UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIA POLÍTICA

A PRIORIDADE DO DIREITO SOBRE O BEM:

Uma leitura da *Justiça como Imparcialidade* de Brian Barry

Flávia Silva Scabin

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Cícero Romão Resende de Araújo

SÃO PAULO
2008

RESUMO

A *Justiça como Imparcialidade* de Brian Barry propõe uma teoria de justiça imparcial como única solução legítima para uma sociedade encontrar princípios com os quais todos possam consentir. Essa concepção de justiça não pode impor aos indivíduos um comportamento de primeira-ordem. Ao contrário, deve se referir unicamente às instituições e estas devem acomodar as diversas concepções de Bem da sociedade. Se a sociedade for capaz de encontrar tais princípios, então será possível a vida em sociedade com tolerância mútua. Esta dissertação explora as razões de Barry para escolha dessa abordagem e aponta possíveis desafios não resolvidos por sua teoria.

PALAVRAS-CHAVE:

BRIAN BARRY, TEORIA DA JUSTIÇA, NEUTRALIDADE LIBERAL, IMPARCIALIDADE.

ABSTRACT

Brian Barry's *Justice as Impartiality* conceives a theory of impartial justice as the only legitimated solution to a society who wants to find principles according to those everybody might consent. This theory should not impose a first-order behavior to individuals. Moreover, such concept of justice must be impartial in regard to individuals' conceptions of good. This dissertation explores the reasons that led Barry to choose this approach, and suggests possible challenges unsolved by his theory.

KEYWORDS:

BRIAN BARRY, THEORY OF JUSTICE, LIBERAL NEUTRALITY, IMPARTIALITY.

SUMÁRIO

Introdução	05
Capítulo 1 - Justificativas para a escolha de uma Justiça Imparcial	09
1.1 Justiça como Vantagem Mútua e a idéia hobbesiana de contrato	14
1.2 Justiça como Imparcialidade	22
1.3 A <i>Justiça como Equidade</i> como Justiça Imparcial.....	23
1.4 A proposta de Scanlon como base contratualista para a Justiça como Imparcialidade.....	27
Capítulo 2 – O princípio da neutralidade liberal.....	33
2.1 Justiça como imparcialidade e imparcialidade utilitária	47
2.2 Razões para a neutralidade liberal	49
Capítulo 3 – A estabilidade normativa da sociedade	52
3.1 A Justiça como Imparcialidade de Barry e a questão da estabilidade ..	62
Capítulo 4 – Justiça como virtude dos indivíduos e das instituições	66
4.1 Qual o papel das instituições?	70
4.2 O que se espera e se exige dos indivíduos?	84
Conclusão: duas idéias de reciprocidade	91
Bibliografia	106

Introdução

Definir uma teoria da justiça significa encontrar a maneira de organizarmos as nossas instituições e os parâmetros segundo os quais teremos nossas escolhas avaliadas como boas ou más no contexto de uma sociedade. Uma teoria da justiça cumpre a função de explicar o que dizemos quando afirmamos que é errado cometer um assassinato ou descumprir um acordo.

Para Brian Barry, uma justiça imparcial é a única solução legítima para uma sociedade encontrar princípios com os quais todos possam consentir. Essa concepção de justiça não pode impor aos indivíduos um comportamento de primeira-ordem, ou seja, em relação àquilo que queremos substancialmente alcançar para ver a nossa concepção de Bem promovida. Ao contrário, deve se referir unicamente às instituições e estas devem acomodar as diversas concepções de Bem da sociedade. Se a sociedade for capaz de encontrar tais princípios, então será possível a vida em sociedade com tolerância mútua.

Que motivos levam os indivíduos a buscarem o acordo nestes termos? E uma vez que cheguem a determinado acordo, o que faz com que conformem as suas ações às regras justas?

A partir desses questionamentos, Barry propõe a valorização do conceito de justiça como imparcialidade, afastando-se da Justiça como Eqüidade de Rawls. Assim, pretende promover, por um lado, a renovação do valor da tolerância na sociedade liberal; e, por outro, o aumento da indeterminação da moralidade individual¹ ao propor o distanciamento entre os princípios que se aplicam ao nível institucional dos que se aplicam ao nível individual.

Indivíduos podem desejar orientar suas vidas de acordo com

¹ O aumento da moralidade individual se dá, nestes termos, na medida em que não se exige um ideal de justiça pautado em uma só concepção de Bem, como fazem as teorias monistas. Dessa forma, confere-se aos indivíduos um campo maior para que possam projetar sua vida de acordo com suas concepções de Bem.

princípios distintos daqueles que competem às instituições, pois suas concepções de Bem, sejam elas filosóficas ou religiosas, diferenciam-se desses mesmos princípios de justiça que gostariam de ver adotados pelas instituições. O benefício dessa abordagem é a garantia de que os princípios de justiça adotados por uma sociedade são apoiados por uma razão pública que não depende das concepções de Bem buscadas pelos indivíduos.

Por outro lado, se os princípios que orientam os indivíduos e os princípios de justiça não serão necessariamente os mesmos, poderão estes ser completamente antagônicos?

Nesse contexto, e tomando a obra de Barry como referência, a questão deste trabalho de pesquisa é a seguinte: se as instituições e políticas igualitárias não forem capazes de tornar compatíveis esses dois pontos de vista, o individual e o institucional, seja renovando o valor do respeito mútuo ou reafirmando mecanismos de cumprimento das regras justas, elas também não serão capazes de gerar as atitudes que lhes podem conferir estabilidade.

Numa sociedade marcada por concepções conflitantes e irreconciliáveis de Bem, distinguir os princípios que orientam as instituições e os princípios que seguem os indivíduos a partir de uma teoria da justiça significa a possibilidade de enfrentar os momentos de tensão entre uns e outros. Estes poderão ser enfrentados, primeiro, na compreensão das razões individuais para se comportar justamente e, segundo, na análise das motivações para observância das regras justas da sociedade, ainda quando estas forem contrárias à concepção de Bem a partir da qual pretendemos orientar nossas vidas. Isso não significa que essas motivações devem ficar a cargo apenas das condutas dos indivíduos; mas também não podemos excluí-los completamente dessa equação.

Nesse cenário, ante a dificuldade em conciliar as exigências de uma justiça igualitária e as razões de agir de cada indivíduo, uma teoria da justiça se concebe como uma proposta para (1) descrever o motivo para se comportar justamente, (2) caracterizar os critérios para determinar o conteúdo das regras justas e (3) explicar como determinadas motivações serão conduzidas a se conformarem

às regras justas (BARRY, 1995a, p. 46)².

Se quisermos consentir com os princípios que regerão as nossas vidas nessa sociedade, é muito importante que concordemos com o seu fundamento. Na teoria, essa resposta será oferecida por um plano de justificação. Então teremos que acreditar na legitimidade dos critérios para definição do seu conteúdo. Por fim, se quisermos encontrar as motivações adequadas para a conformação da nossa ação com as regras justas dessa sociedade será primeiro necessário compreender as nossas motivações para então entendermos os seus condicionantes.

Nesse sentido, a tensão entre os princípios de justiça e as concepções de Bem dos indivíduos pode ser exploradas nesses três momentos distintos. Eles são constitutivos da teoria da justiça como imparcialidade e se interrelacionam nos níveis institucional e individual. Isso significa que, para compreender a compatibilização das ações dos indivíduos na busca de sua concepção de Bem com as regras e políticas estabelecidas a partir dos princípios de justiça, será também necessário explorar as motivações humanas para agir justamente e os critérios para determinar o conteúdo de justiça de uma sociedade.

No marco do liberalismo político, a proposta de Barry se distingue de outras por três razões especialmente: (i) porque prevê a idéia de uma justiça imparcial em relação aos conceitos de Bem de todos os indivíduos como primeira razão para queremos encontrar princípios comuns para reger nossa sociedade; (ii) porque conta com normas e procedimentos razoáveis para a escolha das regras de justiça; e (iii) porque define que o elemento motivacional para o cumprimento das regras justas é a vontade de agir justamente.

A impressão por trás dessa pesquisa é que, se quisermos viver em sociedade como iguais, nos parâmetros procedimentais estabelecidos como razoáveis pelos indivíduos, esse comportamento deverá se manter, ainda que o

² Quando Barry propõe estas três questões cujas respostas darão as características da teoria da justiça, está preocupado em testar a consistência interna de cada uma das teorias (justiça como vantagem mútua, como reciprocidade e como imparcialidade). Para mim, trata-se também da eficácia da teoria.

resultado para determinados indivíduos seja prejudicial em relação ao conceito de Bem defendido por cada um. Se atos de injustiça (de acordo com os padrões internos de determinada sociedade) não são efetivamente controlados, mais e mais indivíduos tenderão a perder sua motivação para conformar a sua ação com as regras justas, envolvendo-se num ciclo vicioso de injustiças.

Para tanto, o principal objeto de análise dessa pesquisa será, na obra de Barry, o livro *Justiça como Imparcialidade*. Isso não significa que outras contribuições do autor não possam ser retomadas na medida em que forem úteis à compreensão do que aqui se pretende investigar.

Capítulo 1

Justificativas para a escolha de uma justiça imparcial

As sociedades contemporâneas, principalmente após a II Guerra Mundial, deparam-se com o que Rawls chama de “o fato do pluralismo”³: a coexistência de diferentes, e muitas vezes contraditórias, concepções abrangentes⁴ de mundo. Trata-se de uma característica permanente da cultura pública da democracia, que estabelece bases para a organização de diferentes grupos na sociedade. (RAWLS, 1993, p.45). Esse fato torna o reconhecimento da pluralidade o ponto inicial da construção de uma concepção de justiça.

Por outro lado, a vida em sociedade exige que tenhamos clareza sobre como serão as nossas instituições e a partir de que critérios teremos julgadas as nossas condutas. É essa a nossa busca ao tratamos de princípios de justiça.

O “fato do pluralismo” faz dessas sociedades um ambiente bastante complexo e heterogêneo para que possamos pensar em princípios de justiça coincidentes com a concepção de Bem de cada indivíduo, ou ainda com a identificação de “valores comuns” entre eles (BARRY, 1999, p. 27).

Também não se pode esperar que sejamos conduzidos a um ideal de Bem pelo altruísmo (BARRY, 1999, p. 28). Essa parece ser a conclusão a que chega Nagel no final do primeiro capítulo da obra que destina a analisar o que

³ Esse conceito terá um papel central no pensamento de Rawls em *Political Liberalism* (1996). Nessa obra, Rawls às vezes se refere a um “fato do pluralismo”, às vezes a um “pluralismo razoável”. Em ambas as formas, Rawls se refere à característica perene das sociedades democráticas contemporâneas de abarcar grupos com concepções de Bem distintas.

⁴ Segundo Rawls, uma concepção moral é abrangente quando inclui “conceptions of what is of value in human life, and ideals of personal character, as well as ideals of friendship and of familial and associational relationships, and much else that is to inform our conduct, and in the limit to our life as a whole” (RAWLS, 1993, p. 13). Uma doutrina abrangente é, portanto, uma concepção geral que se aplica universalmente a um vasto aspecto da vida ou a um grande leque de objetos. Ela organiza valores de modo que sejam compatíveis entre si e expressem uma visão de mundo inteligível. Doutrinas abrangentes são sistemas e perspectivas de vida coerentes dados por visões de mundo, de pessoa e de sociedade, valores, e crenças comuns sobre como as coisas devem ser. Ao considerar doutrinas abrangentes, Rawls está se referindo a filosofias morais como o utilitarismo, a sistemas filosóficos como o platonismo ou o estoicismo, ou a doutrinas religiosas, como o Tomismo e o Agostinianismo.

considera ser o maior problema da humanidade: a reconciliação dos indivíduos e suas diferentes concepções de Bem com a comunidade (NAGEL, 1991, pp. 3/4 e 162-164)⁵.

Enquanto ao se referir às diferentes concepções de Bem Barry está considerando as diferentes possibilidades dos indivíduos, tomados em conjunto, orientarem a sua vida; Nagel está olhando para um indivíduo como dotado de diferentes pontos de vista que poderão conduzi-lo à escolha de diferentes caminhos.

Embora Barry e Nagel não estejam dizendo a mesma coisa ao se referirem a diferentes concepções de Bem, isso não significa que uma e outra sejam completamente controversas. Para Nagel, aquele que limita a minha liberdade de expressão, o faz em consideração aos meus interesses e isso é aceitável se tenho em mim a possibilidade de um olhar para além dos meus instintos, em prol da minha salvação. Isso porque considera este autor que a salvação eterna deve ser priorizada em relação a qualquer concepção de Bem particular e mesmo em relação à autonomia individual. Se concordamos acerca desse ponto de partida, também concordaremos com o direito de cada um de seguir seus próprios interesses. Apesar disso, ainda que concordemos sobre a salvação eterna, é muito provável que não concordemos sobre a realidade e o significado da salvação.

Por outro lado, se considerarmos, como o propõe Rawls na *Teoria da Justiça*, que a religião é derivada do rumo que pretendo dar a minha vida a partir de diferentes concepções de Bem - principalmente porque tanto no plano secular como no plano religioso essas diferentes concepções nos levarão a diferentes implicações que não poderão ser compatibilizadas apenas com base na argumentação racional - também podemos incluí-la como concepção de Bem. Dessa forma, embora Nagel e Barry tenham diferentes definições do que seja uma concepção de bem, eles se igualam em relação ao tratamento dispensado entre os indivíduos para que se orientem por seus próprios planos de vida. De uma forma ou de outra, o que se discute é a possibilidade de que cheguemos a uma base

⁵ De acordo com Nagel, (...) *ethics does not license an unmediated universal altruism, precisely because that leads in ordinary circumstances of disagreement over the nature of the good to inevitable conflict rather than possible unanimity. Mere altruism, surprisingly enough, does not provide a common standpoint from which everybody can reach the same conclusions* (NAGEL: 1991, p. 164).

consensual para determinar as regras da vida em sociedade.

Nesse sentido, se por um lado a circunstância da discórdia em relação à concepção de Bem na sociedade afasta a possibilidade do consenso ou do altruísmo; por outro, será essa mesma discórdia a essência da busca por um acordo (NAGEL, 1991, p. 164). Como salienta Barry, se as sociedades contemporâneas já não são homogêneas, isso não significa que exista uma total incompatibilidade de formas de raciocínio aceitas entre os diversos grupos (BARRY, 1995a, § 1).

Isso significa que, de certa forma, esse desacordo pode ser explorado com o intuito de revelar até que ponto diferentes concepções de Bem podem ser reconciliados em um nível mais profundo. De certa forma, aqueles que querem ter o direito de buscar determinado estilo de vida, e não outro, devem concordar em ter garantido o direito (seu e do outro, como consequência) a buscar diferentes estilos de vida, seja porque pretende a sua salvação, seja porque apenas olha para as condições de possibilidade da busca pelo seu conceito de Bem.

Por outro lado, se duvidarmos de Nagel, como o faz Barry, de que de uma forma não altruísta todos buscarão a salvação de todos - e o farão do mesmo modo - e então retornamos a consideração de que a pluralidade é o ponto de partida de uma teoria, é muito possível que encontraremos indivíduos que buscam seu conceito particular de Bem numa sociedade democrática pluralista e queiram ou ver o seu conceito de Bem reproduzido nas instituições da sociedade ou ao menos o seu direito a continuar buscando seus próprios fins garantido.

O ponto central é que não se pode assumir que as partes compartilhem suficiente “solo comum” para que possam chegar a um consenso sobre uma concepção única de Bem para a sociedade (BARRY, 1999, p. 165) e, além disso, que o sucesso da sua busca dependerá da possibilidade da busca de seu conceito de Bem; o que significa que teremos mais indivíduos satisfeitos quanto maior for a possibilidade de permitir a sua busca particular, ou ainda, de encontrar termos imparciais para regerem a sua vida em sociedade.

Se essa for a nossa busca, a justificativa de critérios de justiça que

sejam imparciais pode dar-se de duas maneiras. Por um lado, a adesão a uma concepção imparcial de justiça trará mais benefícios que a tentativa de estabelecimento de uma concepção de Bem pela coerção ou pelo reconhecimento de uma autoridade. Analogamente, pode-se mostrar que a adesão aos princípios de justiça possibilita que os agentes envolvidos evitem uma posição desfavorável em um cenário de assimetria de poder (BARRY, 1995, p. 163). Por outro lado, enfatiza-se o valor da tolerância mútua, isto é, do respeito que cada parte espera receber das outras, ainda quando os resultados da escolha não sejam os melhores em relação a sua concepção de Bem.

Nesse sentido, a busca de Barry por um conceito imparcial de justiça se coaduna com o esforço para identificar uma base comum que possa acomodar diferentes concepções de Bem (BARRY, 1999, p. 31). Uma teoria de justiça que for capaz de funcionar como uma base comum, nestes termos, será uma concepção imparcial de justiça⁶.

Frente à pluralidade de concepções de Bem e à justificativa para estabelecer princípios de justiça imparciais, devemos assumir alguns pressupostos. O primeiro deles é que todas as partes desejam um acordo. O custo de não-acordo pode ser alto demais para todos. Se por um lado as partes reconhecem que não é possível que uma Concepção de Bem seja a base do acordo, todos estão convencidos de que não há por que rejeitar qualquer uma das concepções de Bem. Não se pode exigir que qualquer uma das partes abandone sua concepção de Bem. (BARRY, 1995a, pp. 165-168)

Nestes termos, a justificativa de critérios de justiça que sejam imparciais pode originar-se de duas vias. Uma, próxima à prudência, busca mostrar aos envolvidos que a adesão a uma concepção imparcial de justiça trará mais benefícios que a tentativa de estabelecimento de uma concepção de Bem pela força. Analogamente, pode-se mostrar que a adesão aos princípios de justiça possibilita que os agentes envolvidos evitem uma posição desfavorável em um cenário de

⁶ Segundo Barry, "(...) the central argument for justice as impartiality, and in particular for one highly controversial feature: the claim that it is in some sense neutral between different conceptions of the good, and thus offers a fair basis for agreement among those who hold different conceptions of the good" (BARRY, 1999, p. xv).

assimetria de poder (BARRY, 1999, p. 163). A outra via parte do próprio valor da tolerância mútua, isto é, do respeito que cada parte espera receber das outras.

Portanto, para Barry, duas são as concepções de justiça que podem ser consideradas imparciais nestes termos: a justiça como vantagem mútua e a justiça como imparcialidade. Cada uma delas será objeto de análise nos próximos capítulos.

1.1. Justiça como Vantagem Mútua

A proposta hobbesiana e a idéia de contrato

A impossibilidade de imposição de uma concepção de Bem sobre a sociedade como um todo é um ponto de partida para uma teoria de justiça imparcial (BARRY, 1995a, p. 30).

A proposta hobbesiana de instauração de uma autoridade pacificadora baseada em um *modus vivendi* das forças da sociedade seria uma candidata para solucionar o problema de não podermos contar com um conceito de Bem comum para orientarmos os princípios de justiça. Embora essa não seja uma solução satisfatória, segundo Barry, ela traz em si a idéia de contrato social, que é central nas concepções de justiça de Rawls (RAWLS, 1971, p. 11) e Scanlon, que de certo modo informaram a construção de sua teoria da justiça como imparcialidade.

A busca por uma base consensual a partir da qual possamos regular a vida em sociedade, nestes termos, tem sido preocupação da filosofia política desde o Século XVII. Com esse intuito, muitos autores, partindo da valorização do indivíduo, construíram suas teorias de justificação do Poder Político a partir da pressuposição de um momento original de escolha entre homens livres e iguais: o contrato. O que se pretendia era a busca de uma resposta racional sobre a questão da origem dos governos e a fundamentação da legitimidade do poder, entre elas a obediência política, e conseqüentemente tais teorias especulativas tentarão legitimar a origem da sociedade civil e também do Estado. E essa investidura ocorre no ato do contrato.

Como um artefato útil para julgar os princípios que regerão uma sociedade, a idéia de contrato reúne em si três fatores que o definem como um ponto de vista privilegiado para realização desta análise. Em primeiro lugar, um contrato assume a necessidade do consenso formado pela vontade livre entre as partes. Em segundo lugar, o contrato prescreve a transferência de determinados direitos e deveres. Por fim, o contrato cria uma base comum para justificar ações

contra aqueles que agem contrariamente ao que for acordado (HÖFFE, 2001, p. 401).

Mais do que isso, a teoria contratualista ainda explora algumas circunstâncias para legitimar sua opção de constituição do poder político: (i) a condição dos indivíduos na situação pré-contratual, que representa o cenário de “não-acordo” (ao que muitos chamarão de Estado de Natureza); (ii) a simetria das partes no momento da contratação; (iii) as informações que dispõem os indivíduos e que de certa forma determinarão os termos em que o acordo é realizado; (iv) os critérios que as partes aplicam ao desenvolver as cláusulas contratuais.

Em Hobbes, o Estado de Natureza é concebido como uma situação onde os indivíduos têm igual prerrogativa sobre o que é certo ou errado fazer (HOBBS, cap. XII). Em virtude da ausência de um critério comum que determine um conteúdo de justiça, cada indivíduo pode dispor dos outros indivíduos para satisfazer seus próprios fins. Se por um lado essa situação permite aos indivíduos buscar seus próprios conceitos de Bem sem que qualquer obstáculo pré-definido oriente a sua conduta; ela também os torna completamente vulneráveis à ação ou antecipação dos outros indivíduos. Daí, a busca irrestrita de todos os homens pelos diferentes conceitos de Bem tende ao conflito. É o reconhecimento dessa condição por parte dos indivíduos e a crença de Hobbes de que todos os homens compartilham do desejo de evitar a morte violenta que formarão a base do contrato⁷.

As razões de agir do indivíduo hobessiano tem a ver com o interesse próprio e com os objetivos individuais. A racionalidade do arranjo social está na função de minimizar a chance da morte violenta, ainda que o custo desse arranjo seja a limitação da busca de quaisquer bens, por quaisquer meios. Dado que, no Estado de Natureza, sua melhor expectativa é a morte violenta, qualquer ganho que tenham no Estado Civil justifica seu consentimento. A resistência ao Estado só será possível se a vida do indivíduo estiver em jogo. Esse é um corolário da modelagem do Estado de Natureza: se a expectativa era a morte violenta, então essa é a condição que permite a resistência. Assim, ainda que o contrato não seja

⁷ Segundo Hobbes, “(...) reason suggested convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement” (1991, pp. 86, 88 e 90).

celebrado historicamente, mas é um artifício criado para pensar as instituições existentes, a obediência ao soberano é obrigatória sempre que a vida não estiver em risco.

A legitimidade política é, dessa forma, definida em termos da perspectiva individual. É nesse sentido que Barry denomina essa elaboração da Justiça como Vantagem Mútua.

Assim, a apropriação do contratualismo hobbesiano se afasta da idéia compartilhada por liberais igualitários e utilitaristas de que o ponto de partida para a justificação dos princípios de justiça para as instituições básicas da sociedade está na idéia de uma consideração igual pela vida e pelos interesses de todos que terão que viver sob essas instituições.

Indivíduos com diferentes concepções de Bem buscam um conjunto de regras que assegura que estarão fazendo o melhor para si mesmo (o que quer que isso signifique para cada indivíduo) do que a busca irrestrita por seu conceito particular de Bem.

Para Álvaro de Vita, toda concepção plausível de justiça política está obrigada a propor uma forma de acomodar as razões para agir que só são razões da perspectiva individual do agente. O ponto controverso, para este autor, não está na necessidade de considerar as razões dos indivíduos, mas na suposição endossada pelas teorias hobbesianas de que somente estas razões podem ser tomadas como ponto de partida apropriado para a reflexão normativa (VITA, 2007 p. 77). Gauthier e Harsanyi são exemplos desse tipo de construção na medida em que, apropriando-se das razões subjetivas hobbesianas, apresentam em suas teorias uma concepção de racionalidade que se pauta pela maximização do bem estar de indivíduos mutuamente indiferentes em relação aos interesses dos outros.

Em Gauthier, assumir como premissas de sua teoria as razões subjetivas hobbesianas significa considerar: i) uma concepção subjetivista de bem-estar individual, segundo a qual o valor é o mesmo que a utilidade – sendo esta interpretação uma medida de preferências individuais; ii) uma concepção maximizadora de razão, segundo a qual um indivíduo age racionalmente quando se

empenha em elevar ao máximo sua utilidade individual; e iii) uma concepção de indiferença mútua (que não é necessariamente o mesmo que egoísmo, na medida em que se supõe que, para as finalidades da teoria, “os indivíduos não têm interesse pelos interesses dos demais”⁸).

Será que todos aceitariam perseguir a vida segura com absoluta prioridade? (BARRY, 1999, p. 32).

O problema dessa concepção, como pontua Barry em *Theories of Justice*, é que exatamente o mesmo incentivo que temos para acordar sobre um conjunto de regras que restrinja mutuamente a todos nós nos motivará à busca do nosso próprio conceito de Bem, qualquer que seja este. A não ser que todos compartilhem o mesmo conceito de Bem (BARRY, 1999, p. 32).

