

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 3 • N.º 6 • OUTUBRO 94

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Hermenêutica e Desconstrução*

AMÂNDIO AUGUSTO COXITO - *Luís A. Vernei e a Filosofia Europeia do seu tempo:
o Problema dos Universais*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS - *Liberalismo Político e Consenso Constitucional*

EUNICE E. PINHO - *A Estética de Dufrenne ou a Procura da Origem*

JOAQUIM NEVES VICENTE - *Subsídios para uma Didáctica da Filosofia. A propósito
de algumas iniciativas recentes para a constituição de uma Didáctica
específica da Filosofia*

LIBERALISMO POLÍTICO E CONSENSO CONSTITUCIONAL

ANTÓNIO MANUEL MARTINS

O liberalismo tem uma longa história que não deixa de afectar a pluralidade de sentidos que os termos 'liberalismo' e 'liberal' apresentam nos textos de teoria política. Na própria linguagem da política corrente, o termo 'liberal' significa coisas diferentes no Reino Unido e nos E.U.A. apesar de partilharem a mesma língua. As diferenças acentuam-se se considerarmos outras tradições culturais mesmo que confinemos a nossa análise ao mundo ocidental. Não é nossa intenção analisar a polissemia de 'liberalismo' e outros termos próximos. Partimos da constatação de que a configuração do liberalismo como teoria política mais influente no pensamento contemporâneo se encontra na obra de John Rawls polarizada em dois textos fundamentais: *Uma Teoria da Justiça e Liberalismo Político*¹. Sem negarmos a importância de autores como Ronald Dworkin, Thomas Nagel e Bruce Ackerman, para citarmos apenas alguns, na defesa de posições teóricas liberais, não há dúvida que o debate mais recente em torno da filosofia prática, primeiro nos EUA e depois também na Europa, gira em torno da *Teoria da Justiça*. O nosso objectivo principal, mais imediato, é caracterizar o liberalismo político na configuração que lhe dá o segundo Rawls na sua obra mais recente. Neste livro, Rawls pretende esboçar os contornos gerais de uma teoria política do liberalismo que seja compatível com o quadro teórico de *Uma Teoria da Justiça*. Até que ponto Rawls consegue evoluir de *TJ* para *PL* sem rupturas e incoerência é uma questão importante mas

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1971; trad. portuguesa, Id. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Ed. Presença, 1993); Id., *Political Liberalism* (N. York: Columbia Univ. Press, 1993). Id., "The Law of Peoples" in Stephen Shute & Susan Hurley (eds), *On Human Rights*. The Oxford Amnesty Lectures 1993. (New York: Basic Books, 1993), 41-82. Passaremos a citar os dois primeiros textos pelas siglas *TJ* e *PL*, respectivamente.

que só pode ser respondida depois de uma análise detalhada da metamorfose sofrida pelos principais elementos da construção teórica rawlsiana. Embora Rawls negue que muitas das alterações introduzidas nos ensaios que culminaram na publicação de *Liberalismo Político* sejam uma resposta às críticas dos comunitaristas e outros não se pode desconhecer o facto de tais alterações permitirem a Rawls responder às críticas vindas daquele sector de uma forma mais eficaz². Independentemente dos resultados de um estudo exaustivo da evolução do pensamento de Rawls, julgamos ser útil interpretar o liberalismo político do segundo Rawls à luz da crítica comunitarista ao liberalismo em geral e à *Teoria da Justiça* em particular. Por isso, apresentaremos, muito sumariamente, os principais pontos da crítica comunitarista ao liberalismo (I). A resposta rawlsiana a esta crítica será, igualmente, apresentada em síntese (II) ficando para maior desenvolvimento a análise da ideia rawlsiana de consenso sobreponível e sua articulação com a ideia de consenso constitucional (III). Ficam por analisar, entre muitos outros pontos, duas ideias fulcrais do liberalismo político: a prioridade da justiça e as ideias de bem e a ideia de razão pública. Isto para nos confinarmos à formulação de J. Rawls, o mais lido dos teóricos contemporâneos do liberalismo. Muitos outros intervenientes tomam parte neste debate sobre os fundamentos éticos e políticos das sociedades modernas. O texto de Rawls não é, com certeza, a última palavra neste campo. Nem por isso deixa de ser menos interessante o diálogo com o seu pensamento político.

I

Ao concentrarmos a nossa análise do liberalismo político nos textos de Rawls eliminámos, para já, a questão de saber qual o traço comum a Rawls e a outros teóricos do liberalismo político. A tarefa analítica ficou, assim, por este lado, mais fácil. Porém, no que diz respeito ao conjunto

² Um dos argumentos mais fortes contra esta interpretação da evolução do pensamento de Rawls consiste em apontar o facto de as grandes linhas do liberalismo político tal como o entende actualmente Rawls já estarem presentes nas Dewey Lectures de 1980 (Columbia University, Abril de 1980). De facto, isto é anterior à publicação dos textos de M. Sandel (1982) e outros autores cuja posição foi genericamente designada como 'comunitarista'. Por outro lado, não se pode esquecer que o texto dessas lições não foi publicado na forma em que se encontra agora em *PL* (pp. 3-129). O texto que foi publicado no *Journal of Philosophy*, em Setembro do mesmo ano, com o título "Kantian Constructivism in Moral Theory" (pp. 515-572) é uma versão consideravelmente revista das Dewey Lectures.

de autores vulgarmente referidos pela designação de 'comunitarismo' não podemos operar tal simplificação. A própria designação de 'comunitarista' deriva, em grande parte, da ideia fulcral, inúmeras vezes sublinhada, contra Rawls, de que as questões relativas a uma ordem social justa só podem ser equacionadas e resolvidas de forma minimamente satisfatória a partir de um horizonte de valores partilhados por uma comunidade. Mas este pensamento da comunidade assume as mais diversas formas. De facto, ao lermos os principais textos de M. Sandel, Charles Taylor, A. MacIntyre e M. Walzer — os quatro autores mais representativos da crítica comunitarista do liberalismo — verificamos que eles usam o conceito de comunidade de modos significativamente diferentes. Por isso, não admira que muitos concordem com Charles Taylor quando diz que estes '—ismos' são mais geradores de equívocos do que úteis no esclarecimento das questões em debate³. O grande equívoco resulta de se pressupor, implicitamente, que, de um lado e de outro, liberais e comunitaristas discutem exactamente o mesmo. O facto de muitas das posições destes intervenientes se situarem em níveis diferentes contribui também para que por vezes tenhamos a impressão de estar a assistir a um diálogo de surdos. Assim, poderíamos distinguir, entre outras, as seguintes dimensões em que se desenvolvem as análises destes autores: ontológica, normativa, teoreticopolítica, hermenêutico-prática e sociológica.

Uma análise sumária como a que nos é possível fazer dentro dos limites deste artigo tem que renunciar a um maior rigor de interpretação contextualizada que a viagem pelos textos de cada um dos autores citados permitiria. A opção pela discriminação das principais questões focadas pela generalidade dos intervenientes no debate tem a inegável vantagem de permitir dissipar alguma confusão inicial e identificar os grandes temas da agenda. Por outro lado, conduz inevitavelmente a uma grande descontextualização relativamente às posições dos principais representantes do pensamento comunitarista. Pressupomos, igualmente, um conhecimento mínimo das posições de Rawls em *Uma Teoria da Justiça* designadamente no que se refere à posição original e aos princípios da justiça.

³ Charles Taylor, "Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (Frankfurt/Main: Campus, 1994), 107. Dos vários estudos sobre a obra de Rawls salientamos duas colectâneas de ensaios: Norman Daniels, ed., *Reading Rawls* (Stanford: Stanford Univ. Press, 1975) e C. Kukathas & P. Petit, eds., *A Theory of Justice and its Critics* (Cambridge: Polity, 1990). Sobre o debate entre liberais e comunitaristas ver ainda Stephan Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1992).

Sem pretendermos ser exaustivos, diríamos que todo o debate gira em torno de circo pontos principais. Em primeiro lugar, as questões relacionadas com o conceito de pessoa e sua constituição. Em segundo lugar, o problema da neutralidade ética dos princípios da justiça. Neste complexo de questões pode-se incluir também a questão de saber se uma teoria política deve ser anti-perfeccionista ou perfeccionista. Um terceiro ponto tem a ver com a possibilidade de interpretar o contraste entre liberalismo e comunitarismo em termos da dicotomia tradicional, subjectivismo ou objectivismo. Outro núcleo de questões importantes diz respeito às condições da integração política e exercício da cidadania. Finalmente, a questão do universalismo; neste caso, trata-se de saber em que medida uma teoria como a de Rawls pode, razoavelmente, apresentar-se com pretensões de universalidade.

1. O primeiro ponto da controvérsia tem que ver com a noção de pessoa envolvida na experiência imaginada que conduz à determinação da posição original. É certo que o carácter abstracto e associal do modo como Rawls trata as pessoas em *TJ* foi criticado por vários autores antes de Michael Sandel ter escrito *O Liberalismo e os limites da justiça*⁴. Contudo, é nesta obra de Sandel que surge a primeira crítica global ao projecto de Rawls a partir de uma rejeição dos pressupostos antropológicos que lhe estavam subjacentes. Não se tratava apenas de chamar a atenção para o fosso existente entre a teoria e a prática mas, sobretudo, de sublinhar os limites teóricos de um liberalismo assente numa concepção tão frágil do sujeito ético e político.

Ao sublinhar a autonomia na escolha dos fins, Rawls confere ao sujeito uma prioridade moral absoluta sobre os seus fins. O lugar central desta tese na *TJ* é indiscutível e reconhecido por Rawls. O que não está tão explícito naquela obra é a tese correspondente ao nível da antropologia filosófica que define os contornos daquilo que constitui a subjectividade humana. Rawls pretende evitar, a todo o custo, o quadro metafísico da compreensão kantiana do sujeito. Contudo, contrapõe Sandel, Rawls está claramente comprometido com uma compreensão muito especí-

⁴ M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982). Estamos a referir-nos, entre outros, ao texto de: Michael Teitelman, "The Limits of Individualism", *Journal of Philosophy* 69 (1972): 545-556; A. Schwartz, "Moral Neutrality and Primary Goods", *Ethics* 83 (1973): 294-307; Thomas Nagel, "Rawls on Justice" in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls* (Stanford: Stanford Univ. Press, 1975), 1-16; B. A. O. Williams, "Persons, character and morality" in Id., *Moral Luck* (Cambridge: C.U.P., 1981), 1-19.

fica da natureza do sujeito humano e das suas formas possíveis de identidade⁵.

Deixemos em aberto a questão de saber se e em que medida Sandel reconstruiu correctamente a antropologia filosófica da teoria rawlsiana da justiça. Vejamos quais são, segundo Sandel, os pontos fracos da compreensão rawlsiana da pessoa. Resumem-se a três. O primeiro diz respeito ao aspecto excessivamente voluntarista da caracterização da nossa relação com os nossos fins. A ênfase colocada no exercício da escolha voluntária dos fins exclui liminarmente outras possibilidades de compreensão do sujeito ético e político largamente representadas na tradição⁶.

O segundo ponto da crítica de Sandel tem que ver com a imagem do sujeito ético como um sujeito independente e dissociado dos seus valores. Significaria isto que existe sempre uma separação entre a pessoa que eu sou e os valores que eu tenho. Se admitirmos, com Rawls, que o sujeito está já e sempre previamente individuado, então, por mais que ele se identifique com determinado fim este nunca poderá tornar-se parte integrante da identidade do sujeito. Esta distância tem como consequência a projecção do sujeito, considerado em si mesmo, para fora do domínio da experiência possível de modo a garantir a sua identidade de uma vez por todas. Por outras palavras, dirá Sandel, do que se trata aqui, realmente, é de excluir a possibilidade de fins *constitutivos*⁷. Uma compreensão da pessoa que exclui a possibilidade de vínculos constitutivos não significa pensar um agente racional e livre ideal mas antes imaginar uma pessoa desprovida de carácter, sem apuro moral. Ter carácter significa, antes de mais, saber que me situo no quadro de uma história que tem consequências para as minhas decisões e para o meu comportamento. Sandel sublinha o facto de as possibilidades de distanciamento dos homens face à história serem provisórias e precárias denunciando o carácter ilusório de qualquer tentativa de colocar o sujeito ético e político acima de ou para além da história⁸. Liberto dos constrangimentos da natureza e das sanções

⁵ Sandel não minimiza o facto de Rawls se ocupar, na *TJ*, predominantemente dos aspectos de uma teoria moral da justiça. Mas insiste no facto de o produto final emergente da aplicação do método de justificação, filtrado e configurado pela posição original, ter uma dupla dimensão. Por isso, "If the method of reflective equilibrium operates with the symmetry Rawls ascribes to it, then the original position must produce not only a moral theory but also a philosophical anthropology" M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 48. Ver *TJ*, 560, 575.

