

IMPÉRIO DA LEI E SUBJETIVIDADE¹

Cicero Araujo

RESUMO

O artigo mostra como o ideal do "império da lei" pode ser problematizado, dependendo da visão que se tenha do sujeito moral. De início faz-se uma ilustração do problema tal como foi predominantemente apreendido no contexto germânico das primeiras décadas do século XX. Passa-se em seguida ao contexto anglo-saxão, com o recente debate envolvendo o neocontratualista John Rawls e o comunitarista Michael Sandel. Conclui-se que o ideal rawlsiano de cidadão pode expressar, na tradição democrático-constitucional, um reencontro da noção de império da lei com o "eu" moral.

Palavras-chave: império da lei; subjetividade; democracia constitucional; John Rawls; Michael Sandel.

SUMMARY

This article shows how the ideal of rule of law can be problematized according to one's perspective on the moral subject. Initially, the text illustrates this question within the early twentieth-century Germanic context. The author then shifts to the Anglo-Saxon context, focusing on the recent discussion involving the neo-contractualist John Rawls and the communitarianist Michael Sandel. The article concludes that within the democratic-constitutional tradition, Rawls' ideal citizen expresses a reuniting of the rule of law notion with the moral "self".

Keywords: rule of law; subjectivity; constitutional democracy; John Rawls; Michael Sandel.

I

O ideal do *império da lei*, ou *Estado de direito*, envolve três significados, conforme o plano da relação entre a lei, considerada norma geral e abstrata, e o poder político: i) no que diz respeito à relação entre a lei e o soberano, expressa a supremacia da lei sobre a pessoa do soberano; ii) no que diz respeito à relação entre o soberano e os súditos, expressa a idéia de que os governantes "devem exercer o próprio poder unicamente pela promulgação de leis, e só excepcionalmente através de ordenações e decretos, isto é, mediante normas que tenham validade para todos", e não para indivíduos ou grupos particulares; iii) no que diz respeito à aplicação

(1) Este artigo é uma reelaboração de trabalho apresentado no III Encontro Interamericano de Filosofia (São Paulo, maio de 1998).

das leis a casos particulares, "consiste em exigir dos juízes que definam as controvérsias, a eles submetidas para apreciação, não com base em juízos casuísticos [...], mas com base em prescrições definidas na forma de normas legislativas" (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 1995, p. 675).

Este artigo vai mostrar como esse ideal é problematizado, dependendo da visão que se tenha do sujeito moral. Começo fazendo uma ilustração do problema tal como ele é predominantemente apreendido no contexto germânico das primeiras décadas deste século. Para isso vou me valer das posições de dois autores representativos desse contexto que, no ponto que me interessa aqui, são muito semelhantes: as características do império da lei apontadas acima são claramente realçadas na "ciência pura do direito" de Hans Kelsen e naquilo que Max Weber chama de "dominação racional-legal".

Para ambos, o império da lei não é apenas um ideal, mas um ideal cuja realização tornou-se possível historicamente, pelo menos nas sociedades ocidentais modernas. E tornou-se possível porque só nessas sociedades o direito conseguiu desvencilhar-se quase que inteiramente da moral. Não há império da lei enquanto a moralidade tutela o direito.

O diagnóstico que os leva a pensar assim é o seguinte: a moral implica julgamentos de valor, e julgamentos de valor são subjetivos. Subjetivos em dois sentidos complementares. Primeiro, o juízo é subjetivo, evidentemente, porque realizado por um sujeito ou pessoa moral. Segundo, é subjetivo porque oposto a juízo objetivo ou imparcial. Weber e Kelsen pensam que o sujeito moral é incapaz de fazer julgamentos objetivos ou imparciais.