Aceitamos um conjunto de regras porque acreditamos que será a melhor maneira de realizarmos a nossa concepção de Bem. Agora, o que nos levaria a cumprir essas regras se tivermos a percepção de que podemos, por nós mesmos, atingir mais efetivamente o nosso conceito de Bem desrespeitando essas regras?⁹

Nesse caso, a motivação individual para a ação justa seria mais efetiva se o indivíduo puder verificar que em cada situação o respeito a regras será mais vantajoso do que o não respeito a quaisquer regras e não pressupor que o comprometimento geral, referente a todas as situações possíveis, será mais vantajoso para todos do que a condição do estado de natureza.

Uma vez que essa conferência não é possível, Barry acusa a inconsistência da teoria da Justiça como Vantagem Mútua dado o grande intervalo

⁸ Esta é uma das formulações de Rawls (1971, p. 13) que Gauthier cita. Para Rawls, “a indiferença mútua” caracteriza as partes situadas na “posição original”, as quais cabe selecionar os princípios de justiça para uma sociedade bem ordenada. Na teoria da justiça de Rawls, entretanto, uma interpretação distinta dos motivos da conduta individual (em especial a capacidade de se colocar no lugar de outros e de dar um peso ao interesse de outros na forma como se concebe o próprio interesse) esta pressuposta na caracterização do *status quo* a partir do qual os princípios de justiça devem ser escolhidos (a posição original) e no argumento em favor da estabilidade dos princípios escolhidos (GAUTHIER: 1991, pp. 11-20).

⁹ De acordo com Barry: The question therefore remains: why should they adhere to the rules if on some occasion some other course of action holds out a better prospect of advancing their conception of the good? The theory of mutual advantages collapses because there is no point in agreeing on rules unless they have some restraining effect (BARRY: 1999, p. 34).

entre a afirmação de que o cumprimento universal de certo conjunto de regras será mais vantajoso para todos do que o “estado de natureza” e a demonstração de que o cumprimento é vantajoso para cada pessoa em cada ocasião (BARRY, 1999, p. 47).

Além disso, é muito provável que deixemos de nos comportar de acordo com as regras se os outros em diferentes situações o fizerem. Se não temos a segurança de que a aceitação da limitação à nossa busca pelas regras for gerida em nosso benefício, isto porque outro indivíduo poderá entender que em determinadas situações será mais vantajoso descumprir as regras, perdemos o motivo que nos levou ao contrato.

Gauthier, porém, afasta essa possibilidade a partir da defesa da idéia de uma moralidade decorrente do acordo entre as partes (GAUTHIER, 1993, p. 31). Se por um lado este autor se vale da concepção hobbesiana de racionalidade, que a concebe como a maximização do bem estar individual por indivíduos mutuamente indiferentes; por outro, Gauthier adota uma concepção de moralidade que a interpreta como restrições razoáveis a conduta individual maximizadora.

É possível justificar racionalmente a aceitação de restrições morais a conduta individual maximizadora?

Tanto para Gauthier como para Harsanyi, a possibilidade de aceitar restrições morais a conduta dos indivíduos funciona como razão instrumental para que estes possam continuar em sua busca auto-interessada.

Em Harsanyi a saída é a idéia de um procedimento para “atribuir sempre o mesmo peso aos interesses de todos os indivíduos” (Harsanyi, 1982: 47, *tradução nossa*). Compatibilizar a racionalidade individual com a existência de uma moralidade que justifique a existência de limites à busca auto-interessada só se justifica se considerarmos as preferências em disputa sob a condição de ter igual probabilidade de ser qualquer um dos envolvidos em uma situação ou sociedade (COLBY, & KOHLBERG, 1987, p.31). Isso é possível a partir da consideração de “observadores imparciais” que captarão a utilidade média ou per capita em cada uma das situações. Para julgar do ponto de vista moral demandas conflitantes, estes

observadores – que também são indivíduos maximizadores de utilidades - podem levar em conta informações de todo tipo sobre os demandantes, suas funções de utilidade, suas capacidades e crenças, e sobre o objeto de interesse; mas sua decisão deverá ser tomada por trás de um véu da ignorância, que proíbe que levem em conta suas posições sociais e características específicas. Julgamentos que se realizem nessas condições estarão de acordo com um princípio de maximização do nível médio de utilidade que é esperada pelos indivíduos impactados com a decisão (HARSANYI, 1982, pp. 45-61).

Gauthier, ao defender sua teoria moral como parte da teoria da escolha racional, aproxima a moralidade da racionalidade ao considerar que a moralidade pode ser gerada como uma restrição racional a partir das premissas não morais da escolha racional. Para viver coletivamente, um indivíduo escolhe racionalmente na medida em que restringe o empenho por seu próprio interesse ou benefício; ao restringir sua ação nestes termos, ele o faz de forma que a conforme a princípios que exprimem a imparcialidade característica da moralidade. Nesse caso, para escolher racionalmente, é preciso escolher moralmente¹⁰. O que quer dizer é que certamente não haverá acordo se não apostarmos no efeito restritivo de suas regras e que se há uma moralidade, ela advém do acordo com outros que também agem em benefício próprio (GAUTHIER, 1986). Além disso, Gauthier acredita que mais do que vislumbrar o benefício mútuo como meio para atingir o benefício próprio no cumprimento dessas regras – o que ele chama de “optimizing strategy”, os indivíduos internalizam a idéia de benefício mútuo e passam a cooperar com os outros indivíduos no adimplemento dessa idéia:

The just person is disposed to comply with the requirements of the principle minimax relative concession in interacting with those of his fellows whom he believes to be similarly disposed. The just person is fit for society because he has internalized the idea of mutual benefit, so that in choosing his course of action he gives primary consideration to the prospect of realizing the co-operative outcome (GAUTHIER, 1986 p. 157).

¹⁰ Segundo Gauthier: “(...) our claim is that in certain situations involving with others, an individual chooses rationally only in so far as he constrains his pursuit of his own interest or advantage to conform to principles expressing the impartiality characteristic of morality. To choose rationally, one must choose morally. This is a strong claim. Morality, we shall argue, can be generated as a rational constraint from the non-moral premises of rational choice. Neither Rawls nor Harsanyi treats moral principles as a subset of rational principles for choice” (GAUTHIER: 1986, p. 4).

Para aqueles que se opõe a esse tipo de consequencialismo, o que se questiona é a descontinuidade entre os padrões do raciocínio moral e o imoral. Eles argumentam que moralidade é a fonte de demandas que não pode ser representada adequadamente dentro de uma estrutura da racionalidade maximizada (SCANLON, 1998, cap. 5). Se isso é correto, então nós estaremos habilitados a dar sentido aos requerimentos morais, como normas que governam as reflexões dos agentes individuais, somente se expandimos nossa concepção das formas e possibilidades da razão prática. A abordagem da ética kantiana, por exemplo, trata moralidade como um recurso de condições limitantes na busca racional dos fins, e esta idéia sugere que existem demandas da razão prática que não devem ter suas fontes nos valores que podem promover a ação humana (NAGEL, 1978, SEM, 2000).

Barry ainda faz outra objeção à Justiça como Vantagem Mútua. Ao considerar a pressuposição hobbesiana de que todos os indivíduos são igualmente vulneráveis à morte violenta, a pacificação dos conflitos então é contingente ao reconhecimento de um equilíbrio de forças na sociedade. Um grupo não extermina outro porque não tem forças suficientes para isso. A impossibilidade de extermínio impõe um *modus vivendi* entre as partes que faz possível a estabilidade das instituições sociais. E se a configuração do poder se alterar e uma das partes passar a ser capaz de exterminar a outra? Nesse caso, podemos desconfiar, segundo Barry, que os direitos adquiridos pela parte perdedora poderão ser eliminados. Essa é a razão pela qual este autor questiona a estabilidade de uma sociedade que se pautar por uma concepção de justiça como vantagem mútua: basta que os agentes tenham expectativas de que a balança de poder pode mudar, que a cooperação não se sustenta¹¹. Assim, segundo Barry, é especialmente a dúvida sobre a sustentabilidade do modelo hobbesiano que coloca em xeque a possibilidade de fundamentação de sanções morais em uma sociedade constituída por pessoas auto-interessadas (BARRY, 1995a, p. 36).

¹¹ Segundo Barry: "Why does that give you a reason for complying with the rules on an occasion when you believe that you could advance your conception of the good more effectively by breaking the rules?" (BARRY: 1995a, p. 33).

Barry então propõe a justiça como reciprocidade, explorada por Allan Gibbard, como alternativa à justiça como vantagem mútua. A justiça como reciprocidade compartilha com a justiça como vantagem mútua o critério para determinar o conteúdo das regras, mas inova em relação ao motivo para o cumprimento dessas regras: um senso para agir justamente (*a sense for a fair play*).

Diferentemente da *Justiça como Vantagem Mútua*, a *Justiça como Reciprocidade* buscaria estabelecer um critério de divisão dos ganhos de acordo com a posição ou força relativa de cada agente e, assim, absorver internamente ao modelo o risco de assimetria de poder. No entanto, aponta Barry, essa proposta não nos afasta do modelo hobbesiano; ao contrário, até o exarceba. Se os ganhos são divididos de acordo com a capacidade de cada agente em considerar o outro como igual, aqueles que não são capazes de se engajar em uma relação de reciprocidade seriam excluídos do arranjo social. Por outro lado, se as partes sabem que os resultados são divididos de acordo com sua posição relativa, isso levaria a uma disputa constante entre as partes, mesmo depois do assentimento ao contrato, com o objetivo de maximizar os resultados obtidos (BARRY, 1999, p. 46-51).

1.2 Justiça como Imparcialidade

Se a Justiça como Vantagem Mútua falha em expor os indivíduos às motivações adequadas para a manutenção da própria teoria, a Justiça como Reciprocidade falha porque apresenta critérios para determinar o conteúdo das regras justas que pode frustrar indivíduos que se motivaram a agir justamente. A Justiça como Imparcialidade é então apresentada por Barry como alternativa. Esta divide com a Justiça como Reciprocidade a motivação para o respeito às regras de justiça, o desejo de se comportar justamente, mas rejeita a racionalidade individual como critério de determinação do conteúdo das regras de justiça que esta emprestou da Justiça como Vantagem Mútua.

Na busca de uma justificativa para a teoria da justiça com base na idéia do contrato, o abandono da racionalidade individual como critério de determinação do conteúdo das regras significará uma substituição de um acordo racional por um acordo razoável. Esse movimento foi influenciado em Barry, de certa forma, por Rawls e principalmente por Scanlon e será explorado em outro capítulo.

Em linhas gerais, a proposta de uma justiça imparcial é que as regras de justiça serão aquelas que puderem ser livremente endossadas como razoáveis por indivíduos (deliberando) em situação de igualdade (BARRY, 1999, p. 52).

A *Justiça como Equidade* é apontada pelo autor como o exemplo mais familiar da Justiça como Imparcialidade. Por essa razão, retomarei as principais considerações de Rawls acerca de sua teoria de justiça com o objetivo de: (i) compreender em que medida sua teoria pode ser considerada como uma teoria de justiça como imparcialidade; (ii) analisar suas divergências em relação à *Justiça como Vantagem Mútua*.

1.3 A Justiça como Equidade como Justiça como Imparcialidade

O que pretende Rawls, ao retomar a tradição contratualista, é oferecer justificações inteligíveis para os arranjos sociais básicos a cada pessoa que sob eles terão de viver. Se isso for possível, estaremos em condições de sustentar que a aceitação de formas institucionalizadas e coletivas de conduta se funda na vontade livre dos indivíduos, e não na obediência costumeira, em vínculos comunitários ou no temor de sofrer punições.

O recurso ao contratualismo permite construir a legitimidade da sua teoria considerando que, primeiro, trata-se – como um contrato – de um acordo entre todos e não apenas alguns membros da sociedade; segundo porque o acordo se dá entre todos os membros dessa sociedade enquanto cidadãos, e não como indivíduos que ocupam uma determinada posição ou exercem um determinado papel em seu interior. Além disso, se considerarmos a leitura kantiana da teoria, a que o autor denomina de “justiça como equidade”, devemos ainda incorporar a consideração de que esses membros da sociedade, no momento contratual, são pessoas livres e iguais (RAWLS, 1977).

Dessa forma, o contratualismo rawlsiano afasta-se do que recomendam os adeptos da perspectiva hobbesiana, que cada um dos membros da sociedade seria levado a aceitar os arranjos sociais consultando apenas seu interesse próprio. Em vez de nos perguntar o que podemos aceitar, tendo em vista apenas o nosso próprio interesse, este autor nos questiona sobre o que não poderemos rejeitar se considerarmos eqüitativamente os interesses de todos que conduzirão sua vida sob uma mesma estrutura institucional. A justificação será, dessa forma, conduzida a partir de um ponto de vista adequadamente construído de imparcialidade moral.

O que o autor nos sugere é que consideremos mais justificados os princípios de justiça que surgissem da escolha de pessoas motivadas unicamente por seu interesse próprio deliberando detrás de um “véu da ignorância”, que não

lhes permitisse levar em conta suas concepções acerca do Bem, sua posição social, seus talentos e capacidades, suas preferências individuais.

Dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações de cada um em relação aos demais, essa situação inicial é eqüitativa entre indivíduos que são considerados como pessoas morais, isto é, como seres racionais movidos por seus próprios fins e ainda capazes de um senso de justiça (RAWLS, 1971, p. 12).

Por um lado, pressupõe-se uma noção forte de igualdade moral e, por outro, uma suposição motivacional de que as pessoas são capazes de agir a partir de um senso de justiça.

O que se quer com as restrições à deliberação moral impostas pelo “véu da ignorância” é especificar princípios de justiça que possam ser justificados a todos os cidadãos, mesmo àqueles que venham a ocupar as situações menos favoráveis na sociedade. Em oposição ao contratualismo hobbesiano, que é concebido precisamente para permitir que as desigualdades existentes no ponto de não-acordo se transmitam para os resultados do contrato social hipotético, o contratualismo rawlsiano requer que os julgamentos de justiça sejam proferidos em um contexto de igualdade.

Trata-se da idéia de que as oportunidades de vida e o bem-estar dos cidadãos de uma sociedade democrática não podem depender do acaso genético ou social, isto é, de uma loteria na distribuição de posições sociais, renda e riqueza, talentos naturais e mesmo concepções do Bem; e que, portanto, as instituições básicas de tal sociedade devem ser concebidas para funcionar de forma que se neutralize tanto quanto possível a influência desses fatores – que via de regra encontram-se ou inteiramente ou em grande medida fora do alcance do controle individual – sobre a vida que cada pessoa é capaz de levar (RAWLS, 1971, &7). Isso significa que os fatores que respondem pelo acesso desigual a recursos sociais escassos são arbitrários de um ponto de vista moral e não podem, por essa razão, ter nenhum peso no acordo sobre os princípios de justiça que regerão uma sociedade constituída por cidadãos livres e iguais. Como afirma Álvaro de Vita, o contexto inicial de igualdade desenhado pelo autor não é mera característica formal

do procedimento de construção por ele proposto, mas uma premissa moral substantiva (VITA, 2007, p. 182).

Definir como ponto de partida a idéia de que uma sociedade justa deve reconhecer, em suas instituições básicas, o valor intrínseco igual dos seres humanos nestes termos, significa que haverá formas de igualdade e de desigualdade moralmente relevantes. E para Rawls, o critério útil para determinar as igualdades e desigualdades justas ou injustas é o da “arbitrariedade moral”.

A posição original deve ser concebida de forma que um acordo razoável sobre princípios de justiça seja alcançado; concebê-la assim, por sua vez, é uma forma de exprimir a idéia de que uma sociedade bem-ordenada é aquela na qual a igualdade humana fundamental é apropriadamente reconhecida. Esse argumento não deixa de ser circular, mas, como afirma Barry, trata-se de um círculo não vicioso. “O critério de aceitabilidade razoável de princípios confere certa substância à idéia de igualdade fundamental ao mesmo tempo que deriva dessa mesma idéia” (BARRY, 1995a, p. 8).

Dessa forma, o contratualismo rawlsiano se propõe uma teoria neutra em relação ao agente, isto é, as razões que invoca são as que todos os agentes podem reconhecer desde que se coloquem de uma perspectiva apropriadamente imparcial.

Em relação ao “senso de justiça”, Rawls ressalta a capacidade dos indivíduos de entender, de aplicar e de agir a partir da concepção pública da justiça que define quais são os termos eqüitativos de cooperação. Além disso, o “senso de justiça” também expressa disposição – Rawls fala até em “desejo” - de agir em relação a outros em termos que eles também podem endossar publicamente (RAWLS, 1993, p. 19). Embora seja anunciado como uma capacidade já na Posição Original, o “senso de justiça” ganha relevância quando uma vez já decididos os princípios de justiça que regerão a vida em sociedade, nos perguntarmos: por que devemos conformar nossa conduta e as instituições sob as quais vivemos aos princípios de justiça que são os mais justificados do ponto de vista da Posição Original? Rawls deixa claro que “a motivação das pessoas na Posição Original não deve ser confundida com a motivação das pessoas na vida cotidiana que aceitam os

princípios que seriam escolhidos e que têm o correspondente senso de justiça” (Rawls, 1971, p. 148). Avaliarei este tipo de motivação no capítulo destinado à Estabilidade da teoria.

1.4 A proposta de Scanlon como base contratualista para a Justiça como Imparcialidade

A base contratualista de *Justiça como Imparcialidade* é emprestada por Barry de Scanlon. Para o contratualismo scanloniano, (...) *an act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any system of rules for the general regulation of behaviour which no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced, general agreement* (SCANLON, 1982, p. 110).

Agir “razoavelmente” nesse caso significa escolher as regras que são melhor suportadas por razões morais. Para além disso, a formulação scanloniana não avança sequer um passo para determinar o conteúdo dessas regras. Ao contrário, ao se referir a “qualquer sistema de regras (...) que não poderá ser razoavelmente rejeitado”, Scanlon parece tratar de diferentes escolhas possíveis de regras que passarão pelo teste de não serem rejeitadas por indivíduos motivados a alcançar um acordo que possa ser razoavelmente aceito por outros indivíduos igualmente motivados. Isso significa que outro conjunto de regras poderia atingir o mesmo padrão. O sistema de regras que for acordado nestes termos determinará o conteúdo de normas a que devo obediência. (Barry, 1995a, caps. 4 e 8).

Por outro lado, se as únicas razões que contam são as razões morais, considerações de vantagem pessoal e cálculos estratégicos baseados no poder de barganha relativo de cada um serão irrelevantes para esse objetivo. Isso significa que se falharmos na empreitada de alcançar um acordo a respeito das regras que limitarão a nossa ação, lutarmos para conquistar o nosso espaço e um de nós for vencedor isso não será uma razão para que tenhamos que aceitar a imposição de suas regras.

Princípios utilitaristas também não passariam pelo teste da rejeitabilidade razoável. Isso porque, em determinadas circunstâncias, é possível que o utilitarismo legitime a imposição de sacrifícios para alguns em detrimento de pequenos benefícios para uma maioria numa posição já mais favorecida, por exemplo. Essa minoria certamente não aceitará tal imposição como medida

razoável. Nesse caso, aplicar o teste de rejeitabilidade significa considerar a condição daqueles que irão perder com a escolha do princípio proposto em comparação a sua condição sob a escolha de princípios alternativos e a condição daqueles que perderão com a escolha do princípio alternativo.

O momento inicial descrito por Scanlon prevê a existência de um acordo voluntário, refletindo a natureza do que seriam condições justas para o acordo. Um acordo forçado seria incompatível com a igualdade entre as partes na Posição Original. Com isso, o que se quer impedir é a transformação de um poder superior de barganha num resultado desvantajoso.

Nesse intuito, um segundo recurso é utilizado por este autor: na Posição Original, cada pessoa terá o igual direito ao veto na escolha de todos os princípios de justiça. Podemos imaginar o seguinte: se tivermos uma situação em que sob determinadas regras determinadas pessoas sofrerão restrições que em uma situação alternativa ninguém sofrerá, estas pessoas poderão razoavelmente rejeitar a primeira situação pela viabilidade da segunda (SCANLON, 1982, p. 112)¹².

A alternativa proposta por Scanlon distancia-se da *Teoria da Justiça* de Rawls especialmente em dois pontos: primeiro, os indivíduos na Posição Original conhecem sua identidade na sociedade, e dessa forma, seus interesses; segundo, eles não são apenas motivados pelos interesses, mas pelo desejo de alcançar um acordo racional, o que significa que terão que buscar princípios com os quais outros similarmente motivados possam também aceitar (SCANLON, 1982, p. 110).

Para Barry, a alternativa scanloniana atinge os propósitos de Rawls melhor do que ele mesmo. Para justificar sua posição, o autor se utiliza da derivação dos direitos básicos para explicitar as diferenças entre uma e outra concepção. Enquanto que Rawls exige que as desigualdades estabelecidas na Posição Original sejam justificadas para aqueles que estão em maior desvantagem na sociedade, Scanlon exige que qualquer diferença estabelecida seja aceita por todos os

¹² "But if under the first rule their sacrifice yielded large gains for others, they might be willing to accept it altruistically and we should not necessarily wish to say that they were acting unreasonably in doing so. Scanlon conclui que o princípio impondo estas restrições será colocado em dúvida" (SCANLON: p. 112).

indivíduos.

No primeiro caso, a regra da prioridade exige, por exemplo, que mostremos aos que estão em maior desvantagem na sociedade que a desigualdade na distribuição de determinados direitos se justifica na medida em que a proteção dos outros direitos que disporão é possível por meio dessa restrição (RAWLS, 1971, p. 231).

Por que alguém aceitaria livremente ser tratado pior, isto é, ter menos direitos ou liberdades, em relação a qualquer outra pessoa na sociedade?

Além de exigir que os princípios de justiça passem pelo teste da “rejeitabilidade razoável”, a proposta de Scanlon acrescenta à motivação para a vida regrada mais um tipo de justificação: o desejo moral de se dispor a justificar determinada escolha em termos que não possa ser por este razoavelmente rejeitada (SCANLON, 1982, p. 116).

Para Barry, esse desejo mais facilmente aflorará em condições de igual poder do que em situações de completa desigualdade.

Barry então reconhece o potencial prático de análise do teste de Scanlon, na medida em que vislumbra o acordo entre pessoas bem informadas movidas apenas pelas melhores razões morais, sem ser influenciados por nenhuma consideração interessada, ou que privilegie uma só concepção de Bem a priori.

Além disso, os princípios que passarem o teste da rejeitabilidade certamente terão a qualidade de serem princípios imparciais, dada a descrição da construção scanloniana de que Barry se apropria¹³.

¹³ I suggest, then, that moral principles capable of passing the test proposed must have a certain quality of impartiality. What, after all, is the virtue of impartiality, as we seek it in, paradigmatically, judges and arbiters or other public officials? An impartial decision-maker is one who acts “without fear and favor”. This includes, of course, not taking bribes, anticipating rewards, or succumbing to threats. But it also means the absence of more subtle departures from objectivity: impartiality excludes favoritism based on friendship, similarity of race or class, and so on. (The precept that nobody should be a judge in his own cause embodies the most obvious precaution against partiality) The reasons for deciding should be general, publicly stable, and publicly defensible. It is the claim that the decision can be defended in ways that can in principle be equally acceptable to everyone that gives us the link between morality and impartiality. It also, incidentally, shown the sense in which morality can be said

É certo que aquele que se vir em situação de desvantagem desejará rejeitar o princípio que a estabelece e poderá fazê-lo sob a justificativa de que sua rejeição é razoável. Qualquer pessoa que se disponha a escolher princípios imparciais para governar sua vida em sociedade certamente não conseguirá que sejam aprovados princípios que se baseiam na atribuição de um privilégio para si, seus amigos ou sua família. Do mesmo modo, esta pessoa poderá contar com o fato de que os outros, se estiverem engajados na busca de princípios de justiça que não possam ser razoavelmente rejeitados, acharão uma perda de tempo investir na defesa de privilégio nestes mesmos termos (BARRY, 1989, p. 290).

Nesse sentido, o contratualismo scanloniano limita o que pode ser acordado em termos razoáveis impondo uma condição “internalista”. Uma condição “internalista” nesses termos decorre da idéia de que a obrigação moral necessariamente se relaciona com a motivação dos indivíduos. Se alguém está moralmente obrigado a agir de determinada forma, isso significa que, sob circunstâncias apropriadas, está motivado a conformar a sua ação no sentido dessa obrigação. Com isso, o teste scanloniano pode ser reformulado no sentido de que somente o que pode ser aceito como razoável limita o conjunto de regras que aqueles que serão atingidos estão motivados a obedecer. Dessa forma, acrescenta-se um critério psicológico ao teste, que limita o conteúdo de moralidade das regras.

Barry, ao contrário, não inclui essa condição (o “internalismo”) em sua interpretação do contratualismo porque acredita ser possível que alguém reconheça as regras de justiça se limita a desempenhar certas ações, e que cumprir essas limitações é uma obrigação moral, ainda que não esteja motivado a desempenhá-la. Isso faz com que Arneson classifique o contratualismo de Barry como “externalista” (ARNESON, 1997, p. 173).