⁶ M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 59.

⁷ M. J. Sandel, "Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 24. M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 62.

⁸ M. J. Sandel, "Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 29, 30.

dos papéis sociais, o sujeito humano apareceria, então, como soberano absoluto e autor do único sentido ético possível. Enquanto participante privilegiado da posição original poderá escolher os princípios da justiça bem como estabelecer outros fins e metas sem ter que considerar outras ordens de razões ou preferências. O sujeito, assim entendido, torna-se a única fonte de pretensões de validade. Em suma, o que Sandel contesta é que a compreensão do sujeito ético e político presente nos textos de Rawls possa servir de suporte a uma compreensão adequada da vida ética e política. Na verdade, uma tal compreensão do sujeito ético parece excluir, na raiz, toda e qualquer compreensão do sujeito e dos seus fins que pressuponha laços mais estreitos entre as várias dimensões da pessoa. Dificilmente se poderá explicar a importância dos compromissos, das relações intersubjectivas e dos conflitos na construção da autocompreensão do sujeito ético e político.

Destes argumentos pensa Sandel poder concluir pela inevitabilidade do fracasso da ética deontológica em geral e da versão rawlsiana em particular. Contudo, o interesse crítico de Sandel visa mais do que uma simples reconstrução dos elementos teóricos da posição deontológica de Rawls. O que está em jogo é precisamente a possibilidade de ultrapassar os limites da construção rawlsiana mediante uma compreensão mais rica do que é a comunidade política tornando, assim, patentes os limites e a pobreza do ideal rawlsiano de justiça⁹. Na perspectiva de Rawls, os bens e fins característicos da comunidade só são integráveis enquanto objecto de escolha por parte de sujeitos previamente constituídos designadamente no quadro delineado pelos princípios da justiça. Neste contexto, o bem de uma comunidade política consiste na participação num sistema bem ordenado de cooperação tendo em vista uma reciprocidade de vantagens. Neste caso, dirá Sandel, está excluída à partida a possibilidade de uma comunidade política especificar a identidade e os interesses dos participantes.

Este défice de pensamento comunitário afecta profundamente a própria concepção de justiça. Como se sabe, os dois princípios da justiça de *TJ* exigem: igualdade de direitos fundamentais e que as desigualdades económicas e sociais só sejam toleradas na medida em que beneficiarem os membros mais desfavorecidos de uma sociedade (princípio da diferença). Ora este princípio da diferença pressupõe precisamente a possibilidade — que lhe é negada pelo quadro teórico da *TJ* — de encontrar um caminho para a identificação daqueles em cuja comunidade os seus privilégios podem, com toda a razão, ser considerados propriedade

⁹ M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 14.

da comunidade. Se aqueles cujo destino eu devo partilhar são realmente *estranhos*, não podem, de modo algum, definir a minha identidade, então, o princípio da diferença está sujeito ao mesmo tipo de crítica que o próprio Rawls faz ao utilitarismo¹⁰.

Em suma, na opinião de Sandel, o liberalismo de Rawls está irremediavelmente afectado por uma compreensão ahistórica e associal do sujeito da experiência ética e política.

Apesar de MacIntyre criticar, tal como Sandel, o conceito de pessoa do liberalismo não o faz pelas mesmas razões. A matriz fundamentalmente comunitária do pensamento ético de MacIntyre estrutura-se em torno dos conceitos de prática, unidade narrativa da vida humana e tradição¹¹. Onde Sandel via um resultado do compromisso do liberalismo com uma concepção do sujeito como uma identidade pré-definida, MacIntyre vê a consequência do facto de o liberalismo se mostrar radicalmente incapaz de perceber a importância da comunidade na vida ética dos indivíduos. MacIntyre é um crítico severo da Modernidade. Dos quatro autores representativos do comunitarismo é o único claramente anti-liberal. O liberalismo não passa, a seus olhos, da tradução política da incapacidade revelada pela Modernidade de perceber que qualquer bem ou fim humano, quer tenha um conteúdo comunitário ou não, tem a sua origem em matrizes sociais. A versão rawlsiana do liberalismo é claramente visada na sua crítica do contrato social¹².

Tal como A. MacIntyre, também a obra de Charles Taylor no domínio da teoria política se inscreve numa ampla interpretação do legado da tradição do pensamento político e ético ocidental desde Platão até à Pós-Modernidade¹³. Porém, Charles Taylor não rejeita sumaria e liminarmente o liberalismo como MacIntyre e, em certa medida, o próprio Sandel. O que ele rejeita, basicamente, é qualquer justificação errónea ou incoerente dos valores liberais. Embora não mencione muitas vezes Rawls nas suas críticas ao pensamento liberal não há dúvida que a inclusão de Taylor entre os comunitaristas não é, de modo algum, arbitraria. A convergência entre Sandel, MacIntyre e Taylor, ao nível das conclusões, não é simples coincidência ocasional. Taylor parte de uma

¹⁰ M. J. Sandel, "Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 29.

¹¹ Os textos mais relevantes para o tema que nos ocupa são: A. MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1981); Id., *Whose Justice? Which Rationality* (London: Duckworth, 1988); Id., *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London: Duckworth, 1990).

¹² A. MacIntyre, *After Virtue*, 232, 233.

¹³ Charles Taylor, *The Sources of the Self* (Cambridge: C.U.P., 1990).

compreensão do sujeito humano que lhe permite criticar toda e qualquer teoria política que esteja comprometida, de algum modo, com uma concepção atomista e desencarnada do sujeito ético e político. Num importante ensaio sobre este debate, Taylor interpreta a crítica de Sandel (1982) como uma crítica ontológica apesar de a generalidade dos interlocutores do lado do liberalismo a terem lido como uma obra onde se analisavam questões de parcialidade¹⁴. A obra de Taylor não pretende mostrar que a reconstrução que Sandel faz da compreensão rawlsiana da pessoa está correcta. Mas apoia a conclusão mais fraca de que Rawls não pode prescindir de uma concepção particular da pessoa. Na perspectiva de Taylor, qualquer teoria ética ou política assenta, inevitavelmente, num conjunto de distinções qualitativas implícitas e numa explicação ontológica da natureza humana. Sendo assim, Rawls não poderia usar uma das suas estratégias favoritas que consiste em evitar a todo o custo as questões fundamentais sob o pretexto de que se trata de questões metafísicas. A recusa do diálogo sobre as questões teóricas mais gerais poderia, então, ser interpretada como um abandono do debate das questões éticas. O facto de um certo tipo de liberalismo, completamente desinteressado por questões ontológicas, considerar irrelevantes questões importantes para as quais é cego, não nos deve impedir de as discutir e analisar¹⁵.

Michael Walzer faz a sua crítica ao liberalismo de Rawls a partir de uma abordagem metodológica dos principais tópicos da agenda política da sociedade americana polarizada pelo conceito de igualdade¹⁶. Está mais interessado na aplicação de princípios de justiça distributiva do que na discussão dos temas que formam a agenda do debate entre liberais e comunitaristas. Fala mais da distribuição de bens numa sociedade pluralista do que de pessoas. Não admira, portanto, que no seu texto não se mencione o conceito de pessoa subjacente aos aspectos da *TJ* que pretende criticar. Michael Walzer é, dos quatro autores vulgarmente associados ao comunitarismo, o mais próximo do liberalismo. Aliás, Walzer afirma claramente que a crítica comunitarista não passa de um epifenómeno do liberalismo¹⁷. O facto de ele ser habitualmente incluído entre os comunitaristas tem que ver com o papel fulcral que a noção de

¹⁴ Charles Taylor, "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 105.

¹⁵ Charles Taylor, "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 108, 109.

¹⁶ Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983; usamos a edição inglesa (Oxford: Blackwell, 1985).

¹⁷ Michael Walzer, "Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 157.

comunidade desempenha na sua análise dos princípios de distribuição justa dos bens.

2. A questão da neutralidade está ligada a uma das convicções fundamentais das formas mais correntes de liberalismo: a ideia de tolerância. Tolerância face às convicções religiosas e éticas individuais que conduziu, nos Tempos Modernos, a uma separação da Igreja e do Estado. Como resultado deste longo e complexo processo histórico a agenda política foi-se desvinculando não só das questões religiosas mas também, progressivamente, das opções éticas dos cidadãos. É neste contexto que alguns valores políticos vão adquirindo uma certa primazia: liberdade pessoal, pluralismo social e constitucionalismo político são alguns dos temas centrais desta tradição¹⁸. A separação liberal entre a esfera privada e a esfera pública, entre "homme" e "citoyen", conduziu à dissociação entre os princípios políticos aceites por todos os membros da comunidade política e os valores confinados à esfera privada dos indivíduos que, por isso mesmo, não podiam ser objecto de uma legitimação liberal "neutra".

A este princípio da neutralidade está, geralmente, associado um princípio antiperfeccionista: a opção e a promoção de um ideal ou forma de vida, por mais respeitável e desejável que ele seja, não poderá ser objecto legítimo de acção política. Tanto a neutralidade como o antiperfeccionismo podem assumir diversas formas e serem justificados de modos muito diferentes¹⁹. Se restringirmos a neutralidade à constituição não seremos obrigados a adoptar uma postura radicalmente antiperfeccionista em política. Mas tomemos como pano de fundo da discussão a defesa mais radical do princípio da neutralidade. Pertence a Rawls o esboço mais bem conseguido de defender um princípio da neutralidade no quadro de uma articulação entre o justo e o bem. Rawls parte do pressuposto de que os princípios escolhidos racionalmente, na ignorância da nossa condição actual na sociedade (dotes naturais, bens e a própria concepção pessoal de bem), terão que ser princípios neutros. Uma vez que, na posição original, ninguém sabe quais são as suas convicções éticas ou religiosas ou, de um modo mais geral, qual a sua concepção de bem, Rawls conclui que não é legítimo aceitar qualquer padrão perfeccionista. Assim, os princípios da justiça deverão ser neutros relativamente às diferentes concepções de bem presentes ou possíveis na sociedade. O texto de Rawls não apresenta razões claras para justificar a reduzida informação filtrada pelo véu de ignorância, na posição original. O único

¹⁸ Rainer Forst, "Kommunitarismus und Liberalismus — Stationen einer Debatte" in Axel Honeth (Hg.), *Kommunitarismus*, 189.

¹⁹ Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon, 1986), 110-162.

critério parece ser o da univocidade. Esta é a grande razão para se excluir liminarmente toda e qualquer informação susceptível de gerar alguma controvérsia. É claro que Rawls vai dizer, mais tarde (Dewey Lectures) que a exclusão de verdades controversas se justifica em função do papel social da justiça²⁰.

A tese da neutralidade aparece também ligada ao pluralismo. Rawls parte do pressuposto de que a sociedade americana, e a generalidade das sociedades democráticas modernas, se caracterizam por um pluralismo razoável e não tanto por um pluralismo sem qualificação²¹. A existência de uma diversidade de doutrinas éticas, filosóficas e religiosas razoáveis, nas sociedades democráticas modernas, é considerado um traço permanente da cultura pública da democracia e não simples contingência histórica. Contudo, a articulação entre o pluralismo, a neutralidade e a autonomia pessoal, advogada por Rawls, não parece totalmente satisfatória mesmo numa perspectiva estritamente liberal. Independentemente do resultado de uma análise mais completa da argumentação de Rawls que permita avaliar com maior exactidão os pontos fortes e fracos, não podemos deixar de duvidar, logo de início, da razoabilidade da esquizofrenia que consiste em supor (exigir) que as pessoas suspendam ou ponham entre parêntesis as suas convicções mais profundas quando se trata de agirem como cidadãos.

