

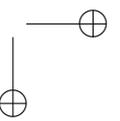
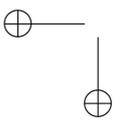
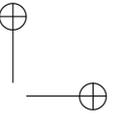
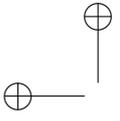
**O Problema da Tolerância
na
Filosofia Política de John
Rawls**



Alexandre Franco de Sá

1997

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *O problema da Tolerância na
Filosofia Política de John Rawls*

Autor: Alexandre Franco de Sá

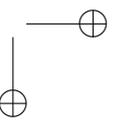
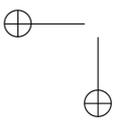
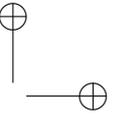
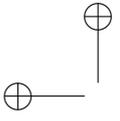
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

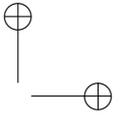
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Ângelo Milhano

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008



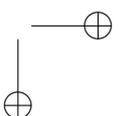
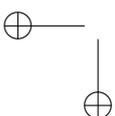


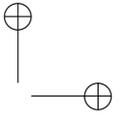
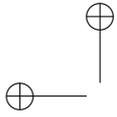
O Problema da Tolerância na Filosofia Política de John Rawls*

Alexandre Franco de Sá

A filosofia política de John Rawls desenvolve-se, antes de mais, pela tentativa de circunscrição da esfera do político propriamente dito. Se é possível dizer que o homem não se constitui enquanto homem senão na medida em que surge em sociedade, pode-se também dizer que a existência social do homem se concretiza de muitos modos. Assim, é no seio das várias formas de sociedade possíveis que se torna necessário determinar a sociedade política na sua especificidade. Ao contrário de uma mera associação, a qual por natureza não abrange toda a existência daquele que a integra, a sociedade política abrange o homem na sua vida completa, ou seja, ela surge como uma forma fechada de sociedade na qual o homem entra pelo simples facto do seu nascimento e sai exclusivamente pela sua morte. Por outro lado, uma associação pressupõe, por parte daqueles que nela se associam, a existência de interesses, de objectivos ou de modos de compreender a vida comuns, cuja partilha motive a sua própria constituição. Não pode haver uma associação no pleno sentido do termo sem a existência de afinidades entre os sujeitos que nela se associam. Segundo Rawls, a sociedade política deve determinar-se enquanto tal

* *Philosophica*, nº 10, Lisboa, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, pp. 107-120.

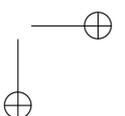
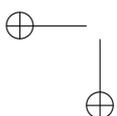


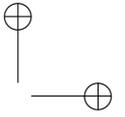


justamente pela necessidade de prescindir das afinidades entre os sujeitos associados como fundamento da sua constituição.

No entanto, é possível a uma teoria política, opondo-se à concepção de Rawls, exigir como fundamento de uma sociedade política a partilha de determinados valores e formas de compreender a vida, a partilha, por exemplo, de determinadas formas de compreensão moral, cultural, filosófica ou religiosa do mundo. Aliás, ao longo da história, os Estados modernos consolidam-se enquanto tal através da uniformização das *visões compreensivas* do mundo daqueles que nele coabitam. A homogeneização religiosa que levou à expulsão e à conversão forçada dos judeus em Espanha e Portugal ou, mais tarde, à expulsão dos protestantes de França é o exemplo que privilegiadamente ilustra o processo de consolidação dos Estados europeus modernos. O problema da tolerância surge então, como objecto de tematização explícita, situado neste contexto de consolidação dos Estados europeus. E as posições que diante dele são tomadas resultam precisamente da diferente consideração do perigo que a defesa das liberdades individuais representaria para a unidade do Estado e, consequentemente, para a paz e para a segurança que só esta mesma unidade permite. É assim que Hobbes toma partido pelo direito do Estado à intolerância, ao escrever: «compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as acções dos homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das acções dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles»¹. E, por outro lado, da parte dos defensores das liberdades individuais, como é o caso de Locke, Espinosa ou Rousseau, a reivindicação do direito à liberdade de consciência, de pensamento e

¹Thomas HOBBS. *Leviatã*. trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa, INCM, 1994; p.152.



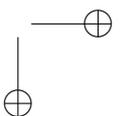
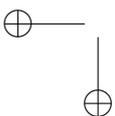


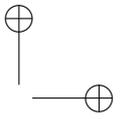
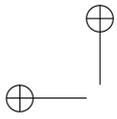
à liberdade religiosa era acompanhada pelo reconhecimento do seu carácter privado e pela necessidade de os membros de uma sociedade política participarem das visões compreensivas do mundo e das formas de culto públicas que o Estado entendia como suas. Por outras palavras, ao mesmo tempo que alguns filósofos modernos procuram preservar a inviolabilidade do privado face ao público, ou seja, o direito de cada um, na sua esfera privada, compreender o mundo da forma que lhe parecer mais adequada, eles não podem deixar de compreender o domínio público como assente na partilha de um determinado conteúdo cultural e religioso, ao qual ninguém se poderia publicamente furtar.