Dessa forma, o critério de justiça passa a ser o que pessoas razoáveis acordarem; considerando pessoas razoáveis aquelas que desejam viver com outras similarmente motivadas em termos que todos sejam capazes de aceitar e que concordam em cumprir as regras melhor apoiadas por razões morais (sejam ou não estas concorrentes com seus conceitos de Bem).

Para esse tipo de justificação contratual, portanto, o conceito de “aceitabilidade” é central. O que significa uma proposta que seja aceitável por pessoas razoáveis?

Segundo sugere Weale, os argumentos que merecem aceitação na posição contratual defendida por Barry são de três tipos. Primeiro, seriam aceitos como razões válidas argumentos que buscassem proteger os indivíduos da absoluta privação. Nesse sentido, um argumento que emergiria na posição original, por exemplo, é a necessidade de instituições que protejam as pessoas da destituição econômica. O segundo tipo de argumento admissível seria o que pontuasse a injustiça da “privação relativa” do tipo, por exemplo, que envolve uma religião como base para o estabelecimento de um status privilegiado em detrimento das demais religiões de determinada comunidade política. O terceiro tipo de argumento admissível seria aquele relacionado à proteção e à promoção dos bens públicos, especialmente aqueles que apenas podem ser providos por meio de impostos. Segundo Weale:

(...) none of these arguments requires a naturalistic interpretation¹⁴ in the sense that their force is made to depend upon a conjecture about what people might in practice be able to accept (WEALE, 1998, pp. 21/22).

Este tipo de interpretação pode nos auxiliar numa questão central no desenvolvimento da teoria contratual: como lidarmos com o problema do “esforço do compromisso” (*strain of commitment*) em relação aos termos do contrato, que requer que o conjunto de princípios políticos que seja justificável não deva desprover as pessoas de tal maneira a impossibilitar que busquem o que podem legitimamente considerar como propriedade justa ou como projetos pessoais. Se aceitarmos que o conceito de aceitável que aparece na acepção do teste da rejeitabilidade de Scanlon por Barry envolve apenas mudanças modestas em relação nas expectativas predominantes dos indivíduos, então não teremos problemas com os “strains of commitments”.

¹⁴ Segundo este autor, a idéia de “interpretação naturalística” de aceitabilidade se refere a algo que apenas envolve compromissos modestos relativos a visões e práticas predominantes, em oposição a uma interpretação ética (WEALE, 1997).

Além disso, Barry não acredita que todos os conflitos no seio da sociedade devam ser solucionados a partir do teste da rejeitabilidade razoável de Scanlon. Embora esse teste seja útil para determinar os princípios de justiça que regerão esta sociedade, deixará grande parte das questões políticas indeterminadas que devem permear o nosso dia-a-dia, para que sejam decididas num momento posterior, em que se permita a intromissão de outros interesses, que não apenas as razões morais; o que vê como positivo para a sociedade¹⁵.

¹⁵ Arneson, ao analisar esta consideração de Barry, defende que a sua apropriação do teste da rejeitabilidade razoável é frustrante. Ao fazer essa afirmação, Arneson está disposto a defender o teste de Scanlon como um teste para estabelecer substantivamente o conteúdo de justiça, em todas as situações de conflito (entre diferentes concepções de bem) que puder existir nessa sociedade. (ARNESON, 1997, pp. 174-180). Essa questão será melhor explorada num outro momento, quando tratarei da diferença entre os princípios de justiça, como “fundantes” da sociedade das decisões políticas cotidianas.

Capítulo 2

O princípio da neutralidade liberal (ou a neutralidade acerca do Bem)

Uma vez que as instituições básicas de uma sociedade liberal justa devem ser justificadas, a cada um de seus cidadãos, por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, essa justificação não pode se fundamentar em convicções e valores que são aceitos somente por uma parte dos cidadãos. Se esse tipo de parcialidade ocorre, os cidadãos que têm os seus valores ignorados não reconhecerão o poder político como representante do que julgam ser verdadeiro. Isso não significa, porém, que existirá uma sociedade liberal justa onde todas as concepções de Bem podem encontrar condições favoráveis para se realizarem plenamente.

A primeira razão que leva Barry a considerar o teste da rejeitabilidade de Scanlon para a determinação dos princípios de justiça de uma sociedade é a sua consideração em relação a igualdade de todos na possibilidade da busca de seu conceito de Bem ao nos permitir questionar “(...) why anybody should freely consent to being treated less well in respect of rights than anybody else in his society” (BARRY, 1999, p. 70). Isso não significa que um tratamento desigual não possa a vir justificado pelas escolhas políticas dessa sociedade, mas que este terá de ser aceito como razoável mesmo por aquelas pessoas que em sua razão tiverem sua situação piorada para que venham a constituir uma escolha legítima¹⁶. Isso significa que os diferentes conceitos de Bem que orientam os indivíduos nas suas escolhas de vida não poderão, por si só, justificarem um tratamento diferenciado. A esta consideração tratarei sob o rótulo de neutralidade liberal. Nesse processo, a questão da neutralidade liberal tem uma significação especial na disputa entre a prioridade do conceito do Bem e a prioridade do direito: fará do segundo vencedor.

¹⁶ De acordo com Barry: “(...) a mere balance of overall advantage should not count as a justification for a system of unequal rights. Rather, the necessity for truncating the rights of some (compared with those of others) must be so compelling that even the victims should not be able reasonably to withhold their consent. Only some dire emergency, in which the role system of liberty was at stake, could with any plausibility satisfy this condition” (BARRY, 1999, p. 71).

Se o princípio da neutralidade liberal requer que os valores éticos em disputa não sirvam como fundamento para as normas gerais, requer-se um modo especial de justificação para as normas que regerão esta sociedade.

Para Thomas Scanlon, por exemplo, as normas de uma sociedade pluralista devem ser aquelas que “não podem ser razoavelmente rejeitadas” (SCANLON, 1982, 110). E o teste da rejeitabilidade razoável considerará a todos, quaisquer sejam as convicções éticas que tenham.

Thomas Nagel, por outro lado, explica a “imparcialidade de primeira ordem” dos princípios que regerão a sociedade por meio da teoria de “justificação pública”. Com a idéia de “imparcialidade de primeira ordem”, Nagel quer reforçar a idéia de que a imparcialidade acerca do Bem está a um nível acima das questões éticas que podem estar em disputa numa sociedade, ao nível do que pode ser genericamente exigido como fundamentação para as suas leis e políticas públicas.

Com a proposta de construir uma teoria de “justificação pública” este autor está preocupado em responder a questão sobre quais são os limites de tolerância que devem ser determinados por um estado liberal. (NAGEL, 1987, 216). Num segundo momento, esta questão nos leva a indagar quais os limites da imposição do direito por parte desse Estado. Do ponto de vista motivacional, esta questão diz respeito a compreender como podem os membros de determinada religião, por exemplo, convencidos que estão de que a sua religião é a caminho de sua liberdade e de sua salvação serem limitados a percorrer esse caminho por boas razões que podem ser formuladas por parte dos que julgam incrédulos?

Nagel propõe duas formas de se responder a esta questão: (i) a primeira, de ordem kantiana, pode ser sintetizada pela idéia de reciprocidade; e (ii) a segunda, de ordem epistemológica, se concretiza a partir de uma proposta mais generalista. Tanto a primeira como a segunda tentativa de Nagel apontam para a separação dos valores éticos (pessoais) dos princípios politicamente aceitáveis em uma sociedade (públicos).

Pelo argumento da reciprocidade, será moralmente incorreto forçar alguém a compartilhar um objetivo para o qual ele não está convencido, ainda que

eu verdadeiramente acredite que este seria o melhor para ele. Do contrário, ao se ver obrigado a se orientar por um objetivo para o qual não está convencido, este indivíduo deixaria de ser considerado como fim em si mesmo com fim e passaria a ser usado como um meio, ainda que “pelo seu próprio bem” (Nagel, 1987, p. 233; 1991, pp. 159/160).

Pela via epistemológica, Nagel pretende demonstrar que é ilegítimo simplesmente se referir a determinada concepção como verdadeira com o intuito de justificar o emprego da coerção. Com isso, Nagel quer evitar uma posição cética – de que a verdade ética não existe – e olha para um padrão mais elevado de objetividade (NAGEL, 1987, 229). Este padrão requer que a pessoa assuma um ponto de vista universal, “impessoal” em relação a sua própria convicção ética, que lhe permita vivenciar a distinção entre a “crença” e a “verdade”. Isso não significa que as pessoas tenham que deixar de acreditar em suas “crenças” como verdadeiras; mas que precisam se permitir estar em posição de assumir um ponto de vista fora de si mesmos, o que lhes permitirá reconhecer, em certas condições, que a sua verdade é a sua verdade e, portanto, uma crença, uma convicção não necessariamente compartilhada por outros. Nesse sentido, é necessário que a justificação para uma moralidade pública corresponda a um padrão mais elevado de acordo geral, visto que as justificações éticas são questão de uma “racionalidade individual” (NAGEL, 1987, 230). De acordo com Nagel, esse processo culminará em “uma divisão epistemológica entre os domínios público e privado” (NAGEL, 1987, 230)

A justificação para normas para que sejam válidas para todos terá que ser pública nesse sentido, o que significa, em termos práticos, que um indivíduo deverá se colocar na posição de tornar suas razões acessíveis ao discurso público e a convencer os demais acerca de sua concepção de maneira que “they have what you have, and can arrive at a judgement on the same basis” (NAGEL, 1987, 232). Se isso não for possível, haverá então razão para assumir que parte da sua concepção ou toda ela, se não for objeto do convencimento, é porque pertence às crenças dessa pessoa e não podem ser tidas como verdade. Ao tratar desse embate o autor não está se referindo às confrontações entre convicções incompatíveis, como as

buscadas por diferentes religiões, por exemplo. Para estes confrontos irreconciliáveis, será a tolerância o caminho da verdade.

A partir da constatação de que algumas divergências no plano privado são irreconciliáveis na esfera pública, a saída epistemológica de Nagel é exposta a objeções que o levam a repensá-la a partir da reformulação da sua primeira alternativa, a da reciprocidade (NAGEL, 1991, 163). Esta terceira via leva o autor a considerar a garantia da tolerância em relação às questões éticas como razão última do Estado e como imoral o exercício do controle político “in the most central ends of self-realization” (NAGEL, 1991, 164). O resultado dessa reformulação é a consideração da liberdade de escolha de cada um acerca de seu próprio conceito de boa vida como fim último do Estado. O argumento kantiano de reciprocidade é então estendido até o ponto que apenas razões que o outro pode aceitar garante o direito a tratá-lo de acordo com estas razões à medida que o domínio central da moral é afetado.

Com esta reconfiguração do argumento epistemológico, Nagel está reagindo a considerações como a de Raz, por exemplo, que o questiona em relação a possibilidade de pessoas assumirem que suas crenças são verdadeiras e simultaneamente serem capazes de assumir um ponto de vista imparcial que vislumbre as “suas verdades” como relativas. A “separação epistemológica entre público e privado” proposta por Nagel não faz justiça ao caráter do que significa considerar algo como verdadeiro. O que alguém considera como certo “privadamente” o defenderá da mesma forma “publicamente” (RAZ, 1990, pp. 36-46).

O problema da proposta de Nagel, como o enxerga Raz, consiste na maneira em que aquele autor descreve o ponto de vista moral como “impessoal” ao mencionar que as pessoas “olharão para as suas convicções de fora” (NAGEL, 1987, p. 230). De acordo com esta interpretação o “olhar impessoal” faz parecer que uma convicção ética será válida “de dentro”, mas não “de fora” (RAZ, 1990, p. 43). Nagel acredita ser capaz de explicar a diferença entre valores éticos e normas gerais de acordo com o critério de validade subjetiva e objetiva desses valores e normas. A ideia de objetividade superior das normas gerais ou valores é apresentada, no final das contas, por meio de sua afirmação por um ponto de vista imparcial de uma

compreensão racional para uma verdade objetiva (NAGEL, 1986, cap. 8). O critério de imparcialidade está localizado nesta objetividade, e não na aceitabilidade intersubjetiva: a objetividade é a pressuposição de generalidade e publicidade. A diferença entre valores objetivos e subjetivos é apenas mostrada na justificação pública, mas não é por ela constituída.

O que é verdadeiramente válido para mim pode clamar validade moral apenas se puder ser defendido por meio de razões morais; verdades éticas não são necessariamente certezas morais a menos que para este caso uma verdade pessoal possa ser justificada “interpessoalmente”. Isto não significa que uma pessoa passará a ver suas verdades éticas a partir de uma perspectiva impessoal; esta pessoa será obrigada a prover razões “públicas” para suas verdades apenas se acreditar que suas convicções têm validade para os demais “de maneira geral”. E ainda que nesse caso não se possa afirmar sua validade geral, isto não significa que as convicções éticas deixarão de ser verdadeiras para aquela pessoa. Isso apenas significa que existem diferentes concepções éticas e que a moralidade não é um meio para mostrar o quanto podem ser falsas ou verdadeiras estas convicções. Uma forma de vida não se tornará falsa porque sua realização generalizada não pode ser moralmente demandada. Apenas como razões éticas as convicções particulares não podem ser vislumbradas como razões generalizadas em termos morais. Razões morais também não são suficientes para determinar a boa vida.

Em relação à justificação de generalidade das normas, pressupõe-se uma conexão em relação aos dois argumentos apresentados por Nagel. Razões serão razões morais apenas (i) se puderem ser justificadas reciprocamente e (ii) com referência aos interesses de todos que serão afetados pelas normas. Apenas estas serão bases para as normas gerais. Razões deverão ser endereçadas a todos reciprocamente e de maneira generalizada para que tenham sua validade reconhecida por todos. Afirmar ou rejeitar uma concepção particular de vida, como aceitar ou rejeitar as restrições impostas pela crença budista, é uma questão diferente de proibir que pessoas matem umas as outras. Agora, uma concepção particular de vida poderá ser proibida se houver razões morais (que não podem ser razoavelmente rejeitadas) para isso. Trata-se, como afirma o próprio Nagel, de como deve ser explorada a diferença entre os valores que as pessoas podem ser apegar

para escolher seus próprios estilos de vida e as razões que devem ser suscitadas como justificativas do exercício de um poder político (NAGEL, 1987, 221).

Isso significa que as pessoas estão protegidas de serem forçadas a adotar estilos de vidas ou a endossar valores que não possam ser demandados de maneira recíproca e generalizada; normas que não puderem ser rejeitadas dessa forma, por outro lado, terão que ser aceitas.

Valores éticos poderão em princípio se tornar a base para as normas gerais apenas se forem submetidos ao modo diferente de justificação e validade.

Como uma terceira alternativa, o modo de legitimar o princípio da neutralidade liberal dá-se, de acordo com Waldron, por meio da construção de sua justificação geral. Para este autor, “liberals demand that the social order should in principle be capable of explaining itself as the tribunal of each person’s understanding” (WALDRON, 1993a, 61).

A questão da neutralidade, da forma como aqui posta, também aparece em Rawls quando se questiona acerca de quais os princípios de justiça que podem ser racionalmente aceitos por indivíduos com diferentes concepções de Bem, o que, segundo Rawls, é um fato nas sociedades modernas.

Na *Teoria da Justiça*, Rawls assume que as pessoas devem buscar seguir suas próprias concepções de boa vida, mas que na busca de um acordo público não serão informadas por estas diferentes concepções de Bem. Por outro lado, segundo Rawls, “(...) the reasons that make such an agreement necessary in questions of justice do not obtain for judgments of value” (RAWLS, 1971, 448). Quando trata da estabilidade da sociedade como dependente da congruência entre o conceito de Bem e o justo, Rawls apresenta o seu modelo como “partially comprehensive moral doctrine” (RAWLS, 1993, xvi), que prescinde de uma justificação metafísica, porque é vista como uma parte independente da identidade ética dos cidadãos. Isso faz com que o autor reinterprete sua *Teoria da Justiça* como uma “concepção política e não metafísica”.

A partir de Scanlon, a idéia de neutralidade sobre o Bem que Barry assume para a sua teoria de justiça como imparcialidade é que:

(...) nobody is to be allowed to assert the superiority of his own conception of the good over those of other people as a reason for building into the framework for social cooperation especial advantages for it (BARRY, 1999, p. 160).

A idéia central aqui é que qualquer proposta que atribuir vantagem especial a minha concepção de Bem particular não será razoavelmente aceita entre aqueles que não compartilharem a minha concepção.

Duas idéias convergem para estabelecer limites ao alcance da teoria da neutralidade. A primeira é a convicção de Barry de que razões imparciais não são suficientes para a determinação do conteúdo de grande parte das questões políticas do dia-a-dia. A segunda é a crença do autor de que a totalidade das questões de governo e políticas públicas não pode ser neutra em relação ao conceito de Bem.

Uma segunda razão que leva Barry a assumir como premissa o teste de Scanlon - e este é também um mérito que reconhecerá em relação aos ditames da justiça como imparcialidade - está no fato de que determinam implicações apenas em relação a um rol estreito de questões. Somente em relação a essas questões as pessoas razoáveis terão que chegar a um acordo aceitável por todos. Em relação a todas as outras questões, as pessoas razoáveis poderão discordar. Aqui, ao tratar desse “rol restrito de questões”, o autor se refere às instituições básicas e a um conjunto de direitos fundamentais que qualquer sociedade democrática deve proteger¹⁷. Para além disso, a justiça como imparcialidade não pode especificar o conteúdo de leis e políticas públicas; apenas deverá determinar que nas questões em que as pessoas razoáveis irão discordar sobre quais as melhores regras morais para reger diferentes situações, o que é razoável é concordar com procedimentos razoáveis que legitimarão a tomada de

¹⁷ Essa proteção, segundo Barry, deve se dar por meio da Constituição em geral; mas nada impede que se dê por meio de legislação ordinária, desde que seja efetiva.

decisão, qualquer que seja a política que resultar desses procedimentos.

Barry não se preocupa em traçar a linha entre as questões que serão o objeto da justiça imparcial e aquelas que serão depois determinadas por meio de procedimentos razoáveis. No entanto, ele deixa claro que a maioria dos assuntos relacionados à política do dia-a-dia – e aqui o exemplo que ele usa é a direção a ser dada ao currículo da escola pública – ficarão do lado das questões sobre as quais haverá desacordo.

A solução que este autor direciona a este problema é, então, estabelecer que, no campo das decisões políticas do dia-a-dia, a justiça como imparcialidade insiste num tipo de neutralidade de segundo nível e considera os procedimentos para a escolha dessas políticas.

A própria peculiaridade de cada política exige que se permita que diferentes razões, de diferentes ordens, possam ingressar no campo das decisões em diferentes momentos para melhor informarem cada uma das diferentes decisões que podem ter a ver com a vida humana em sociedade. Para Elster, por exemplo, não é razoável que a mesma lógica que permeia uma decisão sobre quem serão os escolhidos para prestar o serviço militar em determinado exercício, por exemplo, permeie uma decisão sobre como deverá se reger a fila de espera para o transplante de órgãos. Nesse sentido, Elster apresenta a idéia de uma “justiça local”, referindo-se ao fato de que diferentes setores institucionais usam diferentes princípios para alocação (ELSTER, 1992, pp. 2/3).

Para Elster, as chances da vida de um cidadão não dependem exclusivamente de decisões do governo ou escolhas de mercado, a que o autor denomina de “justiça global (global justice)”; mas de alocações realizadas por instituições relativamente autônomas (Elster, 1992, pp. 2-11). O que o autor está dizendo é que não podemos esperar que definir um conjunto de princípios que regerão as instituições de determinada sociedade significa que teremos respostas pré-determinadas para todos os dilemas que esta sociedade irá enfrentar. Além de ser esta uma tarefa impossível, é tão pouco desejável; já que, por exemplo, é muito mais adequado esperarmos que um grupo de médicos decida priorizar, entre os pacientes na fila de espera para recebimento de um rim, aquele com maiores

chances de ter o transplante bem sucedido, o que inclui a compatibilidade sanguínea, exame da presença de anticorpos citotóxicos, compatibilidade de antígenos, que não se tratam de critérios absolutos, mas de probabilidade de sucesso – o que faz da sorte medica algo que ainda deve ser considerado.

Nesse sentido, quanto mais restrito for o escopo alcançado pelos princípios que regem as instituições centrais, mais espaço dará para que se determine uma “justiça local”. Nesse sentido, princípios de “justiça local” são delineados por instituições relativamente autônomas que, embora sejam constrangidas pelas diretrizes estabelecidas pelo centro, têm certa autonomia para desenhar e determinar as diretrizes de seu funcionamento (ELSTER, 1992, p. 4).

É preciso considerar, porém, que aqui há uma diferença em relação a proposta de Barry. Enquanto Barry está defendendo a existência de procedimentos equânimes para todas as decisões que atinem a vida cotidiana, mas está referindo as decisões políticas (leis e políticas públicas) dessa sociedade; Elster está indo além para afirmar que muitas decisões também serão tomadas por instâncias específicas, que sejam contaminadas pela lógica peculiar que importa a cada uma dessas decisões peculiares. O que esta dizendo é que a decisão de quem deve receber um coração numa fila de espera de transplantes não deverá ser tomada pelos militares que decidiram quem eram os indivíduos aptos para naquele exercício se dedicarem ao treinamento do exército; mas por médicos, neste caso, que tenham a capacidade de, além de respeitar a igualdade, resolver os casos de urgência, as questões de compatibilidade e inclusive de merecimento (se a pessoa, por exemplo, se absteve do consumo do álcool, como lhe foi receitado como essencial para o sucesso de seu transplante).

Além disso, Elster afirma que, além de diferirem em relação a arena que lhes dizem respeito, as decisões também podem divergir em relação ao país em que estão sendo tomadas. Nesse caso, a razoabilidade da decisão que se toma não parece se reportar apenas a peculiaridade do assunto que envolve, mas também as circunstâncias da sociedade em que esta se dá.

Embora Elster deixe claro que a sua “justiça local” não é uma proposta normativa, mas uma tentativa de reunir e analisar diferentes experiências

(ELSTER, 1992, p. 4), a premissa que parece estar por trás de suas considerações é a de que não seria possível a definição a priori de critérios que determinassem o conteúdo de justiça nas mais diferentes arenas de decisão que aponta como relativamente autônomos entre si.

Essa percepção fica mais clara se considerarmos que este autor distingue as decisões sobre a fila de espera de transplantes, sobre quem servirá ao exército, por exemplo, a que denomina “decisões locais”, das decisões políticas e econômicas que serão tomadas pela sociedade, as quais, por sua vez, denomina “decisões globais”, tomadas no escopo de uma política nacional e que devem ser responsiva às desigualdades existentes nessa sociedade¹⁸. Para as questões relacionadas com a análise de justiça dessas decisões, esta distinção tem um efeito prático: se, por um lado, a idéia de uma “decisão global” permite que pensemos em parâmetros de justiça que tenham sua validade em termos também globais, o fato de não existir um critério comum para determinar a justiça de cada decisão local faz com que o autor considere “(...) the conceptions of justice held by actors who are in a position to influence the selection of specific procedures or criteria to allocate scarce resources” (ELSTER, 1992, p. 5). Esses atores, segundo Elster, são os institucionalmente encarregados pela decisão, atores políticos, as pessoas que naquela relação figuram como demandantes, assim como a opinião pública.

Não está claro em Barry quais são as decisões cotidianas e se todas deverão ser determinadas pelos procedimentos razoáveis. Se for isso o que pretende o autor, teremos, por um lado, a possibilidade de que essas diferentes lógicas a que se referia Elster e que muitas vezes são importantes para determinar o conteúdo de leis e políticas públicas (como é o caso, por exemplo, do uso de células-tronco em pesquisa ou da redução seletiva de óvulos fecundados no

¹⁸ Para Elster, diferentemente das “decisões locais”, (...) globally redistributive policies, roughly speaking, are characterized by three features. First, they are designed centrally, at the level of the national government. Second, they are intended to compensate people for various sorts of bad luck, resulting from the possession of “morality arbitrary properties”. Third, they typically take the form of cash transfer. Principles of local justice differ on all three counts. They are designed by relatively autonomous institutions which, although they may be constrained by guidelines laid down by the Center, have some autonomy to design and implement their preferred scheme. Also, they are not compensatory, or only partially so. A scheme for allocating scarce medical resources may compensate patients for bad medical luck, but not for other kind of bad luck (including the bad luck of being turned down for another scarce good). Finally, local justice concerns allocation in kind of goods (and burdens), not of money” (ELSTER, 1992, p. 4).

procedimento da fertilização *in vitro*) possam ingressar como razões de decisão; por outro lado, pensar que todas as decisões, de todas as arenas e todas as instâncias, tenham que passar pelos procedimentos razoáveis inviabilizará sua teoria. Este não parece ser o caso. É mais razoável que compreendamos a Justiça como Imparcialidade como uma proposta política de justiça que se destina, num primeiro momento, a tratar dos princípios de justiça dessa sociedade e, num segundo, a definir o conteúdo das leis e políticas públicas. Embora essa consideração não seja feita de forma explícita por Barry, isso significa, por exemplo, que a sua teoria não define segundo quais critérios deve ser tomada a decisão em relação a uma lista de espera de transplantes.