A crítica comunitarista começa por contestar a possibilidade de uma separação clara dos princípios da justiça e da ideia de bem. A afirmação de uma neutralidade ética imparcial ao nível da justificação dos princípios de uma teoria da justiça não passaria de um mero disfarce retórico de uma genuína teoria do bem de cariz individualista e associal. Ou bem que a justiça processual nos deixa com as mãos vazias ou, então, já traz implícita uma teoria do bem.

Na opinião de Sandel, os constrangimentos impostos pela inadequada concepção da pessoa reflectem-se nos mais diversos aspectos da sua teoria. Um dos efeitos preversos de tal concepção consistiria precisamente no facto de uma sociedade construída de acordo com os princípios de justiça de Rawls ser muito menos neutra face às diversas concepções éticas em presença do que seria de esperar. Ora, numa sociedade liberal, os cidadãos são livres de escolherem e viverem de acordo com a forma de vida que muito bem entenderem. A estrutura política e social, pressupõe-se, não pode justificar-se pelo apelo a nenhuma concepção ética,

²⁰ J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980), 517, 561; Cf. Id., *Political Liberalism*, 79, 80.

²¹ J. Rawls, *Political Liberalism*, 24, 36, 58-65

filosófica ou religiosa em particular. Sendo assim, parece que tal sociedade liberal será o mais perfeito exemplo da neutralidade máxima face às diferentes concepções de bem e respectivos estilos de vida. Porém, Sandel dirá que a prioridade absoluta que este liberalismo dá à autonomia que se traduz numa prioridade absoluta da justiça processual e leva àquela neutralidade, só se pode justificar, de facto, por uma opção prévia por determinada compreensão do sujeito ético e político. Quer dizer, a suposta neutralidade ao nível da política assenta numa posição que de modo algum se pode considerar neutra ao nível ontológico (sobre a natureza da pessoa humana). Isto, por sua vez, afectaria irremediavelmente a neutralidade proclamada por Rawls na medida em que muitas teorias do bem, manifestamente razoáveis e assumidas por largas camadas da população, são incompatíveis com tal concepção da pessoa²².

Uma das críticas mais radicais de MacIntyre à tese da neutralidade da justificação consiste em apresentá-la como uma tentativa desesperada de salvar o projecto ético do iluminismo moderno, entretanto desacreditado. Tentativa essa que estaria condenada, à partida, ao fracasso por lhe faltar o suporte de toda e qualquer moral: tradição histórica, prática ética e uma antropologia teleológica. Dentro destes pressupostos, o liberalismo em geral e o de Rawls em particular era visto como uma posição teórica amoral na medida em que se lhe atribuía uma radical incapacidade de compreender a verdadeira natureza da moral e da identidade humana²³. Alguns anos mais tarde, MacIntyre altera um pouco a sua posição no sentido em que interpreta o liberalismo de um modo muito mais contextualizado acabando por reconhecer que se trata de uma posição genuína na esfera da ética e da política. Mas o facto de MacIntyre considerar agora o liberalismo no interior da moralidade não impede que ele continue a ter uma atitude radical face às diversas formas de liberalismo. A argumentação adquire outra dimensão. Partindo da narrativa esquemática que nos conta as origens e vicissitudes do liberalismo, MacIntyre pretende sublinhar uma certa contradição entre o projecto inicial e inaugural do liberalismo — fundar uma ordem social em que os indivíduos se emancipassem do peso da tradição e pudessem apelar para normas/leis genuinamente universais (independentes de qualquer tradição particular) — e o resultado final de todos esses esforços que seria a criação e subsequente eternização de uma tradição particular²⁴. Este tipo de crítica precisa de ser bem entendido sob pena de não poder sequer ser levado

²² M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 64, 65.

²³ A. MacIntyre, *After Virtue*, 253.

²⁴ A. MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988), 336, 345.

a sério uma vez que se limitaria a acusar os liberais de serem liberais! Também é reconhecido que nunca os liberais de qualquer estirpe afirmaram serem neutros relativamente às diversas opções políticas fundamentais.

Contudo, mesmo que se trate apenas de uma neutralidade da justificação, podemos ver algo de pertinente na crítica de MacIntyre. Se é certo que a neutralidade proclamada pela tradição liberal se limita à esfera política nada impedindo os indivíduos de agir em conformidade com as suas convicções, na esfera privada, é inegável que esta posição pressupõe uma separação e um dualismo público-privado que não pode estar imune à crítica. Podemos não concordar com os pressupostos da crítica de MacIntyre. Mas isso não nos impede de reconhecer que a cisão público-privado é controversa.

Charles Taylor parte do pressuposto central de que a pertença a uma comunidade linguística condiciona inevitavelmente os quadros em que é possível pensar uma determinada concepção ética. Isto significa, entre outras coisas, que a comunidade é um elemento estrutural de qualquer compreensão minimamente adequada da acção humana. Assim, as estruturas comunitárias que o liberal defende são características de um tipo de vida social. Por isso, contrariamente ao que pode parecer à primeira vista, o liberalismo político rawlsiano só é aceitável na medida em que for susceptível de integrar coerentemente num projecto mais amplo de uma sociedade cujas estruturas estão, de facto, ao serviço de determinada concepção de bem. É neste sentido que as instituições e as práticas das democracias liberais modernas são vistas como condição indispensável não apenas de uma cultura liberal de contornos nem sempre muito definidos mas como genuína fonte da autocompreensão dos cidadãos. O que Taylor pretende sublinhar é que não se trata apenas da compreensão trivial do sujeito ético e político como um agente dotado de uma vontade e capaz, portanto, de fazer escolhas. O que está em causa é uma autocompreensão em que o sujeito se autointerpreta como alguém que é definido, acima de tudo, pela sua capacidade de escolher autonomamente os fins. Ora isto só é realizável, na melhor das hipóteses, diria Taylor, numa matriz social liberal²⁵. Independentemente do acerto das observações de Taylor enquanto exegese do texto rawlsiano não devemos perder de vista o seu alcance no contexto mais amplo de uma discussão da problemática da neutralidade política.

²⁵ Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: CUP, 1989), 532; cf. Id., "Interpretation and the Sciences of Man" *The review of metaphysics* 25 (1971): 3-51; Id., *Hegel and Modern Society* (Cambridge: CUP, 1979).

Michael Walzer, em *Esferas da Justiça*, critica muito frontalmente o suposto carácter imparcial e abstracto de muitas teorias políticas que procuram transcender os contextos particulares que constituem a diferença de cada cultura. O seu alvo privilegiado são as teorias como a de Rawls²⁶. Na medida em que as questões mais directamente ligadas à justiça distributiva estão intimamente ligadas às questões da liberdade individual, no texto de Rawls, a crítica de M. Walzer acaba por ter um alcance maior do que se poderia suspeitar numa primeira leitura. Walzer reconhece que dificilmente podemos renunciar, hoje, à herança liberal moderna em matéria de direitos individuais: liberdade de expressão, de associação, tolerância, privacidade. A sociedade liberal, tal como a descreve John Rawls, na medida em que integra uma pluralidade de grupos e comunidades, não pode furtar-se às consequências das vicissitudes que os atravessam. Uma das questões centrais da teoria e da prática liberal seria precisamente saber até que ponto os desejos e as conquistas das associações e do cidadão normal conseguem sobreviver, a longo prazo, às quatro grandes formas de mobilidade (geográfica, social, familiar e política) de modo a poderem corresponder às exigências do pluralismo. Tudo indica que tal não será viável sem uma ajuda suplementar. Mas, pergunta Walzer, donde poderá vir esta ajuda? Alguns esperam que ela venha de uma instância divina. Porém, os outros fundamentam a sua esperança na inter-ajuda que exige como instância de mediação o Estado. Walzer não tem qualquer espécie de dúvida em defender o Estado liberal como o tipo de Estado mais indicado para desempenhar tal papel mediador. Isto não o impede de reconhecer que o argumento padrão da doutrina liberal a favor da neutralidade não passa de uma inferência indutiva a partir de uma situação de fragmentação social. Uma vez que os indivíduos isolados nunca se entendem sobre o que deve ser uma vida boa, deverá o Estado garantir-lhes a possibilidade de viverem, cada um deles, como muito bem entenderem. Mas aqui vê Walzer um problema sério: quanto mais isolada e associalmente viverem os cidadãos mais forte se tornará o Estado já que se transforma no único elo de coesão social²⁷. Isto faz com que ele surja, aos olhos dos cidadãos, como o (supremo) bem (comum), sem qualificação.

3. A defesa das liberdades e direitos individuais é, sem dúvida, uma das conquistas positivas da Modernidade, apoiada, hoje, pelas mais

²⁶ M. Walzer, *Spheres of Justice*, xiv, 5.

²⁷ Michael Walzer, "Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 170-173.

diversas correntes de pensamento. Porém, o lugar central que a ideia de liberdade ocupa na nossa cultura coexiste com uma atmosfera favorável ao desenvolvimento de posições tendencialmente cépticas face às teorias éticas e políticas. De facto, o cepticismo axiológico lançou raízes profundas na nossa cultura. Com isto não queremos dizer que é fácil encontrar quem defenda posições de um genuíno cepticismo radical. Contudo, de uma forma mais moderada, ele está presente sempre que ouvimos dizer, de um ou de outro modo, neste ou naquele contexto, que os juízos de valor não se podem justificar "objectivamente". Não é aqui o lugar de tratar com algum detalhe a questão central do cepticismo e suas formas principais nem sequer de discutir o tema da inobjectividade do ético e do político. Partindo do pressuposto de que, sociologicamente, o cepticismo tende a estar associado a um respeito pela liberdade bastante fraco, trata-se agora de ver até que ponto se pode, legitimamente, dizer que o liberalismo político de Rawls sofre da mesma anemia argumentativa que outras formas correntes de subjectivismo ou cepticismo local. É verdade que a inobjectividade não implica, por si só, qualquer relativismo e Rawls sabe-o bem. Contudo, a consciência da inobjectividade não pode deixar de afectar a própria reflexão ética²⁸. Sumariamente, podemos perguntar-nos se Rawls, ao admitir que há um desacordo razoável e inultrapassável na sociedade no que diz respeito a concepções éticas fundamentais (pluralismo razoável) e, por outro lado, ao partir de um consenso construído sobre aquilo que é aceite pela cultura política norte-americana, não estará a abrir o flanco a uma posição quasi-céptica de que a tese da neutralidade é apenas uma das manifestações. Deixemos a análise um pouco mais detalhada desta questão para a altura em que discutirmos o significado e importância da noção de consenso sobreponível em Rawls.

Importa igualmente sublinhar o nexo entre o cepticismo axiológico presente ao nível do senso comum em muitos adeptos do liberalismo e a sua opção por uma política liberal. Isto é tanto mais necessário quanto muitas das críticas comunitaristas visam precisamente este tipo de cultura liberal difusa e não apenas as posições de Rawls ou qualquer outro teórico do liberalismo político. Não se trata aqui de uma posição de subjectivismo radical (incoerente) mas da convicção generalizada em vastos sectores da opinião pública de que os juízos de valor relativamente à questão ética fundamental — como é que as pessoas devem viver — não admitem uma justificação racional incontestada. O que está em causa é saber se as escolhas que os sujeitos fazem das suas concepções de bem, fins e valores

²⁸ Bernard A. O. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1993), 156-173.

se reduzem a simples expressão de uma preferência arbitrária, estruturalmente impermeável à racionalidade.