Juízos de valor são juízos em torno de uma concepção de bem. Uma concepção de bem é uma concepção sobre os fins últimos da vida. Envolve, portanto, a tradicional temática do "bem supremo" e da "felicidade". Para Kelsen, não há como fazer apreciações objetivas a esse respeito. Ela não é passível de "cognição racional". Concepções de bem, além disso, carregam interesses individuais ou coletivos (de distintos grupos no interior de uma mesma sociedade) que são quase sempre conflitantes. Cito aqui um trecho de sua *Teoria geral do direito e do Estado*:

A justiça [enquanto idéia moral] é uma idéia irracional. Por mais indispensável que seja para a volição e a ação dos homens, não está sujeita à cognição. Considerada a partir da perspectiva da cognição racional, existem apenas interesses e, conseqüentemente, conflitos de interesses. Sua solução pode ser alcançada por uma ordem que satisfaça um interesse em detrimento do outro, ou que busque um compromisso entre interesses opostos (Kelsen, 1992, p. 20).

"Com base na experiência", diz o autor, a segunda solução é a única da qual se pode esperar uma ordem jurídica estável e duradoura. Quando

isso ocorre, o ideal da justiça se identifica com o ideal da paz, ou é silenciosamente substituído por ele. Tal identificação ou substituição, por sua vez, caminha lado a lado "com a tendência de retirar o problema da justiça da insegura esfera dos julgamentos subjetivos de valor". Justiça, agora, significa simplesmente "legalidade". Por exemplo, é "justo" que uma regra geral "seja aplicada em todos os casos em que, de acordo com seu conteúdo, esta regra deva ser aplicada. É 'injusto' que ela seja aplicada em um caso, mas não em outro similar" (Kelsen, 1992, p. 21).

Em Weber, é certo, os problemas da relação entre julgamento de valor e subjetividade, por um lado, e a necessidade de seu expurgo na dominação racional-legal, por outro, requerem maior discussão. Pois a tipologia da dominação weberiana é acoplada à noção de legitimidade — uma idéia que, como a de justiça, pode ter conotações morais. Uma dominação é estável apenas quando, em média, obtém a lealdade dos dominados, o que requer a crença dos mesmos na legitimidade dos dominantes (Weber, 1944, pp. 705-707). Nos dois outros tipos de dominação, a carismática e a tradicional, a questão da legitimidade não é problemática precisamente porque a subjetividade já está suposta neles. São tipos de dominação eminentemente pessoais: na medida em que há um compartilhamento de sentimentos e valores entre dominantes e dominados, esses tipos são estáveis. A comunidade dos dominados em ambos é fortemente homogênea neste aspecto.

O mesmo não ocorre no tipo racional-legal. As sociedades que tornaram possível a emergência desse tipo não são homogêneas. Para usar uma famosa expressão do sociólogo, são sociedades onde reina o "politeísmo dos valores", o que significa não só a cisão irreversível das diferentes esferas de valor — a moral, a cognitiva e a estética —, mas a cisão interna de cada esfera. É por isso mesmo que nelas toma-se consciência de que os juízos de valor são "subjetivos": feitos por sujeitos ou pessoas morais incapazes de fazer julgamentos objetivos ou imparciais.

Weber é bastante claro ao dizer que a dominação racional-legal é um tipo impessoal de dominação, tanto porque o que domina é um conjunto de regras gerais e abstratas, e não pessoas (sejam elas entendidas como sujeitos individuais ou coletivos), quanto porque a aplicação das mesmas não faz distinção de pessoas. Ao mesmo tempo, contudo, esse tipo é estável porque supõe-se que os dominados, em média, crêem na sua legitimidade. Aqui é difícil evitar a interpretação de que a crença na legitimidade é uma crença de que o domínio da norma geral e abstrata é "bom" ou "desejável". Ora, quem crê assim são sujeitos ou pessoas morais.

Ficamos então com esta dificuldade: se por uma ponta o império da lei em Weber requer o expurgo da subjetividade, por outra os problemas da legitimidade e estabilidade da dominação parecem reintroduzi-la. Essa leitura não é minha, mas de Habermas (1984, pp. 264-271), e mostra em que medida o problema que estamos tratando aqui nunca ficou bem resolvido, mesmo no contexto germânico. O próprio Habermas é apenas um de uma série de autores que o recolocaram em pauta².

