

## A razão dentro dos limites da democracia

Rui Ramos

sobre John Rawls.

*Collected Papers*. Edited by Samuel Freeman.

Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999. 656 pp.

Falar sobre John Rawls consiste, quase sempre, em rebuscadas variações sobre temas abstrusos como a “posição original,” o “maximin,” a “ordem lexical,” ou o “consenso por sobreposição.” O fascínio dos comentadores pelo aspecto técnico das propostas de Rawls é um sinal do triunfo do Rawlsianismo. A segunda metade do século XX pode não ter sido conscientemente Rawlsiana, mas o Rawlsianismo tornou-se uma língua muito falada nos departamentos de ciências políticas das universidades inglesas e americanas. Como reconheceu Robert Nozick, logo em 1974: “Political philosophers now must either work within Rawls’ theory or explain why not.”<sup>1</sup> Depois da década de 1980, alastrou mesmo à França (a tradução francesa do principal livro de Rawls data de 1987) e à Alemanha, onde preencheu o vácuo ideológico criado pela quebra do marxismo. Um sintoma da expansão rawlsiana foi o diálogo com Jurgen Habermas, um dos últimos sobreviventes da velha intelectualidade de esquerda da década de 60 (e é pena que a presente colecção não inclua a resposta de Rawls às observações de Habermas).<sup>2</sup> O afã de todos em aprender a nova linguagem fez perder a muitos a visão de conjunto. A importância de Rawls, que é grande, está ele ter sido, dentro da disciplina analítica cultivada nas universidades americanas e inglesas, o mais determinado defensor do consenso político criado no mundo ocidental depois da destruição do fascismo e durante a contenção do comunismo (1945-1989)—um consenso inspirado pela herança dos partidos da esquerda liberal e democrática do século XIX, e a que por isso se convencionou chamar “democracia.” Uma das possibilidades abertas por esta colecção dos ensaios dispersos de Rawls é precisamente a de seguir o encaminhamento das suas propostas, desde os trabalhos preparatórios de *A Theory of Justice*, de 1971 (capítulos 3 a 10 do presente volume),<sup>3</sup> até aos ensaios de defesa, desenvolvimento e reafinação que vieram a ser arrumados no volume *Political Liberalism*, de 1993 (capítulos 11-23). O mais interessante desta colecção, no entanto, talvez se encontre nos dois ensaios metodológicos do princípio da

década de 1950 (capítulos 1 e 2). Finalmente, o mais relevante para a ordem do dia, vista a recente opção dos governos das democracias ocidentais pelas intervenções humanitárias, está nas elucubrações sobre o tema da “guerra justa” (capítulos 24 e 25), que entretanto já deram origem a um novo livro. *The Law of Peoples*, de 1999.

Até meados do século XX, a democracia foi um projecto contestado. Para muitos comentadores, a democracia não era um quadro institucional em que todos os indivíduos pudessem coexistir, mas um princípio polémico a que recorriam seitas heterodoxas apostadas em subverter a verdade revelada e a hierarquia social. “Democracia” evocava não a tolerância ou a liberdade, mas o Terror que vigorara em França em 1793-1794. Por isso, a democracia não era só oposta pelos chamados reaccionários, mas também pelos chamados liberais. O tédio e o receio da democracia ainda são perceptíveis em Tocqueville ou em J.S. Mill. Desde meados do século XX, a democracia deixou de ser um projecto contestado. Muitos identificaram este consenso com o fim da história anunciado por Hegel. Esta transformação, porém, não resultou simplesmente da adopção universal do projecto democrático. Foi, também, o resultado de um trabalho de descontestação desse projecto. Um projecto político é por natureza contestável quando implica asserções acerca dos fins últimos do homem (aqui, parto do princípio de que, quer no contexto dos confrontos políticos do passado recente, quer no quadro do pluralismo actualmente cultivado pelos democratas, qualquer asserção deste tipo é *contestável*). Um projecto político é descontestado quando é reinterpretado de modo a apelar unicamente para os interesses mais básicos ou para a razão—para aquilo que importa a todos ou para aquilo que todos podem ver como evidente. Durante anos, o utilitarismo (a subordinação das reivindicações dos indivíduos ao bem geral) foi de rigor no trabalho de descontestação de conceitos radicais (e Rawls iniciou o seu trabalho precisamente por uma revisão do utilitarismo). O cientismo positivista foi uma variante do raciocínio utilitarista, apelando para uma ciência social que teria demonstrado a necessidade de um certo tipo de arranjo da sociedade para se atingir uma maior eficiência e harmonia.