Como vimos, toda a crítica de M. Sandel a Rawls gira em torno da noção de pessoa. A compreensão rawlsiana da pessoa, da relação entre o indivíduo e a sociedade e a pretensa neutralidade do Estado liberal a que dá origem, não são meros acidentes de percurso no caminho da construção de uma sociedade politicamente liberal. São a manifestação de efeitos perversos de uma concepção inaceitável da pessoa na globalidade da sua teoria. Não se trata de afirmar que Rawls desconhece a origem social das nossas concepções de bem mas de sublinhar a sua dificuldade em dar conta da importância constitutiva de tais concepções cujo conteúdo é eminentemente social. Daí a incapacidade do sujeito rawlsiano para laços constitutivos. É ainda e sempre a compreensão do sujeito ético e político como previamente individuado que leva Rawls a uma concepção excessivamente voluntarista da escolha como preferência e a cair nas malhas de uma neutralidade que o aproximam, tendencialmente, do cepticismo axiológico. De facto, Sandel pensa que a razão subjacente à afirmação rawlsiana de que o Estado deve tratar a escolha de cada cidadão como expressão da sua preferência pessoal não deriva da tese da neutralidade política mas antes da convicção profunda de que toda e qualquer escolha que os cidadãos façam não passa disso mesmo²⁹.

Em A. MacIntyre constatamos uma convergência com Sandel no alvo da crítica ao liberalismo mas estamos perante um diagnóstico diferente. Para MacIntyre, a concepção da pessoa típica do liberalismo bem como a adesão, mais ou menos explícita, de muitos dos seus arautos, ao subjectivismo moral derivam de um mal mais profundo: a incapacidade de perceber o papel fundamental da comunidade na manutenção da objectividade moral e da integridade da identidade humana³⁰.

Charles Taylor, partindo de pressupostos muito diferentes dos de MacIntyre, distancia-se também claramente de toda e qualquer posição de cepticismo ou subjectivismo. No quadro dos seus pressupostos antropológicos, os juízos de valor admitem um esclarecimento e uma articulação racional. Toda a reflexão sobre a ética gira em torno de três eixos (relação com outros humanos; concepção do que significa, para o homem, viver bem; sentido da nossa própria dignidade) a partir de um quadro avaliativo fundamental. Dizer que os juízos de valor são simples expressão de uma preferência arbitrária é desconhecer que não nos

²⁹ M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 54-65.

³⁰ A. MacIntyre, *After Virtue*, 232, 233.

podemos eximir à responsabilidade de articular as razões da nossa escolha sob pena de tornarmos ininteligível qualquer concepção da dignidade humana³¹.

Seja qual for a nossa opinião sobre as teses centrais de Rawls, parece fora de dúvida que a divisão entre liberalismo e comunitarismo não corresponde, sem mais, à dicotomia tradicional subjectivismo versus objectivismo.

4. O debate entre liberais e comunitaristas toca, a um outro nível, questões importantes da integração política e da cidadania. As várias dimensões da justiça social num estado liberal tornam-se a avaliar sob o ponto de vista da sua legitimidade e da sua eficácia em termos de solidariedade social. Para os críticos do liberalismo, a justificação da legitimidade política das instituições aparece reduzida ao menor denominador comum que traduz o que se julga ser o consenso mínimo dos cidadãos numa sociedade pluralista. A questão de saber que traços comuns devem ligar os cidadãos para que a comunidade política funcione é um dos pontos que divide não apenas os dois campos em confronto — liberais e comunitaristas — mas também as opções dentro de cada um dos grupos. Para facilitar uma primeira leitura, fixemos apenas dois modelos tipo de cada grupo. Do lado liberal, o modelo do “modus vivendi” e o do “consenso sobreponível”³². A estes se contraporiam os modelos “integracionista” e “participativo”.

No modelo defendido por Rawls, os cidadãos do estado liberal devem cultivar as virtudes da cooperação social, da tolerância e de um apurado sentido de justiça para além de estarem sempre disponíveis e preparados para defenderem publicamente, com argumentos, as suas posições³³. Porém, tudo isto parece insuficiente aos comunitaristas que pugnam por uma integração social em que a comunidade tem um papel constitutivo essencial. Voltamos a encontrar a crítica à prioridade absoluta do justo sobre o bem assim como a rejeição da tese da neutralidade. O esquema rawlsiano não forneceria os ingredientes necessários para uma verdadeira integração política e o exercício real e participante da cidadania. Este nunca se poderia limitar ao exercício do formal e processual. Sem esta genuína integração política e sem o exercício activo e permanente

³¹ Charles Taylor, *Sources of the Self*, 8, 27, 72.

³² Com representante típico do modelo do “consenso sobreponível” tomamos, obviamente, J. Rawls. O modelo do “modus vivendi” pode ver-se, entre outros, em Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: CUP, 1987).

³³ J. Rawls, *Political Liberalism*, 133-168, 207-210, 216-220.

da cidadania, a legitimação política será, na melhor das hipóteses, puramente formal.

De um modo geral, podemos dizer que os comunitaristas negam a possibilidade de separação entre o ético e o político que Rawls pretende consagrar. Daí que o seu conceito de cidadania seja eminentemente ético e não apenas político como Rawls quer. Com muitas diferenças na articulação destes temas, os comunitaristas convergem na tendência a sublinharem a necessidade de uma identificação estreita entre o indivíduo e a comunidade política. Daí a importância que, por exemplo, MacIntyre e Taylor dão ao patriotismo³⁴. MacIntyre procura defender a moral do patriotismo da acusação frequente de identificação irracional e acrítica com o status quo. A lealdade do patriota é face à Nação entendida como um projecto que tem a suas raízes no passado em que surgiu determinada comunidade política que através das suas formas peculiares de organização política e institucional se apresenta com uma pretensão legítima de autonomia política. Esta ligação ao passado é configuradora da identidade do presente e promessa de um futuro comum para todos os cidadãos que se identificam com o mesmo projecto. Assim, MacIntyre considera a moral do patriotismo decorrente da convicção de que eu perco ou desconheço uma dimensão essencial da vida ética se não compreender a narrativa vivida da minha vida individual como parte da história do meu país. Por outro lado, lembra que este patriotismo só é possível em determinados tipos de comunidades nacionais e em determinadas condições. Não se trata de qualquer imperativo incondicionado e absoluto que o cidadão tenha que respeitar em qualquer circunstância. MacIntyre vai mais longe quando afirma que a erosão das nações pelos estados burocráticos modernos tende a transformá-los em estados onde, de facto, já não há lugar para um patriotismo genuíno. Aquilo que nesses estados é tido como patriotismo não passa de um simulacro sem qualquer fundamento³⁵.

Charles Taylor discorda desta posição radical de MacIntyre sustentando que a identificação dos cidadãos com a comunidade política a que pertencem é condição sine qua non de sobrevivência dessa comunidade política. Esta identificação que está na raiz do patriotismo assenta num sentimento e autocompreensão de pertença ética. Neste sentido, pode considerar-se pré-política na medida em que se baseia em valores mais abrangentes que o político. Contudo, embora esta identificação

³⁴ Alasdair MacIntyre, "Ist Patriotismus eine Tugend?" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 84-102. Charles Taylor, "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 116-126.

³⁵ Alasdair MacIntyre, "Ist Patriotismus eine Tugend?" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 99.

seja anterior a qualquer participação política, de facto, ela só se realiza plenamente no exercício activo, livre e participante da cidadania³⁶.

Um dos pontos chave do debate gira precisamente em torno do conceito de comunidade. Que o conceito de comunidade política não se pode basear no modelo da família ou das comunidades locais, parece óbvio. Mais difícil é encontrar um conceito de comunidade que permita pensar a integração e a participação políticas sem cair nas aporias do debate liberalismo — comunitarismo. Tratar-se-ia, na formulação de Rainer Forst, de encontrar um conceito de cidadania que fosse, ao mesmo tempo, suficientemente formal e “fino” de modo a não exigir pressupostos demasiado fortes sobre os laços comuns éticos e culturais e suficientemente “espesso” e substantivo para permitir justificar uma genuína justiça distributiva e solidariedade entre os cidadãos³⁷.

5. O texto de Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, é tido, juntamente com a obra de Kohlberg sobre o desenvolvimento moral e a ética do discurso, como um dos pontos mais representativos da reconstrução contemporânea do universalismo kantiano. Independentemente da evolução posterior, não há dúvida que a sua teoria da justiça foi lida como a maior construção teórica das últimas décadas com inegáveis pretensões de universalidade. De facto, a posição original, na *TJ* de Rawls, sublinha a racionalidade dos sujeitos de tal modo que parece pressupor que as suas características se aplicam a todos os humanos. O próprio facto de Rawls se referir à posição original como sendo o “ponto de Arquimedes” que permite avaliar toda a construção teórica leva-nos a pensar que Rawls, apesar de todas as reticências face à dimensão transcendental do método kantiano, pretende que a sua teoria se aplique universalmente³⁸.

Michael Walzer critica a metodologia rawlsiana por cometer um erro estruturalmente semelhante aquele em que incorrem Apel e Habermas (ética do discurso) ou liberais como B. Ackermann: pretender legitimar os princípios da justiça a partir do modelo de uma situação ideal de discurso que se desenrola num espaço associativo. Os sujeitos rawlsianos (posição original) ou habermasianos (situação ideal de discurso) não

³⁶ Charles Taylor, “Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus” in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 118, 125.

³⁷ Rainer Forst, “Kommunitarismus und Liberalismus — Stationen einer Debatte” in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 202.

³⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 260, 584 (210, 439 na trad. port.). Sobre a afinidade de Rawls com a ética do discurso ver K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988), 171-175, 221, 271, 281, 285.

pertencem ao nosso mundo actual. O desenho imposto pelo modelo adoptado não lhes permite partilhar os interesses, necessidades e conflitos do comum dos mortais. Estamos, tal como em Platão, num mundo imaginado: pessoas ideais encontram-se num lugar ideal e descobrem os princípios ideais de uma sociedade ideal³⁹. A crítica de Michael Walzer a Rawls gira em torno da metodologia adequada para a actividade construtiva no plano da teoria social sobre a justiça. Aquilo que ele condena em Rawls, e em qualquer autor de teoria política, é a ausência de atenção ao pormenor, ao individual e ao particular que caracterizam cada contexto. O alvo desta crítica é a abstracção inerente à ficção que define a posição original e os princípios da justiça. A boa teoria política fala sempre a linguagem de uma comunidade histórica, com as suas práticas e tradições.

A obra de Walzer pressupõe uma compreensão da relação do indivíduo com a comunidade de que faz parte, do valor das práticas e das instituições comunitárias que tem grande afinidade com tópicos centrais da obra de Alasdair MacIntyre e Charles Taylor. A função constitutiva dos significados sociais na análise da distribuição dos bens tem um lugar central na sua crítica ao liberalismo rawlsiano. Isto não significa que ele rejeite totalmente o liberalismo e pense que o comunitarismo é uma alternativa política credível. Podemos mesmo falar de uma certa aproximação entre as posições de Walzer e do segundo Rawls na medida em que ambos defendem um tipo de universalismo mediado por princípios processuais universais e contextos ético-políticos. Rawls continuará a insistir nos princípios básicos da justiça distributiva e da cooperação social. Michael Walzer, por seu lado, sublinha as duas ideias básicas do seu universalismo: um código moral universal mínimo (princípio externo) e um critério de determinação da melhor prática ou interpretação (princípio interno que acaba por se identificar com a noção de consenso democrático).

É precisamente a ideia de que é possível identificar um código moral mínimo — tão grata a todos os aderentes ou simpatizantes de uma ética do discurso — que MacIntyre vai contestar radicalmente. Contudo, esta condenação do universalismo de tipo kantiano não significa que MacIntyre conteste, em absoluto, a possível universalidade de uma ética. Basta recordarmos que todo o seu projecto culmina em *Três Versões Rivals da Investigação Ética*, com a defesa clara da filosofia prática de Tomás de Aquino como fonte da tradição ética mais fecunda⁴⁰.

³⁹ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1987), cap. I.

⁴⁰ A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London: Duckworth, 1990).

O diagnóstico severo e altamente negativo da ética contemporânea em *Após a Virtude* parecia não deixar qualquer margem para uma justificação verdadeiramente universalista da moral: tudo era imanente à tradição em causa. Contudo, a prossecução do projecto inicial (que incluía desde logo uma reabilitação do aristotelismo na reinterpretção de Tomás de Aquino) iria exigir a não exclusão de tal possibilidade. Mantém-se o critério de imanência já que se considera possível avaliar, a partir do interior de uma tradição ética, qual a melhor de entre várias tradições éticas em confronto. Isto pressupõe que as várias teorias e conceitos éticos não são incensuráveis e que a tradução das diversas linguagens próprias de cada tradição é possível ainda que com algumas limitações. Não é aqui o lugar de analisar a coerência e o interesse do projecto de MacIntyre.