À sociedade assente na partilha de uma visão compreensiva chama Rawls *comunidade*. A comunidade é assim «uma sociedade governada por uma doutrina compreensiva religiosa, filosófica ou moral partilhada»². Determinada deste modo a comunidade, facilmente se poderá assinalar à sociabilidade humana uma dimensão comunitária incontornável. De acordo com as doutrinas compreensivas de índole cultural, filosófica ou religiosa a que aderem, os homens integram-se ao longo da sua vida em uma ou mais comunidades. A comunidade constitui assim um modo imprescindível de união social. Contudo, segundo Rawls, a comunidade surge num plano de sociabilidade humana caracterizável como ainda infra-político. A sociedade política surge num plano de sociabilidade de segunda ordem, no qual várias comunidades são chamadas, não apenas a coabitarem passivamente, mas a cooperarem entre si. Deste modo, se a comunidade se pode caracterizar como um modo de união social, a sociedade política não pode deixar de ser uma *união social de uniões sociais*. Rawls escreve-o explicitamente: «Chegamos assim à ideia da sociedade como uma união social de uniões sociais»³. Contudo, a caracterização da sociedade política como supra-comunitária coloca imediata-

²John RAWLS. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993; p.42.

³RAWLS. *Political Liberalism*, p.321.

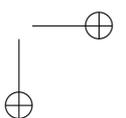
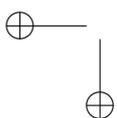


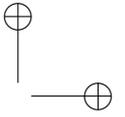


mente o problema das condições de possibilidade da unidade dessa mesma sociedade. Com efeito, uma comunidade, na medida em que se determina enquanto tal por um esforço de unificação no plano das doutrinas compreensivas do mundo, ou seja, na medida em que pressupõe um determinado conteúdo cultural, filosófico ou religioso partilhado por aqueles que a integram, carece pela sua própria natureza de dificuldades quanto à sua unidade e consistência. Mas como alcançar a unidade de uma sociedade determinada precisamente pela ausência de unificação no plano das doutrinas compreensivas? Por outras palavras, como assegurar que uma sociedade política, no sentido em que Rawls usa o termo, se constitua enquanto sociedade propriamente dita? Eis os problemas a que a concepção de Rawls de uma sociedade política não comunitária tem de dar resposta.

A caracterização por Rawls da sociedade política como supra-comunitária ou, o que é o mesmo, como uma «união social de uniões sociais» implica já que esta se determine através da pluralidade de doutrinas compreensivas que no seu seio cooperam. E tal pluralidade abre já a possibilidade de caracterização da sociedade política em articulação com o problema da tolerância. Com efeito, se a sociedade política pode conter no seu seio várias comunidades que cooperam entre si, tal significa que esta pluralidade não pode deixar de se caracterizar como uma pluralidade tolerante. Rawls parte do pressuposto de que o livre exercício das faculdades compreensivas do homem conduz necessariamente a vários modos de valorização e compreensão da realidade em que o homem se insere. Deste modo, a preservação de uma homogeneidade cultural, filosófica ou religiosa no seio de uma sociedade política apenas poderia ser alcançada coactivamente através de uma limitação das liberdades humanas mais fundamentais. Escreve Rawls: «uma compreensão continuamente partilhada acerca de uma doutrina compreensiva religiosa, filosófica ou moral apenas pode ser mantida pelo uso opressivo do poder estatal»⁴. E, no período histórico que antecedeu o advento das soci-

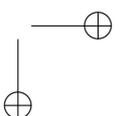
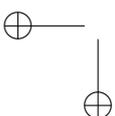
⁴ RAWLS. *Political Liberalism*, p.37.