A democracia política—isto é, as proposições relativas a quem governava—foi descontestada por autores como Joseph Schumpeter. A democracia deixou de ser vista como um tipo de comunidade com determinados fins morais, para passar a ser apreciada como um simples mecanismo para escolher governos, um neutral meio de fazer girar o pessoal do governo. Mas a democracia não

era apenas propriamente política. Era também social. Não tinha só que ver com quem governava, mas para quem governar. Nenhum defensor da democracia alguma vez concebera que o sistema pudesse funcionar numa sociedade de grandes desigualdades. As desigualdades conduziriam quer à divisão do povo em classes hostis, o que impediria a manifestação de uma vontade geral, quer à sujeição dos mais pobres aos mais ricos. A democracia exigia o nivelamento das fortunas, e logo um poder político socialmente intervencionista: como explicou Rousseau nos seus *Discursos sobre a Economia Política*, a tarefa de um governo democrático não era aliviar a pobreza em instituições de caridade, mas garantir que os cidadãos nunca se tornassem pobres. Desde 1945, a democracia social ficou consubstanciada na forma do chamado Estado de Bem Estar, que os esquerdistas sempre conceberam como uma etapa moderada na marcha da colectivização, enquanto não se reuniam condições para efectivar a apropriação colectiva dos meios de produção. Este era ainda, há poucos anos, o objectivo programático do Partido Trabalhista, um dos partidos de governo na Grã-Bretanha. Como tal, o Estado de Bem Estar suscitou a resistência dos conservadores, que adoptaram, contra a democracia social, um argumento outrora utilizado pelos radicais (então conhecidos por “liberais”)<sup>4</sup> para combater as monarquias tradicionais europeias no princípio do século XIX: segundo os críticos do Estado de Bem Estar, as políticas igualitárias, mesmo que beneficiassem alguns deles, implicavam coerção e portanto violação, não só dos direitos dos indivíduos, mas até do seu ânimo empreendedor. De uma certa maneira, Rawls procurou responder a esta crítica, revendo a ideia de distribuição socialista à luz da argumentação dos críticos do Estado de Bem Estar.

A mecânica do exercício de Rawls é conhecida: Rawls justifica a distribuição sugerindo que, se se abstraísse de toda a realidade social, seria esse o arranjo social espontaneamente escolhido pelos indivíduos desde que tivessem de efectuar a escolha em condições de absoluta igualdade, isto é, ignorando ainda o que os distinguiria uns dos outros. É esse o seu critério do arranjo social justo: aquele que seres racionais, em busca de bens primários, escolheriam se ignorassem estar na posse das qualidades que as regras dos arranjos sociais podem sancionar. A ignorância acerca das características de cada um é a base desta experiência. É esta ignorância que, à partida, salvaguarda a igualdade entre os actores sociais. É também esta ignorância o fundamento da justiça, porque esta corresponde, fundamentalmente, à igualdade. Como Rawls sugere, “a injustiça existe porque os acordos básicos

são feitos demasiado tarde,”<sup>5</sup> quando as pessoas já sabem quais as suas qualidades e preferências e portanto estão dispostas a arriscar a escolha de um determinado arranjo social na medida em que as qualidades que possuem constituam vantagens para beneficiar do modo de distribuição dos bens dentro desse arranjo. É precisamente esta vontade de arriscar que a posição original de Rawls, através do “véu da ignorância,” retira aos indivíduos. No entanto, Rawls também não admite que esses indivíduos fossem suficientemente tímidos para decidir que a partilha dos bens deveria obedecer ao regime de uma igualdade total. Pelo contrário, é suposto que se venham a verificar desigualdades na distribuição dos bens, as quais Rawls aceita desde que revertam a favor de todos.<sup>6</sup> Como garantir isso? Precisamente através do véu da ignorância. O comportamento dos indivíduos na posição original tenderia então a corresponder, segundo Rawls, ao que em teoria dos jogos se chama “maximin”: uma estratégia em que o jogador, assumindo que o jogo lhe possa correr mal, tenta assegurar que o resultado obtido pelo pior jogador seja o melhor possível (isto é, em que o jogador procura maximizar o mínimo). Esta referência à teoria dos jogos servia para reforçar a reivindicação de Rawls de que o arranjo proposto por ele seria adoptado por qualquer ser racional.

