiça e para concordarem sobre a prioridade das liberdades básicas

Retomando as concepções-modelos

Para preencher a lacuna aventada por Hart, além dos apontamentos feitos anteriormente (especialmente sobre as características do “sistema” de liberdades e da distinção entre restrição e regulamentação), Rawls introduz como premissa do argumento sua concepção particular de pessoa associada à concepção de sociedade bem-ordenada, entendida como sistema equitativo de cooperação; ligadas à posição original, elas possibilitam a escolha dos princípios de justiça e explicam a prioridade do primeiro princípio em relação ao segundo.

A concepção de pessoa utilizada por Rawls não é entendida num sentido psicológico, metafísico ou econômico, muito embora seja “[...] possível distinguir como particularmente significativos muitos aspectos diferentes da nossa natureza, em função

de nossa meta e do nosso ponto de vista” (Rawls, 2002b, p. 155). Ou seja, o autor não pretende, com esta concepção, justificar que os indivíduos devam, por exemplo, receber estímulos especiais das instituições públicas para realizarem seus objetivos particulares ou para favorecerem o florescimento de uma identidade cultural comunitária. Ao contrário, a concepção de pessoa funciona como uma construção teórica particular, de caráter eminentemente institucional, e restrita à constatação de alguns fatos incontroversos acerca da vida moderna, organizada no Estado constitucional democrático de direito, em que as circunstâncias da justiça estão presentes ⁶. Assim, porque “[...] apenas raramente como essas pessoas livres, imparciais e objetivas [...]” (Audard, 2002, p. XXXIII), recorre-se ao artifício de representação destes fatos incontroversos para se alcançar uma mediação política sobre a forma de se compreender as diversas concepções morais de pessoa. Daí a afirmação do filósofo de que

essa concepção não deve ser confundida com um ideal de vida pessoal (por exemplo, um ideal de amizade), nem com um ideal partilhado pelos membros de uma associação, e menos ainda com um ideal moral tal como o ideal estóico do Sábio (Rawls, 2002b, p. 156).

Portanto, a preocupação do autor é identificar pontos comuns de reivindicações das pessoas reais, as quais, analisadas abstratamente (ou seja, sem especificar circunstâncias conflitantes entre as várias doutrinas abrangentes), servem para deduzir que cada um, para ter uma vida decente, deve ser reconhecido igualmente como autenticador de uma concepção de bem e de justiça (as duas faculdades morais).

Para compreender como essa concepção é constituída e como ela figura na posição original, urge introduzir algumas distinções sobre seus significados no pensamento rawlsiano. Segundo Rawls, a pessoa figura em três níveis:

[...] o das partes na posição original, o dos cidadãos numa sociedade-bem ordenada e, finalmente, o nosso – o seu e o meu, que estamos formulando a idéia de justiça como equidade e examinando-a enquanto concepção política de justiça (Rawls, 2000, p. 71).

Isso quer dizer que são as pessoas reais (eu e você) que aceitam discutir os termos da justiça no âmbito representacional da posição original e que estão dispostas a efetivar uma sociedade bem-ordenada. Noutros termos, são as pessoas reais, refletindo ponderadamente (*reflective equilibrium*), que estabelecem os termos razoáveis das concepções-modelos e que concordam com o resultado da posição original. Pode-se perceber, então, que tanto a posição original quanto as demais concepções-modelos são abstrações constituídas e limitadas pelas pessoas reais. Como se verá adiante, esta diferença é importante para compreender que, por exemplo, a motivação dos cidadãos ideais de uma sociedade bem-ordenada é diferente daquela das partes na posição original. Os primeiros devem agir de acordo com a concepção de justiça e defendem não só interesses pessoais, mas interesses comuns (os princípios de uma sociedade justa). Os segundos defendem somente interesses de seus representados, embora estejam limitados pelo “véu de ignorância”, que representa um dos elementos de razoabilidade da posição original.