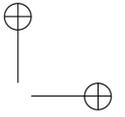




edades liberais, erguidas sobre a defesa das liberdades básicas individuais, a coacção intolerante do poder estatal era encarada frequentemente como o único modo de garantir a paz e a segurança que a unidade e autoridade do Estado exclusivamente poderiam assegurar. A passagem referida de Hobbes é aqui o melhor exemplo. Escreve Rawls: «É mais natural julgar, como a prática secular da intolerância parecia confirmar, que a unidade e concórdia sociais requerem o acordo quanto a uma doutrina geral e compreensiva religiosa, filosófica ou moral. A intolerância era aceite como uma condição da ordem social e da estabilidade»⁵. E mesmo os primeiros pensadores liberais procuraram restringir a reivindicação das liberdades básicas do homem à esfera privada, reconhecendo implicitamente a legitimidade da intolerância no plano público. Contudo, o pensamento liberal, na sua continuidade, não pode deixar de pôr em causa a intolerância do Estado na própria esfera pública, motivada pela absolutização de uma única doutrina compreensiva no seu seio. Ao fazê-lo, a tradição liberal de pensamento não pode deixar de procurar superar a compreensão da sociedade política como comunidade, ou seja, como assente na partilha de uma mesma doutrina compreensiva. Segundo Rawls, a exigência da defesa das liberdades fundamentais dos indivíduos a que o liberalismo se consagrou, implicando a coexistência de uma pluralidade de doutrinas compreensivas, implica que a coesão da sociedade política seja assegurada por outro factor que não a partilha de uma mesma doutrina compreensiva. Assim, torna-se necessário a Rawls a procura deste factor consolidante da sociedade política, o qual representaria para a sociedade pluralista contemporânea aquilo que a intolerância diante das doutrinas compreensivas minoritárias representava para as sociedades comunitárias pré-liberais. Se uma sociedade política se determinar como liberal, ou seja, se ela se determinar pelo respeito para com as liberdades humanas fundamentais - a liberdade de consciência, de pensamento, de expressão e de associação -, ela caracterizar-se-á necessariamente como uma soci-

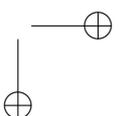
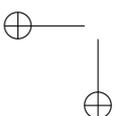
⁵ RAWLS. *Political Liberalism*, p.XXV.

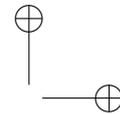
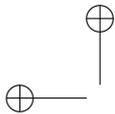




idade pluralista. E a pluralidade das doutrinas compreensivas que a caracterizará, longe de se manifestar como uma situação indesejável e acidental, destinada a ser ultrapassada num futuro próximo ou remoto, é, pelo contrário, uma determinação essencial dessa mesma sociedade. Deste modo, torna-se necessário a Rawls tentar encontrar de que modo é possível às várias doutrinas compreensivas encontrarem, justaposto às suas concepções particulares, um conjunto de princípios capaz de suscitar consenso entre elas. É a procura dos princípios capazes de suscitar este *consenso justaposto* (*overlapping consensus*) que constitui o núcleo mais fundamental da filosofia política de Rawls.

Se determinarmos os princípios capazes de suscitar consenso entre as várias doutrinas compreensivas como aqueles que são capazes de fundamentar a estrutura básica da sociedade política e, como tal, como princípios da justiça, deveremos antes de mais assinalar que a procura destes princípios impede qualquer concepção teleológica da própria justiça. Com efeito, dizer que a sociedade política é, não acidentalmente, mas essencialmente uma sociedade caracterizada por uma pluralidade de doutrinas compreensivas de índole moral, filosófica ou religiosa, implica dizer que ela não pode assumir como seu um modo particular de conceber o bem e o mal. A sociedade política não se pode constituir em função de um fim particular ou, o que é o mesmo, em torno de um conceito de bem em referência do qual as suas instituições fundamentais se poderiam determinar como justas ou injustas. Por outras palavras, uma sociedade liberal, na medida em que surge como uma sociedade estruturalmente pluralista, não pode deixar de rejeitar qualquer concepção que procure fundamentar o que é justo numa intuição prévia daquilo que é bom, pois é precisamente na consideração daquilo que é bom que uma sociedade estruturalmente dividida por várias doutrinas compreensivas não pode encontrar consenso. É esta dificuldade que Rawls assinala a uma perspectiva utilitarista do liberalismo. Se a sociedade se constituísse em função de um fim qualquer, mesmo que esse fim fosse «a utilidade



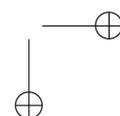
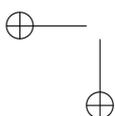