À justiça assim concebida chama Rawls justiça como equidade (*fairness*) ou, podíamos também traduzir, imparcialidade, ou ainda mais exactamente, embora Rawls talvez o não aceitasse: justiça como império da igualdade. A teoria de Rawls tinha várias vantagens. Em primeiro lugar, Rawls abolia um dos grandes tormentos dos socialistas, explorado pelos críticos conservadores do Estado de Bem Estar, e que era conhecido no século XIX através da oposição entre “liberdade individual e autoridade colectiva.” Tratava-se de saber como seria possível fazer um indivíduo consciente e livre (romanticamente concebido como um Lúcifer ou Prometeu, agitado pelos seus próprios poderes e desejos) aceitar constrangimentos, isto é, respeitar, como iguais, aqueles que lhe eram inferiores:<sup>7</sup> Fazê-lo jogar um jogo em que ele desconhecesse ser superior. Era, porém, uma solução apenas aparente. O método de Rawls não preservava, de facto, a autonomia individual contra uma intervenção autoritária feita em nome da igualdade: forçava apenas o autoritarismo igualitário a falar a linguagem da liberdade.<sup>8</sup> Pressupunha que essa seria uma forma de argumentar a que mesmo Prometeu se conformaria.

Em segundo lugar, o método de Rawls poupava a tese da redistribuição socialista à usura do debate político corrente. A redistribuição convertia-se num princípio necessariamente aceitável para todos, uma questão



constitucional em vez de uma questão de governo. Enquanto princípio de justiça, a igualdade ficava subtraída à decisão das maiorias eleitorais. A violação desses princípios autorizaria mesmo os seus defensores a recorrer à desobediência, quando na oposição ou, no caso de estarem no governo, à indiferença pela vontade expressa da maioria.<sup>9</sup> Estava assim ressalvada a necessidade de um parêntese autocrático que os mais honestos radicais de esquerda sempre consideraram essencial para realizar o socialismo, entendido como “correção” de desigualdades naturais ou adquiridas.

O principal encanto de Rawls, porém, estava na sua aparência austeramente clássica, a começar na bizarra referência a Kant. É preciso recordar que se estava em 1970. Nesses anos, o mundo académico ocidental diferenciava-se pouco da União Soviética, com as suas litúrgicas invocações de Marx a iniciar qualquer estudo, especialmente os de política. O único outro filósofo que merecia atenção política era Hegel. Precisamente, Rawls só cita Marx uma vez no corpo do texto, e enquanto “economista,” ao lado de Marshal. Em contrapartida, citava, como se fossem pensadores contemporâneos dignos de atenção, peças de museu como Locke ou Mill. Utilizava a linguagem do “contrato social,” enterrada havia mais de um século. Não queria mudar o mundo, mas apenas justificar a perseverante busca de uma sociedade mais justa através do esclarecimento dos critérios de justiça. O seu método de raciocinar, elegantemente arcaico, e a modéstia subtil dos seus objectivos fascinaram os ex-esquerdistas da década de 1960, quando, desiludidos pelo “movimento” radical, trocaram as barricadas por departamentos das universidades. A isso se chamou o renascimento da “filosofia política.” Rawls marcou tanto estes jovens ex-radicais que algumas apresentações de filosofia política recente no mundo de língua inglesa o tratam como o ponto de partida de todo o pensamento, a “posição original,” em relação à qual todos os outros autores são apenas “respostas.” A nova filosofia política consiste assim em Rawls e em “respostas a Rawls.”<sup>10</sup> Como era previsível, quando os mesmos jovens passaram de professores universitários a ministros ou conselheiros de ministros, com a ascensão da esquerda ao poder na década de 1990, depressa se viu o nome de Rawls e a sua “justiça como equidade” a mobilar discursos oficiais.<sup>11</sup> Rawls seria mesmo denunciado como a grande inspiração dos governos da Terceira Via que dominavam a União Europeia e os EUA no fim do século XX.<sup>12</sup>