Tal concepção (modelo) abstrata da pessoa vincula-se à concepção de cooperação social, cujos termos equitativos devem ser passíveis de aceitação por todas as partes na posição original, garantindo-se que cada membro da sociedade seja tratado igualmente

em todos os aspectos (institucionais) relevantes para a concepção de justiça política. Segundo Rawls, as pessoas reais escolhem utilizar o recurso teórico da posição original (*original position*), porque elas reconhecem a impossibilidade de imporem suas concepções de bem umas às outras (limites do juízo), embora pretendam encontrar uma forma justa de convivência pacífica. Dessa feita, para promover-se a mediação entre as concepções conflitantes, escolhe-se a posição original como procedimento razoável para lidar com o pluralismo de pretensões, característico das sociedades modernas. Concebe-se, assim, a posição original como “[...] o *status quo* inicial apropriado para assegurar que os consensos básicos nele estabelecidos sejam equitativos” (Rawls, 2002a, p. 19).

Tal procedimento tem dupla função, que deve ser efetivada em conjunto: a) deve-se garantir as melhores condições para a realização das concepções de bem dos cidadãos; b) deve-se encontrar um ponto de vista comum (concepção de justiça) que possibilite julgar quais reivindicações dos cidadãos são legítimas e merecem ser realizadas socialmente.

Dadas essas funções da posição original, descreve-se as partes como racionalmente autônomos e iguais, situando-as simetricamente nesta assembléia hipotética, e atribuindo-as o dever de defenderem, da melhor maneira possível, os interesses dos cidadãos por elas representados (função a). Do mesmo modo, para que alcancem um ponto de vista comum (função b), as partes concordam também em submeterem-se ao “véu de ignorância”, como forma de evitar conflitos insolúveis para a concordância acerca de princípios razoáveis de justiça pública. Uma vez aceita a utilização da posição original, e das demais concepções-modelos, resta saber por que as liberdades básicas enunciadas no primeiro princípio de justiça são prioritárias e não estão sujeitas a qualquer tipo de subordinação a outros bens primários.

Por que as partes, ao se apoiarem na posição original, decidem pela prioridade das liberdades básicas?

Rawls apresenta a resposta a essa pergunta a partir do exemplo da prioridade da liberdade de consciência. Segundo ele, as partes que levam a sério as convicções religiosas, filosóficas ou morais das pessoas que representam

[...] não podem correr o risco de dar menos liberdade de consciência às minorias religiosas baseando-se na possibilidade de que aqueles a quem representam tenham adotado uma religião majoritária ou dominante e que, assim, se beneficiarão de uma liberdade ainda maior. Isso porque também pode ocorrer que essas pessoas pertençam a um credo minoritário e, por consequência, sejam penalizadas (Rawls, 2002b, p. 170).

Esta necessidade de assegurar a liberdade de consciência é considerada pelo autor como uma maneira de chamar a atenção para a importância da posição original. Sem a utilização deste instrumento de representação, as pessoas reais ou seus representantes, na discussão política do dia-a-dia, poderiam incluir suas liberdades básicas na agenda política e se conformar com o arranjo institucional e social existente. Exemplo disso ocorreria com pessoas que vivem em sociedades organizadas num sistema produtivo competitivo, que reduz a vida aos valores do sucesso financeiro do indivíduo, em que alguns bens (materiais) poderiam ser mais importantes que outros (liberdades políticas, por exemplo).

Mas a teoria rawlsiana da justiça pretende assegurar que a pessoa se constitua decentemente, compreendendo, afirmando e revisando sua concepção de bem e de justiça independentemente de sua fortuna ou azar, condição social ou econômica. A intenção é definir as liberdades básicas necessárias a uma vida digna, asseverando que elas “[...] não decorrem de questões de poder e de situação, ou de riqueza e status, e que são resultado de convicções, da razão e da reflexão” (Rawls, 2002b, p. 171).

Como isso não ocorre sempre na realidade, embora seja uma reivindicação razoável e aceitável, recorre-se à posição original para se ter presente as condições de uma vida decente, o que, no exemplo da liberdade de consciência, implica reconhecer que qualquer pessoa está sujeita a errar e a se enganar na eleição de fins últimos particulares, devendo ter a oportunidade de revisar e reformular seus projetos pessoais, sem se subordinar às contingências incompatíveis com o reconhecimento do fato do pluralismo.

Por isso, dada a importância da liberdade de consciência, a posição original mostra-se como o ambiente teórico em que a decisão sobre os princípios de justiça não é afetada por fatores que diminuam as condições equitativas para as partes defenderem seus interesses. Como esta defesa não deve ser previamente condicionada, já que não se privilegia intencionalmente qualquer concepção abrangente de bem anterior ao acordo original⁷, tem-se que a manutenção das liberdades básicas, prioritariamente, é condição *sine qua non* para legitimidade da escolha dos princípios.