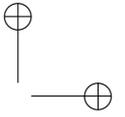
no sentido mais vasto, fundada nos interesses permanentes do homem enquanto ser progressivo»⁶, tal como o define Stuart Mill, ela excluiria necessariamente a possibilidade de outros fins concorrentes e, conseqüentemente, nunca seria senão acidentalmente tolerante. E tal é aliás comprovado pelo próprio utilitarismo. Rawls define a posição básica do utilitarismo nos seguintes termos: «A ideia central é a de que a sociedade está bem ordenada e, portanto, é justa quando as suas instituições principais estão ordenadas de forma a conseguir a maior soma líquida de satisfação, obtida por adição dos resultados de todos os sujeitos que nela participam»⁷. Deste modo, torna-se claro que, numa sociedade organizada de acordo com a doutrina utilitarista, a defesa das liberdades básicas do homem é, não uma exigência absoluta, mas algo condicionado a uma concepção prévia do bem determinado como a utilidade ou a satisfação. Assim, determinando-se como justiça a defesa destas mesmas liberdades, dir-se-ia que, para o utilitarismo, o justo não é uma prioridade senão na medida em que se constitui como aquilo que pode concretizar a máxima satisfação ou, o que é o mesmo, o maior bem. Se imaginarmos um indivíduo que não participe da concepção utilitarista do bem, por motivos de ordem religiosa, filosófica, moral ou cultural, o utilitarismo não teria outro argumento para a sua participação do “bem geral”, e da ordem social estabelecida como “justa” por este mesmo bem, senão a coacção estatal. O utilitarismo conduz assim, não ao respeito absoluto pela liberdade de cada homem se compreender a si mesmo e à realidade do modo como entender, mas à imposição de um paradigma liberal do homem, segundo o qual o homem poderia ter de ser forçado a ser livre.

Numa sociedade pluralista, na qual são possíveis várias doutrinas compreensivas motivantes de várias concepções do bem, a organização social, determinada por princípios da justiça que exigem

⁶John Stuart MILL. *On Liberty*. Londres, Watts & Co., 1936; p.13.

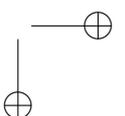
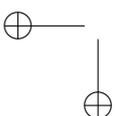
⁷RAWLS. *Uma Teoria da Justiça*. trad. Carlos Pinto Correia. Lisboa, Editorial Presença, 1993; p.41.

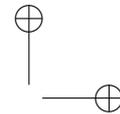
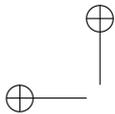




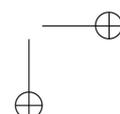
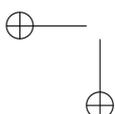
o consenso das várias doutrinas compreensivas, não pode estar sujeita a uma concepção particular de bem. Deste modo, a sociedade política liberal, marcada na sua essência pela pluralidade de doutrinas compreensivas, longe de pressupor uma concepção teleológica da justiça, como propunha o utilitarismo, requer antes uma concepção deontológica do que é justo enquanto fundamento da estrutura básica da sociedade. Contudo, se os princípios determinantes da estrutura básica da sociedade política, os princípios da justiça, não podem ser apontados mediante uma concepção prévia do bem, torna-se necessário a Rawls encontrar um método pelo qual eles possam ser descobertos. Mas, do mesmo modo que não pode deixar de rejeitar as concepções teleológicas da justiça, Rawls não pode deixar também de rejeitar simultaneamente as concepções deontológicas que partem de uma análise da natureza do homem para a descoberta do sentido de justiça que a esta mesma natureza é intrínseco. Do mesmo modo que Kant, Rawls procura estabelecer os fundamentos de uma concepção deontológica da justiça, os fundamentos de uma concepção da justiça na qual os princípios orientadores da ordem social se caracterizam como imperativos absolutos, universais e necessários, não condicionados por qualquer concepção particular e contingente da felicidade. Só tais princípios podem dotar a estrutura básica da sociedade de uma solidez suficiente. Mas, ao contrário de Kant, Rawls procura fazê-lo sem o recurso a uma análise da natureza racional do homem e da liberdade que lhe é intrínseca. E uma tal análise é evitada, na medida em que as conclusões a que tal análise pode chegar não podem deixar de se fundar numa doutrina compreensiva acerca da natureza humana, rejeitando enquanto tal todas as outras, ou seja, pondo em causa a pluralidade de doutrinas compreensivas que à sociedade política liberal é essencial.

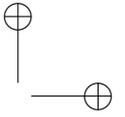
Longe de mergulhar numa análise da natureza humana, apelando para a determinação do homem pela sua razão, à qual seria intrínseca uma liberdade transcendental, *ratio essendi* da experiência imediata do dever, experiência essa que, por sua vez, surgiria como a *ratio*