(2) Cf., entre outros textos do autor, Habermas, 1996, especialmente o capítulo 4.

II

Diferentemente do ambiente germânico, no anglo-saxão nunca chegou a ser dominante a visão da quebra do vínculo entre o império da lei e a subjetividade moral. Veja-se o caso do utilitarismo — por muito tempo considerado a corrente de filosofia do direito mais influente naquelas paragens —, no qual é muito forte a conexão entre moral e direito, pelo menos quando o assunto é a justificação das normas jurídicas³.

Não por acaso, o debate que galvaniza a atenção não é se a *rule of law* exige o expurgo (ou o maior expurgo possível) da subjetividade moral, mas sim *que conceito* de subjetividade é o mais adequado a ela. O debate, aliás, se deu e se dá em termos normativos, e raramente em termos sociológicos. Quero agora dedicar-me a ele tomando como centro a recente crítica de Michael Sandel ao conceito de sujeito moral empregado por John Rawls em sua teoria da justiça.

Repare-se, primeiro, no resgate rawlsiano do tema da justiça, visto como um preâmbulo necessário para qualquer discussão em torno de instituições políticas e jurídicas, o que logo de início contrasta com o positivismo jurídico de Kelsen e Weber. Rawls pensa que uma concepção de justiça é uma concepção moral, ainda que em seus textos mais recentes vá restringir ao máximo o âmbito da mesma, para evitar o que chama de "doutrina moral compreensiva". Discutiremos isso mais adiante.

Distanciando-se do positivismo jurídico, o filósofo norte-americano quer, no entanto, distanciar-se também de visões teleológicas de justiça, como o utilitarismo. Visões teleológicas definem a justiça a partir de uma concepção de bem. Rawls, ao contrário, está à procura de uma visão deontológica, em que o "justo" ("*right*") é definido previamente ao "bem" ("*good*"). Ele pensa que a tradição contratualista pode lhe fornecer as intuições básicas para a construção de uma teoria da justiça com esse caráter. Sua polêmica idéia da posição original não vem senão recolocar na ordem do dia a situação contratual clássica — desta vez, não para que estabeleçamos os parâmetros de um regime político legítimo, mas para pensarmos quais princípios de justiça seriam aceitáveis por todos os cidadãos.

A novidade da posição original é que ela é desenhada de tal forma que as partes na mesa contratual não conhecem sua "situação particular no mundo", a fim de impedir que tal conhecimento cause distorções inaceitáveis na escolha dos princípios de justiça mais adequados. A idéia, em suma, é evitar que as partes, em virtude do conhecimento de suas particularidades, venham a escolher princípios que as privilegiem. Princípios de justiça têm de ser "*fair*", isto é, equitativos e imparciais, o que não ocorreria se os sujeitos representados na posição original conhecessem certos fatos sobre si mesmos. Interessa-me destacar apenas um desses fatos: a concepção de bem, ou o "sistema de fins", de cada um. Esta, segundo Rawls, é geralmente ancorada numa doutrina filosófica, religiosa ou moral que define e fornece uma justificativa para os fins últimos da ação, ou seja, define e justifica o que

(3) Não estou afirmando que, técnica, institucional e profissionalmente, o direito não tenha logrado, no contexto anglo-saxão, uma autonomia *vis-à-vis* a moral. Isso nem mesmo os utilitaristas afirmam. Apenas estou constatando que no campo da fundamentação ou justificação o direito continuou, para eles, exigindo uma teoria moral.

é mais valioso para a vida. Conhecer isso na posição original, porém, levaria os sujeitos ali representados a escolher princípios da justiça de forma não-equitativa e parcial.