Note-se: Rawls pretende destacar que a definição dos meios materiais necessários a uma vida digna deve ser escolhida pelas partes na posição original porque nela as partes são autônomas e não precisam abdicar de suas liberdades para barganharem o acesso à renda e à riqueza. Ou seja, segundo o autor, caso se invertesse a situação e se definisse primeiro a regra de distribuição de bens materiais, não haveria qualquer garantia de que as partes sustentariam sua igual liberdade ou que não fossem dominadas, quando submetidas a situações da vida real, por pessoas com maior poder de “negociação”. A definição prioritária das liberdades básicas, por conseguinte, é indispensável para que se assegure a própria legitimidade e razoabilidade da regra da mencionada distribuição⁸.

Valor equitativo para as liberdades políticas

Por se aceitar a posição original e por se reconhecer o fato do pluralismo e suas consequências, a prioridade eleita pelas partes confere igualdade formal para a liberdade de consciência, a qual, como mencionado, é indispensável para que a pessoa possa afirmar e revisar seus projetos de vida. Dessa forma, as liberdades básicas, integrantes do primeiro princípio de justiça,

[...] são definidas por direitos e deveres institucionais que dão aos cidadãos o direito de agir como desejarem e que impedem os outros de interferir. As liberdades básicas constituem um conjunto articulado de meios e possibilidades legalmente protegidos (Rawls, 2002b, p. 175).

Em face disso, duas perguntas se impõem: a) se a liberdade de consciência é prioritária e, portanto, indispensável à formação e ao desenvolvimento das faculdades morais da pessoa (*moral powers*), o que garante que a sua proteção formal corresponda ao seu efetivo exercício? b) não haverá alguma liberdade que mereça uma proteção diferenciada para que a liberdade de consciência seja realmente empregada?

Para responder estas perguntas, Rawls afirma que as “liberdades básicas” são asseguradas formalmente, porém, o seu “valor” pode ser diferenciado quando umas sirvam para assegurar o exercício de outras. Com isso, o filósofo sugere que, embora não exista uma hierarquia predeterminada sobre qual liberdade é mais importante, deve-se ter em conta que algumas necessitam de uma proteção mais forte que a regulamentação jurídica (não-impedimento).

Essa proteção diferenciada das liberdades básicas vincula-se às exigências do segundo princípio de justiça e diz respeito à organização e distribuição dos bens primários vinculados à riqueza e à renda, já que eles são “[...] meios polivalentes que permitem aos cidadãos fazer avançar os seus fins, no seio do quadro definido pelas liberdades iguais para todos e pela justa igualdade de oportunidades” (Rawls, 2002b, p. 177). É nesta comunhão entre liberdades básicas (primeiro princípio) e acesso a posições sociais e bens materiais (segundo princípio) que reside a refutação hartiana.

Na crítica, H. L. A. Hart interpreta o valor das liberdades como disponível, afirmando que, a depender do contexto histórico e social e de interesses racionais, as partes poderiam preterir-las (as liberdades) em favor de vantagens econômicas e sociais. Aliás, segundo Hart, o interesse racional das partes na posição original poderia conduzir à realização de anseios pessoais que justificaria, para alguns, a violação de um espaço de privacidade que, para outros, seria inadmissível. Por conta dos mesmos motivos, uns poderiam valorizar a propriedade individual mais que os direitos políticos, de maneira que um argumento organizador para a prioridade e contextualização dos princípios na posição original seria muito superficial e, nos casos mais difíceis, uma tarefa muito complicada.

No entanto, para Rawls, as condições econômicas – e a ignorância e a pobreza a elas vinculadas – não devem afetar a validade do argumento sobre a prioridade do primeiro princípio, tampouco devem deslegitimar sua garantia jurídica. Tais circunstâncias dizem respeito às dificuldades práticas, decorrentes das circunstâncias sociais, as quais, apesar disso, não justificam o sacrifício de qualquer das liberdades básicas, ao menos quando se discute este ponto no plano ideal e teórico da posição original.