Charles Taylor não pretende contestar a existência de normas universais. A multiplicidade de bens exige que os homens atribuam a alguns deles o estatuto de hiperbens (hypergoods). Estes transformam-se numa fonte natural de conflito na medida em que excluem bens de ordem inferior. O que Taylor pretende contestar é uma compreensão da razão prática que admita a possibilidade de se chegar a uma posição absolutamente correcta. Posições e decisões éticas específicas só podem ser avaliadas em função da experiência moral de cada um e das concepções de bem nela pressupostas. Por outras palavras, a racionalidade de um agente é avaliada em termos substantivos e não puramente formais ou processuais⁴¹.

A discussão sobre a problemática complexa da universalidade dos valores éticos e políticos ilustra bem a alteração de posições que se deu e continua a dar neste debate entre liberais e comunitaristas. A evolução das posições de Walzer e Rawls é significativa. Num certo sentido, quase se pode dizer que há uma inversão de posições. De facto, nos últimos textos, Walzer, sem negar a importância das comunidades na constituição dos significados sociais, preocupa-se claramente com a dimensão universal da “discurso real” de modo a superar os limites de um contextualismo radical. O segundo Rawls, por sua vez, parece ter enveredado por um caminho em que se vai distanciando progressivamente das pretensões de universalidade que caracterizavam *Uma Teoria da Justiça*. Nos seus textos mais recentes parece negar que a sua teoria tenha qualquer pretensão de universalidade. Mais, ao apresentar-se como uma construção teórica que assenta na reflexão sobre a cultura política de determinada sociedade, considerada como sociedade fechada, o liberalismo político do segundo Rawls pode, de certa forma, considerar-se uma variante de

⁴¹ Charles Taylor, *Sources of the Self*, 72, 88.

particularismo cultural. Nesse caso, a sua teoria da justiça como equidade será, na melhor das hipóteses, válida para determinada sociedade liberal. Por isso, Charles Taylor vai criticar agora Rawls pelo seu paroquialismo. O liberalismo político terá de integrar na sua conceptualização as diversas alternativas patentes nas democracias liberais e abrir novas vias de definição das formas plurais de realizar uma sociedade liberal. Condição imprescindível do sucesso desta reflexão é não esquecer que o mundo real das democracias liberais está longe de coincidir com as fronteiras dos Estados Unidos da América⁴².

O progressivo afastamento do universalismo no segundo Rawls é visto com sérias reservas por muitos defensores do liberalismo. Alguns partilham muitas das convicções básicas de Rawls mas criticam a sua excessiva complacência com o status quo⁴³.

II

O liberalismo político de Rawls, tal como é defendido nos seus escritos mais recentes, pode ser interpretado como uma resposta aos mais variados aspectos críticos presentes numa vasta literatura que reagiu à publicação de *Uma Teoria da Justiça*. Não se trata, portanto, de responder apenas à chamada crítica comunitarista embora ela tenha desempenhado um papel importante na discussão pública das teses centrais de Rawls. No contexto deste artigo não poderemos examinar em detalhe a questão exegética de saber até que ponto Rawls defendeu mesmo as posições que os comunitaristas lhe atribuem na sua crítica. Tentaremos, na medida do possível, indicar sumariamente as respostas que o segundo Rawls pode dar aos pontos centrais da crítica comunitarista percorrendo os cinco itens de (I). Esta enumeração de respostas sumárias a partir de uma leitura dos textos do segundo Rawls deixa, necessariamente, em aberto muitas questões de interpretação. Entre elas salientemos a da novidade da construção teórica do segundo Rawls e a questão da coerência ou pelo

⁴² Charles Taylor, "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus" in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 130.

⁴³ Ver, por exemplo, a crítica de Bruce Ackerman onde se foca não só a apologia rawlsiana da cultura política norte-americana do presente como a sua excessiva complacência, ao nível do direito das gentes, face aos regimes autoritários. Mesmo para 1994, com todas as limitações do nosso presente, Rawls é demasiado acomodatório. A lista de direitos humanos enumerada no seu artigo "Law of Peoples" (1993) é surpreendentemente mais pobre que a da Declaração Universal dos Direitos do Homem. B. Ackerman, "Political Liberalisms" *Journal of Philosophy* 91 (1994): 382.

menos consistência entre o quadro teórico do liberalismo político do segundo Rawls e a sua *Teoria da Justiça*. Se é certo que a nova posição teórica confere a Rawls meios de evitar muitas das críticas formuladas pelos comunitaristas também não é menos verdade que se torna vulnerável precisamente ao nível dos novos pressupostos do seu construtivismo.

2.1. Rawls nunca negou que a sua teoria da justiça implicava determinada compreensão da pessoa. O que está em causa neste debate é, antes de mais, o estatuto, a origem e a validade da concepção de pessoa presente nos textos de Rawls. Que em qualquer formulação dos princípios da justiça está já contida uma compreensão idealizada do sujeito ético e político, é algo que Rawls continua a admitir. Se em *Uma Teoria da Justiça* ainda falava claramente de um conceito de personalidade moral, nos textos mais recentes, sobretudo a partir de 1985, insiste no conceito político de pessoa. Sendo um conceito político, é algo que não se pode inferir imediatamente da descrição das pessoas na posição original e, por outro lado, situa-se, por definição, fora do âmbito da antropologia e da metafísica. Desta forma, mais do que responder a críticas como as de M. Sandel, o segundo Rawls persegue uma estratégia de evitar confrontos não se cansando de sublinhar que a sua perspectiva de análise é “política, não metafísica”. O que lhe interessa, portanto, são as determinantes da identidade pública dos sujeitos enquanto cidadãos. A fonte principal onde se pode colher esse conjunto de determinações da personalidade cívica só pode ser a cultura pública de uma democracia constitucional.

O conceito político de pessoa não está determinado apenas pela importância que a publicidade tem no contexto de justificação da teoria rawlsiana. A sua compreensão da personalidade cívica decorre igualmente da convicção profunda de que as opiniões dos cidadãos livres e iguais devem ser respeitadas. Por outras palavras, a sua análise da opinião pública e a construção feita com os materiais dela resultantes não são, de modo algum, neutros. O que Rawls pretende é sublinhar a possibilidade e a legitimidade da distinção clara entre dois níveis de análise a que corresponderiam dois grandes domínios, o ético e o político.

Em rigor, o que Rawls pretende evitar a todo o custo é um fracasso na procura de um consenso político. Daí que evite introduzir na sua teoria, mesmo ao nível dos pressupostos, teses controversas (metafísicas ou de outra natureza). Isto não impede que possamos estar em presença de teses genéricas comuns às várias posições representadas no espectro das convicções daqueles que discutem publicamente estes temas. Nesse caso,

dirá Rawls que se trata de algo irrelevante para a definição da estrutura e conteúdo de uma teoria política da justiça⁴⁴.

Se é certo que a definição do quadro teórico do liberalismo político, no segundo Rawls, é acompanhada de uma constante e latente estratégia de imunização, não é menos verdade que ela só resulta na medida em que partilharmos os pressupostos da sua definição do domínio político. Neste sentido, podemos dizer que as grandes questões levantadas por Sandel e Taylor permanecem sem uma resposta minimamente adequada. Aliás, o próprio Rawls reconhece, como não podia deixar de ser, que a distinção e a articulação entre ética, direito e política se pode traçar de muitas maneiras, mesmo no interior da família de posições teóricas que se inspiram na tradição liberal.

2.2. O liberalismo político de Rawls caracteriza-se por um anti-perfeccionismo e neutralidade do Estado relativamente às diversas concepções do bem defendidas pelos indivíduos e grupos sociais. O dever primeiro do Estado liberal seria garantir os direitos e liberdades fundamentais entre os quais se conta o de cada indivíduo ou grupo procurar, defender e rever a sua posição em matéria de doutrinas globais de ordem religiosa, filosófica ou ética.

A crítica comunitarista, como vimos, classificava de ilusória tal neutralidade do estado liberal.

Rawls não nega que a sua teoria da justiça contenha determinadas ideias de bem: ideia de bem como racionalidade, bens sociais primários, doutrinas éticas razoáveis, virtudes políticas, sociedade bem ordenada. A posição do segundo Rawls caracteriza-se pela insistência em que estamos, de facto, perante conceitos políticos e não éticos. Num dos ensaios recentes sobre "A prioridade do Justo e as Ideias de Bem", afirma que a sua tese da prioridade do justo é compatível com aquelas cinco ideias diferentes de bem⁴⁵. A questão que se coloca é saber como é que uma teoria da justiça como equidade pode usar ideias de bem sem coafirmar qualquer pretensão de validade acerca desta ou daquela doutrina. Para Rawls, a questão relevante é a de saber como e em que medida uma concepção política limita as concepções do bem. A resposta também parece simples: a restrição principal consiste precisamente na exigência de fazerem parte de uma concepção política da justiça razoável. Ora isto significa, em Rawls, já o sabemos, que podem ser ou são, de facto,

⁴⁴ J. Rawls, *Political Liberalism*, 29-35.

⁴⁵ J. Rawls, "The Priority of Right and Ideas of the Good" *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988): 251-276, ver igualmente Id., *Political Liberalism*, 173-211.

partilhadas pelos cidadãos livres e iguais e, por outro lado, que não pressupõem qualquer doutrina global⁴⁶.

A primeira ideia — do bem como racionalidade — já tinha sido amplamente discutida no capítulo 7 de *Uma Teoria da Justiça*. Rawls admite a ambiguidade latente no texto de *TJ* em grande parte devido à ausência de uma distinção clara entre uma concepção política e uma doutrina ética. Para além da alteração de estatuto, pensa recuperar o conteúdo essencial da análise de *TJ*. Enquanto parte, juntamente com a ideia de bens primários, daquilo que Rawls designava como uma teoria “fina” do bem, serve para dar o conteúdo das deliberações que ocorrem na posição original⁴⁷. A terceira ideia desempenha um papel crucial na medida em que determina quais as concepções de bem aceitáveis na comunidade política liberal. Em conformidade com a prioridade atribuída ao justo, o estado liberal do segundo Rawls não pode ser neutro face a toda e qualquer concepção de bem apesar de se definir como antiperfeccionista. A justiça como equidade não é processualmente neutra⁴⁸. Os motivos para a proibição de qualquer concepção particular do bem não derivam, contudo, de qualquer doutrina religiosa ou ética. A base de tal decisão só pode ser politicamente justificável na defesa dos valores fundamentais do liberalismo político. Rawls defende uma neutralidade que signifique: a garantia de igualdade de oportunidades para todos os cidadãos realizarem qualquer concepção de bem permitida; que o estado não favorece nenhuma doutrina global particular ou os cidadãos que a aceitam; a imparcialidade do estado no sentido de não optar por qualquer acção política que de algum modo favoreça determinada concepção de bem⁴⁹.

A inclusão de certas virtudes políticas como elemento crucial do liberalismo político surge como um modo de caracterizar as formas de comportamento tidas como imprescindíveis para manter uma cooperação social imparcial entre cidadãos livres e iguais. Virtudes políticas como o civismo e a tolerância, a razoabilidade e o sentido de equidade definem o ideal de um bom cidadão num estado democrático e liberal. O ponto crucial para Rawls é que o estado não permita qualquer sectarismo. A fim de evitar qualquer perigo nesse domínio, sublinha, de novo, que a inclusão destas virtudes políticas na agenda do seu liberalismo político não significa a defesa de um estado perfeccionista⁵⁰.

⁴⁶ Id., *Political Liberalism*, 175-176.

⁴⁷ Id., *Political Liberalism*, 176-186.

⁴⁸ Id., *Political Liberalism*, 192.

⁴⁹ Id., *Political Liberalism*, 192, 193.

⁵⁰ Id., *Political Liberalism*, 194, 195.