A formulação da neutralidade contida na proposta de justiça como imparcialidade de Barry atine a proibição de vantagens para concepções particulares de Bem que reivindiquem sua superioridade no intuito de construir um “aparato de cooperação social” (BARRY, 1999, p. 160). Esse aparato de cooperação social abarca os princípios básicos da sociedade, o que inclui os procedimentos equânimes para decisão do conteúdo das leis e das políticas públicas que dizem respeito a vida cotidiana. Em linhas gerais, a justiça como imparcialidade insiste em procedimentos constitucionais democráticos, que atribuem a cada membro da sociedade direitos políticos iguais, incluindo o direito a participação na política por meio do voto. Na visão de Barry, dentro do limite dos procedimentos equânimes e dos princípios básicos, os cidadãos estão livres para buscar alianças/coalizões majoritárias com o intuito de usar o poder do Estado para promover a concepção de Bem que desejem. E essa é uma liberdade igual a todos.

A justiça como imparcialidade, ao mesmo tempo em que se baseia em certa idéia sobre a neutralidade do Bem, estabelece limites para o seu alcance. Mas isso não significará que para esses procedimentos razoáveis alguns bens terão uma superioridade de valor reconhecida a priori. Todos os diferentes conceitos de Bem, todas as diferentes razões humanas, ao menos potencialmente, terão a chance de ingressar nesses procedimentos e se ver aprovadas numa norma ou política dessa sociedade.

Para Arneson, embora um apoio majoritário possa legitimar a

escolha de uma ou outra política por meio dos procedimentos razoáveis, argumentos em favor de uma ou outra devem ser endereçados a todos os cidadãos e oferecer razões que podem ser aceitas por todos que estarão sob seu alcance. Este autor está sendo cauteloso ao propor que além do fato de uma decisão política cotidiana ter sido tomada por um procedimento razoável, é necessário a exploração ulterior de razões que possam ser aceitos por todos, especialmente por aqueles que não tiveram a sua proposta acolhida (ARNESON, 1997, p. 175). Embora essa seja uma cautela bem intencionada, porque certamente impactaria na motivação individual para observância daquela decisão, talvez seja um tanto exagerada

Para os eleitores de McCain, por exemplo, é muito mais razoável que entendam que seu presidente é Obama porque este foi eleito por procedimentos razoáveis, e isto por si legitima a decisão, ainda que se sintam como perdedores nesse caso; do que acreditar que estes passarão a olhar para Obama como uma escolha mais razoável, independentemente do procedimento, por qualquer argumento que possa ser produzido em seu favor. No âmbito das políticas, não parece que sempre uma decisão será mais razoável que outra por si só já que elas não serão imunes ao favorecimento de determinados conceitos de bens em detrimento de outros. Pode até ser que suas escolhas políticas venham a ser aprovadas como as melhores por aqueles que eram eleitores de McCain com o decorrer do tempo, mas a razoabilidade desta deverá ser buscada num segundo nível, por meio dos procedimentos razoáveis¹⁹.

Assim, a um nível, de acordo com Barry, qualquer apelo ao reconhecimento de superioridade de determinado conceito de Bem é barrado; num segundo nível, no nível da política cotidiana, qualquer conceito de Bem poderá ser legítimo, desde que determinado de acordo com os procedimentos razoáveis estabelecidos pela justiça imparcial.

Isso se dará, por exemplo, em relação à política do aborto. Nas democracias contemporâneas, o direito da mulher optar pela realização do aborto é bastante controverso. Não se poderá estabelecer que toda mulher tem o direito de

¹⁹ Nesse caso, não estou analisando a legitimidade democrática da decisão política. Embora seja tão distante da análise do conteúdo de justiça, principalmente se considerarmos a justiça como imparcialidade de Barry, ela é questão distinta.

escolha sobre o seu corpo como um direito fundamental, como sugere Nagel com base na defesa da liberdade igual a todos (NAGEL, 1991, p. 165)²⁰, porque, do ponto de vista da justiça como imparcialidade, isso significaria atribuir à liberdade individual certa presunção de superioridade que poderia ser rejeitada por muitos ou por alguns como escolha razoável. Talvez a liberdade seja a escolha certa para esse caso, mas determinar que o “principle of preclusion” como um requisito da justiça imparcial significa que a liberdade individual será sempre escolhida, e isso nem sempre poderá ser o certo.

Nesse caso específico, Barry entende que o direito a proteção do feto não pertence ao rol de direitos fundamentais que devem ser protegidos pela justiça imparcial “de primeira ordem” pelo fato de não poderem ser razoavelmente rejeitados. Assim, a imparcialidade exigível nesse caso é de segunda ordem e atine a aplicação de procedimentos equânimes.

Mais uma vez, não parece muito claro em Barry saber com precisão que assuntos concernem à justiça imparcial de primeira ordem e que assuntos serão deixados aos procedimentos equânimes. (Talvez não exista uma só resposta para toda e qualquer sociedade.) Ao contrário, o autor dedica mais tempo com a pragmaticidade da questão ao apontar que, nesse caso, o estabelecimento de uma decisão pela corte ou pela constituição como uma decisão fundamental, longe de resolver a questão, levaria a uma resistência difusa da população. Assim, para ele, a decisão estratégica seria deixar a escolha a cargo da esfera legislativa para que os procedimentos equânimes pudessem ser seus legitimadores.

Aqui, do ponto de vista motivacional, parece que o autor confia muito mais na legitimação pelo procedimento equânime para as questões controversas do que no poder do argumento racional. É claro que pensar na eficácia de determinada escolha ou política é uma questão importante; mas isso não supera a discussão moral a respeito. O tratamento dado por Barry a questão do aborto ilustra a singular mistura entre o ceticismo sobre o poder do argumento racional e

²⁰ Para Nagel, sempre que determinado assunto ou política é algo controverso do ponto de vista moral ou religioso deve-se aplicar o “principle of preclusion”, que significa que “everyone recognises that some unified policy is absolutely necessary, legitimacy requires that individuals be left free, consistent with the equal freedom of others to follow their own paths”.

seu apego em convicções morais especialmente pautadas pela idéia de igualdade, de liberdade e de respeito mútuo que informam o seu projeto de justiça como imparcialidade como um todo.

2.1 Justiça como imparcialidade e imparcialidade utilitária

Ao definir os procedimentos razoáveis no bojo de sua teoria de justiça como imparcialidade, Barry está defendendo um entre conceitos em competição de imparcialidade. Para o utilitarismo, por exemplo, procedimentos imparciais requerem que consideremos que a satisfação das preferências da maioria assegura uma maior quantidade de felicidade social. De acordo com essa concepção, o relevante é a satisfação agregada dos desejos das pessoas, não importa quais são esses desejos e quem os sustenta.

O problema da justiça como imparcialidade é descobrir termos equânimes de ordem social para indivíduos que discordam profundamente sobre o melhor estilo de vida e o conceito de Bem a seguir. A solução proposta pelo utilitarismo é traduzir conceitos conflitantes de Bem em objetos comensuráveis. Cada aspiração pessoal conta como vontade ou desejo e a sua satisfação como utilidade. O grau em que os desejos pessoais são satisfeitos sob determinadas regras sociais é, para os utilitaristas, a medida para determinar a justiça ou injustiça dessas regras. A imparcialidade aqui requerida é que cada vontade ou desejo seja contabilizado como iguais para todos.

Para a justiça como imparcialidade, porém, a resposta utilitária para a diversidade de opiniões sobre o Bem é falha ao não considerar a profundidade desse desacordo. Muitos membros das sociedades democráticas modernas aderem a concepções de Bem de acordo com seu potencial de satisfação per se, o que significa que a redução do valor de cada pessoa aos seus desejos pode não ser uma medida fiel em relação ao seu ponto de vista sobre o conceito de Bem. A pessoa que acredita que uma sociedade deve proteger e preservar artes não acredita que o seu desejo pela preservação da arte apontará razões para seus concidadãos direcionar recursos para a preservação. Longe de constituir uma base de acordo para todos, a idéia de que o Bem é constituído pela satisfação de desejos é apenas outra concepção de Bem, que não deixa de ser controversa.

Nesse sentido, a justiça como imparcialidade responde diferentemente ao fato da diversidade. A resposta utilitária a questão da diversidade eleva a problemática para um nível superior de abstração, onde os desacordos não

aparecem. Mas, o tipo de descrição de valores que julga ser apropriado para a escolha das políticas sociais é em si uma questão controversa. O mero fato de que precisamos nos mover a um elevado nível de abstração para desfazer o desacordo sobre o Bem não é uma justificativa suficiente. Aqui, de acordo com Barry, a neutralidade tem um papel crucial para a formulação de uma idéia adequada de justiça social.

2.2 Razões para a neutralidade liberal

Barry justifica a sua versão de neutralidade com o apelo ao ceticismo. Se um indivíduo está motivado a encontrar termos de cooperação social que podem ser livremente aceitos por todos os membros da sociedade que têm essa mesma motivação, ele não insistirá em nenhum privilégio ou posição favorável baseados em determinada concepção de Bem. Um estudo cuidadoso da história em torno da diversidade de crenças mostrará que não há qualquer expectativa do alcance de consenso voluntário e que indivíduos tendem a tomar muitas direções em relação a um grande leque de concepções de Bem. Isto significa que nenhuma de proposta de cooperação social que apenas possa ser justificada pela alegação de superioridade de uma concepção de Bem em relação aos demais será aceita por pessoas razoáveis que afirmam outra concepção de Bem.

Além disso, a premissa de que não haverá uma única concepção de Bem que possa ser consagrada como vencedora em relação às demais é compatível com o fato de que a sua consagração faria muitos perdedores, que – para manter o ceticismo de Barry - certamente não aceitariam cooperar com a proposta que lhes trouxesse a derrota. De acordo com Barry, “(...) no conception of the good can justifiably be held with a degree of certainty that warrants its imposition on those who reject it” (BARRY: 1999, p. 169).

Do ceticismo à neutralidade, parte do caminho traçado por Barry pode ser observado em seus comentários em relação aos conceitos de neutralidade de Charles Larmore e Thomas Nagel.

Para Larmore, um princípio de igual respeito a todos os membros da sociedade requer a nossa desaprovação em relação a qualquer política de governo que reivindique a superioridade de uma concepção de Bem em relação às demais²¹. Barry responde com a afirmação de que não é tratando cidadãos desrespeitosamente ao pressionar por uma política estatal coercitiva que se favorece determinada concepção de Bem em detrimento das demais. Barry está considerando a possibilidade de membros dessa sociedade se convencer, a partir

²¹ LARMORE, 1995.

de argumentos razoáveis, de que sua concepção de Bem é inferior. Um princípio de igual respeito recomendará neutralidade apenas se existir a dúvida razoável por parte dos membros da sociedade de que a sua concepção de Bem é superior em relação as dos demais. Assim, o igual respeito pode não culminar na neutralidade.

Para Nagel, ao invés do ceticismo, o princípio de “restrição epistemológica” (*epistemological restraint*) sustenta a neutralidade ao estabelecer que algumas razões são perfeitamente adequadas para guiar a conduta individual, mas impróprias como base para uma política de governo coercitivo. Minha devoção a uma revelação religiosa pode ser um Bem e uma razão suficiente para que eu afirme a minha fé em relação a essa religião, mas será inapropriada quando o que está em questão é uma decisão coletiva a respeito de determinada política pública. A idéia aqui é que algumas razões são inerentemente privadas, de forma que não podem ser expressas de maneira acessível, pública. Barry se manifesta com a afirmação de que razões são razões e não podem ser confinadas ao domínio privado; inevitavelmente atravessam as fronteiras entre os domínios público e privado, seja para justificar determinada restrição ou fundamentar determinado estilo de vida.

Se a neutralidade liberal diz aos seguidores de determinada religião, por exemplo, que suas convicções religiosas não devem influenciar políticas públicas, esta reivindicação certamente terá repercussões para sua conduta privada, que pode ser razoável. Desde que razões são razões e atravessam livremente as fronteiras entre o público e o privado, se houver razões suficientes para as doutrinas religiosas que afirmo, de forma que organizar a minha vida em torno dessas crenças é algo razoável, então essas razões poderão transbordar além da divisa entre o público e o privado e se tornar razões para que eu adote ou rejeite determinada proposta de política pública. O mérito da neutralidade é bloquear que certas considerações assumam status de razões no domínio público, enquanto essas mesmas razões podem perfeitamente funcionar como razões legítimas no domínio privado.

Apesar das diferenças, Barry, Larmore e Nagel buscam essencialmente a mesma estratégia em face desta dificuldade. Barry nomeia a sua

proposta como “ceticismo” e a descreve com a afirmação de que “(...) no conception of the good can justifiably be held with a degree of certainty that warrants its imposition on those who reject it” (BARRY, 1999, p. 169). Eu tenho minhas razões para afirmar a minha concepção de Bem, mas sei que os outros também têm suas razões para afirmarem outras concepções de Bem. Apesar de eu ter boas razões para afirmar a minha concepção de Bem e guiar a minha vida por ela, eu não necessariamente terei razões suficientes para usar o poder do Estado e impor a minha concepção aos demais membros da sociedade.

De acordo com o argumento formulado por Barry, a neutralidade liberal é um requisito importante para que determinada escolha seja considerada uma escolha razoável pelos indivíduos na medida em que permitirá que estes continuem buscando seus diferentes conceitos de Bem, ao menos na esfera privada.

Assim, a grande vantagem da justiça como imparcialidade é o fato de que eu posso aceitá-la sem que eu precise alterar a minha compreensão de boa vida²². A justiça como imparcialidade apenas requer que concordemos com a proposição de que nem a minha concepção de Bem nem a dos outros pode ser suficientemente suportada por razões que autorizem que seja imposta sobre os demais.

²² Esse tipo de vantagem é apresentada por Barry contra o utilitarismo, cuja aceitação para a sociedade requer que as concepções de Bem de seus membros sejam reconsideradas como meras preferências ou desejos, ao passo que muitos desses indivíduos podem interpretar sua concepção de Bem de maneira inconsistente com a interpretação utilitária dos mesmos.

Capítulo 3

A estabilidade normativa da sociedade

Até agora, este trabalho tratou de priorizar a resposta a primeira questão que deve ser respondida por uma teoria da justiça de acordo com Barry, acerca da razão dos indivíduos para decidir viver de acordo com princípios de justiça, que diz respeito ao plano de justificação desta teoria. No entanto, não é porque concordamos com a idéia de que devemos viver sob princípios de justiça que concordaremos em conformar a nossa ação às regras e políticas justas dessa sociedade; isto é, definidas de acordo com os princípios de justiça. É muito possível que reavaliemos as razões que nos levaram a escolher ter nossa vida regida por princípios de justiça quando no dia-a-dia nos depararmos com escolhas de nossas prioridades, dos nossos planos, da nossa maneira de viver. Isso se dará, principalmente quando as regras e políticas justas dessa sociedade forem contrárias a nossa concepção de Bem. Nesse momento, se não tivermos as motivações necessárias para conformar a nossa ação a estas regras e políticas, a sociedade se desestabilizará. Nesse sentido, tratar da estabilidade de uma sociedade regulada por princípios de justiça significa questionar se essa sociedade produzirá as motivações adequadas para ao direito continue sendo conferida a devida prioridade em detrimento dos diferentes conceitos de Bem que possam existir nessa sociedade.

Desde sua publicação, a *Teoria da Justiça* recebeu muitas críticas. Grande parte dessas críticas pautava-se na consideração de que a teoria de Rawls é incapaz de assegurar as bases de sua própria estabilidade, porque esta não resulta, como pretendia, numa concepção realmente neutra em relação às distintas concepções de Bem existentes. Esse debate será aqui construído na medida em que informa diretamente a proposta da justiça como imparcialidade de Barry.

Grande parte das críticas recebidas por Rawls foram por ele respondidas em seus trabalhos posteriores. Dentre estes, dois trabalhos marcam especialmente um processo de mudança de sua teoria: “Justice as Fairness: Political

not Metaphysical (1985) e “The Domain of the Political and Overlapping Consensus” (1989). Neles o autor recorta certas pretensões universalistas e os traços metafísicos de sua teoria a ponto de convertê-la numa doutrina política.

Para essas mudanças, uma consideração é particularmente importante: o reconhecimento de que as sociedades modernas têm mudado até se converter em sociedades multiculturais, o que Rawls denomina de “fato do pluralismo”.

Nesse sentido, o *Liberalismo Político* (1993) representa um passo bastante importante nesse processo de reelaboração teórica. Nesse trabalho Rawls pretende responder especialmente a crítica de que sua teoria da justiça não resulta, como pretendia, numa concepção neutra em relação às distintas concepções de Bem existentes, sendo portanto uma teoria incapaz de assegurar as bases de sua própria estabilidade. Segundo Rawls, o *Liberalismo Político* trata de “resolver um sério problema interno a idéia de justiça como equidade”. Com essa passagem, o autor se refere “(...) ao fato de que a noção de estabilidade contida na parte III da Teoria não é consistente com a visão completa da mesma” (RAWLS, 1993, pp. XV/XVI, *tradução nossa*). Retomarei esse debate, uma vez que influenciará diretamente o desenvolvimento da *Justiça como Imparcialidade* de Barry.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls defende sua concepção de justiça como estável, isto é, como uma concepção que é racional e que os indivíduos estarão motivados a defender porque a mesma se encontra de certa forma associada com suas próprias concepções acerca do que é bom alcançar (FREEMAN, 1994).

Nesse sentido, dizer que uma concepção de justiça pode gerar as bases de sua própria estabilidade não significa, simplesmente, que pode manter-se em certo equilíbrio. Como observa Thomas Hill, a imagem da estabilidade não é a de uma bola imóvel sobre uma mesa plana, mas a de uma bola dentro de uma taça: ali, se por alguma razão a bola é movida, ela mesma tenderá a retornar ao ponto de equilíbrio. (HILL, 1994, p. 337).

Para muitos autores²³, porém, Rawls falha nessa pretensão, porque sua teoria da justiça não resulta, como pretendia, numa concepção realmente neutra em relação às distintas concepções de Bem existentes, sendo portanto incapaz de assegurar as bases de sua própria estabilidade. O autor reagirá a esses autores no *Liberalismo Político* (RAWLS, 1993, pp. XV-XVI).

Agora, por que a *Teoria da Justiça* não é capaz de assegurar as bases de sua própria estabilidade? Porque, apesar da *Teoria da Justiça* não constituir uma teoria plenamente abrangente, não estava claro quais eram seu alcance e seus limites. Rawls argumenta que a separação entre a moral e a esfera política não é plenamente realizada na *Teoria da Justiça* (RAWLS: 1993, p. XV). Isso porque a idéia de sociedade bem-ordenada que alimenta os pressupostos da Posição Original não é suficientemente imparcial. Esse fato poderia levar seus leitores a concluir que a idéia de justiça como equidade podia ser entendida como parte de uma visão abrangente, que pudesse vir a ser desenvolvida²⁴. Esta conclusão apóia-se na discussão desenvolvida na sua *Teoria da Justiça* sobre o significado de contar com uma “sociedade bem ordenada”. Ali se assumia que todos os membros da sociedade partilhavam da mesma concepção de justiça e, ao que parece, da mesma doutrina abrangente, como se aquela fosse necessariamente uma parte ou uma derivação desta última. Assim apresentada, a *Teoria da Justiça*, pressupunha um ideal segundo o qual se podia esperar a descoberta de uma doutrina filosófica capaz de nos dizer que condutas são corretas e que condutas não são, capaz de ser reconhecida por qualquer pessoa que raciocinasse de maneira adequada (RAWLS: 1989, pp. 248). Com isso, a última parte da Teoria da Justiça buscava mostrar a congruência entre o racional e o razoável, entre os conceitos do justo e do Bem (FREEMAN: 1994).

No *Liberalismo Político*, o próprio Rawls reconhece que não há garantias de que os indivíduos aceitarão a idéia de sociedade bem-ordenada como

²³ Essa crítica é elaborada por autores comunitaristas. Entre estes Sandel é seu principal expoente (SANDEL, 1982, pp. 20-28).

²⁴ Para alguns autores liberais, a doutrina política do liberalismo se compromete, de certa forma, com uma concepção de bem substantiva. Entre estes, Raz dedicou o seu trabalho à defesa da autonomia, assumindo desse modo a defesa de um “liberalismo perfeccionista”. Dworkin, por outro lado, tem se preocupado em mostrar a possibilidade de um caminho intermediário, defendendo a possibilidade do liberalismo como doutrina abrangente, mas que não é perfeccionista.

conceito condutor do equilíbrio reflexivo, sem conflitar com suas próprias concepções de Bem (RAWLS, 1993, p. XVI). Como não há como pressupor a idéia de sociedade bem-ordenada, senão via coerção daqueles que a rejeitam, a Justiça como Equidade pode ser percebida como uma doutrina abrangente.

Em outro ponto da reflexão sobre a *Teoria da Justiça*, Rawls problematiza a possibilidade de convergência do equilíbrio reflexivo. Enquanto, na Teoria da Justiça, Rawls assume a existência de formas compartilhadas de argumentação e racionalidade que viabilizam o método do equilíbrio reflexivo, no *Liberalismo Político*, o autor perde a esperança de que tal procedimento seja sustentável. Em contraste, as bases públicas de argumentação poderiam entrar em choque com as bases não-públicas de argumentação e, assim, perder seu status de imparcialidade. Assim, Rawls transfere às doutrinas abrangentes o status de verdade sobre os discursos, enquanto a concepção política de justiça retém a característica de razoabilidade. Ora, se as doutrinas abrangentes, na concepção trazida no *Liberalismo Político*, retêm a prerrogativa de verdade, como é possível a geração de princípios que todos possam compartilhar?²⁵

No *Liberalismo Político*, Rawls afasta qualquer possibilidade de interpretação iluminista desse tipo. Mais que isso, no início do *Liberalismo Político*, considera uma empreitada nestes termos muito ambiciosa e pouco realista (RAWLS: 1993, p. XVIII). Este autor então parece ter se convencido de que alguns fatos não podem deixar de ser considerados se se quer construir uma concepção de justiça que seja adequada. Alguns desses fatos são, segundo o próprio autor: a enorme diversidade de doutrinas abrangentes existente nas sociedades; o fato de que fazer valer apenas uma de todas essas doutrinas abrangentes como verdadeira só é possível pelo uso opressivo da força estatal; o fato de que um regime democrático, para que seja duradouro, deve contar com o apoio livre e voluntário de seus cidadãos; a convicção de que a cultura política de uma sociedade democrática racionalmente estável, normalmente contém, ao menos de modo implícito, certas

²⁵ Segundo Rawls: "How is it possible that deeply opposed though reasonable comprehensive doctrines may live together and all affirm the political conception of the constitutional regime?" (RAWLS, 1993, p. XVIII).

idéias intuitivas fundamentais a partir das quais é possível elaborar uma concepção política de justiça (RAWLS: 1993, pp. 36-38).

Para Joshua Cohen:

(...) a ênfase na “diversidade moral característica de uma sociedade” constitui o traço definitivo do *Liberalismo Político*. Dadas as circunstâncias citadas, as liberdades (de consciência, associação, expressão), e os recursos disponíveis em uma sociedade justa, resulta inevitável que os cidadãos terminem subscrevendo concepções religiosas e filosóficas distintas. [A razão prática] (...) operando baixo condições favoráveis providas pelas liberdades básicas, não produz uma convergência nas concepções valorativas das diferentes pessoas (COHEN, 1994, p. 598, *tradução nossa*).

De certa forma, toda a revisão realizada pelo autor se apoiará no que ele mesmo denomina de “pluralismo razoável”. O “pluralismo razoável” pretende chamar a nossa atenção sobre o fato de que as sociedades modernas “não se caracterizam apenas pelo pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes; mas por um pluralismo de doutrinas que são contraditórias entre si, mas ainda assim doutrinas razoáveis” (RAWLS, 1993, p. XVI). Isso significa que muitas vezes diferimos radicalmente em relação às nossas convicções mais básicas e o fazemos a partir da nossa adesão a concepções razoáveis e não a partir de nosso dogmatismo ou de irracionalidades que nos impedem de reconhecer fatos incontrastáveis de realidade.

O fato do pluralismo razoável, segundo Rawls, não constitui um fato histórico, que pode perder seu significado de um dia para outro, mas um traço permanente da cultura política de uma sociedade democrática, com o qual devemos contar e que deriva dos “limites naturais do conhecimento humano” (RAWLS, 1993, p. XVI).

Estes limites naturais da razão (“burdens of judgement”) conduzem pessoas a diferirem, razoavelmente, em muitas de suas convicções básicas (RAWLS, 1993, pp. 54-57). Como exemplos desses limites naturais, Rawls se refere: (i) à complexidade habitual das evidências empíricas de um mesmo caso; (ii) a dificuldade de sopesar adequadamente tais evidências; (iii) a vagueza que é

própria de todos os conceitos (políticos, morais etc); (iv) a nossa tendência a avaliar as situações que enfrentamos, de modo distinto, e a partir de nossas vidas e experiências particulares; (v) a dificuldade para sopesar as diferentes considerações normativas que normalmente se situam de um lado e de outro de uma mesma questão²⁶; (vi) a genuína dificuldade que existe para tomar uma decisão definitiva frente a estes tipos de dilemas valorativos.