Aqui, aparentemente, retornamos à intuição de Kelsen de que julgamentos de valor, ao implicar distintas visões sobre o que é o bem, são irremediavelmente subjetivos, e portanto incompatíveis com o ideal do império da lei. Rawls concordaria com isso se por "subjetivo" denotássemos apenas e tão-somente aquilo que é oposto a "objetivo" ou "imparcial". Mas certamente não concordaria se por "subjetivo" entendêssemos um sujeito ou pessoa moral incapaz de fazer juízos objetivos ou imparciais. Em Rawls, o império da lei, que só pode existir quando as instituições políticas e jurídicas são guiadas por princípios de justiça adequados, supõe que haja sujeitos morais precisamente com essa capacidade.

Por isso mesmo, em *Uma teoria da justiça* o autor sugere que o sujeito moral implícito na posição original toma os fatos de sua particularidade como contingentes, dando a impressão de que a identidade do Eu, tal como na moral kantiana, não depende desses fatos. Cito um trecho do livro:

Não deveríamos tentar dar forma a nossas vidas vendo primeiro o bem, definido independentemente. Não são nossos fins que primariamente revelam nossa natureza, mas os princípios que escolheríamos para governar as condições de fundo sob as quais esses fins são formados e o modo pelos quais são buscados. Pois o Eu é anterior aos fins que são afirmados por ele; mesmo um fim dominante deve ser escolhido entre numerosas possibilidades [...]. Devemos portanto reverter a relação entre o justo e o bem proposta pelas doutrinas teleológicas e ver o justo como antecedente (Rawls, 1971, p. 560).

Esse modo de apresentar sua visão lhe custará uma crítica contundente de Michael Sandel. Apesar dos esforços de Rawls no sentido de desenvolver uma concepção "viável" de justiça — o que para o último implicava substituir o idealismo transcendental kantiano por um "empirismo razoável" (Rawls, 1977, p. 165) —, Sandel não via como isso poderia ser feito enquanto Rawls mantivesse intocada a visão de sujeito, comum a ele e Kant:

Se a metafísica de Kant é uma "periferia" dispensável ou um pressuposto inescapável das aspirações morais e políticas que Kant e Rawls compartilham — em suma, se Rawls pode ter uma política liberal sem embaraços metafísicos — é uma das questões centrais postas pela concepção de Rawls. Este ensaio argumenta que a tentativa de Rawls não tem sucesso, e que o liberalismo deontológico não pode ser resgatado das dificuldades associadas com o sujeito kantiano (Sandel, 1982, p. 14).

Por mais empiricamente plausíveis que sejam, por exemplo, as motivações atribuídas às partes na posição original — e essa é a razão da hipótese rawlsiana, inspirada em Hume, de que os sujeitos ali representados são "desinteressados uns pelos outros", o que evitaria a crítica de que são irrealisticamente egoístas ou altruístas —, ainda resta a assunção de que as partes não devem conhecer sua raça, cor, religião, sexo, renda e riqueza, concepção de bem etc., a fim de escolher os princípios de justiça. Sandel não vê como tal assunção pode se desvencilhar de uma doutrina altamente controversa do Eu: a de que a identidade do sujeito moral permanece essencialmente a mesma, a despeito das inúmeras variações que seus atributos particulares possam apresentar.

Uma das conseqüências dessa visão é

colocar o Eu para além do alcance da experiência, torná-lo invulnerável, fixar sua identidade de uma vez por todas. Nenhum compromisso poderia prender-me tão profundamente a ponto de não poder compreender a mim mesmo sem ele [...]. Nenhum projeto poderia ser tão essencial que abandoná-lo pusesse em questão a pessoa que sou. Dada minha independência dos valores que tenho, posso sempre me apartar deles (Sandel, 1982, p. 62).

A outra conseqüência acaba colocando em xeque a afirmação de Rawls de que seu contratualismo, ao contrário do utilitarismo, leva a sério a "distinção entre as pessoas". Pois abstrair, na posição original, os atributos particulares de cada um é deixar de levar em conta precisamente aquelas coisas que podem distinguir os indivíduos de algum modo relevante (cf. Sandel, 1982, pp. 129-132).