A última das cinco ideias de bem integradas no liberalismo político — o bem de uma sociedade (política) bem ordenada — significa, entre outras coisas, que o liberalismo rawlsiano não abandona totalmente a ideia de comunidade política. O que Rawls rejeita, em nome do facto do pluralismo razoável nas sociedades democráticas modernas, é a ideia de comunidade política definida em termos de uma doutrina (religiosa, ética ou filosófica). Como esta posição aparece justificada em grande medida pela necessidade de aceitar o pluralismo razoável como um facto incontornável e de carácter permanente, não se pode excluir a possibilidade teórica de este tipo de liberalismo ser compatível com uma concepção da sociedade política mais forte. Porém, a sociedade bem ordenada não é uma sociedade privada ou mero somatório de cidadãos associáveis. Isto quer dizer que a sociedade (política) bem ordenada de que aqui se fala significa mais do que um simples bem instrumental para os cidadãos, considerados individualmente e como corpo social.

A articulação entre estas cinco ideias de bem levam Rawls a concluir que a teoria da justiça como equidade se pode considerar completa enquanto teoria política. Isto tem interesse porque lhe permite explicar porque é que a sua ideia de consenso sobreponível não se pode reduzir a um simples “modus vivendi”. Numa sociedade bem ordenada pelos princípios mutuamente aceites num consenso sobreponível, os cidadãos podem ter muitos fins em comum. Enquanto cidadãos esperam justiça de todos; pode-se dizer o mesmo relativamente às virtudes políticas⁵¹.

2. 3. Em conformidade com a separação radical entre a esfera política propriamente dita e o domínio das doutrinas globais das mais variadas proveniências, Rawls não poderia aderir a uma posição filosófica tão controversa como seria a defesa de um subjectivismo ou cepticismo radical. Uma vez que o seu liberalismo político assenta numa compreensão da publicidade e da razão pública cuja componente principal parece ser a unanimidade, pelo menos virtual, de pontos de vista, não toma posição sobre matérias controversas sobre as quais não seja possível chegar a um consenso.

O facto de esta definição do político remeter a questão da opção entre diversas concepções globais do bem para a esfera individual, não política, não significa que Rawls esteja realmente comprometido com qualquer forma declarada de subjectivismo. É certo que também não

⁵¹ Id., *Political Liberalism*, 207, 208. Rawls reconhece a dificuldade que existe em mostrar de forma convincente que as coisas são mesmo assim. Continua a considerar o texto do § 66 de *Uma Teoria da Justiça* como o seu melhor esboço nesse sentido.

defende um conceito de objectividade que represente um “ponto de vista impessoal”⁵². Um ponto de vista objectivo exprime sempre o ponto de vista de pessoas, individuais ou colectivas, devidamente caracterizadas como razoáveis e racionais pois o ponto de vista da razão prática enquanto tal não existe⁵³.

O construtivismo político do segundo Rawls não critica as explicações (religiosas, filosóficas) da verdade e validade dos juízos de valor (moral). O seu critério fundamental de racionalidade é a razoabilidade. Rawls sabe que é um critério muito mais fraco mas pensa que é o suficiente para poder construir consensos políticos efectivos. A grande vantagem, segundo Rawls, de manter o político dentro dos limites do razoável é que, em última análise, das diferentes doutrinas globais em disputa só uma delas poderá ser verdadeira ao passo que muitas delas podem ser consideradas razoáveis. Mais uma vez, o facto de o pluralismo *razoável* ser uma característica central da cultura pública das sociedades democráticas modernas impõe a noção de razoabilidade como critério principal de justificação pública numa democracia constitucional⁵⁴. Quando abordarmos a questão do consenso constitucional e consenso sobreponível veremos melhor o que Rawls entende por este pluralismo razoável e desacordo razoável.

2. 4. O modelo político de Rawls foi considerado demasiado fraco para poder explicar a estabilidade social, a integração política e o próprio conceito de cidadania. Rawls poderia responder a este tipo de críticas dizendo que qualquer um dos tópicos em causa foi sempre parte importante da sua reflexão teórica.

Na perspectiva do liberalismo político a estabilidade é assegurada, antes de mais, pela motivação adequada adquirida nas instituições políticas justas⁵⁵. O facto do pluralismo razoável faz com que o consenso sobreponível se torne condição indispensável de estabilidade. As razões de Rawls para não aceitar o consenso constitucional como garantia bastante da estabilidade social e política serão analisadas mais adiante. O liberalismo político defende uma concepção da legitimidade política assente na justificação pública com a participação activa dos cidadãos livres e iguais⁵⁶.

⁵² Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: O.U.P., 1986), 5-7, 126-130, 138-143.

⁵³ Rawls, *Political Liberalism*, 116.

⁵⁴ Rawls, *Political Liberalism*, 129.

⁵⁵ Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, cap. 8.

⁵⁶ Rawls, *Political Liberalism*, 140-144.

A ideia de razão pública é inseparável do ideal de cidadania democrática. O poder político democrático não é mais que o poder dos cidadãos livres e iguais enquanto corpo colectivo. O exercício do poder político é legitimado, no liberalismo político, quando exercido de acordo com uma constituição cujos pontos essenciais são consensuais para todos os cidadãos. Quer isto dizer que o ideal de cidadania impõe um dever moral a cada cidadão de explicar ao outro o sentido da sua posição sobre as questões fundamentais da acção política⁵⁷. Esta compreensão da ideia de razão pública e do seu papel na deliberação sobre questões políticas fundamentais rejeita a ideia corrente de que o voto é uma questão privada ou pessoal. Rawls distancia-se, assim, de duas concepções muito correntes de democracia. Uma delas define a democracia apenas pelo governo da maioria e a outra pensa que a maioria, pelo facto de o ser, pode fazer o que quiser. Ambas desconhecem o dever ético da civilidade e não respeitam os limites da razão pública na votação de assuntos que dizem respeito a essenciais constitucionais ou a questões de justiça elementar⁵⁸.

Rawls considera o estado um bem social e não um simples bem instrumental. A sua concepção do liberalismo político está profundamente comprometida com os valores partilhados pela comunidade política. Se a sua análise da cultura política contemporânea estiver correcta, poder-se-ia dizer que a sua compreensão da política reflecte melhor e mais exactamente a tradição em que se situa do que as concepções de política de que partem muitos dos seus críticos.

A questão que se coloca com particular virulência no segundo Rawls é a de saber qual o preço a pagar por esta maior proximidade do seu liberalismo político da cultura política norte-americana. Isto leva-nos ao último tópico importante desta polémica: a questão do universalismo dos valores políticos defendidos por esta versão do liberalismo político.

2. 5. Como vimos, Rawls começou por ser criticado por reeditar um universalismo de tipo kantiano sem dar a devida atenção ao particular, à especificidade de cada cultura e comunidade. A formulação do liberalismo político permite a Rawls sublinhar que todas as categorias fundamentais da sua teoria política, a começar pelo conceito de pessoa, derivam de uma análise atenta daquilo que está contido na cultura política pública das democracias constitucionais. Neste sentido, a sua teoria da justiça como equidade não poderia ser mais fiel à cultura específica de que parte. Por outras palavras, o carácter abstracto de que tantos críticos

⁵⁷ Rawls, *Political Liberalism*, 217.

⁵⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 219.

reclamam resulta de uma grande atenção à particularidade cultural e não o contrário.

A defesa intransigente da razão pública e da justificação pública como elementos chave da democracia fazem parte de um compromisso mais amplo de Rawls com um conjunto de valores e convicções das quais se destaca a tese de que uma sociedade estruturada de acordo com os princípios básicos da sua teoria da justiça é o tipo de sociedade melhor para os homens. Nesse caso, o seu compromisso originário seria com os traços principais da sua concepção política da pessoa e não com aquilo que é justificável em termos de razão pública. Interpretada desta forma, a posição de Rawls escapa à acusação de etnocentrismo e provincianismo. O que não significa, logo, que a sua teoria da justiça tenha que ser interpretada como tendo valor universal e incondicionado. Os últimos escritos de Rawls procuram evitar este tipo de questões na medida em que a resposta inequívoca exigiria a afirmação de uma pretensão de verdade que ultrapassa em muito os limites do político que são, como Rawls insiste constantemente, os do razoável.

Na conferência de Oxford (1993), no simpósio da Amnistia sobre Direitos Humanos, Rawls aborda a questão da universalidade possível de uma teoria contratualista. Depois de sublinhar que a maior parte das doutrinas filosóficas mais conhecidas (intuicionismo racional, utilitarismo clássico, perfeccionismo) são formuladas de tal modo que a sua universalidade é consequência directa da sua fonte de autoridade e do modo como é explicitada, tenta explicar em que sentido se pode falar de universalidade numa teoria construtivista como a sua.

O liberalismo político rawlsiano não parte de princípios universais que se aplicam a todos os casos. Os princípios da justiça da teoria da justiça como equidade foram definidos para a estrutura básica da sociedade e não servem como princípios gerais universais. Não se aplicam a todos os sujeitos (igrejas, universidades, direito das gentes, etc). Uma teoria construtivista vai elaborando, passo a passo, os princípios adequados aos diferentes sujeitos politicamente relevantes. Só se poderá considerar de alcance universal quando tiver elaborado os princípios básicos para todos os sujeitos politicamente relevantes terminando no mais complexo dos sujeitos, a sociedade das nações⁵⁹.

Termina a conferência insistindo na tese central do seu liberalismo político: as doutrinas globais inclusivas desempenham um papel restrito

⁵⁹ J. Rawls, "The Law of Peoples" in Stephen Shute & Susan Hurley (eds), *On Human Rights*. The Oxford Amnesty Lectures 1993. (New York: Basic Books, 1993), 44-47.

na política democrática liberal. Fundamentalmente porque as questões constitucionais cruciais e as que dizem respeito aos direitos e liberdades fundamentais devem ser resolvidas através de uma concepção pública e política de justiça⁶⁰. Face ao facto incontornável do pluralismo razoável, a afirmação de tal concepção pública e das instituições políticas que a realizam constitui a base mais sólida de unidade social que está ao nosso alcance. Isto leva-nos, directamente, à questão central do papel desempenhado pelo consenso constitucional e pelo consenso sobreponível na estruturação da estabilidade política e social.

III

A posição típica do segundo Rawls assenta, em grande parte, na distinção entre o político e o não-político. Na sua opinião, um dos pontos fracos de *Uma Teoria da Justiça* é precisamente o facto de não distinguir claramente “uma doutrina moral da justiça de alcance geral” e “uma concepção de justiça estritamente política”⁶¹. Durante mais de duas décadas, a *Teoria da Justiça* foi lida como uma concepção liberal da justiça que competia com outras doutrinas mais ou menos completas sobre a justiça. Foi mesmo celebrada como “a teoria ética contratualista mais rica e mais complexa elaborada até hoje”⁶². Apesar de tudo, Rawls pensa que a *Teoria da Justiça* não tinha em devida conta (nem poderia ter, dado o seu estatuto) o facto do pluralismo razoável de doutrinas inclusivas (religiosas, filosóficas ou de outro tipo). Este pluralismo razoável é visto como resultado natural do exercício livre da actividade humana no seio de instituições livres. Na perspectiva do segundo Rawls é crucial distinguir entre liberalismo político e liberalismo inclusivo nas suas mais diversas formas⁶³. Os problemas gerais da filosofia moral só interessam ao liberalismo político na medida em que afectam a cultura

⁶⁰ J. Rawls, “The Law of Peoples”, 81, 82.

⁶¹ Rawls, *Political Liberalism*, XV.

⁶² B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 77.

⁶³ Na terminologia de Rawls uma teoria ou doutrina é inclusiva (comprehensive) se incluir concepções bem definidas sobre o que tem valor na vida humana, como deve o homem viver para se realizar plenamente. Tudo isto implica uma série de ideais que deverão informar o comportamento e estilo de vida de cada um nos mais diversos aspectos. “A conception is fully comprehensive if it covers all recognized values and virtues within one rather precisely articulated system; whereas a conception is only partially comprehensive when it comprises a number of, but by no means all, nonpolitical values and virtues and is rather loosely articulated. Many religious and philosophical doctrines aspire to be both general and comprehensive”. Rawls, *Political Liberalism*, 13.

política pública designadamente quando as doutrinas inclusivas tenderem a apoiar ou favorecer, mais ou menos explicitamente, um regime constitucional.