Noutros termos, os interesses racionais das partes não se dirigem à obtenção de um resultado específico ou para a ocupação de uma posição social em particular, mas, sim, para estabelecerem uma forma razoável de cooperação social que permita a todos dela participarem voluntariamente, sem ressentimento ou receio de terem de diminuir suas pretensões pessoais em razão das circunstâncias sociais e econômicas desfavoráveis que os afetam. Então, o interesse racional dos indivíduos é limitado por essa concepção razoável de cooperação que procura contemplar o bem de cada pessoa numa visão comum e que conjuga a independência proporcionada pela proteção das liberdades básicas com o acesso a bens materiais (renda e riqueza), os quais garantem o efetivo exercício das faculdades morais.

Assim, a réplica rawlsiana é apresentada com uma “[...] combinação da liberdade e da igualdade numa única noção coerente” (Rawls, 2002b, p. 177). Ou seja, é utilizada a regra do segundo princípio de justiça para conferir mais “força” às liberdades políticas. Daí a importância de se assegurar a todos os cidadãos as oportunidades de assumir um cargo político, influenciar no processo democrático, na regra jurídica e na organização da estrutura básica da sociedade, isso não só no sentido jurídico e formal, mas também

materialmente ⁹, pois as liberdades políticas são “[...] importantes como meios institucionais essenciais para garantir as outras liberdades no contexto de um Estado moderno” (Rawls, 2002b, p. 154-155). Caso essa avaliação denote desigualdade de valor, deve-se compensá-la com o aporte de recursos materiais aos menos favorecidos, ou limitar o uso do poder econômico dos mais favorecidos. A aplicação do segundo princípio, estritamente, às liberdades políticas, para compensar as desigualdades sociais, econômicas e educacionais, deve ser acompanhada da proteção dos direitos sociais e econômicos, especialmente com relação ao financiamento público de serviços estatais (como saúde, educação, além de programas de inclusão social, como as ações afirmativas). Ou seja, deve-se compensar o menor valor das liberdades políticas dos menos favorecidos com a maximização dos bens primários, para que eles as exerçam de maneira equitativa.

Essa conclusão, como afirmado, é viabilizada pelo uso da posição original, na qual se estipula que ninguém possui mais legitimidade de constituir a regra jurídica numa democracia moderna e que nenhum fator arbitrário deve interferir na deliberação sobre os assuntos de interesse comum (princípios de justiça para a cooperação social). Desse modo, dever-se-á anular ou mitigar qualquer contingência arbitrária que intervenha neste arranjo, mediante a diferenciação compensadora do “justo valor” das liberdades políticas, para que elas sejam exercidas em igualdade de oportunidades. Em suma:

Essa garantia significa que o valor das liberdades políticas para todos os cidadãos, qualquer que seja a sua situação social ou econômica, deve ser aproximadamente igual ou pelos menos suficientemente igual, no sentido de que cada qual tenha uma oportunidade equitativa (*fair*) de ocupar uma função pública e de influenciar no resultado das decisões políticas. Essa noção de oportunidade equitativa acompanha a de justa (*fair*) igualdade das oportunidades no segundo princípio de justiça. Quando adotam a prioridade da liberdade, os parceiros na posição original compreendem que as liberdades políticas iguais para todos são tratadas de maneira particular. Quando julgamos o caráter apropriado da combinação da liberdade e da igualdade numa só noção, devemos ter em mente o lugar específico das liberdades políticas nos dois princípios de justiça (Rawls, 2002b, p. 178).

Uma diferença importante do liberalismo político rawlsiano é que ele não confia estritamente na segunda regra de distribuição (princípio da diferença) do segundo princípio de justiça para viabilizar, por exemplo, um processo democrático justo. É que não é suficiente tomar somente a orientação do referido princípio para assegurar a todos a possibilidade de uma formação completa de um senso de bem e de justiça, dado que a legislação e a maneira de organização da estrutura básica também são importantes para garantir que os menos favorecidos realmente tenham assegurado seu direito a uma vida decente. Noutras palavras, formar um mínimo social e acreditar que isso bastaria para assegurar um procedimento democrático justo não é tido por Rawls como suficiente para assegurar que todas as pessoas exerçam suas liberdades e legitimem suas regras jurídicas. Logo, é indispensável atribuir-se valor especial às liberdades políticas, notadamente porque, nas sociedades modernas, elas são influenciadas pelo poder social e econômico que interfere, por exemplo, na confecção da legislação e na escolha de políticas públicas, estimulando mais uma forma de vida que outra, a atuação econômica de uma classe econômica mais que a de outra, fazendo com que aqueles que não foram favorecidos com as escolhas políticas sejam desestimulados ou até impedidos de sustentarem sua concepção de bem e sua liberdade de consciência.