III

Dizer que uma teoria está contaminada por assunções metafísicas não é necessariamente uma crítica. Rawls não quer evitar a metafísica por considerá-la uma investigação que não leva a nada, ou que se propõe problemas que não admitem respostas ao alcance da razão humana. Pelo contrário, em seu último livro até considera que os temas metafísicos clássicos — tais como Deus, a alma e o mundo, ou o que é a verdade, o belo e o bem — ainda continuam sendo temas perfeitamente passíveis de especulação racional (cf. Rawls, 1995, pp. 72-81).

Talvez o problema esteja nas conseqüências, para a teoria da justiça, de se abraçar determinada doutrina do Eu. Mas examinemos de perto as duas conseqüências apontadas acima. A segunda parece-me a mais relevante. Contudo, Rawls poderia responder a ela dizendo que a "distinção entre

as pessoas" é garantida exatamente pelo fato de as partes não conhecerem sua situação particular no mundo. Assim, elas são obrigadas a escolher princípios de justiça que garantam o respeito à diversidade de concepções de bem, o que dificilmente ocorreria se fosse dado às partes o acesso a esse conhecimento. O "véu de ignorância" que envolve a posição original obriga os sujeitos ali representados a pensar seriamente na possibilidade de que os cidadãos sejam profundamente distintos em quase tudo, inclusive e principalmente no que diz respeito a concepções de bem. Daí que tenham de escolher como primeiro princípio de justiça a garantia de liberdades e direitos básicos iguais para todos — liberdade de consciência, de expressão e de associação, entre outras.

Quanto à primeira consequência, embora Rawls de fato pretenda, em sua *Teoria da justiça*, evitar o idealismo transcendental kantiano, não é evidente por que supor que um sujeito moral que se coloque "para além do alcance da experiência" seja um problema em si mesmo. O autor parece ter muito claro que nenhuma teoria, especialmente uma teoria normativa, pode basear-se exclusivamente em asserções empíricas.

Na verdade, o problema que Rawls quer evitar é bem outro. Mas dele vai tomar plena consciência apenas alguns anos depois de ter escrito *Uma teoria da justiça*. Os termos do problema são explicitamente colocados num artigo intitulado "Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica" (Rawls, 1992). Outra vez: o evitar a metafísica, aqui, não é resultado de uma desvalorização dela como um empreendimento filosoficamente digno. O autor considera, porém, que uma teoria da justiça deve operar num nível estritamente "político", que deixa intocadas as questões metafísicas clássicas. Por "metafísica" o autor vai entender qualquer doutrina abrangente ou compreensiva do mundo, seja ela religiosa, filosófica ou moral, qualquer doutrina que se proponha a responder "o que é", ou "o que é valioso" buscar na vida.

Não se comprometer com nenhuma dessas doutrinas em particular é crucial porque a teoria da justiça — e aqui Rawls explicita uma restrição considerável de seus objetivos — é destinada não a qualquer sociedade, mas a certas sociedades políticas cuja preservação dependa da neutralidade das instituições políticas e jurídicas em relação àquelas doutrinas. A "justiça como equidade" é uma teoria cujo objeto são as sociedades pluralistas e que passaram por alguma experiência de democracia constitucional: sociedades profundamente divididas por diferentes, e não raro incommensuráveis, concepções de bem e doutrinas abrangentes, e que se propõem a tolerar essas divergências. Pensado assim, o problema básico da justiça torna-se o seguinte: "como é possível que exista durante um tempo prolongado uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, os quais permanecem profundamente divididos por doutrinas [...] religiosas, filosóficas e morais?" (Rawls, 1995, p. 29). O que Rawls exige de si mesmo, portanto, não é que a teoria tenha bases exclusivamente empíricas, e sim que tenha bases históricas. E isso o autor garante ao limitar a teoria a um determinado e concreto tipo de sociedade política.