Rawls não procura definir o político em termos gerais, normativos. Parte de uma análise história sumária da tradição liberal desde o início da Modernidade procurando recolher na cultura política dessa tradição os principais elementos da sua reflexão teórica. O problema central do liberalismo político é formulado deste modo: “como é possível uma sociedade justa e livre numa situação de conflito doutrinário profundo sem perspectivas de resolução?”⁶⁴

A elaboração de um quadro geral que permitisse articular uma concepção política da justiça esteve sempre associada, em Rawls, à intenção de dar continuidade aos grandes princípios definidos em *Uma Teoria da Justiça*. Mas, para que a formulação deste liberalismo político fosse convincente e consistente com a *TJ*, Rawls necessitava de encaixar melhor algumas peças do grande puzzle que tinha entre mãos. As peças centrais que era preciso talhar são as seguintes:

“1. a ideia de justiça como equidade como uma perspectiva autónoma e a de um consenso sobreponível como elemento da sua explicação da estabilidade;

2. a distinção entre pluralismo simples e pluralismo razoável, juntamente com a ideia de uma doutrina inclusiva razoável; e

3. uma análise mais completa do razoável e do racional incorporada na concepção do construtivismo político (em contraposição com o moral), de modo a clarificar as bases dos princípios do direito e da justiça na razão prática”⁶⁵.

A primeira coisa que Rawls precisa de assegurar para poder desenvolver uma concepção política da justiça que sirva de suporte ao seu liberalismo político é a viabilidade de uma formulação coerente da ideia de justiça como equidade que seja realmente independente de qualquer doutrina filosófica inclusiva. De facto, no caso de esta independência se revelar inexecutável não é só o objectivo estratégico do consenso sobreponível que fica prejudicado mas também o próprio estatuto da esfera política.

A teoria política da justiça que Rawls pretende demarcar de outras teorias não políticas caracteriza-se por quatro traços principais: aplicabilidade limitada; tem fundamentos pouco profundos; é autónoma; baseia-se numa abstinência epistémica que a confina aos limites do

⁶⁴ Rawls, *Political Liberalism*, XXVIII.

⁶⁵ Rawls, *Political Liberalism*, XXX.

razoável impedindo-a de entrar na discussão sobre a verdadeira teoria da justiça ⁶⁶.

A aplicabilidade limitada da teoria deriva não só do facto de se aplicar apenas à estrutura básica da sociedade, tal como a entende Rawls, mas também do facto, não menos relevante, de não se aplicar à estrutura básica de todas as sociedades. Rawls constrói todo o seu edifício teórico a partir dos fundamentos das democracias constitucionais modernas de tipo ocidental. Mais ainda, pressupõe que todas as sociedades em que vigora este tipo de regime constitucional são, no essencial, sociedades justas. Ao excluir outros tipos de sociedade, Rawls pretende conservar a sua análise dentro de limites bastante estreitos que lhe garantam uma certa eficácia prática e evitem o perigo de cair numa construção utópica.

A pouca profundidade dos fundamentos teóricos da sua concepção política da justiça resulta das outras duas características: autonomia e abstinência epistémica. A autonomia pretende sublinhar o facto de a teoria política a definir não se limitar a aplicar os princípios de uma concepção ética particular mas partir dos valores comuns efectivamente presentes na cultura comum às sociedades democráticas modernas. Isto é importante independentemente da questão da verdade ou falsidade das opiniões que integram esse fundo comum. A teoria política não tem que entrar na discussão da verdade, condição imprescindível para poder evitar as controvérsias mais profundas da religião e da filosofia. Por isso, deve abster-se de entrar nesse domínio e manter-se dentro da esfera do razoável.

A necessidade desta autonomia face às mais diversas doutrinas filosóficas ou religiosas decorre da dimensão prática da concepção (política) de justiça como equidade. Trata-se de uma concepção de justiça que possa ser partilhada por todos os cidadãos e servir de base a um acordo político esclarecido, discutido e aceite ⁶⁷.

A concepção política a que se pretende chegar deve assentar em valores e princípios que possam ser partilhados por todos os cidadãos. Por isso, Rawls insiste em caracterizá-la como uma concepção “política e não metafísica”. É importante ver como é que Rawls define a sua própria posição para a não confundirmos facilmente com outras posições liberais mais correntes. Uma das estratégias liberais mais comuns para resolver os problemas inerentes à dificuldade de resolver os múltiplos conflitos morais numa sociedade pluralista é apelar para princípios como os da neutralidade ou imparcialidade de modo a colocar fora do debate político

⁶⁶ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 47.

⁶⁷ Rawls, *Political Liberalism*, 9.

todas as questões éticas controversas. Rawls não visa, no seu liberalismo político, um consenso tão fino em torno de uma postura de mero formalismo processual. Não se trata, portanto, de afirmar uma genuína separação ou discontinuidade dos valores políticos com outros valores. Assim, o consenso sobreponível permitirá aos cidadãos considerar o conteúdo político do consenso sobreponível como derivado de, congruente com ou, pelo menos, não incompatível com a doutrina inclusiva que, no exercício da liberdade de pensamento e de consciência, cada um deles escolheu para informar o seu estilo de vida ⁶⁸.

A análise de Rawls desenvolve-se no sentido de encontrar um conjunto de respostas práticas possíveis que possam contribuir para assegurar ou manter a estabilidade social (ao nível da estrutura básica) nas democracias constitucionais.

Rawls parte do pressuposto de que a unidade social, numa sociedade pluralista, não pode basear-se numa doutrina inclusiva razoável. Distancia-se, assim, das concepções de justiça que partem da convicção de que é possível identificar uma concepção susceptível de ser aceite por todos os cidadãos. Rawls atribui esta posição, maioritária na tradição cultural do Ocidente, a Platão, Aristóteles, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino bem como ao utilitarismo clássico de Bentham, Edgeworth e Sidgwick ⁶⁹.

Rawls parte de uma avaliação da situação actual que o leva a concluir, pragmaticamente, que não existe, de facto, uma resposta para a questão central a que procurava responder a tradição maioritária. Por isso, deixa bem claro que nenhuma doutrina inclusiva pode servir de suporte político adequado para um regime constitucional ⁷⁰. Com isto não pretende negar o papel histórico desempenhado por determinadas doutrinas na afirmação e consolidação das modernas democracias constitucionais como é o caso dos liberalismos de Kant e Stuart Mill.

⁶⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 10, 11.

⁶⁹ Rawls, *Political Liberalism*, 134, 135. Inclui nesta família doutrinal alguns teóricos importantes do liberalismo contemporâneo como Ronald Dworkin e Joseph Raz por defenderem formas de liberalismo ético e não político, no sentido de Rawls. O caso destes dois autores merece um estudo mais detalhado que aqui não pode ser levado a cabo. Joseph Raz, em particular, constitui um contraponto a Rawls muito interessante na medida em que contesta dois pressupostos centrais do liberalismo político rawlsiano: a distinção entre o político e o não político e o antiperfeccionismo que o caracteriza. O liberalismo perfeccionista de *The Morality of Freedom* baseia-se na autonomia e pressupõe o pluralismo de valores. Isto significa, entre outras coisas, que a posição do segundo Rawls não é a única maneira de articular os valores centrais da autonomia pessoal e da liberdade numa sociedade pluralista.

⁷⁰ Rawls, *Political Liberalism*, 135.

Vejamus agora como é que Rawls caracteriza o consenso sobreponível; as raízes da sua insatisfação face ao consenso constitucional; e a articulação entre o consenso constitucional e o consenso sobreponível como etapa final de consagração dos princípios de básicos de justiça política.

Quando Rawls fala de um pluralismo razoável de doutrinas inclusivas como ponto de partida da sua análise está logo a excluir toda uma série de doutrinas e posições que, por definição, se colocam fora dos padrões aceites de uma racionalidade moderna, esclarecida, tolerante e respeitadora das liberdades e direitos fundamentais. É com esta tradição da Modernidade que Rawls está profundamente comprometido e não com qualquer outra das suas configurações. Parte-se de um fundo comum que é plural mas nem por isso deixa de evidenciar os traços de família. Por outras palavras, o consenso que se procura não visa englobar indiscriminadamente toda e qualquer posição doutrinária. Não há, de facto, em Rawls, qualquer cedência às mais diversas formas de irracionalismo, mais ou menos declarado, de muitas formas de pensamento contemporâneo.

A autonomia da concepção política torna possível concebê-la como um módulo que para além de ser compatível com as doutrinas inclusivas que fazem parte do pluralismo razoável vigente na sociedade pode dialogar, em graus diversos, com cada uma daquelas doutrinas⁷¹.

Para se poder compreender melhor o que Rawls entende por consenso sobreponível vejamos um caso exemplar que ele próprio descreve e a que recorre frequentes vezes. Neste caso, temos três posições distintas:

(3. 1) A primeira afirma uma concepção política em virtude de a sua compreensão da religião e da liberdade de culto conduzir a um princípio geral de tolerância e a apoiar um regime constitucional que garanta as liberdades fundamentais. Como exemplo típico desta posição Rawls cita as ideias centrais da *Carta sobre a Tolerância* (1690) de John Locke.

(3. 2) A segunda adoptaria a concepção política em função da sua opção filosófica por uma doutrina ética liberal inclusiva como a de Kant ou de Stuart Mill.

(3. 3) Finalmente, a terceira não teria o mesmo grau de unidade sistemática que caracteriza as outras duas. Para além do módulo autónomo que contém os valores políticos centrais de uma concepção política da justiça, inclui muitos outros valores não políticos não totalmente articulados (sendo alguns não articuláveis) com aquele módulo⁷².

⁷¹ Rawls, *Political Liberalism*, 144, 145.

⁷² Rawls, *Political Liberalism*, 145.

Neste exemplo as doutrinas de (3. 1) e (3. 2) são gerais e inclusivas. A terceira coincide com o liberalismo político na medida em que pressupõe a possibilidade de, em democracia, os valores políticos prevalecerem sobre os valores não políticos que colidam com eles. Neste sentido, dirá Rawls, as duas primeiras posições, embora não sejam estritamente políticas, conduzem, em conformidade com a coerência do seu próprio discurso, ao mesmo tipo de juízos de valor, em questões políticas básicas, facto que nos permite falar de uma certa sobreposição ao nível da concepção política. As três posições continuam a manter a sua diferença e autonomia próprias. Daí que Rawls fale de um consenso sobreponível e não de um consenso em sentido restrito ⁷³.

Ao demarcar-se de posições que defendem uma reformulação do legado kantiano mais idealizada e utópica — como é o caso em Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas ⁷⁴ — Rawls vê-se confrontado com a objecção que o acusa de reduzir o conteúdo do consenso de tal maneira que dissolve as próprias bases em que assenta a comunidade política. Restaria, nesse caso, a hipótese de encarar o consenso social como uma forma de “modus vivendi”. Pensado como “modus vivendi”, o consenso social assenta numa convergência, contingente, de interesses que funda uma aparência ou simulacro de unidade e estabilidade social ⁷⁵.

Apoiando-se no caso exemplar, acima citado, Rawls chama a atenção para o facto de o consenso sobreponível se distinguir de um simples modus vivendi ao nível do conteúdo, da justificação e da estabilidade. Assim, o consenso sobreponível não representa um mero equilíbrio de forças ou um acordo estratégico ao serviço de interesses particulares de cidadãos ou de grupos. O consenso político a que se chega não é

⁷³ Rawls introduziu esta noção na sua *Theory of Justice*, 388 (298-299 da trad. portuguesa), mas só a desenvolveu, mais tarde, já na fase de construção do seu liberalismo político. A primeira versão do texto de *Political Liberalism* sobre este tema foi apresentado num Colóquio em Chapel Hill, North Carolina, em 1986, e foi publicado em 1987: J. Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987): 1-25.