Dessa maneira, assegurando-se materialmente o valor eqüitativo das liberdades políticas, por exemplo, pelo financiamento público de campanha ou pela limitação do financiamento privado aos partidos políticos, ter-se-ia um primeiro passo para que o processo democrático não padecesse do que Habermas denominou de “[...] paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade” (Habermas, 2003, p. 115).

Para completar a resposta, Rawls destaca que “[...] o sistema de liberdades básicas não foi elaborado de maneira a maximizar o que quer que seja, em particular o desenvolvimento e exercício das faculdades morais” (Rawls, 2002b, p. 184). Isso quer dizer que as partes, ao defenderem seus interesses racionais, não devem extrapolar os limites razoáveis acordados na posição original, sob pena de retomarem as discussões insolúveis (limites do juízo) que os motivou a recorrer ao citado procedimento. Caso se pretendesse maximizar os interesses racionais das pessoas, abandonando-se o procedimento da posição original, tal interpretação produziria as seguintes dificuldades: a) o que deve ser maximizado?; b) se algo deve ser maximizável, como isso seria possível e o que seria esse máximo? (ex: quantidade de manifestações voluntárias de apoio a uma concepção de bem?); c) mesmo se *a* e *b* fossem plausíveis, certamente alguma doutrina abrangente seria estimulada, o que reduziria a concepção de pessoa a uma condição incompatível com o “fato do pluralismo”. É justamente para não assumir este tipo de conflito que o sistema de liberdades deve ser ajustado nas etapas posteriores da posição original, de acordo com as limitações nela inseridas.

Assim, segundo Rawls, o critério que auxiliará a decisão de quais liberdades básicas serão consideradas mais importantes nas etapas constitucional, legislativa e judiciária, é se:

[...] uma liberdade é mais ou menos importante segundo esteja mais ou menos essencialmente implicada com o exercício completo, informado e eficaz das faculdades morais em um dos dois casos fundamentais (ou em ambos) ou segundo ela seja um meio institucional mais ou menos necessário para proteger esse exercício (Rawls, 2002b, p. 189).

Tem-se, por conseguinte, na segunda etapa da posição original (destinada ao legislador constituinte ou aos delegados, como Rawls os denomina), que as liberdades políticas devem ser asseguradas formalmente, por intermédio de um procedimento político justo que garanta a igualdade do valor do voto e que garanta, materialmente, a igual possibilidade de influenciar nas decisões políticas importantes. Tudo isso é indispensável para a confecção de uma legislação justa e legítima. Da mesma forma, as outras liberdades básicas, vinculadas à concepção de bem da pessoa, devem ser garantidas formalmente, constituindo limites para a ação de qualquer um (direitos negativos), já que elas constituem a base do respeito mútuo, inerentes à concepção de cooperação social.

Outras liberdades e direitos devem ser definidos na terceira etapa (legislativa) pelo legislador ordinário ou derivado, inclusive aqueles relativos à determinação da propriedade privada ou social de bens e meios de produção. Tal legislação deve ser limitada pela constituição, a qual, por sua vez, sofre a limitação dos princípios de justiça definidos na posição original. Igual raciocínio se aplica à etapa judiciária.

Com estes argumentos Rawls rebate a crítica de Hart de que algumas vantagens sociais ou econômicas poderiam determinar a escolha racional das pessoas na posição original em detrimento das liberdades básicas. Por evidente, como insistido ao longo do texto, a aceitabilidade da resposta rawlsiana deve ser admitida juntamente com os argumentos apresentados em favor da posição original, pois ela limita a seleção dos princípios, e eles, por sua vez, definem a justiça das demais etapas.

Conclusão

Por conta da crítica de H. L. A. Hart, Rawls altera parcialmente a redação do primeiro princípio de justiça para esclarecer a idéia de “sistema de liberdades básicas” e a de “valor eqüitativo” assegurado às liberdades políticas, apontando que a lista de bens primários não tem um papel central na organização desses princípios, mas eles tão-somente funcionam como condição teórica para uma interpretação mais adequada da cultura pública moderna e das circunstâncias da justiça.