É por essa razão que a suspeita de Sandel, de que o sujeito moral suposto por Rawls estaria ancorado numa específica doutrina metafísica do Eu, pode atingir em cheio a teoria, e precisa ser respondida. A resposta aparece no artigo mencionado acima, e, sucintamente, o argumento é como segue. A posição original "não tem implicações metafísicas concernentes à natureza do Eu", nem "supõe que o Eu seja ontologicamente anterior aos fatos sobre as pessoas de cujo conhecimento excluímos as partes", simplesmente porque a posição original é um "artifício de representação". Nele o conceito de pessoa moral é, para fins heurísticos, dividido em dois componentes. Em um plano, as restrições ao conhecimento representam a "razoabilidade" do sujeito moral, isto é, a capacidade de, em suas máximas práticas, levar em conta os outros "eus" — capacidade que o autor chama simplesmente de "senso de justiça". No outro plano, as partes na posição original representam a "racionalidade" do sujeito moral, ou seja, sua capacidade de buscar coerentemente, e revisá-la quando assim o desejar, uma concepção de bem. É essa segunda capacidade que o autor propõe que simulemos quando entramos na posição original. As partes ali representadas, portanto, são "pessoas artificiais", e não precisamos nos comprometer de modo algum com elas, assim como não nos comprometemos, num jogo de "Monopólio", com qualquer concepção do Eu quando simulamos as posições de proprietários envolvidos numa competição desesperada (cf. Rawls, 1992, pp. 43-44).

A idéia de que o sujeito moral é capaz de revisar sua concepção de bem é especialmente importante na resposta. Pois o que Rawls está apontando aqui é que a identidade "política" ou "pública" do sujeito deve permanecer a mesma, ainda que sua identidade "não política" ou "não pública" venha, talvez, a sofrer uma radical transformação quando se abandona uma determinada concepção de bem, e a doutrina abrangente que a sustenta, em prol de outra (Rawls, 1992, pp. 46-47). Assim, é perfeitamente compatível afirmarmos que a identidade do Eu independe de seus atributos particulares e, ao mesmo tempo, afirmarmos que depende. A questão é que se trata de dois tipos diferentes de identidade. É a respeito da primeira identidade, *e só a ela*, que Rawls propõe o conceito de pessoa moral. Sobre a segunda, ele simplesmente se abstém de afirmar ou negar qualquer coisa.

IV

Quero concluir apontando um defeito nessa resposta e sugerir sua correção. O defeito está no sentido que Rawls dá à idéia de que a posição original é um "artifício de representação". Que seja um artifício porque a pessoa moral é "quebrada" em duas partes na posição original para fins heurísticos, não há problema. A posição original é artificial porque separa aquilo que, na realidade, está sempre unido. Rawls faz a separação, suponho, para facilitar o raciocínio em torno de princípios de justiça. Agora,

que seja um artifício porque na posição original simulamos pessoas "artificiais", no sentido de que não existem de fato, é um problema.

Rawls sugere esse significado quando faz a analogia entre a simulação que fazemos na posição original e a simulação que fazemos num jogo qualquer, seja "Monopólio". Para que os resultados da simulação — a escolha de determinados princípios de justiça — nos digam algo, nos afetem moralmente de alguma forma, é preciso que encaremos essa simulação de um modo que jamais encaramos ao jogar "Monopólio". Não nos sentimos moralmente afetados com os resultados de um jogo de "Monopólio" na medida em que não nos identificamos com a posição de proprietários dispostos a tudo numa competição desenfreada. Temos claro que aqueles proprietários são pessoas "artificiais", que simplesmente não nos dizem respeito.