cognoscendi da própria liberdade, Rawls procura antes um método pelo qual o sujeito possa chegar à admissão de princípios passíveis de suscitar consenso entre todos os sujeitos reunidos na sociedade política, independentemente das suas várias doutrinas compreensivas. Segundo Rawls, os vários sujeitos integrantes de uma sociedade não poderão chegar a um acordo quanto aos seus princípios ordenadores se pretenderem fazê-los decorrer das suas doutrinas compreensivas particulares. Deste modo, se esses sujeitos procurarem uma *posição* na qual possam captar os princípios estruturantes da sociedade política, eles deverão *esquecer* as doutrinas compreensivas culturais, religiosas, filosóficas ou morais que professam. A posição que cada um ocupa na hierarquia social, e mesmo os talentos, dons, qualidades e defeitos pelos quais essa posição é atingida, a qual poderá também perturbar a escolha desses princípios, deverá igualmente ser posta atrás de um *véu da ignorância* pelo qual tais elementos perturbadores de uma escolha exclusivamente *equitativa* não poderão ser considerados. Despojado de todos os factores que podem perturbar uma escolha puramente equitativa dos princípios determinantes da estrutura básica da sociedade, ou seja, dos princípios da justiça, o sujeito alcança uma *posição original* pelo qual tais princípios poderão ser descobertos e, como tal, escolhidos. Escreve Rawls: «Não nos devemos deixar induzir em erro pelas condições algo invulgares que caracterizam a posição original. A ideia é simplesmente a de realçar as restrições que parece razoável introduzir quanto aos argumentos para os princípios da justiça e, portanto, quanto aos próprios princípios. Assim, parece razoável, e geralmente aceitável, que na escolha desses princípios ninguém deve ser beneficiado ou prejudicado pela fortuna natural ou pelas circunstâncias sociais. Parece também largamente aceite que não deve ser possível traçar princípios em função da situação própria de cada um. Devemos ainda assegurar que as inclinações particulares, bem como as concepções de cada um sobre o seu próprio interesse, não afectem os princípios adoptados. O objectivo é excluir aqueles princípios que seria racional tentar fazer





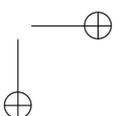
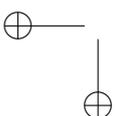
aprovar, por menor que fosse a possibilidade de sucesso, em função do conhecimento de certos dados que são irrelevantes do ponto de vista da justiça»⁸. A proposta por Rawls de determinação da estrutura básica da sociedade através da posição original manifesta imediatamente a consideração da sociedade política numa perspectiva contratual. Com efeito, na posição original, os sujeitos individualizados são chamados a colocarem-se de acordo quanto à estrutura básica da sociedade que vão fundar. Rawls reconhece-o explicitamente: «O meu objectivo é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e eleva a um nível superior a conhecida teoria do contrato social, desenvolvida, entre outros, por Locke, Rousseau e Kant»⁹. A posição original equivale ao que o estado natural representava nas teorias contratualistas clássicas. Contudo, ela não pode ser compreendida como um período histórico primitivo, prévio à constituição das sociedades humanas, mas como uma posição abstracta, à qual, mediante o expediente metodológico do véu da ignorância, qualquer sujeito em qualquer momento se poderia reconduzir na selecção de argumentos válidos para a determinação dos princípios da justiça. Escreve Rawls: «a posição da igualdade original corresponde ao estado natural na teoria tradicional do contrato social. Esta posição original não é, evidentemente, concebida como uma situação histórica concreta, muito menos como um estado cultural primitivo. Deve ser vista como uma situação puramente hipotética, caracterizada de forma a conduzir a uma certa concepção da justiça»¹⁰.

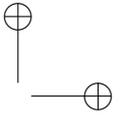
Ao aludir à teoria do contrato social, Rawls procura resolver o problema da justificação que à admissão de determinados princípios da justiça é intrínseco. Com efeito, não podendo proceder, como faz Kant, a uma tematização da natureza humana a fim de descobrir que princípios da justiça nela se fundamentam - pois tal seria adotar uma doutrina compreensiva do homem para a fundamentação da

⁸RAWLS. *Uma Teoria da Justiça*, p.38.

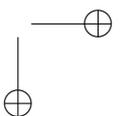
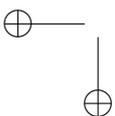
⁹RAWLS. *Uma Teoria da Justiça*, p.33.

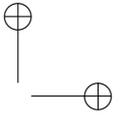
¹⁰RAWLS. *Uma Teoria da Justiça*, p.33.