A força principal de Rawls (nascido em 1921) esteve sempre no seu aparente arcaísmo e abstracção. Ler Rawls é, à superfície, como ler Rousseau

ou J.S. Mill. Não há, nele, qualquer vestígio directo de acontecimentos ou situações contemporâneas. Tudo aparece refractado, transfigurado. A esfera em que Rawls se move é sempre remota, é a dos princípios, quando muito a das constituições. Mesmo na entrevista de 1998 que fecha estes *Collected Papers* (capítulo 27), o debate acerca do “suicídio assistido” é pudicamente reduzido a uma questão constitucional. Rawls é um produto do cruzamento entre o neo-positivismo universitário e o “esgotamento das ideologias” da década de 1950. A esse respeito, os seus estudos de 1951 e 1955 incluídos nestes *Collected Papers* são reveladores. Rawls parece ter sabiamente decidido nunca tomar partido, mas simplesmente justificar rigorosamente os fundamentos daquelas opiniões a que aderiram ou deviam aderir a maioria dos indivíduos na sociedade em que ele vivia. Repare-se: ele nunca se ocupou de determinadas linhas de conduta ou determinadas acções, mas apenas dos princípios que as podiam justificar. Nunca fez crítica cultural, mas lógica. Rawls manteve sempre a cortesia e o comedimento dos anos 50, essa última época de moralidade cristã e virtudes cívicas, quando os académicos ainda escreviam de gravata e cachimbo. Rawls é um exímio cultor do estilo académico. Tem o cuidado de dar um ar provisório a todas as suas teses, de esclarecer repetidamente todos os raciocínios, de agradecer todas as críticas. Nunca há malabarismos nem fogos de artifício verbais. É uma escrita onde a ambição avança pudicamente através de escrúpulos e modéstias, tudo sabiamente doseado para produzir uma atmosfera onde a exaltação se combina com uma extrema seriedade. Nunca se pressente nem a soturnidade nem o peso dos recantos de biblioteca. Rawls respira leveza e boas digestões. A sua largueza de vistas produz exemplos imprevistos, raciocínios surpreendentes, paradoxos e puzzles divertidos. E tudo isto integrado num conjunto arquitectural, bem traçado e equilibrado, onde mesmo as mais esquivas digressões têm um lugar e um sentido. Nozick confessava, em 1974, que a principal força do livro de Rawls era ter demonstrado “how *beautiful* a whole theory can be” (itálico do próprio Nozick).<sup>13</sup> Rawls é um dos poucos casos em que a expressão *beleza académica* não é um contrasenso. Além desta força estética, há em Rawls uma força moral. Esta vem-lhe do espírito de camaradagem e da compaixão democrática. Que outro autor, na introdução à sua obra, alguma vez explicou aos seus leitores menos diligentes como apreender todo o argumento lendo apenas um terço do meio milhar de páginas? Podemos imaginar as multidões de estudantes exasperados por exames ou prazos para a entrega de trabalhos a quem esta inusitada caridade confundiu e comoveu. É possível que este efeito

de simpatia explique a sobrevivência e o triunfo de Rawls por entre académicas que em princípio lhe seriam pouco favoráveis. O projecto de Rawls atravessou incólume o ácido do radicalismo académico da década de 1960, que quis ultrapassar a necessidade de ser justo. No começo de *Uma Teoria*, Rawls liga a justiça à verdade: “A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, tal como a verdade o é para os sistemas de pensamento.”<sup>14</sup> No entanto, a justiça de Rawls sobreviveu ao pós-modernismo da década de 1980, isto é, à solene renúncia da verdade pelo radicalismo académico. Na década de 1990, quando os neurologistas se comoviam com o papel formativo das emoções e intuições, Rawls insistiu em usar derivativos da “razão” (“razão pública,” “razoável,” etc.) para caracterizar o ponto de encontro para seres em conflito. Há, porém, uma outra maneira de explicar a persistência rawlsiana. É possível que a “justiça,” a “razão pública” e o “contrato” de Rawls tenham pouco a ver com as suas referências clássicas. Foi essa a suspeita levantada por Allan Bloom e por Norberto Bobbio.<sup>15</sup> Para Bobbio, o contratualismo de Rawls mal merecia esse nome, na medida em que evadia a questão do poder e do Estado, que era precisamente a questão que os antigos contratualistas queriam tratar. Seria interessante pensar em que medida os empréstimos a Locke e Kant não constituem um véu de prestígio e erudição a cobrir propensões e raciocínios demasiado situados.