Não é o mesmo sentimento que a simulação na posição original deve nos inspirar. Do contrário, a pergunta de Ronald Dworkin (1978, pp. 150-153), a respeito das conseqüências práticas de um contrato hipotético como o feito na posição original, fica sem resposta. Um contrato hipotético é um acordo que eu *aceitaria* se não conhecesse certos fatos sobre mim mesmo. Eu *aceitaria* tal acordo — sejam os dois princípios da justiça de Rawls — na posição original *se não soubesse*, por exemplo, que tenho um milhão de reais no meu bolso e os outros não têm. Acontece que *eu sei* que tenho um milhão de reais no bolso; logo, não aceito o acordo. Assim, eu poderia simular a posição original como o faço num jogo de "Monopólio" e, portanto, não me sentir nem um pouco afetado com seus resultados.

Rawls não pretende que um acordo real entre os cidadãos ocorra nos mesmos termos em que ele é feito, como experiência de pensamento, na posição original. Por isso o contrato é hipotético. Ao mesmo tempo, porém, quer que sintamos a força moral do esquema por ele proposto. Isso só é possível porque a pessoa moral expressa no esquema não é uma pessoa artificial, no sentido oposto a real. O sujeito ali representado não é outro senão o cidadão das democracias constitucionais, um sujeito muito concreto, historicamente situado. Não discordo de que as partes dentro da posição original, ao representarem só o componente "racional" desse cidadão, sejam vistas como pessoas "artificiais". A questão é que a crítica de Sandel não é só a esse pedaço do esquema, mas ao esquema como um todo, isto é, à soma do "racional" com o "razoável".

As restrições ao conhecimento representam a capacidade do cidadão de, como legislador, como participante da soberania pública, pensar em princípios da justiça de forma imparcial. Se Rawls achasse que essa capacidade é de fato inacessível, e não uma capacidade de pessoas morais concretas, jamais seria possível supor que o ideal do império da lei é compatível com a subjetividade moral. Retornaríamos então ao diagnóstico de Kelsen e Weber.

Se essa observação é correta, podemos novamente nos perguntar: que identidade do Eu está sendo suposta na teoria da justiça de Rawls? A resposta parece-me incontornável: esse sujeito moral que é o cidadão das sociedades

democrático-constitucionais supõe uma concepção de que a identidade do Eu independe de seus atributos singulares. Em especial, independe da concepção de bem que cultiva. É essa a conclusão a que temos obrigatoriamente de chegar, se é verdade que a identidade política desse cidadão não se modifica quando ele altera, mesmo que radicalmente, sua concepção de bem.

Isso significa que a justiça rawlsiana, que exige a sua neutralidade em relação a doutrinas compreensivas filosóficas, religiosas ou morais, esbarra aqui num impasse intransponível? Não creio. A meu ver, o próprio Rawls, numa nota ao artigo citado acima, aponta uma saída. Ali ele diz que há duas maneiras de pensar a neutralidade dos princípios de justiça: uma é exigir que estejam depurados de qualquer suposição filosófica, religiosa ou moral abrangente; e a outra é admitir que haja suposições dessa natureza, mas que sejam *comuns* às doutrinas abrangentes nas quais a sociedade se encontra dividida. Assim,

[se] pressuposições metafísicas estão envolvidas, elas talvez sejam tão gerais que não seriam diferenciadas segundo as distintas visões metafísicas — cartesiana, leibniziana ou kantiana; realistas, idealistas ou materialistas — com as quais a filosofia tradicionalmente tem se preocupado. Nesse caso, não parece que sejam relevantes para a estrutura e o conteúdo de uma concepção política da justiça (Rawls, 1992, p. 45, nota 22).

Em defesa de Rawls, portanto, o argumento seria mais ou menos o seguinte: ainda que contenha pressupostos metafísicos, a tese de que a identidade política do sujeito moral não depende de seus atributos particulares não é em si problemática se puder se acomodar no interior de qualquer uma das doutrinas filosóficas abrangentes que coexistem na mesma sociedade política. Pois trata-se de uma tese de tal modo embebida na "cultura política pública das democracias constitucionais" (a expressão é do autor), que ela parecerá inescapável a todos, independentemente das concepções específicas de mundo que abracem.