Ante a complexidade social, como assegurar a estabilidade de uma concepção de justiça? Para que uma concepção de justiça seja estável é necessária a presença das motivações apropriadas para realizar aquilo que a justiça requer (BARRY, 1995, p. 875). Se não podemos esperar que os indivíduos partilhem da mesma concepção de justiça, que tipo de motivação moral podemos deles exigir?

Segundo Scanlon, a motivação moral consiste no “desejo de ser capaz de justificar as próprias ações a outros por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar” (SCANLON, 1982, p. 116). A formulação negativa, como esclarece Scanlon, tem o propósito de fazer que cada contratante pese mais os ônus para os outros do que a aceitabilidade para si próprio dos termos que está propondo para o acordo.

Como se pode observar, grande carga valorativa é atribuída ao termo “razoável” (na interpretação de Scanlon). Mas o que seria “razoável”?

Estaremos obrigados a inquirir as razões da não-rejeição razoável sempre que quisermos que o procedimento de construção que se vale desse critério seja capaz de justificar princípios substantivos de justiça. A razoabilidade de dada justificação depende de em que medida aquilo que se quer justificar pode fornecer as bases de um acordo informado e livre entre pessoas que divergem em suas concepções.

Essa concepção de razoabilidade é central no contratualismo rawlsiano. No *Liberalismo Político* o autor afirma que na Posição Original as partes não estão sujeitas apenas às restrições impostas pelo “véu da ignorância” como

²⁶ Segundo Rawls, isso alude ao que Nagel chamou de “fragmentação do valor” (NAGEL: 1979, pp. 128-141).

também representam os cidadãos considerados pessoas racionais e razoáveis (RAWLS, 1993, pp. 48-54).

As pessoas são razoáveis em um aspecto básico quando se dispõem, entre iguais, a propor princípios e padrões que consistam em termos eqüitativos de cooperação e, desde que os outros façam o mesmo, a eles se submeter voluntariamente. Elas entendem que é razoável que todos aceitem essas normas e pro isso as vêem como justificáveis para todos; e se dispõem a discutir os termos eqüitativos que outros propõem. (RAWLS, 1993, p. 49).

O termo “razoável” aqui parece se referir tanto a uma virtude que se espera do cidadão, a qual é reforçada pelo comportamento igual dos outros cidadãos, como a uma característica dos princípios que aspiram ao reconhecimento público.

A razoabilidade garante o respeito mútuo mínimo para estabelecer os princípios constitucionais básicos, correspondentes ao primeiro princípio na *Teoria da Justiça*. Por outro lado, uma vez que se afasta o pressuposto de sociedade bem-ordenada como lá era concebido, Rawls já não pode supor que a sociedade será levada a escolher o princípio da diferença como norteador de suas políticas de redistribuição²⁷. Entretanto, espera que, com a construção de um consenso sobreposto, os cidadãos possam gradualmente compartilhar, na esfera pública, princípios que sejam ao mesmo tempo fundamentados em suas doutrinas abrangentes.

Mas o desejo de justificar as instituições sob as quais se tem de viver por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar é forte o suficiente na maioria das pessoas – o suficiente, pelo menos, para dar plausibilidade ao procedimento de construção proposto?

Para Scanlon, esse tipo de motivação é bastante plausível. Segundo o autor:

²⁷ Voltarei a esta questão no quarto capítulo, para tratar da separação entre a justiça dos indivíduos e a justiça das instituições. O rompimento conteudístico em relação aos princípios de justiça será lá analisado como traço distintivo da concepção de Barry.

(...) as pessoas se dispõem a ir bastante longe para não ter de admitir que suas ações e instituições são injustificáveis”. A notória insuficiência da motivação moral para levar as pessoas a fazer o que é correto não se deve simplesmente à fraqueza da motivação para fazê-lo, mas ao fato de que essa motivação é facilmente deslocada pelo interesse próprio e pela inclinação a se auto-iludir. (SCANLON, 1982, p. 117, *tradução nossa*).

Para Rawls, a compreensão dos cidadãos como livres e iguais e como racionais e razoáveis corresponde a uma concepção normativa de pessoa, que se encontra implicitamente reconhecida nas instituições e nas práticas das democracias constitucionais. Constitui uma questão separada – que diz respeito mais à sociologia política do que à teoria normativa – saber em que medida a conduta dos cidadãos das democracias existentes se conforma a esse ideal de pessoa.

Em Barry, o desejo de ser capaz de justificar nossas ações para nós próprios e para outros de forma que propicie um acordo livre é também amplamente compartilhado e profundamente enraizado; mas essa motivação não está circunscrita ao compartilhamento de determinada cultura política.

Embora Rawls afirme, na Teoria da Justiça, que a capacidade para ter um senso de justiça é suficiente para ter direito à justiça igual e que esta é possuída pela quase totalidade da humanidade (RAWLS, 1971, p. 506), no *Liberalismo Político*, essas exigências são mais bem captadas por uma idéia de reciprocidade que, segundo ele:

(...) encontra-se entre a idéia de imparcialidade, que é altruísta e a idéia de benefício mútuo tendo em vista a obtenção de vantagens por todos em relação à situação presente ou futura que cada um espera, sendo as coisas como são (RAWLS, 1993, p. 16).

Não parece que os indivíduos, portanto, aderem a termos eqüitativos que ninguém poderia razoavelmente rejeitar motivados somente por um interesse no bem-estar dos outros indivíduos; eles o fazem porque chegar a um acordo desse tipo é uma condição para que cada um disponha de meios e

segurança necessários para se empenhar na realização de sua própria concepção de Bem.

Ao analisar essa mudança de postura, De Vita equipara a reciprocidade que aparece em Rawls com o que Scanlon e Barry denominam de imparcialidade (DE VITA, 2007, 190).

Rawls realmente parece se referir a uma moralidade imparcial em alguns trechos do *Liberalismo Político*. Refiro-me, por exemplo, à aceitação de todos os indivíduos como condicionante da minha adesão a uma proposta de justiça, quando o autor observa que:

(...) a cooperação envolve a idéia de termos eqüitativos: esses são os termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, desde que todos os demais também os aceitem. Termos eqüitativos de cooperação especificam uma idéia de reciprocidade: todos aqueles que estão envolvidos na cooperação, e que fazem sua parte tal como as normas e os procedimentos o exigem, devem se beneficiar de uma forma apropriada, estimando-se isso por um padrão adequado de comparação. (RAWLS, 1993, p. 16).

Esse padrão adequado de comparação será definido pelo autor como uma situação de igualdade.

Em outra passagem, Rawls afirma que:

(...) considerando-se a natureza da concepção política de especificar uma base pública de justificação, um senso de justiça também expressa a disposição, senão mesmo o desejo, de agir em relação a outros em termos que eles também possam endossar publicamente. (RAWLS, 1993, p. 19).

A partir dessas modificações, Rawls busca solucionar três problemas encontrados na *Teoria da Justiça* (RAWLS, 1993, p. XXX). Em primeiro lugar, o caráter *freestanding* da Justiça como Equidade já não se estabelece. A concepção política de justiça necessita do apoio das doutrinas abrangentes para se sustentar. Em segundo lugar, de acordo com Rawls, o *Liberalismo Político* toma seriamente o desafio de desenvolver uma concepção de justiça que considere o fato

do pluralismo. E, em terceiro lugar, existe uma separação clara entre o moral e o político, já que o fundamento moral dos princípios de justiça é resguardado à esfera privada das doutrinas abrangentes, enquanto a concepção de justiça ganha uma fundamentação apenas política, no sentido de não poder se sustentar em valores pré-políticos ou morais.

Estas autocríticas serão recuperadas por Barry para avaliar a necessidade de modificação da concepção de justiça contida na *Teoria da Justiça*. Passarei à análise da concepção da justiça imparcial desse autor com o intuito de compreender em que medida ele inova em relação a proposta de Rawls.

3.1 A Justiça como Imparcialidade de Barry e a questão da estabilidade

Para Barry, apenas a justiça como imparcialidade pode apresentar justificativas razoáveis para as instituições políticas e sociais no contexto do pluralismo. Para apresentar a justiça como imparcialidade como alternativa, Barry (1995a) recupera as autocríticas de Rawls em relação à necessidade de modificação do projeto de *Uma Teoria da Justiça*. Para ele, o principal problema da revisão apresentada do *Liberalismo Político* relaciona-se à congruência entre a Justiça e o Bem, na forma como a moralidade individual reside na fundamentação provida pelas concepções de Bem²⁸.

O problema que leva Rawls a essa posição já se encontra na *Teoria da Justiça*, na parte em que o autor explora a conexão entre a racionalidade do agente e sua concepção de Bem. O indivíduo rawlsiano é concebido com dois poderes morais: a racionalidade e a razoabilidade. Enquanto a existência de doutrinas abrangentes razoáveis permite Rawls vislumbrar o estabelecimento do primeiro princípio, o estabelecimento do segundo princípio se sustenta com uma avaliação valorativa do arranjo distributivo da sociedade, daquilo que os indivíduos escolheriam como racional para si mesmos.

É nesse pressuposto de congruência entre os princípios de justiça e o Bem que a concepção de justiça de Rawls se torna, para Barry, uma exigência muito difícil de sustentar. A idéia de Bem de uma sociedade bem-ordenada passa a colocar-se como superior às concepções de Bem dos indivíduos. Nessa tensão entre o Bem da sociedade e o Bem individual, não é justo que o último se submeta ao primeiro, como já havia notado John Stuart Mill, no clássico *A Liberdade* (MILL, 2000). Essa tensão faz com que Rawls tenha que escolher entre a exigência de coerência entre Bem e justiça e sua própria concepção de sociedade bem-ordenada.

²⁸ "Rawls commits himself (...) to the ancient doctrine that no act can be regarded as rational unless it is for the good of the agent to perform it. Thus, the problem is one of 'congruence' between justice and good" (BARRY, 1995a, p. 885).

Ao escolher o primeiro caminho, acaba dando força ao consenso sobreposto no *Liberalismo Político*.

Assim como Rawls, Barry recupera o contratualismo liberal como base dos princípios de justiça, mas abandonam a pretensão coerentista da Teoria da Justiça. Com o objetivo de separar a moralidade da justiça das concepções de Bem, Barry recupera a idéia de Justiça como Direito (*Rightness*), distinta da Justiça como Bem (*Goodness*). A moralidade ligada à Justiça como Direito ganha a seguinte formulação: “the moral motive is the desire to act accordingly to rules that could not reasonably be rejected by others similarly motivated” (BARRY, 1995a, p. 889). Ao se referir a moralidade como a motivação de agir de acordo com aquelas regras que outros não podem razoavelmente rejeitar, Barry se apropria da solução scanloniana.

Nesse sentido, o contratualismo é recuperado para justificar um acordo entre indivíduos em relação a princípios que ninguém, adequadamente motivado, possa razoavelmente rejeitar como uma base informada e voluntária de acordo (SCANLON, 1986, p. 151).

Em contraste com a formulação de Rawls na Teoria da Justiça, esse contratualismo já não busca mais modelar, de forma abstrata, um estado de natureza, como na Posição Original, ou aplicar um véu-de-ignorância, para que os representantes não saibam de suas posições reais no arranjo social. Essa formulação de contratualismo também não assume que os cidadãos compartilhem uma visão de sociedade-bem-ordenada voltada para a cooperação.

Nessa nova formulação, Barry afirma a ratificação dos princípios de justiça propostos por Rawls na Teoria da Justiça e, especialmente o segundo princípio, já não passa mais pela configuração hipotética da Posição Original e a necessidade de reconciliação com os valores compartilhados pela sociedade após a remoção do véu-de-ignorância. Em oposição, afirma Barry, basta que a sociedade em questão perceba arranjos de redistribuição, tal qual o de utilidade média, como moralmente arbitrário para que o princípio da diferença seja aceito.

Dessa forma, a justiça como imparcialidade afasta-se da justiça como equidade em dois pontos fundamentais. Em primeiro lugar, ela assume que os

cidadãos são conscientes de suas posições concretas na sociedade, o que evita os tipos de críticas em relação à limitação cognitiva dos agentes atrás do véu-de-ignorância. Em segundo lugar, os agentes não estão motivados apenas a perseguir seus interesses, como elaborado na *Teoria da Justiça*. Em contraste, a justiça imparcial assume que os indivíduos são motivados para alcançar um acordo que seja moralmente aceitável. Mas, assim como os agentes na Posição Original são informados de todos os fatos relevantes da sociedade, os agentes do contratualismo scanloniano devem chegar a um “acordo informado” (BARRY, 1995a, p. 67-69).

Ao contrário da Justiça como Equidade, a Justiça Imparcial de Barry e Scanlon já não dá garantias de quais valores serão adotados e quais serão rejeitados. Segundo Scanlon, o utilitarismo normativo²⁹, por exemplo, poderia ser adotado como princípio de justiça e como resultado do procedimento contratualista (SCANLON, 1982, p. 110).

A Justiça Imparcial já não depende da reconciliação entre os princípios de justiça e as concepções de Bem entre os indivíduos. Abandona-se a pretensão de coerência presente no projeto de Rawls e, dessa forma, radicaliza-se a separação entre os dois níveis, o institucional e o individual.

O benefício dessa abordagem é a garantia de que os princípios adotados são suportados por uma razão pública *freestanding*, vinculada à possibilidade de queixa frente à coerção institucional. Assim como na Justiça como Equidade, e talvez de forma até mais acentuada justamente porque se compromete com a imparcialidade em relação ao primeiro nível, a Justiça Imparcial deve lidar com uma maior ambigüidade em relação às concepções de Bem dos indivíduos.

A ambigüidade no primeiro nível recebe como contraponto o pressuposto de razoabilidade dos indivíduos. Essa razoabilidade, de certa forma, traduz-se no valor da tolerância em relação aos interesses e crenças dos demais.

²⁹ Desenvolvido entre outros por Richard Hare, o utilitarismo normativo (*rule utilitarianism*) é concebido como variante do utilitarismo clássico (*act utilitarianism*), que tem em Bentham um de seus expoentes. Para essa vertente, devemos usar regras para determinar o que é certo ou errado, ao invés de um cálculo pautado pela felicidade ou prazer obtidos, por exemplo, quando se considera as consequências de determinada escolha ou conduta para decidir sobre sua utilidade. O utilitarismo normativo parte da idéia de que nosso comportamento deve reger-se por “regras que geralmente dão lugar a um máximo benefício e um mínimo sofrimento” (HARE: 1981, cap. 9, *tradução nossa*).

Tratarei dessa questão sob o rótulo de reciprocidade no capítulo seguinte, dedicado à análise da separação da justiça individual da justiça institucional.

Capítulo 4

Justiça como virtude dos indivíduos e como virtude das instituições

A principal vantagem de uma justiça imparcial, segundo Barry, é a possibilidade da coexistência de diferentes e muitas vezes contraditórios sistemas de moralidade no cerne da sociedade. Aplicados às instituições básicas de uma sociedade, os princípios da justiça como imparcialidade não exigem que as escolhas do dia a dia sejam pautadas por uma moralidade imparcial e deixam grande espaço para que indivíduos possam seguir seus planos de vida a partir de suas próprias idéias morais.

Esse tipo de argumento é apresentado por Rawls e retomado por Barry em contraste com as teorias monistas da justiça e, entre estas, especialmente contra o utilitarismo. Assim como formulada por Sidwick (1907), a doutrina clássica do utilitarismo realmente estabelece que o princípio da utilidade aplica-se igualmente a todas as formas sociais e às ações dos indivíduos, sem que haja em nenhum desses casos alteração do princípio, nem mesmo em vista dos traços característicos dos diferentes problemas que possam ser enfrentados tanto no âmbito individual como no âmbito social. Nem o número de indivíduos envolvidos nem as formas institucionais por meio das quais suas decisões e atividades são organizadas afetam o alcance universal do princípio da utilidade. As peculiaridades das diferentes situações que podem ser enfrentadas tanto num ou noutro âmbito só serão relevantes indiretamente em virtude de seus efeitos sobre a forma de atingir o maior equilíbrio líquido de satisfação, calculado em relação a todas as pessoas afetadas.

A existência de objetivos e papéis distintos das partes da estrutura social, e a forma pela qual se articulam, explica a necessidade da existência de diferentes princípios para diferentes tipos de objetos. Para Rawls, parece natural supor que o caráter distintivo e a autonomia dos vários elementos da sociedade requerem que, dentro de certa esfera, eles atuem a partir de seus próprios princípios, concebidos de maneira a se harmonizar com a natureza peculiar de cada qual (RAWLS, 1977, §2).

Além disso, para Barry, a consequência de se implementar uma regra universal de imparcialidade de primeira ordem é terrível porque significa conferir a esta moralidade o controle despótico sobre nossas vidas privadas, *o que não seria razoável*. Se desejo a liberdade para viver minha vida como escolher, e quero fazer isso com a existência de poucas limitações, então preciso aceitar a mesma liberdade para os demais membros da sociedade. Temos também que lembrar que o princípio de justiça como imparcialidade se aplica às instituições básicas dessa sociedade, o que faz com que o controle daí gerado seja menos pretensioso e não despótico.

Em *Justiça como Imparcialidade*, Barry explora este contraste entre a imparcialidade em relação às instituições e a imparcialidade em relação à conduta individual para defender a justiça como imparcialidade de críticas que julgam ser a teoria muito exigente ao requerer dos indivíduos um estilo de vida para ele inapropriado porque pautado por um julgamento de razoabilidade imparcial. Barry concorda que a exigência de uma imparcialidade universal, isto é, em relação a toda e qualquer conduta humana, seja equivocada e reforça não ser esta a exigência da justiça como imparcialidade aos indivíduos. Devemos lembrar que a idéia de Barry de imparcialidade é que “(...) just rules are those that can be freely endorsed by people on a footing of equality” (BARRY, 1999, p. 52).

Além disso, as regras imparciais são aquelas que passam pelo teste de aceitabilidade razoável de Scanlon. Nessa acepção, do ponto de vista individual, a perspectiva moral correta é a que pessoas razoáveis (preocupadas em viver juntas em termos em que todos, similarmente motivados, acharão aceitáveis) aceitarão para julgamento de sua conduta³⁰.

Para Barry, todos nós possuímos uma esfera privada de conduta dentro da qual somos livres para fazermos o que desejamos. Nesse sentido, temos o controle legítimo sobre o curso de nossas próprias vidas.

A adoção de uma teoria de justiça que se pautar pelo consequencialismo, nesse sentido, poderia ser equiparada à eliminação da

³⁰ Segundo Barry, nenhuma versão pautada pelo consequencialismo passará no teste de Scanlon.

possibilidade de exercermos o completo controle sobre nossas vidas. Isso porque, numa teoria de justiça que se pautar por uma avaliação consequencialista, todas as nossas ações deverão alcançar os melhores resultados possíveis. Somos livres para fazer o que queremos, para seguir nossos próprios projetos de vida, apenas na medida em que a análise de nossa conduta seja pautada pelos resultados de nossas escolhas. E isso é inaceitável de acordo com o teste scanloniano.

Barry aplica o teste da rejeitabilidade razoável para afastar uma solução consequencialista como uma candidata de doutrina moral, mas a base para afastar uma escolha consequencialista nesses termos parece ser suas indesejáveis consequências de viver em um mundo regulado por uma teoria de primeira ordem.

Para construir esse raciocínio, Barry se apropria dos argumentos desenvolvidos por Bernard Williams contra o utilitarismo. De acordo com Williams, o utilitarismo confere um sentido equivocado para o valor da integridade. Isto porque, de maneira sucinta de acordo com o argumento desenvolvido pelo autor, (i) se a utilidade é maximizada, indivíduos perseguem projetos de vida (porque a maximização da utilidade só pode ser considerada por um conjunto de práticas que orientadas para sentido determinado possibilitam o resultado maximizador; portanto um projeto); (ii) se indivíduos perseguem projetos de vida, estão dispostos a dar a eles prioridade ao invés da meta de maximizar utilidade quando podem escolher suas ações; (iii) se estão dispostos a dar a eles prioridade ao invés da meta de maximizar utilidade quando podem escolher suas ações, eles não estão motivados a se comportar como utilitários; (iv) se a utilidade é maximizada, indivíduos não estão motivados a se comportar utilitariamente (porque essa segunda utilidade é medida pela decisão em cada ação, e não por uma determinação de que algo determinado é útil a priori).

É o comprometimento dos indivíduos com o projeto maximizador que possibilita o alcance da máxima utilidade; nesse caso, se indivíduos decidem se comprometer com seus projetos de vida particulares, em uma ou outra circunstância, certamente darão a este maior peso do que é permitido na lógica do utilitarismo. Embora essa questão trate, prioritariamente, da primeira questão de Barry para uma teoria de justiça; a resposta que se dê a esta será determinante para o sucesso nas

respostas as segunda e terceira questões. No caso de uma escolha consequencialista, esta conexão inviabiliza que estes indivíduos possam depois ter a sua conduta motivada a adequar as regras e políticas justas da sociedade.

Qualquer concepção de justiça que seja consequencialista, como o utilitarismo ao prever um projeto maximizador, basear-se-á na idéia de que a ação correta é aquela que projeta as melhores conseqüências. Nesse sentido, segundo Williams, se todos aceitam a promessa consequencialista e realmente conformam sua ação em torno dessa meta, as conseqüências gerais poderão ser menos boas, do ponto de vista individual, do que se não tivessem abraçado a causa, pelo simples fato de que esta limitará o quanto as boas conseqüências podem ser alcançadas. Se todos estivéssemos motivados de diferentes formas, e não apenas ao projeto utilitarista, poderíamos esperar o melhor para nós mesmos. E esse conjunto de motivos que asseguram as melhores conseqüências não serão equivalentes a motivação exigida pelo consequencialismo para que conformemos a nossa ação a busca de um projeto coletivo.

4.1 Qual o papel das instituições?

Os méritos relativos de uma teoria de justiça imparcial, em relação a outras teorias políticas, têm de ser avaliados em vista de sua pretensão a ser a doutrina que garantirá o maior espaço possível para a realização de diferentes projetos particulares de vida. Uma forma de lidar com o pluralismo moral de maneira não arbitrária é reduzir o âmbito de questões com respeito às quais podemos esperar que um acordo razoável possa ser alcançado. Mas isso não significa que as instituições não terão o papel de garantir a efetividade das diferentes possibilidades de vida e a lisura dos procedimentos razoáveis.

Na primeira seção de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls escreve que a “justiça é a primeira virtude das instituições sociais”. Logo adiante o autor elabora que “o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade: a forma como as principais instituições políticas e sociais da sociedade se interagem, distribuem direitos básicos e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social no transcurso do tempo (Rawls, 1971, pp. 3 e 7)³¹, e não com os princípios que podem ser invocados para justificar as escolhas em um âmbito da conduta individual. Essa afirmação ganha ênfase na reformulação de sua concepção de justiça como uma concepção política e não metafísica. Aplica-se, como sugere o próprio autor, o princípio da tolerância à própria filosofia tornando a concepção pública da justiça, tanto quanto possível, independente das controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas de determinada sociedade. (RAWLS, 1992, pp. 26/27).

A concepção da justiça como um domínio normativo distinto da ética e da moralidade da conduta dos indivíduos é a grande contribuição de Rawls para a filosofia política liberal, segundo Barry³². No entanto, a idéia de que a justiça social deve ser promovida por meio da reforma estrutural da sociedade e não da

³¹ Além disso, de acordo com Rawls, “The principles of justice for institutions must not be confused with the principles which apply to individuals and their actions in particular circumstances. These two kinds of principles apply to different subjects and must be discussed separately” (Rawls, 1971, pp. 54-55).

³² De acordo com Barry, “If Rawls had achieved nothing else, He would be important for having taking seriously the idea that the subject of justice is what he calls ‘the basic structure of society’ (...) Rawls’s incorporation of this notion of a social structure into his theory represents the coming of age of liberal political philosophy” (RAWLS, 1995, p. 214).

alteração do comportamento dos indivíduos não é original em Rawls, como reconhece o próprio autor (RAWLS, 1971, §69). Mas é Rawls quem oferece uma interpretação para a papel das instituições que é aceito de maneira ampla pela teoria política, daí o mérito de sua Teoria da Justiça nessa mudança de paradigma.

Na medida em que a “justiça como equidade” é aplicada à Estrutura Básica da sociedade torna-se desnecessário que uma doutrina abrangente seja compartilhada por todos os seus membros, o que é possível em Rawls se considerarmos o método do equilíbrio reflexivo, que permite avanços e recuos na Posição Original, estabelecendo um diálogo permanente entre os princípios de justiça e os juízos particulares (RAWLS, 1971, §4). É a distinção entre dois tipos de princípios - aqueles que regulam as instituições sociais, a distribuição de recursos, e aqueles que se aplicam diretamente às transações isoladas e livres entre indivíduos e associações - que torna possível o “fato do pluralismo”, ao que Rawls pretende servir (Rawls, 2004, pp. 74-77).