Na ponderação do primeiro princípio de justiça são mantidas suas orientações gerais, quais sejam, de que: a) o primeiro princípio de justiça é prioritário em relação ao segundo; b) entre as liberdades básicas do primeiro princípio, uma só pode ser limitada para salvaguardar uma ou várias outras; c) nem todas as liberdades básicas são passíveis de exercício igualitário, razão pela qual é necessária alguma regulação; d) deve-se preservar, com valor eqüitativo, ou seja, com igualdade material, o exercício das liberdades vinculadas ao exercício completo, informado e eficaz das duas faculdades morais, ou segundo ela seja um meio institucional necessário para proteger esse exercício.

Essa interpretação do princípio tem como premissas algumas concepções-modelos, entre as quais a concepção de pessoa livre e igual, a idéia de sociedade como sistema eqüitativo de cooperação e a posição original. Para Hart, é justamente essa maneira de encará-lo (o primeiro princípio) que não esclarece o porquê da prioridade das liberdades básicas.

Em contrapartida, Rawls responde que o recurso hipotético da posição original, limitador dos termos razoáveis para ordenação dos princípios, é que possibilita a melhor forma de satisfazer as exigências da concepção de pessoa e de cooperação social, dado o fato do pluralismo. A partir do exemplo da liberdade de consciência, Rawls apresenta a razão de se assegurar sua prioridade, para tornar possível o exercício plenamente autônomo e informado de um senso de bem e de justiça, que possa ser afirmado, revisado ou modificado sem que alguém, algum grupo ou instituição ofereçam impedimentos ou condições para tanto.

Mas esse primeiro tratamento formal das liberdades básicas está sujeito a influências sociais ou econômicas que podem reduzir o valor do seu exercício. É por esse motivo que Rawls atribui “valor eqüitativo” a algumas das liberdades básicas, mais especificamente, às liberdades políticas, afirmando que na interpretação delas deve ser agregado o segundo princípio de justiça. Seguindo um argumento de Dworkin, pode-se afirmar que se atribui tal tratamento ao valor das liberdades porque “[...] se cabe ao direito à liberdade desempenhar o papel talhado para ele no debate público, ele precisa ser um direito em um sentido muito mais forte” (Dworkin, 2002, p. 413).

Esse é um ponto diferencial na obra de Rawls, em que se atribui igualdade formal e material ao exercício das liberdades políticas básicas sem, contudo, destacá-las do arranjo do “sistema de liberdades básicas” ou incorporá-las a algum ideal de pessoa ou de sociedade. Noutras palavras, as liberdades políticas, embora tenham o seu valor equitativo garantido, possuem função instrumental e não são entendidas, quanto a este aspecto, com a conotação da “liberdade dos antigos”.

Dessa maneira, Rawls responde à objeção hartiana, asseverando que os interesses racionais das pessoas seriam atendidos com tal arranjo de liberdades, e que “[...] sem a garantia do valor equitativo das liberdades políticas, aqueles que dispõem de mais meios poderiam se juntar e excluir aqueles com menos meios” (Rawls, 2003, p. 213). Portanto, para Rawls, a viabilidade dos projetos de vida das pessoas depende diretamente da efetivação de um processo democrático justo, que legitime princípios comuns de justiça e o direito deles derivado.

NOTAS

¹ Mestrando em filosofia pela PUC/PR, sob a orientação do Prof. Dr. César Augusto Ramos. Professor das Faculdades Curitiba.

² “Thus, suppose the legislator has to determine the scope of the rights of exclusion comprised in the private ownership of land, which is for Rawls a basic liberty, when this basic liberty conflicts with others. Some people may prefer freedom of movement not to be limited by the rights of landowners supported by laws about trespass; others, whether they are landowners or not, may prefer that there be some limitations. If justice is indeterminate in this minor case of conflicting liberties, then no doubt we would fall back on what Rawls terms procedure justice, and accept the majority vote of a legislature operating under a just constitution and a fair procedure, even if we cannot say of the outcome that it is in itself a just one” (Hart, 1989, p. 243-244).

³ Apesar de Rawls admitir que sua perspectiva decorre de uma leitura reformulada do pensamento clássico liberal, ele mesmo demonstrou em que grau o liberalismo político se distancia dessa doutrina abrangente.