admissão de determinados princípios da justiça -, Rawls define como princípios justos aqueles que pelos sujeitos são escolhidos nas condições equitativas possibilitadas pela posição original. É o facto de serem escolhidos na posição original que justifica os princípios da justiça adoptados como justos. À definição dos princípios da justiça como o objecto de escolha do sujeito na posição original poder-se-ia, no entanto, objectar que ela introduz um elemento de arbitrariedade, dificilmente conciliável com a sua necessária universalidade. Contudo, tal não passa de uma impressão imediata. Os princípios da justiça definem-se, não apenas por serem escolhidos, mas por serem-no por um sujeito que se encontra toldado pelo véu da ignorância, ou seja, colocado nas circunstâncias específicas que determinam a posição original. Assim, tal escolha não corresponde ao acto pelo qual um sujeito exerce o seu arbítrio numa ou noutra direcção. Pelo contrário, despojado de todos os factores que podem perturbar a sua selecção equitativa dos princípios da justiça, o sujeito não pode deixar de optar por determinados princípios. E tais princípios serão necessariamente aqueles que estabelecem uma ordem social democrática, na qual o sujeito, mesmo colocado na situação social mais desfavorável, perderá o menos possível. Através de um cálculo de natureza estatística, o sujeito aperceber-se-á necessariamente de que, numa outra sociedade que não a democrática, não apenas as probabilidades de pertencer a uma classe desfavorecida aumentarão, mas também a sua situação social neste caso tornar-se-á manifestamente pior. Deste modo, poder-se-á dizer que a escolha dos princípios da justiça na posição original são, não uma escolha no sentido arbitrário do termo, mas uma descoberta. A posição original possibilita a escolha dos princípios da justiça, não porque coloca o sujeito arbitrariamente diante de vários princípios possíveis, todos passíveis de serem eleitos, mas porque lhe fornece as condições para a descoberta dos princípios que ele tem de escolher. Michael Sandel, no seu *Liberalism and the Limits of Justice*, aponta aliás explicitamente para aquilo que poderíamos caracterizar como a natureza não voluntarista da escolha na

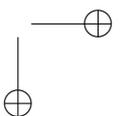
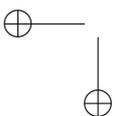


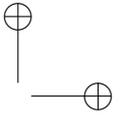
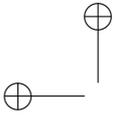


posição original. Escreve Sandel: «Uma vez que as partes se encontram numa situação equitativa, vale tudo; o espaço para a sua escolha é ilimitado. Os resultados para as suas deliberações serão moralmente aceitáveis “sejam eles quais forem”. Independentemente dos princípios que escolherem, esses princípios valerão como justos»¹¹. E acrescenta: «Nesta interpretação, dizer que os princípios escolhidos serão justos “sejam eles quais forem” quer dizer simplesmente que, dada a sua situação, é garantido que as partes escolham os princípios *justos*. Embora possa ser verdade que, estritamente falando, elas podem escolher seja que princípios queiram, a sua situação é esboçada de tal modo que é garantido que elas “querem” escolher apenas certos princípios. Nesta perspectiva, “quaisquer acordos alcançados” na posição original são equitativos, não porque o processo santifica como justo qualquer resultado, mas porque a situação garante um resultado particular»¹². Por outro lado, aquilo que poderíamos caracterizar como a natureza não voluntarista da escolha na posição original aponta para a natureza meramente heurística do contrato social nesta mesma posição. Do mesmo modo que a posição original, longe de pôr o sujeito diante de várias possibilidades que escolhe mediante a sua vontade, o coloca diante daquilo a que poderíamos chamar a única possibilidade possível, ou seja, o coloca na necessidade de escolher os princípios que descobre serem os únicos passíveis de fundar equitativamente uma sociedade política, o contrato indica, não um processo de partilha pelo qual os vários sujeitos se põem de acordo na conciliação dos seus modos particulares de argumentar, mas, pelo contrário, o acordo entre cada sujeito e o *único* modo possível de argumentar na posição original. Deste modo, não é necessário mais do que um sujeito na posição original para a descoberta e conseqüente escolha dos princípios da justiça, pois todos

¹¹Michael SANDEL. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985; p.127.

¹²Michael SANDEL. *Liberalism and the Limits of Justice*, p.127.

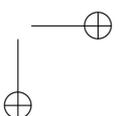
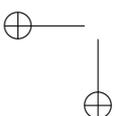


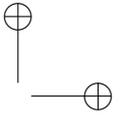
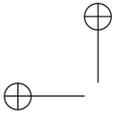


os sujeitos raciocinarão na posição original exactamente da mesma maneira.