A Teoria de Rawls recebeu imediatamente uma resposta de Robert Nozick. Nozick veio defender o direito dos indivíduos à propriedade dos bens decorrentes dos seus “talentos naturais e capacidades” e contestar o modo como Rawls tratava todos os bens (coisas e acções) como um agregado social sujeito a redistribuição igualitária, ignorando a sua origem. No entanto, a crítica de Nozick ao “socialismo” de Rawls não teve muitos seguidores. Pelo contrário, na década de 1990, Rawls foi sobretudo um alvo dos chamados “comunitários,” que preferiram pegar no seu “liberalismo” (num sentido continental), isto é, tomá-lo como, em última instância, o defensor de um individualismo de proprietários (o que, segundo Nozick, Rawls não é). O comunitarismo, depois reformado como “republicanismo,” foi, por volta de 1990, o ponto de encontro de todos os reaccionários, à direita e à esquerda, que atacavam as políticas de mercado livre em nome das tradições culturais ou das virtudes cívicas. Rawls era acusado de negar as tradições e identidades ao reduzir os seres humanos a seres sem peso ou densidade (na sua definição da posição original, o véu de ignorância cobriria demasiadas características fundamentais para um ser: o seu sexo, a sua etnia, a sua cultura ou crença,

etc). Era ainda censurado por fazer do estado uma máquina jurídica destinada a proteger arranjos fixos para sempre, sem atender à criatividade dos indivíduos enquanto cidadãos. Os comunitários lamentavam, sobretudo, o desprezo de Rawls pela afirmação de um conceito do bem que servisse de ponto de encontro cívico. Jurgen Habermas, numa abordagem aparentada, explicitou a razão dessa reserva ao notar que o formalismo de Rawls conduzia a um mundo em que os cidadãos não teriam margem de manobra para deliberar e inovar, a uma espécie de império dos tribunais. Ora, tinha sido nas assembleias e nas praças que a democracia moderna foi conquistada. Reconheceremos neste caso a velha polémica entre os radicais instalados no governo e os radicais que ainda falam da oposição, entre o compromisso legalista e a pureza revolucionária.

Rawls vagueou um pouco para dar resposta. A sua primeira reacção foi enrolar-se num manto kantiano (capítulo 16). Depois, optou por aquilo que chamou “liberalismo político,” e que consiste de facto na definição da Teoria da Justiça como a sistematização do fundo normativo do “estado democrático moderno” (o que levou alguns comentadores a atribuírem-lhe um lapso hegeliano). Segundo Rawls explicou em 1985, trata-se de um tipo de estado que teve as suas “origens” nas “Guerras de Religião a seguir à Reforma e ao subsequente desenvolvimento do princípio da tolerância, e no florescimento do governo constitucional e das instituições das grandes economias de mercado.”<sup>16</sup> A posição original é entendida agora como uma experiência de pensamento só possível no ambiente cultural criado por esse estado democrático: a posição original, portanto, não é uma reconstrução racional do *estado de natureza*, mas de *uma situação histórica*. Esta solução era a única maneira de Rawls, acossado, preservar o seu silêncio “metafísico,” evitando a emissão de qualquer juízo “teleológico.” Rawls assume o estado democrático moderno como um facto, não como uma opção. Ao mesmo tempo, mudava o seu principal motivo de reflexão. A Teoria da Justiça ocupava-se da distribuição dos bens. O Liberalismo Político trata sobretudo da possibilidade da existência de uma sociedade de indivíduos livres e iguais, mas divididos por doutrinas e modos de vida diferentes. Com isto, pôs-se a par do debate político corrente, cada vez mais monopolizado por causas minoritárias, e tornou-se aceitável para os mais relativistas entre os radicais.<sup>17</sup>