Alguém poderia objetar: a tese da independência do Eu de seus atributos particulares não é, no fundo, kantiana — logo, não estaria já comprometida com uma doutrina filosófica específica? Respondo que não. Seria especificamente kantiana só se eu tentasse justificá-la valendo-me do aparato conceitual da filosofia transcendental: valendo-me, por exemplo, da distinção entre o Eu numenal e o Eu empírico, de uma determinada solução para a antinomia liberdade *versus* necessidade, enfim, de uma série de outras noções que integram a fundamentação da moral em Kant. Contudo, pode-se aceitar a tese sem que se aceite esta justificativa⁴.

O importante, para Rawls, não é que tal justificativa não possa ser feita de modo algum. O importante é que seja vista apenas como *uma* justificativa,

REFERÊNCIAS

Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola e Pasquino, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1995.

Dworkin, Ronald. *Taking rights seriously*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1978.

Habermas, Jürgen. *The theory of communicative action*, vol. 1. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *Between facts and norms*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996.

Kelsen, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Rawls, John. *A theory of justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971.

_____. "The basic structure as subject". *American Philosophical Quarterly*, nº 14, 1977, pp. 159-165.

_____. "Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica". *Lua Nova*. São Paulo: Cedec, nº 25, 1992, pp. 25-59.

_____. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura, 1995.

Sandel, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura, 1944.

(4) Cito um exemplo. No século XVII, dificilmente encontramos um sistema metafísico que tenha brotado da filosofia européia do tempo que não supusesse um ente divino único, onipotente e onipresente. Cada sistema, certamente, mobilizava diferentes aparatos conceituais para dar conta dessa entidade. Assim, diferentes provas da existência de Deus eram providenciadas. Uma mesma entidade metafísica era justificada por distintos pontos de vista. Algo semelhante deve ocorrer com o sujeito moral, tal como apresentado por Rawls. A existência de uma identidade desse sujeito que não depende de seus atributos particulares é a suposição metafísica comungada pela "cultura política pública" das democracias constitucionais. Ela é, digamos assim, seu "Deus" mortal.

entre muitas outras possíveis. A questão tem de ser posta exatamente nesses termos porque Rawls, tal como Weber, está preocupado em mostrar como a *estabilidade* dos regimes constitucionais modernos poderia ocorrer. Em Weber, a solução possível para essa pergunta chama-se "crença na legitimidade", com a dificuldade que apontamos no início do artigo; em Rawls, chama-se "consenso sobreposto" ("*overlapping consensus*").

Temos esse consenso quando diferentes doutrinas filosóficas, religiosas ou morais logram, a partir de suas próprias perspectivas, justificar a mesma concepção de justiça. Acontece que na base dessa concepção está a idéia de que os cidadãos das democracias constitucionais são pessoas "livres e iguais". Isto é, são sujeitos morais igualmente capazes de escolher, buscar e revisar uma concepção de bem. Dessas, a liberdade de revisão é especialmente decisiva, pois é dela que sai a suposição de que a identidade da pessoa não depende da concepção de bem que abraça. Se tal identidade não pudesse ser justificada por distintas perspectivas, a própria noção de tolerância que sustenta o pluralismo não poderia ser justificada.

A idéia é que, se a tolerância não for sinceramente sustentada *do interior* das doutrinas compreensivas que convivem na sociedade pluralista, a existência das democracias constitucionais não poderá ser duradoura. Pois neste caso elas não estariam apoiadas num consenso profundo, o "consenso sobreposto", mas apenas num frágil *modus vivendi*, uma espécie de trégua entre os diferentes grupos que as dividem, exposto à ruptura tão logo um deles encontrasse a oportunidade de impor sobre os demais sua própria visão de mundo.

Recebido para publicação em
21 de maio de 1999.

Cicero Araujo é professor do
Departamento de Ciência Polí-
tica da FFLCH-USP.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 54, julho 1999
pp. 157-167