Considerar a estrutura básica o objeto primeiro da justiça também nos permite conceber a justiça distributiva como um caso de “justiça procedimental pura de fundo”, que reúne as circunstâncias necessárias para garantir que o acordo a que se chegue seja equitativo. Conceber a justiça nestes termos significa que quando todos seguem as regras publicamente reconhecidas de cooperação, a distribuição específica que daí resulta é aceita como justa (Rawls, 2002, p. 77).³³

É como se a equidade das circunstâncias se transferisse para a equidade dos princípios aceitos. Aqui, segundo Rawls, as circunstâncias necessárias para garantir que qualquer acordo que se chegue seja equitativo são as circunstâncias que este autor descreve na Posição Original, quando concebe as partes como todos os membros da sociedade, no exercício de sua função de cidadão, consideradas pessoas morais livres e iguais (RAWLS, 1977, §1).

Ao esperar o resultado desse processo, porém, Rawls conta com a idéia de que os cidadãos são capazes de razão (teórica e prática), assim como têm

³³ E isso nos permite distanciar do acompanhamento das mudanças de posição relativa de indivíduos específicos (Rawls, 1971, § 14). O que faz com que possamos concluir que os princípios de justiça especificam a forma de justiça de fundo independentemente de condições históricas particulares.

um senso de justiça³⁴. Na vida cotidiana, essas capacidades são exercidas em diversos tipos de justiça, aplicados a todo tipo de assunto. De todos os nossos juízos de justiça política, podemos selecionar aqueles que são realizados sob condições em que nossa capacidade de julgamento pode ser plenamente exercida e não é afetada por influências distorcidas. Esses serão os nossos “juízos refletidos” (Rawls, 1971, §9). Daí os princípios de justiça escolhidos serão o princípio da liberdade igual básica e o princípio da diferença. Mas estes terão sua aplicação dirigida às instituições sociais e não aos indivíduos.

Embora uma grande parte da justiça procedimental pura se transfira para os princípios de justiça, esses princípios devem constituir uma forma ideal da estrutura básica, à luz da qual os processos institucionais existentes devem ser regulados e os resultados acumulados de transações individuais continuamente ajustados (RAWLS, 1977, §9).

Isso porque, embora as condições que legitimem a escolha dos princípios possam ser justas em determinado momento, os resultados acumulados de muitos acordos separados (ainda que em si mesmos sejam considerados eqüitativos), somados às tendências sociais e contingências históricas, provavelmente alterarão ao longo do tempo, as relações entre os cidadãos e as oportunidades de cada qual, de modo que as condições para acordos livres e eqüitativos não mais se verifiquem. Em Rawls, o papel das instituições que pertencem à estrutura básica é garantir condições de fundo justas, em cujo contexto as ações de indivíduos e associações podem ser levadas a cabo. A menos que essa estrutura seja apropriadamente regulada e ajustada, um processo social inicialmente justo acabará deixando de ser justo, por mais livres e eqüitativas que possam parecer as transações específicas em si (RAWLS, 1977, §4).

³⁴ Ao tomar a concepção política dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada como cidadãos livres, Rawls assume que os cidadãos se julguem livres em três sentidos: (i) no sentido de conceberem a si mesmos e aos outros como indivíduos que têm a faculdade moral de ter uma concepção de bem; (ii) de se considerarem no direitos de fazer reivindicações a suas instituições de modo a promover sua concepção de bem; (iii) de serem percebidos como capazes de assumir responsabilidade por seus objetivos, o que afeta a maneira de avaliar suas próprias reivindicações (RAWLS, 2000, pp. 72-78).

Toda essa proposta é amparada em Rawls pela idéia de razão pública, definida a partir de argumentos e critérios que possam ser pública e consensualmente estabelecidos, para construir uma sociedade mais justa. Trata-se de uma justiça procedimental pura, sem obtenção de vantagens ou privilégios particulares. Para Rawls, a posição original é uma interpretação procedimental das noções kantianas de autonomia e imperativo categórico. Ao fazer abstração de todos os desejos e planos de vida, as pessoas na posição original apenas expressariam sua natureza enquanto seres naturais livres e iguais. Estariam agindo autonomamente no sentido kantiano, na medida em que os seus princípios de ação teriam sido escolhidos em circunstâncias tais, que o único elemento determinante de sua escolha seria a essência racional do ser humano³⁵.

No *Liberalismo Político*, porém, o próprio Rawls afirma que o dualismo não foi completamente explorado na *Teoria da Justiça* (RAWLS, 1993, p. 258). Uma forma de explorá-lo, segundo o autor, é por meio do que chama de “divisão institucional de trabalho”.

Em “The basic structure as subject”, com o objetivo de discutir por que a “estrutura básica da sociedade” deve ser considerada o objeto primeiro da justiça, Rawls afirma que esta compreende o conjunto de instituições responsáveis por preservar a justiça pela correção dos resultados das transações ordinárias entre pessoas. Como explica o autor, as instituições da estrutura básica da sociedade não se aplicam aos indivíduos em suas relações cotidianas e deve, portanto, ser distinguida das regras jurídicas, como as que, por exemplo, regulam as relações contratuais. Nesse sentido, ao propor uma “divisão institucional de trabalho”, o que Rawls está afirmando é:

(...) an institutional division between the basic structure and the rules applying directly to individuals and associations and to be followed by them in particular transactions (RAWLS, 1993, pp. 268).

Se isso for possível:

³⁵ A idéia de uma razão pública, nesses termos, será recuperada por Barry para informar a razoabilidade dos procedimentos que determinarão os conteúdos das regras e políticas justas da sociedade.

(...) individuals and associations are then left free to advance their ends more effectively within the framework of the basic structure, secure in the knowledge that elsewhere in the social system the necessary corrections to preserve background justice are being made (RAWLS, 1977, §4).

Aqui, Rawls parece oferecer uma caracterização muito mais restrita em relação a estrutura básica da sociedade do que a que apresentou na Teoria da Justiça. Numa passagem que já foi citada neste trabalho, o autor afirma que a estrutura básica da sociedade como “the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation” (RAWLS, 1971). Em “The basic structure as subject”, Rawls parece estreitar a estrutura básica, e dessa forma o objeto da justiça, para as instituições que preservam uma justiça pura de fundo sem intervir diretamente nas escolhas do dia a dia dos indivíduos. Isso significa que as regras contratuais, por exemplo, não são consideradas como estrutura básica da sociedade; embora assim parecessem se olharmos para a definição de estrutura básica apresentada pelo autor na Teoria da Justiça³⁶.

Se essa percepção for verdadeira, a distinção entre a estrutura básica da sociedade e as regras que se aplicam diretamente aos indivíduos e as associações não parece sustentável na proposta da teoria da justiça de Rawls. Se nós não devemos buscar assegurar a justiça por meio das regras “que se aplicam diretamente aos indivíduos e associações e que devem ser seguidas por estes nas suas transações particulares” e a função de assegurar a justiça é deixada às instituições básicas da sociedade, que não se aplicam diretamente aos indivíduos; nós podemos concluir que a taxação ou a fixação de impostos, por exemplo, que poderiam veicular os princípios de justiça – porque podem ser compreendidas na acepção mais restrita de estrutura básica – e que poderiam fixar metas distributivas, não devem se aplicar às relações entre os indivíduos. Então, de que forma, os princípios da justiça promoveriam a distribuição como estabelecida pelo princípio da diferença? E por que essa forma seria mais vantajosa do que aceitar que as

³⁶ A ideia de uma divisão de trabalho é também explorada por Nagel, em *Equality and Partiality* (capítulos 6 e 9). Em Nagel, porém, a divisão de trabalho não aparece como argumento em defesa do dualismo.

relações de compra e venda entre indivíduos sejam assim reguladas se elas já são afirmadas como uma verdade (porque segundo Rawls seriam escolhidas na Posição Original)? Como as instituições corrigiriam as transações dos indivíduos que segundo o próprio Rawls tendem, com o tempo, a perpetuar injustiças senão intervindo nessas relações privadas? E quais seriam as regras que se aplicariam as relações do dia a dia?

Rawls só consegue concluir que as instituições não intervirão nas transações entre os indivíduos e as associações apostando no seu “senso de justiça” e na sua capacidade de se adequar e de adequar os seus anseios de acordo com as instituições e suas necessárias modulações, o que é possível para ele, pela existência de “uma certa forma de cultura compartilhada por pessoas com certas concepções de bem”:

(...) a forma institucional da sociedade afeta seus membros e determina, em grande parte, o tipo de pessoas que querem ser, bem como o tipo de pessoas que são. A estrutura social também limita de diversas formas as ambições e esperanças das pessoas, pois, em parte, elas verão a si mesmas, e com razão, de acordo com a posição que ocupam nessa estrutura, e levarão em conta os meios e oportunidades que podem realisticamente esperar dispor (...) Em termos mais gerais, a estrutura básica molda a forma pela qual o sistema social produz e reproduz, ao longo do tempo, uma certa forma de cultura compartilhada por pessoas com certas concepções de seu Bem (RAWLS, 1977, §5, *tradução nossa*).

Barry, ao propor uma justiça imparcial de segundo nível em relação as escolhas do dia a dia dos indivíduos parece oferecer uma boa alternativa a estas questões.

Num primeiro momento, o benefício da justiça como imparcialidade é a garantia de que os princípios adotados são apoiados por uma razão pública que não depende das concepções de bens dos indivíduos. Isso faz com que a justiça como imparcialidade seja compatível com a existência de diferentes e às vezes

conflitantes sistemas de moralidade. Como resultado, as regras³⁷ apoiadas na justiça imparcial deixam um extenso campo de possibilidades para que os indivíduos possam viver de acordo com suas próprias idéias morais (BARRY, 1999, p. 72); reduzindo, dessa forma, a possibilidade de momentos de tensão entre as regras e políticas dessa sociedade e os diferentes conceitos de Bem.

A base contratualista da teoria do Barry, como já explorado neste trabalho, é de Scanlon. Da mesma forma que Rawls, Scanlon está interessado (i) nas leis e instituições sociais; (ii) nas regras que formarão a moralidade positiva daquela sociedade. Embora grande parte da teoria de Scanlon seja aproveitada por Barry, este acredita que a esfera da moralidade seja muito mais extensa do que a esfera de regras que parecem satisfazer as condições scanlonianas. (BARRY, 1999, p. 68). Há inúmeros conflitos de valor com respeito aos quais uma deliberação coletiva terá de ser alcançada sem que se torne preciso justificar as decisões tomadas pelo critério de Scanlon de não rejeição razoável.

Barry então avança em sua justiça como imparcialidade para concluir que (i) nem todas as questões que regem a vida humana serão alcançadas pelo teste da razoabilidade; e (ii) que as questões cotidianas não necessariamente serão resolvidas sem que atribuam valor especial a determinada concepção de vida – o conteúdo dessas políticas e dessas regras que regulam a vida cotidiana, certamente terão que se filiar a um ou outro conceito de Bem. Nesses casos, a imparcialidade exigida pelo autor é uma imparcialidade de segunda ordem, e tem a ver com os procedimentos que serão seguidos para determinar o conteúdo dessas regras e políticas do dia-a-dia. E para que esses procedimentos gerem, por si, as motivações necessárias para que os indivíduos possam conformar a sua conduta aos resultados alcançados por estes procedimentos, será necessário, primeiro, que este procedimento seja um procedimento razoável e, segundo - embora essa consideração não apareça de maneira explícita em Barry – que os procedimentos razoáveis, bem como as regras e políticas que a partir deles se originam, sejam estritamente observados por todos aqueles que, da mesma forma que eu, aceitaram

³⁷ Como regras de justiça, o autor compreende as regras que atribuem direitos e deveres para as pessoas, de forma que é claro para cada um o que está autorizado e o que é exigido. (BARRY, 1999, p. 72).

que conformariam a sua conduta a estas políticas e regras, porque concordamos que era razoável fazê-lo.

Essa constatação é peculiarmente importante já que a norma de neutralidade que deriva do ideal de unanimidade razoável não exclui que um grande número de decisões políticas sejam tomadas com base em razões que só o são – razões – da ótica de concepções específicas e mais “cheias” da boa vida (DE VITA, pp. 280-287).

Segundo Barry:

(...) justice as impartiality will have things to say about how the legislation or policy can be framed consistently with the demands of justice, while being silent on the question of what the content of the legislation or policy should be. In all these matter, the neutrality inherent in justice as impartiality leads to an insistence on the point that the decision-making rules should not give any special advantage to certain conceptions of good over others (BARRY, 1999, p. 143).

Procedimentos neutros, nesse sentido, permitirão que indivíduos defendam diferentes conceitos de Bem e com isso busquem convencer aqueles que defendem concepção de Bem diferente e persuadir adeptos de outras concepções de Bem que não serão prejudicados em sua busca com a adesão a concepção de Bem a que propõem (BARRY, 1999, p. 143). Assim, “justice as impartiality can in many cases do no more than set the outer limits to what is acceptable, and in other cases, all it can do is specify that the decision must be made by a fair procedure” (BARRY, 1999, p. 144).

A neutralidade que deriva dos procedimentos razoáveis é a neutralidade de justificação e não a neutralidade de resultado. Se a concepção de neutralidade de resultados é adotada, só seriam justificadas, da ótica de uma concepção de justiça imparcial, as políticas de um Estado liberal das quais se pudesse afirmar que não privilegiam nenhuma concepção do Bem em particular. Nessa linha, quaisquer limitações à liberdade individual impostas por decisões políticas que se justificam em nome de uma concepção específica de boa vida deveriam ser consideradas ilegítimas, pois os adeptos dessa concepção teriam um

tratamento privilegiado em relação àqueles que acreditam em valores e ideais distintos. Um Estado liberal só poderia ser neutro nesse sentido se excluísse do alcance das decisões coletivas boa parte das questões controversas que dão sentido à existência de procedimentos equitativos de tomada de decisões políticas.

Não é essa, entretanto, a forma de neutralidade que decorre do ideal liberal de legitimidade política. A norma de neutralidade liberal é de segunda ordem, isto é, não se aplica diretamente à escolha de políticas e aos resultados do processo político, mas somente às justificações que são invocadas para os fundamentos constitucionais. Espera-se que as divergências com respeito aos fundamentos constitucionais e às questões de justiça básica possam ser resolvidas com base em valores que pessoas razoáveis, independentemente da concepção do Bem que cada um julgue ser verdadeira, reconheceriam como os fundamentos de pretensões morais. (DE MARNEFFE, 1990).

O fato de que as decisões pertinentes à estrutura básica da sociedade devam ser solucionadas com base em um padrão estrito de razão pública – isto é, com base em razões que todos podem, em princípio compartilhar – não significa que tudo o mais seja subtraído da discussão pública. Certamente haverá muitas outras questões políticas importantes com respeito às quais os argumentos que se farão representar, na discussão pública, necessariamente se fundamentarão em concepções específicas de Bem. Buscar a melhor forma de decidir essas questões é justamente possibilitar que consideremos os méritos relativos de cada uma das razões que são articuladas a partir de concepções controversas do Bem. Para isso, como nos lembra Álvaro de Vita, uma boa aposta é aperfeiçoar o processo de tomada de decisões (VITA, 2007, p. 281). Isso porque, como já vimos, essas questões envolvem conflito de valor para os quais não há nenhum terreno neutro possível além daqueles propiciados pelos procedimentos de deliberação democrática. É nesse processo que os conceitos de justiça e democracia se aproximam.

Cohen, ao falar de Rawls, acredita que mesmo “(...) an ideal pluralist scheme, with equal bargain power and no barriers to entry, cannot be reasonably expected to advance the common good as defined by the difference

principle” (COHEN, 1989, p. 20). Com isso, este autor justifica o apelo a toda uma estrutura complementar de tomada da decisão política.

Para ele, como para os adeptos das teorias deliberativas da democracia³⁸, a política certamente envolve a agregação de preferências; mas as preferências aqui terão que passar por um processo político que se desenvolve a partir da reflexão e da argumentação.

Segundo Weale, as condições da vida política que alcançam os teóricos da democracia deliberativa são pressupostas por:

“(...) Rawls stipulation that the parties in the original position recognize that as citizens they will have higher-order interests. These higher-order interests are supposed to be the counterparts in the original position to the two moral powers that Rawls ascribes to citizen: a sense of a conception of the good and a sense of justice. In the original position, the representatives of citizens know that they have to legislate for a world in which citizens will wish to develop these moral powers and their deliberation has to be regulated by this knowledge (WEALE, 2004, p. 81)

O funcionamento desse processo de deliberação é um subproduto dos princípios de justiça que os indivíduos consideram como razoáveis quando consultados pelos seus sentidos de justiça. Isso significa que o resultado da deliberação não é dado puramente pela negociação racional em circunstâncias definidas por condições de razoabilidade. A razoabilidade aqui funciona como pano de fundo em relação ao raciocínio das partes contraentes e os princípios que se chegam por meio daquele procedimento, serão subprincípios dos princípios razoáveis daquela sociedade.

A noção de que a democracia é um sistema político por meio do qual cidadãos oferecem razões para escolhas coletivas que são, em princípio, aceitáveis do ponto de vista de todos os outros cidadãos, de forma que a política pública é baseada no consenso, pode ser associada a forma de vida política na qual o poder moral associado ao senso de justiça pode ser desenvolvido. O próprio Rawls

³⁸ Não se pretende aqui reconstruir toda a argumentação desenvolvida pelos adeptos da teoria deliberativa da democracia. Apenas retomá-la na medida em que esse tipo de fundamentação serve para Barry para informar a sua idéia de procedimentos razoáveis.

reconheceu que a forma da democracia constitucional que está considerando na sua Teoria da Justiça é uma democracia deliberativa (RAWLS, 1997, pp. 771/772).

Em Barry, tudo o que a norma de neutralidade liberal requer é que seja possível justificar a validade do princípio em questão de forma que não pressuponha a superioridade intrínseca de nenhuma concepção específica de Bem. Se a neutralidade de justificação é respeitada no que se refere ao arranjo institucional básico e aos fundamentos constitucionais, somente recorrendo à deliberação democrática podemos esperar que as demais questões controversas possam ser solucionadas. E nesse estágio da produção de leis e de políticas não há nenhuma razão, da ótica do liberalismo igualitário, para excluir as concepções abrangentes do Bem da discussão pública. E aqui, o fato de uma decisão política vá de encontro a determinados valores ou ideais morais não representa, por si mesmo, uma violação à neutralidade de justificação.

A ligação entre a democracia e a justiça na obra desse autor, dá-se, dessa forma, por meio da idéia de imparcialidade, que tanto uma como outra manifesta e promove. As mesmas circunstâncias de imparcialidade são comuns tanto ao domínio da justiça como ao da democracia, como afirma o próprio Barry (BARRY, 1995a, p. 110), mas isso não significa que os dois conceitos sejam intercambiáveis. Por outro lado, enquanto a imparcialidade é requisito de ambos, ela não é condição suficiente de nenhum.

Ao que parece, o que diferencia a democracia da justiça é que enquanto a primeira pode ser compreendida como a resposta imparcial às preferências dos indivíduos, a segunda corresponde à resposta imparcial em relação às razões que podem ser formuladas por esses indivíduos.

De acordo com Williams, as preferências dos indivíduos podem ser compreendidas como “razões internas”, como avaliações subjetivas que motivam os indivíduos a agir de determinada maneira ou de outra. Já as razões podem ser equiparadas com “razões externas”, definidas de forma objetiva a partir de um padrão de validade de determinado tipo, que pode ou não corresponder às avaliações subjetivas.

Nesse sentido, a democracia requer não só imparcialidade, mas responsividade em relação às preferências dos indivíduos. Se, por exemplo, decidirmos entre diferentes tipos de ação aquela que será executada por meio de um sorteio, estaremos sendo imparciais ao considerar a possibilidade de que qualquer um dentre todos possa ser o escolhido; mas não estaremos sendo democráticos, se considerarmos que a ação sorteada pode não ser a preferência de ninguém. Para que uma decisão procedimental seja democrática, precisará haver “some formal connection between the preferences of the citizens and the outcomes produced” (BARRY, 1979, p. 157).

Por outro lado, a justiça requer não só imparcialidade, mas responsividade em relação às razões relevantes. Que razões serão consideradas relevantes depende da teoria de justiça que se considera. As razões relevantes poderão ser, por exemplo, necessidades, merecimentos etc. A responsividade positiva em relação às razões relevantes, ao invés das meras preferências, é o que distingue a imparcialidade que é característica da justiça da imparcialidade que é característica da democracia. Mas isso não significa que as meras preferências não possam contar como razões relevantes para uma decisão justa. Se considerarmos o utilitarismo, por exemplo, as preferências serão as únicas razões que serão consideradas relevantes: não seria aqui coerente considerar a decisão cujo resultado frustrasse a maior parte das preferências da maioria das pessoas.

Além disso, a diferença entre justiça e democracia também está em como cada uma lidará com as razões e com as preferências respectivamente. “The difference between democracy and justice might thus lie in the difference between ‘the weighing of reasons’ versus ‘the counting of noses’” (BARRY, 1995a, p. 104).

Nesse contexto, a proposta de Barry, como também a de muitos teóricos deliberacionistas, é a de que a deliberação democrática fará da democracia uma democracia mais justa na medida em que fizer com que os indivíduos internalizem razões relevantes do ponto de vista da justiça. As razões relevantes para a justiça assumirão a forma de razões externas e poderão até incluir razões internas.

Se concordarmos com a proposta da *Justiça como Imparcialidade* de Barry, uma forma de buscar esse projeto é por meio do desenho institucional. Nesse sentido, assegurar, primeiro que os princípios razoáveis sejam observados, o que significa zelar também pelas regras do procedimento, faz com que o resultado que emana desse desenho institucional seja mais propenso a reunir as melhores razões da decisão.

Assim como em Rawls o papel das instituições que pertencem à estrutura básica da justiça em Barry é garantir condições de fundo justas, em cujo contexto as ações de indivíduos e associações podem ser levadas a cabo; mas a forma que estas instituições impactarão os indivíduos é aqui bastante diversa. Diferentemente de Rawls, Barry não espera que “as instituições possam moldar o tipo de pessoas que querem ser” (RAWLS, 1977, §5), mas oferecer um tipo de procedimento que faça da decisão, principalmente quando contrária ao nosso conceito de Bem, ao menos aceitável; porque justos foram os procedimentos por meio dos quais ela foi tomada e porque, tendo o mesmo direito que os outros de apresentar justificativas públicas, não fui capaz de formular melhores razões para que esta decisão se desse de modo diverso ou simplesmente não quis fazê-lo; mas o que importa aqui é que efetivamente tive assegurado o meu direito de oferecer as minhas razões e de contar com as justificações das razões contrárias que me foram apresentadas. É a isso que estou chamando de prioridade do direito sobre o Bem neste trabalho.

Para Goodin, ao ler Barry, a sua conclusão é a de que assegurar um conjunto extenso de direitos é uma segunda forma de assegurar que as melhores razões venham a tona. Goodin não é preciso acerca de quais seriam esses direitos, mas cita como exemplo as regras “one man, one vote” e “one vote, one value”, como garantidores de que as decisões ao menos serão tomadas de maneira imparcial, o que me leva a interpretação de que está se referindo aos direitos que asseguram procedimentos democráticos (GOODIN, 2004, p. 108)³⁹.

³⁹ A discussão sobre que direitos devem ser assegurados por um regime democrático já foi bastante explorada pela teoria política e pela teoria do direito. Entre os autores que se dedicaram de alguma forma a esse tema, são exemplo, Habermas, John Hart Ely, Dworkin. Como essa questão só se

Embora essa discussão seja na teoria política bastante vasta, não se pretende aqui explorar qual o conjunto de direitos que uma sociedade democrática deve proteger.

O que se quer enfatizar é que considerar uma concepção de justiça imparcial da forma como a considera Barry, isto é, que “(...) just rules are those that can be freely endorsed by people on a footing of equality” (BARRY, 1999, p. 52), significa apostar na garantia de que todas as decisões políticas importantes de determinada sociedade, para que possam ser livremente endossadas por pessoas em situação de igualdade, realmente sejam tomadas em arenas que efetivamente possibilitem a todos os indivíduos apresentar as suas razões e que possam fazê-lo da maneira mais justificada possível. E aqui, o peso das instituições nessa empreitada, de assegurar a lisura dos procedimentos razoáveis, é especialmente relevante.

Isso não impede que as regras e as políticas de determinada sociedade venham a refletir, em muitos casos, alguma concepção de Bem – ao, por exemplo, proteger determinadas áreas ambientais de políticas de desenvolvimento, ou determinando o que deverão ensinar as escolas públicas. A exigência de neutralidade nesse momento será procedimental: requer-se que as decisões políticas estejam abertas a debate público, possam ser defendidas por argumentos razoáveis e que as leis sejam uniformes e tratem com a mesma consideração os indivíduos em situação semelhante.