⁴ “Justiça como equidade” é nome que Rawls atribui à sua teoria da justiça.

⁵ As restrições só são justificáveis, no âmbito da teoria da justiça, quando certa conduta afronta a legislação de uma sociedade bem-ordenada pelos princípios de justiça. Nesse caso, tais condutas restringidas é que constituirão o “ilícito”, a ser definido na terceira etapa da posição original, no caso a legislativa.

⁶ O exercício das liberdades assim entendido só é possível numa sociedade em que as chamadas “circunstâncias da justiça” (entre elas, a escassez moderada de bens, a necessidade de cooperação social e o fato do pluralismo) estejam presentes. Modificando-se o cenário, a maneira de compreender as liberdades básicas será diferente: Rawls afirma que “[...] essa prioridade da liberdade não é exigível em todos os casos. Entretanto, dados os nossos objetivos aqui, admito que ela é exigível naquilo que chamo de “condições bastante favoráveis”, isto é, um contexto social que, desde que exista a vontade política, permita a efetivação e o pleno exercício dessas liberdades” (Rawls, 2002b, p. 152).

⁷ Quando se diz que a justiça como equidade é relativamente neutra e não pressupõe intencionalmente nenhuma concepção abrangente de bem não se afirma que ele pretende alcançar um ponto a-histórico e universal sobre a justiça. Ao contrário, a teoria rawlsiana segue a tradição liberal, como já afirmado anteriormente, e discute as tradições de pensamento da modernidade que tematizam a liberdade. Portanto, a teoria possui características gerais de um contexto histórico e está por ele limitado. Essas limitações (ex: as circunstâncias da justiça, o constitucionalismo e a democracia moderna) é que definem a razoabilidade da posição original. Então, nesse compasso, a teoria não é neutra, porque ela pressupõe este contexto histórico (moderno) que não pode ser escolhido, uma vez que ele está enraizado nas instituições públicas (ao menos os seus ideais mais importantes). Mas, em outro sentido, ou seja, quanto aos objetivos que os princípios de justiça devem assumir, a teoria de justiça é neutra (*neutrality of aim*). Ela não impõe que as partes, na posição original, se vinculem a concepções anteriores ao acordo. Daí a referência à teoria ser “relativamente” neutra, no sentido de que ela é, em alguma medida, restrita a circunstâncias históricas.

⁸ A discussão poderia se alongar mediante refutações de que as pessoas são incapazes de honrarem os princípios de justiça e que tudo se resume, quando o assunto é convivência humana, ao cálculo de “vantagens” e “benefícios mútuos”. Não se discutirá essa objeção aqui, já que o propósito do artigo é discutir a validade e legitimidade dos princípios e não se, na prática, eles serão eficazes e estáveis. Por isso, sugere-se ao leitor, para aprofundamento no assunto, a busca pelos verbetes “psicologia razoável”, “estabilidade” e “amizade cívica” na obra de Rawls.

⁹ Essa consideração das liberdades políticas aparece explicitamente no primeiro princípio de justiça na formulação do *Liberalismo político*, de 1993: “Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido” (Rawls, 2000, p. 47).

REFERÊNCIAS

AUDARD, C. 2002. John Rawls e o conceito do político. In: J. RAWLS, *Justiça e democracia*. São Paulo, Martins Fontes, p. XIII-XXXVII.

BERLIN, I. 2002. Dois conceitos de liberdade. In: I. BERLIN, *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 226-272.

DWORKIN, R. 2002. *Levando os direitos a sério*. São Paulo, Martins Fontes, 568 p.

HABERMAS, J. 2003. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. V. 1, 2ª ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 354 p.

HART, H.L.A. 1989. Rawls on liberty and its priority. In: D. NORMAN, *Reading Rawls: Critical studies on Rawls*. Los Angeles, Stanford University Press, p. 243-244.

RAWLS, J. 2000. *O liberalismo político*. 2ª ed., São Paulo, Editora Ática, 430 p.

RAWLS, J. 2002a. *Uma teoria da justiça*. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 708 p.

RAWLS, J. 2002b. *Justiça e democracia*. São Paulo, Martins Fontes, 406 p.

RAWLS, J. 2003. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo, Martins Fontes, 306 p.