⁷⁴ De facto, para estes autores, como é sabido, a ideia de discurso, livre de qualquer constrangimento não racional, é o fundamento mesmo da democracia. Acontece, porém, que a situação ideal de discurso em que seria possível realizar o a priori da comunidade ideal de comunicação não é realizável na história. Tudo o que se pode conseguir é uma antecipação (parcial) contrafáctica dessa situação ideal. Dificilmente podem escapar, Apel e Habermas, à crítica de utopismo e quietismo. Rawls afasta-se claramente da teoria da verdade como consenso defendida por Habermas e Apel. Não aceita o pressuposto de Peirce que anima todas as versões da teoria da verdade como consenso: “we cannot define truth as given by beliefs that would stand up even in an idealized consensus, however far extended”. J. Rawls, *Political Liberalism*, 233, n. 16.

⁷⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 147.

alcançado mediante o exercício de uma pura racionalidade estratégica mas parte do exercício de uma razão pública que, mantendo a sua autonomia própria, se interpreta como compatível com várias doutrinas inclusivas razoáveis. É precisamente aqui que reside a fonte da maior estabilidade proporcionada pelo consenso sobreponível. Uma vez que se trata da mesma concepção política, apoiada por cidadãos que, divergindo ao nível das convicções expressas pelas diferentes doutrinas inclusivas, a apoiam a partir da sua própria concepção global — por exemplo, (3. 1) e (3. 2) — não está sujeita aos caprichos das oscilações periódicas dos frágeis equilíbrios de forças ⁷⁶. Trata-se, então, de uma concepção política que é apoiada por si mesma e não por mera conveniência estratégica.

Rawls também não aceita outra crítica resultante de um certo entendimento da abstinência epistémica que caracteriza o seu liberalismo político: a sua posição implicaria indiferentismo e ceticismo ⁷⁷.

A concepção modular do consenso político assenta na possibilidade de distinguir, em cada concepção englobante aceite pelos cidadãos, uma doutrina inclusiva razoável e uma concepção política que funcionariam como dois módulos independentes mas compatíveis ⁷⁸. A intenção de libertar a teoria política das grandes controvérsias religiosas e filosóficas não é contestada pela generalidade dos críticos de Rawls. O que muitos contestam é o seu antiperfeccionismo bem como a própria demarcação entre o ético e o político. Aos seus críticos, Rawls responde que uma questão não é retirada da agenda política pelo simples facto de ser controversa ⁷⁹. A título de exemplo de questões políticas controversas cita a questão dos limites concretos das liberdades fundamentais, da interpretação das exigências da justiça distributiva, do uso da energia nuclear.

O consenso sobreponível argumenta dentro dos limites da razão pública, os do razoável, deixando aos cidadãos, individualmente, a responsabilidade de dar o passo seguinte em conformidade com a doutrina inclusiva que cada um aceita. Trata-se, no fundo, de aplicar à própria filosofia o princípio da tolerância ⁸⁰.

O liberalismo político de Rawls parte do pressuposto de que a concepção política de justiça mais razoável, num regime democrático, será de inspiração liberal. Com isto quer dizer que dará prioridade aos direitos fundamentais consagrados na tradição das democracias constitucionais liberais, mas incluirá também medidas que garantam a todos os cidadãos

⁷⁶ Rawls, *Political Liberalism*, 148.

⁷⁷ Rawls, *Political Liberalism*, 150-153.

⁷⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 140.

⁷⁹ Rawls, *Political Liberalism*, 151.

⁸⁰ Rawls, *Political Liberalism*, 154.

um mínimo de bens materiais de modo a poderem fazer um uso efectivo daqueles direitos ⁸¹.

Confrontados com a questão de saber se existe um consenso acerca dos princípios da justiça, na sociedade norte-americana, muitos autores respondem claramente que não uma vez que continua a existir uma pluralidade de concepções de justiça (perfeccionista, libertária, utilitarista, socialista, a de Rawls, para citar apenas algumas) ⁸². Em contraste com esta situação teríamos a existência de um genuíno consenso constitucional que incluiria um amplo consenso sobre matérias tão importantes como os processos para elaborar e interpretar a lei e, nos casos controversos, sobre as pessoas ou instituições competentes para interpretar a lei. Neste caso, parece que um consenso constitucional seria o suficiente para assegurar a estabilidade política surgindo, assim, o consenso sobreponível de Rawls como uma meta simultaneamente inalcançável e desnecessária ⁸³. Vejamos como Rawls vai ao encontro deste tipo de crítica.

Começa por aceitar a distinção entre consenso constitucional e consenso sobreponível. O consenso constitucional seria precisamente a primeira etapa da consagração dos princípios liberais fundamentais numa concepção política da justiça. Etapa necessária mas não suficiente, contrariamente ao que afirma Kurt Baier, para garantir a estabilidade e coesão da sociedade política pluralista e democrática.

O consenso constitucional consagra aqueles princípios básicos enquanto simples princípios sem os fundar em conceitos de pessoa e de sociedade próprios de uma concepção política. Assim, o consenso constitucional é pouco profundo para além de ser estreito em termos de amplitude na medida em que inclui apenas os processos políticos da governação democrática deixando de fora a estrutura básica da sociedade ⁸⁴. Contudo, o consenso constitucional transforma-se numa etapa decisiva no processo de instauração de uma ordem social justa governada por princípios liberais. Na construção rawlsiana, os princípios liberais da justiça, na medida em que regulam com eficácia as instituições políticas básicas, transformam o consenso constitucional simples num consenso constitucional estável. Numa primeira fase, os princípios (liberais) da justiça seriam aceites com alguma relutância e como um simples "modus vivendi" sendo adoptados na constituição. Progressivamente, o exercício

⁸¹ Rawls, *Political Liberalism*, 156, 157.

⁸² Kurt Baier, "Justice and the aims of political philosophy", *Ethics* 99 (1989): 775.

⁸³ Kurt Baier vai ao ponto de afirmar que não se vê como é que o consenso sobreponível de Rawls, enquanto instrumento de uma justiça puramente processual, pode ser mais "espesso" que o referido consenso constitucional (Idem, *ibidem*).

⁸⁴ Rawls, *Political Liberalism*, 159.

das liberdades e direitos políticos fundamentais de acordo com as regras estabelecidas no regime constitucional faz vingar a ideia de que a razão pública é a única competente para discutir as questões políticas fundamentais como as que se prendem com os “essenciais constitucionais”. Deste modo, o consenso constitucional permite-nos estabelecer com bastante rigor os contornos daquilo a que Rawls chama o pluralismo razoável. Passa, então, a existir um critério político objectivo para se saber se uma doutrina inclusiva é razoável ou não ⁸⁵.

O consenso sobreponível, última etapa neste processo de cooperação política, distingue-se do consenso constitucional por ser amplo na medida em que não se restringe aos princípios políticos que governam o regular funcionamento das instituições democráticas e inclui princípios aplicáveis à estrutura básica da sociedade política considerada como um todo. Daí que, nesta fase, os princípios políticos visem garantir determinados direitos substantivos como a liberdade de consciência e de expressão, de igualdade de oportunidades assim como as necessidades básicas de todos os cidadãos ⁸⁶. Para além de ser mais amplo, o consenso sobreponível tem fundamentos mais profundos do que o consenso constitucional uma vez que os princípios políticos que o informam usam as ideias centrais da concepção de sociedade e de pessoa características de uma concepção política da justiça (como equidade). Rawls reconhece a dificuldade em realizar um consenso sobreponível baseado na sua teoria da justiça. Por isso, admite como possibilidade mais realista um consenso sobreponível em que a sua teoria da justiça tem que competir com outras concepções liberais. Contudo, a sua concepção da justiça como equidade continuaria a ser o elemento que define o centro daquele consenso ⁸⁷.

O consenso sobreponível surge, assim, como a evolução e aprofundamento natural do consenso constitucional. Rawls chama a atenção para o facto de um simples consenso constitucional se revelar incapaz de resolver satisfatoriamente os problemas de interpretação do texto constitucional por falta de recursos conceptuais. Recursos estes que só estão acessíveis a partir de uma concepção política da justiça que clarifique minimamente a concepção de sociedade e de cidadania capaz de apoiar coerentemente e com estabilidade o regime constitucional. É precisamente esta cultura política que irá permitir aos juizes de um Tribunal Constitucional interpretar coerentemente a constituição. Estarão, assim,

⁸⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 163, 164.

⁸⁶ Rawls, *Political Liberalism*, 164.

⁸⁷ Rawls, *Political Liberalism*, 164, 167, 168.

em condições de superar os limites estreitos de um mero debate estratégico em torno de uma interpretação meramente literalista do texto constitucional. Os juízos sobre a constitucionalidade ou inconstitucionalidade das leis pressupõem uma interpretação dos valores e padrões incorporados no texto constitucional⁸⁸. Neste sentido, o Tribunal Constitucional deveria desempenhar um papel fundamental de exemplar do exercício da razão pública. Para o desempenhar deverá interpretar clara e eficazmente a constituição de modo razoável⁸⁹.

O que Rawls pretende sublinhar é o facto de um consenso constitucional puramente processual se revelar demasiado restritivo. Só através do desenvolvimento coerente e consistente de uma série de concepções políticas amplas, baseadas nas ideias políticas fundamentais da cultura pública democrática será possível discutir convenientemente os direitos, liberdades e procedimentos incluídos num consenso constitucional. A justificação dos seus pontos de vista, levará os grupos a desenvolver uma concepção política que contemple a estrutura básica da sociedade. No desenvolvimento do seu modelo progressivo — *modus vivendi*, consenso constitucional, consenso sobreponível — Rawls pressupõe que a maior parte dos cidadãos não parte de posições doutrinárias totalmente inclusivas. É precisamente o facto de se tratar de doutrinas parcialmente inclusivas e inarticuladas sistematicamente que torna mais plausível a conjectura rawlsiana de formação de um núcleo doutrinário *político* em torno do qual se vai gerar um consenso, primeiro ao nível da constituição e, numa fase mais avançada da cooperação política, um consenso sobreponível com todas as doutrinas inclusivas razoáveis publicamente reconhecidas.

A razão pública implica que as questões políticas fundamentais podem e devem ser resolvidas apelando a valores políticos⁹⁰. Os cidadãos afirmam o ideal da razão pública a partir das suas próprias convicções pessoais mais profundas. O respeito que o cidadão tem pelos limites da razão pública resulta de um equilíbrio de razões conseguido a partir da doutrina inclusiva que informa o projecto de vida de cada cidadão. Não se trata, portanto, de um compromisso estratégico e provisório.

Rawls termina a sua análise da ideia de um consenso sobreponível insistindo na necessidade de desvincular a filosofia política de outras áreas da filosofia de modo a evitar as grandes controvérsias conhecidas da história da filosofia⁹¹. Esta intenção programática de Rawls não dará origem a grandes polémicas se for entendida no sentido de evitar querelas

⁸⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 165, 166.

⁸⁹ Rawls, *Political Liberalism*, 231-240.

⁹⁰ Rawls, *Political Liberalism*, 169.

⁹¹ Rawls, *Political Liberalism*, 171, 172.

desnecessárias com as diversas posições doutrinárias inclusivas presentes na cultura pública. A questão da autonomia da filosofia política é assunto complexo e sobre a qual será difícil chegar a um consenso. Esta é uma das questões que ultrapassa em larga medida os limites do debate entre liberais e comunitaristas.

Rawls considera o consenso sobreponível necessário para garantir a estabilidade política. Ora a estabilidade política depende de numerosos factores que só parcialmente reagem a algo parecido com o consenso sobreponível de Rawls. Com isto não pretendemos negar que o consenso rawlsiano possa contribuir para a estabilidade nem o interesse da sua intenção programática. O que não fica muito claro, depois da leitura de *Liberalismo Político*, é que Rawls tenha feito progressos significativos, neste domínio específico, relativamente a tentativas semelhantes de Charles Larmore e Bruce Ackerman, por exemplo⁹². As teses centrais do segundo Rawls continuarão a suscitar vivo debate mas não podemos esquecer que outras vias alternativas se abrem à reflexão no âmbito da teoria política.

⁹² Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (N. Y.: Cambridge Univ. Press, 1987), cap. 3; Bruce Ackerman, *The Liberal State* (New Haven: Yale, 1980), § 71.