4.2 O que se espera e o que se exige dos Indivíduos?

O liberalismo igualitário de Rawls nada tem a dizer sobre como os indivíduos devem viver sua vida e não fornece preceitos para a conduta individual, a não ser no que se refere a injunções que decorrem do que Rawls denominou “senso de justiça” (RAWLS, 1993, pp. 333-337). Os julgamentos de valor sobre os objetivos, as escolhas e as atividades que os indivíduos se empenham em realizar em sua vida estão fora do escopo de uma teoria desse tipo.

O “senso de justiça” em Rawls pode ser interpretado como a exigência de que cada um faça o que se espera de si em instituições cujos princípios e normas constitutivos poderiam receber o assentimento de todas as pessoas que se dispusessem a chegar a um acordo em termos razoáveis. As exigências de imparcialidade, portanto, recaem diretamente sobre a justificação de princípios para a estrutura básica da sociedade e só de forma indireta sobre a conduta individual, na medida em que “a existência de instituições envolve certos padrões de conduta individual em conformidade com normas publicamente reconhecidas” (RAWLS, 1993, p. 335). À parte isso, cada um deve ter autonomia para viver sua própria vida de acordo com sua própria concepção de Bem.

Já em Barry e Scanlon, não temos a garantia dos princípios de justiça⁴⁰ que serão escolhidos se consultarmos a sua rejeitabilidade racional em relação a indivíduos convenientemente informados.

Pessoas bem informadas em uma situação de igual poder (garantido por cada um tendo o direito ao veto) procurariam alcançar um acordo com outros similarmente motivados em termos que não poderiam ser razoavelmente rejeitados (SCANLON, 1986, § 11).

Barry afirma a necessidade de ceticismo na busca de um acordo

⁴⁰ Se os princípios de justiça propostos por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* já não são a única resposta para os indivíduos que pretendem agir justamente; isso não significa, porém, que essa sociedade não venha a ser regida pelo “Princípio da Diferença”. Basta que a sociedade em questão perceba arranjos de redistribuição, tal qual o de utilidade média, como moralmente arbitrários para que o princípio da diferença seja aceito.

entre indivíduos similarmente motivados: da mesma forma que não é possível concordar sobre um conceito de Bem como base para esse acordo, também não se pode rejeitar nenhuma das concepções de Bem de nenhum indivíduo (BARRY, 1995, pp. 168-173).

No entanto, uma vez determinados os princípios de justiça que regerão a sociedade, e com estes os procedimentos razoáveis que determinarão o conteúdo das regras e políticas do dia a dia, restrições serão impostas à conduta e à autonomia individuais. Se determinada decisão política tomada é contrária ao meu conceito de Bem? Nada tenho a objetar a isso desde que a decisão política que limita minha autonomia tenha sido tomada por procedimentos decisórios que todos podem aceitar. Em decisões desse tipo, não posso apelar diretamente ao ideal de unanimidade razoável ou à norma de neutralidade liberal – como poderia no caso de uma decisão coletiva que restringisse arbitrariamente a minha liberdade de consciência.

Em Rawls, para o acordo ser alcançado há uma condição prévia: a de que todos nós concordemos em deixar de lado as pretensões que têm por base desigualdades arbitrárias. Mas somente pessoas para quem a motivação moral for suficientemente forte aceitarão deixar de lado, ao argumentar com outros sobre questões fundamentais de justiça, os fatores que normalmente considerariam importantes do seu ponto de vista individual. Em suma, a motivação moral é o que faz que um acordo sobre princípios comuns de justiça possa ser alcançado. É com base na suposição de que essa motivação se encontra presente em um grau suficiente na conduta humana que podemos afirmar que as partes contratantes aceitarão as restrições impostas por estes princípios às formas pelas quais cada um poderá empenhar-se em realizar seus fins, quer se trate do interesse próprio de indivíduos ou grupos, quer se trata de determinada visão abrangente de Bem.

Ao invés de justificarmos a tolerância religiosa como algo decorrente de interpretação razoável de determinada visão da verdade religiosa, devemos fazê-lo em vista de consistir na única forma de assegurar que a estrutura básica da sociedade dispensará um tratamento igual aos adeptos de diferentes religiões. A questão aqui é que esse argumento só terá apelo àqueles que julgam

que chegar a um acordo sobre princípios de justiça constitui uma razão suficiente para aceitar restrições às formas pelas quais cada um se empenha em realizar sua própria visão do Bem.

Se estivermos predispostos a agir justamente e identificamos os critérios para a determinação do que é justo como razoáveis, estaremos motivados a conformar nossas ações com as regras que serão escolhidas a partir da teoria de justiça?

De acordo com Barry, o que se espera dos indivíduos, num primeiro momento, é que, sendo pessoas razoáveis, são capazes de renunciar a imposição unilateral de sua concepção de Bem como boa solução para assegurar a obtenção de acordos democráticos em sociedades plurais.

Essa proposta já aparecia em Rawls como parte da justificação do modelo político por ele proposto. Para este autor, a idéia do razoável é mais adequada como parte da base da justificação pública de um regime constitucional que a idéia de verdade moral. Sustentar que uma concepção política é verdadeira e somente por essa razão é a única base adequada para a razão pública é excludente e, por isso, é provável que estimule a divisão política (RAWLS, 1993, p. 129). A tese central do *Liberalismo Político* de John Rawls é que a justificação de uma teoria da justiça depende de sua aceitação por pessoas razoáveis. Rawls estabelece uma diferença entre racionalidade prática e razoabilidade. Um agente puramente racional careceria daquilo que Kant chamava de “predisposição para a personalidade moral”. Esta capacidade é a que tem o agente razoável⁴¹. Assim, sobre a base de seu conceito de razoabilidade, Rawls formula a concepção de “cidadão razoável”, cujo comportamento político confere qualidade moral para o sistema político.

Barry também recorre à idéia de razoabilidade para definir a sua concepção de justiça na medida em que estabelece que uma teoria da justiça como imparcialidade é aquela que recorre a termos do acordo razoável (BARRY, 1995a, p. 7).

⁴¹ Segundo Rawls, a disposição para ser razoável não se deriva nem se opõe ao racional, mas é incompatível com o egoísmo e está relacionada com a disposição para agir moralmente (RAWLS, 1993, p. 49)

Tanto em Rawls como em Barry, a razoabilidade é o freio ao egoísmo, isto é, a imposição incondicionada as próprias preferências. Uma democracia integrada por cidadãos razoáveis alcançaria o nível mais alto possível de justiça (estaria, portanto internamente justificada). Sua legitimidade procederia da “disposição de atuar moralmente” que animaria a todos os seus membros.

Numa sociedade pluralista, porém, é muito possível que nem todas as pessoas sejam razoáveis nesse sentido. Entre estes, existirão, por exemplo, os perfeccionistas, os nostálgicos da escravatura (BARRY, 1995a, p. 196).

Nesse sentido, o “consenso sobreposto” de Rawls, a que chegariam os cidadãos razoáveis funciona como uma alternativa mais realista da proposta rousseauiana, que espera que todos os membros da sociedade se tornem autênticos cidadãos democráticos (ROUSSEAU, 1968), ou da proposta de Hume, que pressupõe o cidadão como um sujeito capaz de simpatia, interessado no bem comum (HUME: 1978). Já para Barry, é muito provável que os “irrazoáveis” tenham que ser reprimidos pela força (BARRY, 1999, pp. 168 e ss.).

Assim, tanto Rawls como Barry recorrem ao critério de razoabilidade como forma de correção da justiça política para sociedades multiculturais, quando seus membros estão dispostos a renunciar a imposição de suas concepções de Bem a fim de lograr a convivência. Ambas as teorias pretendem ser neutras em relação às diferentes concepções de Bem e dessa forma se apresentam como “solução ao problema do acordo” (BARRY, 1995a, p. 168). Segundo Barry, o que se exige é que os acordos sociais possam ser “razoavelmente aceitos por pessoas livres e iguais” (BARRY, 1995a, p. 112, *tradução nossa*). Também Rawls exige que os sujeitos dos acordos razoáveis sejam “cidadãos livres e iguais” (RAWLS, 1993, p. 55).

Nesse sentido, as propostas de justiça imparcial são muito claras a respeito da exigência de que as regras de justiça aplicadas às instituições na sociedade devem permitir o pluralismo de idéias e, dessa forma, permitir que os indivíduos atuem de acordo com suas próprias concepções de Bem.

Mas, e se as concepções de Bem desses indivíduos forem, ou

passarem a ser, completamente antagônicas em relação às regras e políticas estabelecidas a partir dos princípios de justiça? Muito pouco adiantariam, por exemplo, créditos imobiliários facilitados para negros como política estatal se houvesse a relutância por parte de muitos na sociedade em vender casas para pessoas de cor negra. Nesse sentido, pequenas ações de diferentes indivíduos na busca de seus objetivos de vida, quando articuladas em escala social com outras ações de outros indivíduos, podem trazer efeitos disfuncionais para a coletividade. O que se exigirá dos indivíduos nesse contexto? E qual será o papel das instituições?

Para Rawls, quando as partes, na Posição Original, escolhem os princípios de justiça, procedem para um segundo estágio: eles não poderão aceitar um acordo que possa conter termos cujas conseqüências poderão vir a não ser aceitas por esses indivíduos. Assim, o autor introduz a idéia dos “strains of commitment”, referindo-se à necessidade de que, ao fazemos parte de um acordo, honremos os seus termos, mesmo que isso possa vir a significar as piores possibilidades. Do contrário, não estaríamos agindo de boa-fé (RAWLS, 1999, p. 176). E por que devemos nos preocupar (ou devem se preocupar as partes na Posição Original) com essa questão?

Para Rawls, embora indivíduos e instituições não sigam, necessariamente, os mesmos princípios em seu dia-a-dia, esses dois níveis não estão completamente separados. Rawls espera uma congruência entre as concepções de Bem dos indivíduos e os princípios de justiça adotados pelas instituições. Essa congruência, no entanto, não se dará por subordinação dos princípios de justiça às concepções de Bem dos indivíduos, mas pela acomodação entre as condições filosóficas razoáveis dos princípios de justiça com nossos juízos ponderados de justiça⁴² (RAWLS, 1999, p. 20). Esse processo possibilita a congruência entre os princípios de justiça institucionais e as concepções de Bem dos

⁴² Nesse ponto, Rawls vislumbra um choque entre os princípios que seriam hipoteticamente escolhidos em uma posição original e os juízos ponderados da sociedade. Desse choque, poderíamos vir até a revisar nossos juízos ponderados, a fim de adequá-los àqueles princípios hipoteticamente escolhidos na Posição Original – ou vice-versa. A esse processo Rawls dá o nome de Equilíbrio Reflexivo (RAWLS, 1999, §9, p. 43).

indivíduos de forma a garantir a estabilidade da sociedade⁴³.

Para Rawls, o desejo de agir justamente, isto é, de ser motivado a buscar os princípios de justiça que melhor realizem os valores políticos de uma sociedade, parece dar suporte à conformação das ações individuais às regras e políticas justas dessa sociedade. Mas, e se não podemos contar com a noção de uma “sociedade bem ordenada”, em que os membros têm o forte e efetivo desejo de agir de acordo com os princípios de justiça⁴⁴.

Embora se afaste da proposta de *Uma Teoria da Justiça*, Barry, assim como Rawls, não admite que haja uma identidade entre os princípios que se aplicam a esses dois níveis ou mesmo uma derivação de um pelo outro. Os dois níveis são autônomos entre si. No entanto, exige-se que esses dois níveis encontrem um mínimo de congruência. Mas, diferentemente de Rawls, essa coerência prescindirá de um “Equilíbrio Reflexivo” entre os princípios de justiça escolhidos na Posição Original e os valores de Bem dos indivíduos. Dependerá muito mais da capacidade das instituições de afirmar o cumprimento dos princípios de justiça por meio das regras e políticas que efetivamente orientem os indivíduos na sociedade, independentemente de seu conceito de Bem.

Para isso, a justiça como imparcialidade provê um conjunto de direitos e obrigações mutuamente consistentes que proíbem certos tipos de ações, demandam outros tipos e deixam o resto aberto para a discricionariedade individual. (BARRY, 1995a, p. 192).

As instituições produzirão resultados socialmente justos apenas se houver um compromisso geral com as regras e políticas justas. No caso do exemplo dado acima, deve ser um objetivo da política pública disponibilizar moradias em termos iguais para todos os grupos que juntos formam uma comunidade política. No entanto, esse objetivo será frustrado se um grande número de indivíduos dessa

⁴³ Dessa forma, Rawls mantém os princípios de justiça distintos dos princípios que regem as vidas dos indivíduos. No entanto, esse dualismo implica a exigência do consentimento dos indivíduos em relação aos princípios de justiça, que se aplicam à estrutura básica da sociedade. Na Justiça como Equidade, essa justificação é independente das concepções de Bem.

⁴⁴De acordo com Rawls, na “sociedade bem ordenada”, “(...) members have a strong and normally effective desire to act as the principles of justice require” (RAWLS, 1999, p. 454).

sociedade agir de maneira discriminatória ao vender e comprar suas casas.

Também não significa que as pessoas deverão agir na busca da justiça social ou que a justiça proibirá que pessoas atuem competitivamente na busca de seus projetos de vida. No entanto, é necessário que se reconheça que a justiça impõe limites sobre o que podem fazer os indivíduos. Reconhecer limites para a ação em prol da justiça significa reconhecer regras e princípios que proíbem algumas formas de vencer essa competição (como oferecer propina, por exemplo).

Nesse sentido, a justiça como imparcialidade terá coisas a dizer sobre *como* a legislação e a política poderão ser moldadas de acordo com as demandas de justiça, enquanto deverá se silenciar sobre questões acerca de *quais* devem ser os conteúdos das leis e políticas. E, nesse processo, as regras do jogo não deverão priorizar nenhuma concepção de Bem. (BARRY, 1995a, p. 143).

Longe de afirmar um critério legítimo para identificar as respostas certas para os conflitos na sociedade, a justiça como imparcialidade poderá não mais do que estabelecer os limites objetivos do que é aceitável. Em outros casos, apenas especificará que as decisões sejam tomadas por meio de um procedimento equânime. (BARRY, 1995a, p. 143).

Isso não significa que os indivíduos não poderão realizar suas concepções de Bem, mas que o farão somente – votando, gastando seu dinheiro, exercendo direitos, por exemplo – em relação ao que estiver disponível para todos os outros indivíduos na mesma situação, com base em dispositivo constitucional neutro (BARRY, 1995a, p. 161).

Conclusão

Duas idéias de reciprocidade

No marco do liberalismo político, a proposta de Barry se diferencia por três razões especialmente: (i) porque prevê a idéia de uma justiça imparcial em relação aos conceitos de Bem de todos os homens como primeira razão para queremos encontrar princípios comuns para reger nossa sociedade; (ii) porque conta com normas e procedimentos razoáveis para a escolha das regras de justiça; e (iii) terceiro, porque define que o elemento motivacional para o cumprimento das regras justas é a vontade de agir justamente.

Numa sociedade marcada por concepções conflitantes e irreconciliáveis de Bem, distinguir os princípios que orientam as instituições e os princípios que seguem os indivíduos a partir de uma teoria da justiça significa a possibilidade de enfrentar os momentos de tensão entre uns e outros. Estes poderão ser enfrentados, primeiro, na compreensão das razões individuais para se comportar justamente e, segundo, na análise das motivações para a observância das regras justas da sociedade, ainda quando estas forem contrárias à concepção de Bem com a qual pretendemos orientar nossas vidas. Isso não significa que essas motivações devem ficar a cargo apenas das condutas dos indivíduos; mas também não podemos excluí-los completamente dessa equação.

Nesse sentido, é muito importante compreender as motivações que podem ser consideradas numa teoria da justiça. E isso está relacionado não só com a plausibilidade das respostas apresentadas a cada uma das questões que, segundo Barry, devem ser respondidas por uma teoria da justiça; mas principalmente como estas se relacionam, ou seja, como a justificação de determinada teoria se relaciona com o critério para determinação das regras e políticas de uma sociedade e com as motivações para que indivíduos cumpram essas regras.

Em *Justiça como Imparcialidade*, Barry explicita uma questão que

deixou implícita em *Theories of Justice* ao traçar a distinção entre a imparcialidade de primeira ordem e a imparcialidade de segunda ordem:

What the theory of justice as impartiality calls for are principles and rules that are capable of forming the basis of free agreement among people seeking agreement on reasonable terms. If we call impartiality in this context second-order impartiality, we can contrast it with first-order impartiality, which is a requirement of impartial behavior incorporated into a precept. Roughly speaking, behaving impartially here means not being motivated by private considerations (BARRY, 1995a, p. 11).

Barry então deixa bastante claro que é a imparcialidade de segunda ordem que propriamente caracteriza sua justiça como imparcialidade. De fato, “justice as impartiality does not require, and is indeed inconsistent with a rule of universal first-order impartiality” (BARRY, 1995a, p. 213). A questão de Barry em *Justiça como Imparcialidade* diz respeito ao que precisa ser feito para atingir a imparcialidade de segunda ordem.

O que acredito, porém, é que atingir a imparcialidade de segunda ordem pode requerer mais do que espera Barry. Argumento isso em relação a duas questões: em relação (i) às motivações presentes no processo de justificação e (ii) as motivações para acreditarmos, e continuarmos a acreditar, que a ação justa vale a pena.

A reciprocidade no processo de justificação

Em relação às motivações presentes no processo de justificação, Barry insiste que para que uma norma seja digna de adoção, “it should be both defensible and actually defended by engaging – not perfunctorily but seriously – with the arguments put forward by objectors”. Dentro do seu esforço de afastar uma justificabilidade metafísica, Barry parece optar por uma idéia de justificabilidade como intrinsecamente relacionada à atividade de justificação. Não podemos nos esquecer que a atividade de justificação por ele apresentada não se baseia numa descrição com elementos hipotéticos, como na Posição Original de Rawls, mas em

uma descrição em grande medida empírica, porque considera que no momento contratual as partes têm plena consciência acerca de suas posições sociais e de seus anseios (BARRY, 1995a, cap. 3).

Nessa atividade de justificação, a demanda por imparcialidade se revela por meio do uso de argumentos que possam assumir a forma imparcial, “without appealing to personal advantage”, segundo Barry (BARRY, 1989, p. 361). Então, a imparcialidade é compreendida como propriedade dos argumentos usados no propósito de justificação. Mas essa não é condição suficiente. Segundo Barry, para que os resultados sejam considerados imparcialmente justificados, é necessário também considerar que o uso dos argumentos imparciais é motivado pelo desejo consciente de atingir um resultado imparcial. Desta forma, quando a imparcialidade se relaciona com a atividade de justificação, o ônus recai sobre provar que o desejo pela imparcialidade tem força suficiente em todos nós para os propósitos da justiça como imparcialidade.

Ainda que se relacionem diretamente, é preciso que aqui não confundamos a imparcialidade como justificação e a imparcialidade como motivação.

Ao tratar da imparcialidade como motivação, Barry afirma que “the motive is the desire to act justly: to wish to conduct oneself in ways that are capable of being defended impartially” (BARRY, 1989, p. 363). Além disso, esse autor acrescenta que “the desire to be able to justify our conduct in an impartial way is an original principle in human nature” (BARRY, 1989, p. 364). De alguma forma, Barry reúne nesta afirmação três atributos diferentes que relaciona a imparcialidade como motivação em *Theories of Justice*. Primeiro, ele coloca a imparcialidade como um motivo independente, no sentido que é “not reducible to even a sophisticated and indirect pursuit of self-interest”; mas também não pode ser reduzida ao puro altruísmo (BARRY, 1989, p. 7). Em segundo lugar, a imparcialidade aparece como um motivo suficiente para a ação justa, a medida que “it can be in itself a good reason for doing it” (BARRY, 1989, p. 363). Por fim, a imparcialidade é apontada pelo autor como um motivo que é natural, porque se desenvolve “under the normal conditions of human life” (BARRY, 1989, p. 364) de forma que podemos considerar

que “human beings are and always have been moved by considerations of justice as impartiality” (BARRY, 1989, p. 364).

Com essa formulação, Barry claramente resiste a redução da justificabilidade imparcial à atividade de justificação imparcial. Sua ambivalência nesse ponto reflete a tensão existente em sua obra entre os aspectos da imparcialidade como prática de justificação e como o que é dado como certo, como “naturalmente humano”, independentemente do empírico. No primeiro sentido, a imparcialidade é algo acessível empiricamente e, portanto, sujeita a todo tipo de imperfeição que pode acometer um procedimento de justificação. Ainda que Barry não fale expressamente dos riscos de imperfeição de um procedimento de justificação, ele também não é o ser mais crédulo em relação às intenções dos indivíduos quando assume a “necessidade de ceticismo”, na *Justiça como Imparcialidade* (BARRY, 1995a, p. 169). Embora o segundo sentido de imparcialidade seja imune a esse tipo de imperfeição, ele nos coloca uma dúvida: como podemos ter certeza de atingirmos a meta da imparcialidade, por que nos consideramos seres imparciais, quando ainda somos parciais em relação aos nossos próprios interesses?

Se considerarmos essas possibilidades, uma forma de compreender a sugestão de Barry que “the motivation for being just is the desire to act in whays that can be defended (...) without appealing to personal advantage” é entendê-la como proibição a que, na determinação das normas e políticas que valem para todos, não justifiquemos nossa escolha apenas com base no nosso auto-interesse. Se considerarmos a possibilidade de que, num processo deliberativo, indivíduos possam advogar em favor de seus interesses, sem apelar para interesses pessoais⁴⁵, é melhor que consideremos a proibição “without appealing to personal advantage” muito mais como constrangimentos públicos para a argumentação do que contarmos com os motivos particulares para a realização desse processo de justificação em termos imparciais. O que quero dizer é que são coisas distintas usar argumentos imparciais para a justificação de determinada escolha e estar motivado a realizar essa justificação em consideração à imparcialidade.

⁴⁵ Stuart Hampshire, *Justice Is Conflicy*, Princeton: Princeton University Press, 2000, p.90/91.

E isso não significa negar o valor da justificação imparcial, mas considerá-la a ponto de afirmar a esfera pública como o lugar onde uma determinada escolha deve ser justificada a todos os outros que compõe aquela sociedade⁴⁶. Nesse sentido, certas escolhas auto-interessadas certamente serão difícilíssimas de serem justificadas como imparciais, principalmente se forem profundamente prejudiciais às escolhas de Bem das outras pessoas. Além disso, o fato de justificarmos determinadas escolhas, ainda que não o façamos por motivos imparciais, permitirá a apresentação de objeções a esta escolha que pode se dar, inclusive, pelo exercício do direito do veto. Nas melhores circunstâncias, a disposição para justificar determinada escolha em relação aos demais pode ser concebida como o genuíno respeito pelos seus interesses e suas perspectivas.

A esse respeito, a idéia de reciprocidade aqui oferecida, como o respeito pelos interesses dos demais e de suas perspectivas que se realiza pela necessidade de justificação de escolhas por meio de procedimentos razoáveis pode oferecer o algo a mais que Álvaro de Vita afirma ser necessário para além das razões relativas ao agente quando estabelece que uma das metas da *Jusriça Igualitária e seus Críticos*, é demonstrar que “(...) nenhuma concepção plausível de justiça política pode se fundar exclusivamente em razões relativas ao agente. Não é possível dar sentido às preocupações morais genuínas (...) se o que estamos procurando é uma moralidade que possa servir de fundamento à vida coletiva, sem que se admita certa medida de consideração igual pelos interesses dos outros”(De Vita, 2007, p. 8).

Considerando essa afirmação, a questão que fica ao olharmos a *Justiça como Imparcialidade* de Barry é a compreensão de até que ponto essa necessidade de justificação é dependente do desejo dos indivíduos de praticar o justo ou do formato das instituições em propiciarem a devida igualdade para que a justificação em consideração aos interesses e perspectivas do outro seja efetivamente realizada e possa garantir a estabilidade dessa sociedade.

⁴⁶ Habermas analisa esse fenômeno no contexto da “racionalização da sociedade” e dedica a sua *Teoria da Ação Comunicativa* a importância da necessidade de justificação das escolhas políticas de uma sociedade.

Reciprocidade como condição para a ação justa

Uma vez que tenhamos como justos os princípios que podem ser livremente endossados por indivíduos em situação de igualdade, Barry afirma que o nosso motivo para consentirmos com os princípios de justiça da sociedade é o desejo de comportarmos justamente. Essa escola razoável se dá numa situação em que todos os outros indivíduos, da mesma maneira motivados, também decidirão seguir princípios razoáveis⁴⁷. Mas e se eles não seguirem?

O silenciamento da justiça imparcial em relação ao nível individual garante a proteção do último frente às instituições. Além disso, resolve o problema de estabilidade existente na *Teoria da Justiça* de Rawls, ao fundamentar em uma razão pública *freestanding* a moralidade dos princípios de justiça. Mas, assim como na Justiça como Equidade, e talvez de forma até mais acentuada justamente porque se compromete com a imparcialidade em relação ao primeiro nível, a Justiça Imparcial deve lidar com uma maior ambigüidade em relação às concepções de Bem dos indivíduos. A ambigüidade no primeiro nível recebe como contraponto o pressuposto de razoabilidade dos indivíduos e espera-se que dessa forma possa se assegurar a estabilidade dessa sociedade.