Segundo Rawls, o sujeito, uma vez colocado na posição original, despojado do conhecimento de todos os factores que poderiam perturbar a escolha estritamente equitativa dos princípios determinantes da estrutura básica da sociedade, descobriria dois princípios distintos. O primeiro diz respeito àquilo que Constant designou como as liberdades dos modernos. Em primeiro lugar, os sujeitos reunidos na posição original admitiriam o respeito pelas liberdades básicas - a liberdade de pensamento, expressão e associação - como princípio absoluto, como fim em si, não condicionado à referência de qualquer bem extrínseco em função do qual se justificaria. Toldados pelo véu da ignorância na posição original, os sujeitos não conhecem nem as doutrinas morais, filosóficas e religiosas que professam nem o estatuto maioritário ou minoritário destas mesmas doutrinas. Optar pela tolerância como primeiro princípio da justiça é então, para o sujeito situado na posição original, o único modo de garantir que a sua própria liberdade de consciência, de pensamento, de expressão e de associação será respeitada. Os sujeitos situados na posição original, escreve Rawls, «não podem pôr a sua liberdade em risco, permitindo que uma doutrina dominante, religiosa ou moral, persiga ou suprima outras doutrinas. Mesmo concedendo (o que pode ser discutível) que o mais provável é que venha a fazer-se parte da maioria (se uma maioria existir), correr tal risco seria mostrar que não tomamos as nossas convicções religiosas ou morais com seriedade ou que não concedemos um elevado valor à liberdade para examinar as nossas convicções»¹³. Em segundo lugar, os sujeitos defenderiam que as desigualdades económicas e sociais apenas se justificariam, por um lado, se resultassem no maior benefício possível para os menos beneficiados e, por outro lado, se fossem a consequência de funções adquiridas pelos sujeitos em circunstâncias que permitam uma igualdade equitativa de oportunidades. A este segundo princípio chama

¹³RAWLS. *Uma Teoria da Justiça*, p.171.

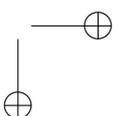
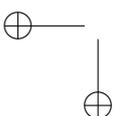


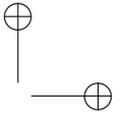


Rawls *princípio da diferença*. Assim, se tivermos em conta que o primeiro princípio da justiça se sobrepõe ao segundo e que, como escreve Rawls, «as liberdades básicas podem ser restringidas apenas em benefício da própria liberdade»¹⁴, poder-se-á dizer que *a tolerância surge em Rawls como o conteúdo mais fundamental da justiça enquanto virtude política*. Ser justo é, antes de mais, garantir uma liberdade igual para todos, independentemente das doutrinas religiosas, morais ou filosóficas que cada um decida professar. A justiça é então, antes de mais, a garantia da tolerância, ou seja, a garantia de que o Estado, não apenas não tomará partido por qualquer doutrina compreensiva, como assegurará constitucionalmente que nenhum cidadão seja punido publicamente pelo livre exercício das suas faculdades, podendo quer aderir às doutrinas que entender quer, revendo as suas adesões, abandoná-las sem que tal mereça da parte do Estado qualquer sanção.

O Estado, uma vez dotado de uma constituição liberal e democrática, na medida em que não se encontra vinculado a qualquer doutrina ou conteúdo moral, religioso ou filosófico, não pode ser ameaçado na sua coesão e consistência pela pluralidade de doutrinas. Mas ele pode sê-lo por aquelas doutrinas cujo propósito explícito ou implícito seja o abandono por parte do Estado da sua atitude de descomprometimento para com elas. Há doutrinas compreensivas cujo conteúdo exige a proposta do seu estabelecimento como doutrina estatal, impedindo o poder político, e o Estado enquanto expressão desse mesmo poder, de tolerar na sua esfera doutrinas compreensivas que se lhe oponham ou que com ela não sejam compatíveis. Deste modo, surge a Rawls a dificuldade previsível de como, partindo da defesa da tolerância enquanto conteúdo mais fundamental da justiça, ou seja, da virtude política, é possível tratar as doutrinas intolerantes. Por um lado, como princípio, não restam dúvidas de que a intolerância não pode ser tolerada. Permitir a defesa da intolerância como legítima seria implicitamente relativizar a defesa da tolerância, assimilá-la a

¹⁴RAWLS. *Uma Teoria da Justiça*, p.239.

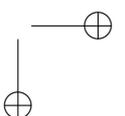
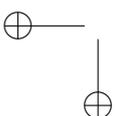




uma doutrina compreensiva particular, tão tolerável quanto as doutrinas que se lhe opusessem. Mas, por outro lado, dar ao Estado o poder de avaliar o conteúdo das várias doutrinas compreensivas, avaliando quais as intolerantes e quais as tolerantes, a fim de proibir as primeiras e permitir as segundas, seria inseri-lo no plano dessas mesmas doutrinas, dando-lhe as atribuições, e dotando-o das respectivas competências, num plano que não é o seu. Rawls procura resolver a dificuldade defendendo que uma doutrina intolerante só pode ser proibida e combatida pelo Estado quando se torna ameaçadora para o próprio Estado. Escreve Rawls: «Podem obrigar o intolerante a respeitar a liberdade dos outros, dado que se pode exigir a um sujeito determinado que respeite os direitos estabelecidos pelos princípios com que ele concordaria na posição original. Mas, quando a constituição não está ameaçada, não há razão para negar a liberdade ao intolerante»¹⁵. A existência no seio de uma sociedade democrática e tolerante, faria com que uma seita ou um grupo defensor de uma doutrina compreensiva intolerante fosse gradualmente revendo as suas posições, conduzindo-o à admissão de uma coexistência tolerante no interior da mesma sociedade política. Acrescenta Rawls: «O problema da tolerância para com o intolerante está directamente ligado à estabilidade de uma sociedade bem ordenada regulada pelos dois princípios da justiça. (...) Se uma seita intolerante surge numa sociedade bem ordenada, os cidadãos devem ter presente a estabilidade inerente às suas instituições. As liberdades reconhecidas aos intolerantes podem persuadi-los a acreditar na própria liberdade»¹⁶. Deste modo, Rawls evita que o Estado se constitua como avaliador de doutrinas compreensivas, o que pressuporia da sua parte a detenção de um critério - e, portanto, de uma doutrina compreensiva fundamentadora desse mesmo critério - para tal avaliação. Aquilo que o Estado avalia é, não a natureza e o conteúdo de uma doutrina compreensiva, mas a importância política que esta adquire e, conseqüentemente, o

¹⁵RAWLS. *Uma Teoria da Justiça*, p.180.

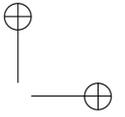
¹⁶RAWLS. *Uma Teoria da Justiça*, p.180.



perigo eventual que a sua defesa representa para a estabilidade de instituições alicerçadas nos princípios da justiça. E só no caso limite de uma doutrina compreensiva intolerante ameaçar efectivamente as instituições determinantes da estrutura básica da sociedade, o Estado poderá utilizar o expediente da limitação da liberdade desta mesma doutrina.

Os limites estabelecidos por Rawls para a limitação da liberdade dos intolerantes, procurando conservar o Estado liberal e democrático num plano superior ao das doutrinas compreensivas, não pode, no entanto, pôr em causa o princípio básico segundo o qual a intolerância é em si mesma intolerável. O Estado liberal e democrático, fundamento da sociedade política como supra-comunitária, deve respeitar e tolerar todas as doutrinas compreensivas que se encontram no seu seio. Mas ele deve-lhes simultaneamente exigir como imperativo a sua compatibilidade com os princípios da justiça, em geral, e, em particular, com o primeiro e o mais fundamental destes princípios, com a defesa de uma liberdade igual para todos, ou seja, com a tolerância. O Estado não pode exigir a uma doutrina compreensiva particular que seja *racional*, pois a consideração da sua racionalidade, e mesmo da eventual carência dela, implicaria que este tivesse um modelo de racionalidade, o qual não poderia deixar de ser ele mesmo fundamentado por uma doutrina compreensiva. É aliás esta dificuldade que Rawls assinala ao liberalismo compreensivo de Kant. Contudo, o Estado, não apenas pode, mas deve exigir a uma doutrina compreensiva que seja *razoável*. Comparando o racional e o razoável, Rawls escreve que «o razoável é público de um modo que o racional não é. Isto quer dizer que é pelo razoável que entramos como iguais no mundo público dos outros e ficamos preparados para propor, ou para aceitar, como seja o caso, termos equitativos de cooperação com eles»¹⁷. A razoabilidade das doutrinas compreensivas é aqui a condição de possibilidade da própria tolerância. Como escreve Rawls: «pessoas razoáveis pensarão que é irrazoável usar o poder

¹⁷RAWLS. *Political Liberalism*, p.53.



político, se o possuírem, para reprimir visões compreensivas que não são irrazoáveis, apesar de serem diferentes das suas»¹⁸. Para Rawls, exigir que uma doutrina compreensível seja razoável não consiste em limitar a sua liberdade fundamental. O adjetivo *razoável*, aplicado às doutrinas compreensivas toleráveis, não surge como uma qualificação, como uma avaliação da natureza e do conteúdo dessas mesmas doutrinas. Ele surge apenas como a especificação das doutrinas que, podendo relacionar-se de vários modos com os princípios da justiça, e com a exigência da tolerância que a estes princípios é intrínseca, não se oferecem como incompatíveis com eles. Assim, para Rawls, exigir a uma doutrina compreensiva que seja razoável, longe de lhe limitar a liberdade, é exigir que esta seja compatível com os princípios da justiça, enquanto princípios que todos escolheriam toldados pelo véu da ignorância na posição original, e que, conseqüentemente, defende a tolerância no plano político com a mesma veemência que defende a sua proposta particular de compreensão da realidade.

¹⁸RAWLS. *Political Liberalism*, p.60.