O que acredito, porém, é que se atos de injustiça (de acordo com os padrões internos de determinada sociedade) não são efetivamente controlados, mais e mais indivíduos tenderão a perder sua motivação para conformar a sua ação com as regras justas, envolvendo-se num ciclo vicioso de injustiças.

Com isso, o que se quer dizer é que a disposição para agir justamente deve incluir a aptidão para seguir certas normas, que são definidas a partir dos princípios de justiça, contanto que os outros membros também o façam. Esperar que os outros façam o mesmo, nesse sentido, é o que Jiwei Ci chama de

⁴⁷ O que chamarei aqui de reciprocidade entra em dois momentos, tanto no de justificação dos princípios de justiça na medida em que só os aceito como princípios de justiça porque os outros também o fazem; e também na nossa motivação para conformar a nossa ação em relação as normas e políticas justas, escolhidas de acordo com os procedimentos razoáveis, ainda quando são contrárias as nossas concepções de Bem.

face condicional da justiça (CI, 2006, p. 5). Ao estabelecer um elemento condicional da justiça, este autor está dizendo que a nossa motivação para adequar a nossa busca de diferentes conceitos de Bem às regras de justiça de uma sociedade apenas será uma constante se considerada no âmbito de uma “satisfação recíproca de interesses”.

É claro que não aceitaríamos ter as nossas vidas regidas por princípios de justiça se determinadas pessoas ou grupos de pessoas não fizessem o mesmo. Também não teremos motivação para considerarmos procedimentos razoáveis se outras pessoas não o fizerem. Assim, a reciprocidade, tanto numa situação como na outra, será condicional para a minha motivação para agir de maneira justa.

Isso não significa que o farei porque acredito que a reciprocidade seja o valor mais rico de uma sociedade. Talvez eu o faça por que realmente desejo agir de maneira justa, talvez porque só dessa forma é possível que eu tenha a estabilidade necessária para continuar em minha busca pelo que acredito ser o conceito de boa vida. Se em Barry a justiça imparcial é a forma de garantir a nossa maior liberdade em seguir a nossa vida de acordo com o nosso conceito de Bem, não é coerente que exijamos do indivíduo que acredite na reciprocidade como valor absoluto; mas se não o fizermos, é muito possível que corramos o risco de comprometer a estabilidade dessa sociedade, que não será capaz de reunir a motivação para a ação correta se essa ação correta não for a escolha de todos os indivíduos em todos os tempos.

Frente a esse dilema, o que acredito é que possamos responsabilizar as instituições pela retidão da ação humana. Uma vez que escolhermos os princípios razoáveis e os procedimentos razoáveis, que determinarão legitimamente o conteúdo das regras e políticas cotidianas da sociedade será necessário que as instituições dessa sociedade assegurem a prioridade do direito quando a prioridade do Bem colocar em risco a manutenção dos princípios razoáveis e dos procedimentos razoáveis e dessa forma, a nossa motivação para continuar praticando as ações justas. Em sentido inverso, a

reciprocidade passa a ser cumprida não como reciprocidade, mas como adimplemento das normas justas.

Isso significa que poderei ser cobrado de agir de acordo com as regras justas apenas se todos os outros o fizerem, porque a prática de atos injustos por parte dos demais certamente comprometerá a minha motivação para continuar adequando a minha ação as regras e políticas justas da sociedade. Mais uma vez, resta-nos saber até que ponto podemos exigir que a efetividade das normas justas seja dependente do nosso desejo de praticar o justo a que trata Barry ou da capacidade das instituições de assegurar que a aplicação dessas normas se dê de maneira homogênea em relação à sociedade.

Essa questão não é tão simples. Isso porque o nosso comprometimento com uma norma é, ao mesmo tempo, um comprometimento pessoal que fazemos uns aos outros em relação aquela norma e, a nossa disposição para seguir a norma, é condicional a uma disposição similar por parte dos outros membros da sociedade. Qualquer relação humana regulada por normas é ao mesmo tempo uma relação recíproca. E a existência de normas não suspende a reciprocidade, que é intrínseca a todas as relações humanas que envolvem interesses; apenas a transforma em uma forma regulada de reciprocidade.

Essa relação entre normas e interesse, ou a reciprocidade intrínseca ao cumprimento de uma norma, é formulada por Hume nos seguintes termos:

(...) a general sense of common interest; wick sense all the members of society Express to one another, and which induces them to regulate their conduct by certain rules. I observe that it will be for my interest to leave another in the possession of his goods, provided He Will act in the same manner with regard to me. He is sensible of a like interest in the regulation of his conduct. When this common sense of interest is mutually expressed, and is known to both, it produces a suitable resolution and behavior (HUME, 1978, p. 490).

De acordo com CI, a reciprocidade passa a ser reciprocidade normativamente regulada, onde interesses pessoais e normas impessoais se

encontram, onde interesses pessoais passam a ser mediados por normas impessoais e dessa forma deixam de ser meros interesses particulares. Reciprocidade, de acordo com este autor, nada mais é do que o conteúdo pessoal das normas, que são impessoais (CI, 2006, p. 17).

Ao nos comprometermos com o cumprimento de uma norma (para a proteção dos nossos interesses legítimos), formaremos ao mesmo tempo uma relação pessoal com todos aqueles que estão similarmente comprometidos com aquela norma e cujo comprometimento é uma condição do meu comprometimento, da mesma forma que o meu comprometimento é uma condição para os demais, uns em relação aos outros. Daí se segue que toda violação a uma norma é ao mesmo tempo uma violação ao interesse legítimo de alguém e a violação a reciprocidade.

Se concordarmos que a demanda pela reciprocidade é uma ferramenta necessária para nossa disposição de agir justamente, isso trará algumas consequências. Isto porque a reciprocidade implica a condicionalidade da justiça no sentido que uma pessoa justa disposta a ser justa é condicionada por outra pessoa que demonstra a mesma disposição. Se o outro passa a não observar essas normas, a minha motivação em fazê-lo certamente estará prejudicada.

O conceito de reciprocidade, nesse sentido, não é usado como fundamentação para o conteúdo das normas justas; mas como condição para a motivação para o cumprimento das regras de justiça. Isso não significa, porém, que a motivação para agir de acordo com essas normas não tenha qualquer relação com o seu conteúdo ou com a maneira com que este é justificado.

Ao contrário, se nos ativermos apenas à condição de reciprocidade, poderá haver conteúdos de normas – normas que sejam ostensivamente prejudiciais para nós ou para os outros, ou normas “extrema e evidentemente injustas”, de acordo com Hampshire (HAMPSHIRE, 2000, p. 85) – que serão, em princípio, incapazes de se valer da motivação humana para a garantia de sua eficácia.

Nesse sentido, é preciso que pensemos num conceito de reciprocidade como constitutivo da motivação para o comportamento humano de

acordo com a justiça. Assim, a proposta de Scanlon e Barry do teste da “rejeitabilidade razoável” parece uma boa alternativa para resolver essa questão. A reciprocidade passa então a significar a condição de consentimento não em relação a quaisquer normas, quaisquer que sejam seus conteúdos, mas às normas razoáveis; e aqui me refiro tanto as normas que são aceitas como razoáveis porque seus objetos permitem a coexistência de diferentes concepções de Bem por parte dos membros das sociedades, ou porque são constituídas a partir de procedimentos aceitos como razoáveis por essa mesma sociedade, quando seu conteúdo é objeto de discórdia.

Assim, a reciprocidade que aqui me refiro não é qualquer reciprocidade, mas a reciprocidade em relação às normas razoáveis. Nesse sentido, este conceito de reciprocidade é neutro em relação aos diferentes conceitos de Bem que podem ser assumidos pelos indivíduos numa democracia pluralista. No entanto, enquanto as normas razoáveis são uma variável, no sentido de que podem assumir diferentes conteúdos, a reciprocidade é uma constante. Se a norma for razoável, a motivação humana se perpetrará apenas se o conteúdo dessas normas for observado por todos os membros da sociedade em que essa norma foi reconhecida como razoável. Pode-se dizer nesse sentido que a reciprocidade exigida no contexto da justiça como imparcialidade como teoria normativa, por exemplo, significa reciprocidade em relação às regras da justiça como imparcialidade enquanto que justiça como equidade, como outra teoria normativa, significa reciprocidade em relação à justiça como equidade. O desentendimento aqui se dá em relação à validade das normas, mas não em relação à reciprocidade do comportamento humano em relação a elas. Isso significa que a motivação para agir justamente é compatível não só com um conteúdo de justiça, mas com um conjunto de conteúdos que compreenda todas as respostas que possam ser aceitas como razoáveis por todos os membros da sociedade.

Relacionar a justiça como imparcialidade com a reciprocidade não significa relacionar a justiça como imparcialidade com a justiça como reciprocidade, apontada por Barry como sua rival. Embora essa discussão já tenha sido tratada neste trabalho, é importante retomá-la neste ponto com o propósito de que a

exigência da reciprocidade aqui defendida não seja confundida com a proposta da justiça como reciprocidade.

Uma teoria da justiça diz respeito a uma proposta sobre o que deve contar como os mais razoáveis ou defensáveis princípios de justiça. Quando Barry trata a justiça como imparcialidade e da justiça como reciprocidade como rivais, ele está se referindo as duas teorias como normativas abrangentes, no sentido de que oferecem repostas às três questões que atinem a uma teoria da justiça e que dizem respeito, respectivamente, a motivação para o comportamento justo, ao critério para as normas de justiça e a relação entre um e outro (BARRY, 1989).

O problema é que compreender a justiça como imparcialidade de modo abrangente parece ter prevenido Barry de dizer que sua primeira questão, que corresponde à motivação dos agentes, deve ser respondida ao menos em parte em termos de um conceito minimamente substantivo de reciprocidade. Como já mencionado neste trabalho, exigir a reciprocidade como uma condição para se comportar justamente, nesses termos, exigiria que a sociedade toda compartilhasse a reciprocidade como um valor comum, no sentido de se exigir dos membros dessa sociedade que seu comportamento de acordo com os princípios de justiça se dê em razão de acreditarem na importância da reciprocidade como um valor substantivo.

Essa aceção se torna clara quando o autor traz como premissa de sua teoria a distinção entre a imparcialidade de primeira e a de segunda ordem e defende a justiça como imparcialidade como “(...) a test to be applied to the moral and legal rules of a society: one which asks about their acceptability among free and equal people” (BARRY, 1995a, p. 194) e, portanto, de segunda ordem. A crítica do autor, portanto, dirige-se a imparcialidade de primeira ordem, como máxima para o comportamento do indivíduo nos assuntos particulares do seu dia-a-dia. Essa distinção permite a Barry dizer que “(...) justice as impartiality does not require, and is indeed inconsistent with, a rule of universal first-order-impartiality” (BARRY, 1995a, p. 213). Em outras palavras, a imparcialidade de primeira ordem, como uma exigência universal, é ao mesmo tempo desnecessária e indesejável e não pode, portanto, servir como motivo para determinar as condutas do dia-a-dia. A imparcialidade de segunda ordem, por sua vez, na teoria de Barry, tem a ver com a

justificabilidade das normas e não com a motivação dos agentes para se comportarem de acordo com as normas de justiça, reportando-se à segunda questão. Nesse sentido, Barry rejeita de maneira explícita em *Justiça como Imparcialidade* e implícita em *Teorias da Justiça*, o conceito de reciprocidade como parte da resposta a primeira questão.

Apesar de sua recusa em responder a primeira questão se reportando de maneira explícita à reciprocidade, alguma noção de reciprocidade aparece na compreensão de Barry acerca da motivação individual para o comportamento justo. Para este autor, a resposta para a motivação de se comportar de acordo com os princípios e as regras da justiça é “o desejo de agir justamente”. Assim, “If I am motivated by a desire to behave fairly, I will want to do what the rules mandated by justice as impartiality require so long as enough other people are doing the same” (BARRY, 1995a, p. 51).

Nesse sentido, as normas de justiça são determinadas por padrões de imparcialidade (segunda questão), mas o motivo para consentir com essas normas (primeira questão) não é muito diferente da idéia de uma reciprocidade sob normas razoáveis, ou ao que Allan Gibbard denomina de “fair reciprocity” (GIBBARD, 1991, pp. 264-279).

Segundo Gibbard, a idéia de reciprocidade envolve a noção de troca, que pode ser justa ou injusta dependendo da maneira como é realizada. A teoria da justiça de Rawls é interpretada por este autor como uma concepção de troca equitativa definida em termos de um sistema de reciprocidade (GIBBARD, 1991, p. 266). Este sistema de reciprocidade consiste em cada membro conferindo suporte e preservando a estrutura básica da sociedade, por um lado, e usufruindo dos benefícios dessa estrutura, por outro⁴⁸. A Justiça como Reciprocidade consiste

⁴⁸ Para além disso, a teoria rawlseana é classificada por Gibbard como uma proposição de Justiça como Reciprocidade por conta da caracterização atribuída por este autor aos indivíduos na Posição Original e da maneira como enfrenta a questão da justiça. Para Rawls, os indivíduos na Posição Original são considerados contribuintes engajados na promoção da cooperação social e não apenas membros da sociedade. A questão da justiça, por sua vez, concerne a busca por princípios para distribuição de deveres e benefícios de cooperação entre estes contribuintes e não como membros de uma sociedade (RAWLS, 1980, p. 546). De acordo com Rawls, os termos de cooperação social devem ser equânimes no sentido de que “they are terms each participant may reasonably accept, provided that everyone else likewise accepts them” (RAWLS, 1993, p. 16). Nesse sentido, a noção de termos equânimes de cooperação consiste em uma idéia de reciprocidade (RAWLS, 1993, p. 17)⁴⁸.

na retribuição equitativa desses benefícios em troca do constrangimento de nós mesmos em razão dos princípios de justiça⁴⁹. Nesse sentido, como sugere Gibbard, a questão central de Rawls não é “por que aceitamos a igualdade e a desigualdade?”, mas “por que aceito a existência de limitações para a busca de minhas próprias vantagens?”. Segundo Gibbard, Rawls responde a esta questão afirmando que:

Whether you are badly off or well-off, you have what you have only because others constrain themselves and the pursuit of their own advantage by rules that head for a fair cooperative venture for mutual advantage. Constrain yourself by those rules in return, and you give them fair return for what they give you (GIBBARD, 1991, p. 266).

Essa idéia de reciprocidade fica evidente na introdução de Barry de uma cláusula condicional explícita em relação a disposição das outras pessoas para aceitar as mesmas normas de justiça a que proponho seguir. Barry afasta a sua teoria da justiça como imparcialidade da proposta de Gibbard de uma concepção de justiça como reciprocidade como um todo. Realmente, uma e outra se distinguem em relação ao critério para determinar as regras de justiça (segunda questão), mas não são tão distantes em relação a motivação humana para o comportamento justo (primeira questão). O próprio Barry reconhece que “(...) *there is absolutely no question that this* [referindo-se a reciprocidade ou vantagem mútua] *is at any rate a part of justice. Reciprocity is a core element in every society’s conception of justice*” (BARRY, 1989, p. 361).

Esta confluência se dá se considerarmos que, na teoria de Barry, a reciprocidade aparece como condicionante da minha motivação para desejar agir justamente. “If I am motivated by a desire to behave fairly, I will want to do what the rules mandated by justice as impartiality require so long as enough other people are doing the same” (BARRY, 1995a, p. 51). A reciprocidade, nesse caso, no contexto

Assim, o próprio Rawls considera a reciprocidade como um elemento fundamental tanto na sua concepção de justiça como na de equidade ao afirmar que “Justice and fairness are, indeed, different concepts, but they share a fundamental element in common, which I shall call the concept of reciprocity” (RAWLS, 1971, p. 242).

⁴⁹ Rawls endossa essa interpretação de Gibbard no *Liberalismo Político* (1993, p. 17).

de normas razoáveis, funciona como ferramenta constitutiva da disposição para agir de acordo com essas normas.

É esclarecedor, nessa correlação, que a teoria de Rawls, que Barry reconhece como uma concepção de justiça como imparcialidade, opere com a noção de “psicologia moral razoável”, para a qual a reciprocidade é um dos principais elementos. Barry explica essa aparente inconsistência sugerindo que “two theories of justice can be found in John Rawls’s Theory of Justice” (BARRY, 1989, p. 179).

Devemos lembrar que uma teoria da justiça, para que seja considerada uma teoria de justiça como imparcialidade, segundo Barry, deve reunir a condição de ser independente dos diferentes conceitos de Bem difundidos na sociedade e passíveis, portanto, de ser aceita como razoável. Segundo Barry:

(...) principles of justice that satisfy its conditions are impartial because they capture a certain kind of equality: all those affected have to be able to feel that they have done as well as they could reasonably hope to. Thus, principles of justice are inconsistent with any claims to special privilege based on grounds that cannot be made freely acceptable to others (BARRY, 1999, pp. 7/8).

Esta segunda parte faz com que a justiça como imparcialidade seja incompatível com a exigência de reciprocidade de acordo com este autor, porque isso exigiria conferir mais valor a um conceito de Bem que aos demais, a idéia de reciprocidade em detrimento de outros valores que pretensamente poderiam justificar o conteúdo das normas.

Esse aparente conflito que Barry vê em Rawls se resolverá, porém de outra forma, se entendermos que se trata, na verdade, não de duas teorias; mas de uma teoria só que oferece duas respostas completamente compatíveis, às primeira e segunda questões que devem ser respondidas por uma teoria de justiça segundo Barry. Nessa acepção, a teoria de Rawls pode ser compreendida como uma teoria de justiça como imparcialidade e isso se aplicará em relação a resposta que oferece à segunda questão, em relação aos critérios determinantes das normas justas. Isso não impede Rawls de responder à primeira questão com remissão ao conceito de reciprocidade; o que, aliás, é o que aqui se entende que ele faz ao

estabelecer uma distinção clara entre “reciprocity as a principle giving its content [referindo-se a uma concepção substantiva de justiça] and as a disposition to answer in kind” (RAWLS, 2001, p. 196).

Nós apenas teremos que entender que haverá um conflito aparente em Rawls, como o entende Barry, se considerarmos que para uma concepção receber o rótulo de justiça como imparcialidade, ela deverá responder a primeira e a segunda questão da mesma maneira, o que não parece ser o que espera Barry. Apenas se houver razão para pensarmos que temos que responder a primeira e a segunda questão ou em termos de imparcialidade ou em termos de reciprocidade haverá razão para recorrermos a idéia de que se tratam de duas teorias distintas, o que não parece ser necessário.

Ao contrário, se olharmos para as normas razoáveis, definidas de acordo com os princípios de justiça e com os procedimentos razoáveis, a disposição para agir justamente é compatível com uma gama variada de concepções substantivas de justiça.

Resta-nos duas alternativas: ou assumimos que, de certa forma, um certo grau de imparcialidade de primeira ordem pode ser necessário para assegurar a imparcialidade de segundo grau, o que parece ser tudo o que Barry quis evitar ao defender a sua teoria como uma teoria de justiça imparcial; ou deixemos as instituições o dever de assegurar, primeiro, que escolhas sejam publicamente justificadas não com base na superioridade de determinado conceito de Bem, o que exige também que se zele para que todo tipo de razão possa ter vez nesse processo de justificação; segundo, que as normas razoáveis sejam observadas por todos em todos os momentos.

Bibliografia

BARRY, Brian. *A Treatise on Social Justice: Theories of Justice*. Berkeley: University of California Press, 1989 (vol. 1).

_____. "How Not to Defend Liberal Institutions". *British Journal of Political Science*, vol. 20, no. 1, pp. 1-14, Jan., 1990.

_____. "Is democracy special". FISHKIN, J., LASLETT, P. (eds.). *Philosophy, Politics and Society*, Oxford: Blackwell, 1979.

_____. "Liberalism and Want-Satisfaction: a critique of John Rawls". *Political Theory*, v. 1, no. 2, 1973a.

_____. *The Liberal Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973b.

_____. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press, 1995a.

_____. "John Rawls and the Search for Stability". *Ethics*, v. 105, n. 4, pp. 874-915, 1995b.

_____, "The public interest". QUINTON, A. (ed.), *Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 1967.

COHEN, Joshua. "Deliberation and Democratic Legitimacy. HAMLIN, A., PETTIT, P., *The Good Polity: normative analysis of the state*. Oxford: Blackwell, 1989.

_____, "Pluralism and Proceduralism". *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69, 589-618, 1994.

COLBY, A. & KOHLBERG. L.. *The Measurement of Moral Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

DWORKIN, Ronald. "Liberalism", *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

ELSTER, Jon. *Local Justice: how institutions allocate scarce goods and necessary burdens*. New York: Russel Sage Foundation, 1992.

_____. "Mimicking Partiality". DOWDING, Keith, GOODIN, Robert E., PATEMAN, Carole (eds.). *Justice and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FREEMAN, Samuel. "Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution". *Chicago Law Review*, vol. 69, pp. 619-668, 1994.

GAUS, Gerald. "The rational, the reasonable, and justification". *The journal of Political Philosophy* n. 3, vol. 3, 1995, pp. 234-258.

GAUTHIER, David. *Morals by Agreement*. New York: Oxford University Press, 1986.

_____. "Why contractarianism?", VALLENTYNE, P. (org.). *Contractarianism and Rational Choice: essays on David Gauthier's Morals by Agreement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, SUGDEN, Robert (orgs.). *Rationality, Justice and The Social Contract: themes from Morals by Agreement*. Michigan: University of Michigan Press, 1993.

GIBBARD, Allan. "Constructing Justice". *Plilosophy and Public Affairs*, n. 20, 1991.

GOODIN, Robert E.. "Institutionalizing the public interest". *American Political Science Review*, no. 90, 1996, pp. 331-346.

_____. "Democracy, justice and impartiality". DOWDING, K., GOODIN, R. E., PATEMAN, C. (eds.), *Justice and Democracy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.

HAMPSHIRE, Stuart. *Justice is Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *The Inclusion of the Other: studies in political theory*. Oxford: Polity, 1998.

HARE, Richard M.. *Moral Thinking: its levels, method and poin*, Oxford: Clarendon

Press, 1981.

HARSANYI, J.C., "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility". *Journal of Political Economy*, no. 63: 309–321, 1955.

_____. "Morality and the theory of rational behavior". SEN, A., WILLIAMS, B. (orgs.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University, 1982.

HILL, Thomas. "The Stability Problem in Political Liberalism". *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, 1994.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HÖFFE, Otfried. *Justiça Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1978.

LARMORE, Charles. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. *The Moral of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

LOCKE, John. *The Second Treatise on Civil Government*. New York: Prometheus Books, 1986.

MANERFFE, Peter de. "Liberalism, Liberty and Neutrality". *Philosophy and Public Affairs*, 1990.

MILL, John Stuart. *A Liberdade; Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MURPHY, Lian. "Intitutions and the Demands of Justice". *Philosophy and Public Affairs*, 27, no. 4, 1999.

NAGEL, Thomas. *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press, 1991.

_____. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____, "Moral Conflict and Political Legitimacy". *Philosophy and Public Affairs*, n. 16, 1987.

_____. *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press, 1978.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

_____. "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980". *Journal of Philosophy*, no. 77, 1980.

_____. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3, Summer, 1985, pp. 223-251.

_____. "Justice as Reciprocity". *Utilitarianism*. GOROVITZ, S. (ed.). New York: The Bobbs-Merrill Company, 1971.

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____, "The Basic Structure as Subject". *American Philosophical Quarterly*, Ap., 1977, no. 14(2), pp. 159-165, 1977.

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

_____. "Political Liberalism: reply to Habermas". *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3, 1995, pp. 132-180.

_____. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York University Law Review*, no. 2, 1989.

_____. "The idea of public reason revisited". *University of Chicago Law Review*, no. 94, 1997.

RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract*. London: Penguin Books, 1968.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCANLON, T. M.. "Contractualism and Utilitarianism". SEN, Amartya, WILLIAMS, Bernard (eds.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-128, 1982.

_____. "Rights, Goals and Fairness", in WALDRON, Jeremy (org.). *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

_____. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

SEN, Amartya. "Consequential evaluation and practical reason", *Journal of Philosophy* no 97: 477-502, 2000.

VITA, Álvaro de. *A Justiça Igualitária e Seus Críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Justiça liberal: argumentos liberais contra o neo-liberalismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

_____. "Uma Concepção Liberal-Igualitária de Justiça Distributiva", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, no. 39, fevereiro/1999.

WALDRON, Jeremy. "Legislation and Moral Neutrality", GOODIN, R., REEVE, A. (eds.). *Liberal Neutrality*. London: Routledge, 1989.

WEALE, Albert. "Contractarian theory, deliberative democracy and general agreement", DOWDING, K., GOODIN, R. E., PATEMAN, C. (eds.). *Justice and Democracy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.

_____. "From contracts to pluralism?". KELLY, P. (ed.). *Impartiality, Neutrality and Justice: re-reading Brian Barry's Justice as Impartiality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

WILLIAMS, Bernard. "Internal and External Reasons". WILLIAMS, B.. *Moral Luck*.

Cambridge: Cambridge University Press, 1981.