Nos seus próprios termos, é difícil refutar Rawls. Contra Rawls, só funcionam ou uma crítica técnica, ou uma crítica cultural. Rawls barricou-se



bem contra o primeiro tipo de crítica (de que a melhor tentativa continua a ser a de Nozick); não creio que esteja tão bem defendido contra o segundo. Rawls pretende que os seus objectivos são mais modestos do que os de qualquer ideologia ou religião. De facto, são mais ambiciosos. Fundamentalmente, a teoria da justiça de Rawls é a tentativa de naturalizar a mais democrática de todas as paixões, a paixão pela igualdade, classicamente comentada por Tocqueville. A justiça de Rawls consiste na aplicação rigorosa do critério da igualdade. Para Rawls, qualquer desigualdade é, em princípio, sempre uma injustiça, a não ser que sirva a igualdade, ilustrando o provérbio de que “Deus escreve direito por linhas tortas.”<sup>18</sup> Ora, a paixão pela igualdade começou por ser, na Europa, a declaração de guerra de um partido político, embora Tocqueville tivesse percebido, no caso da América, que também poderia tornar-se na base de uma civilização. Ao submeter o igualitarismo à disciplina analítica, Rawls esperava que o seu apelo deixasse de ser doutrinário para passar a ser “racional.” No entanto, é impossível justificar os engenhosos cenários mentais construídos por Rawls sem referência a intuições que podem ser geralmente aceites na cultura do senso comum, mas que nem por isso, em última instância, deixam de derivar de doutrinas que, se explicitadas, poderiam não ser partilhadas por todos os membros da sociedade.<sup>19</sup> Não me parece que o caso de Rawls constitua uma prova da existência da neutralidade política, isto é, da possibilidade de produzir “concepções políticas” independentes de qualquer “doutrina compreensiva” (para utilizar os termos de Rawls).<sup>20</sup> Os raciocínios de Rawls dependem demasiado da hegemonia cultural que o democratismo alcançou. O seu recurso a um “liberalismo político” constitui, perante esta objecção, uma espécie de fuga para a frente. Rawls quis consagrar a paixão igualitária como um princípio constitucional, em última instância interpretado pelos tribunais, e portanto acima de qualquer objecção propriamente política. Para os velhos radicais, no entanto, é óbvio que a justiça de Rawls é a igualdade e que a sua tradução como “equidade” não passa de uma timidez táctica ou, pior, de uma hipocrisia de acomodado.<sup>21</sup>

A engenhosa obra de Rawls é parte integrante da cultura democrática, no sentido em que os seus raciocínios continuamente pressupõem essa cultura; sem ela, não fariam sentido. A teoria da justiça como equidade é derivativa de uma situação que só pode ser explicada por outra disciplina, por exemplo a história—como Rawls faz no seu estudo de 1985. Nessa medida, é possível que o corrente consenso democrático seja um objecto mais próprio para a história do que para a teoria.<sup>22</sup>Fica assim levantada a questão de determinar

o estatuto da sistematização normativa de Rawls dentro do estado democrático moderno. Em princípio, talvez pudesse ser definida como uma tentativa de disciplinar academicamente as tomadas de posição favoráveis a esse estado.<sup>23</sup> A importância de Rawls percebe-se melhor quando se atende à desconfiança que os defensores dos estados liberais da primeira metade do século XX sempre sentiram em relação aos “intelectuais”—uma desconfiança celeberramente consagrada por Julien Benda.<sup>24</sup> Rawls constitui, assim, um caso raro: em primeiro lugar, o de um *clerc* cumpridor; em segundo lugar, o de um aliado do estado democrático moderno que conseguiu marcar os termos do debate com os seus colegas. Mas, mais uma vez, talvez o êxito de Rawls derive menos da sua capacidade para produzir “razões” publicamente reconhecidas como “suficientes,” do que das condições sociais e históricas da segunda metade do século XX. Refiro-me ao colapso, na Europa, dos movimentos ditos totalitários que floresceram na década de 1930.<sup>25</sup> Seis anos de guerra acesa e 45 anos de guerra fria parecem sugerir que não foi através de persuasão e debate que os estados democráticos modernos se impuseram. Rawls é (sem ofensa) a voz do dono. É possível que venha a estar para a democracia da segunda metade do século XX, como S. Tomás para o cristianismo romano (embora haja quem, como Richard Rorty, que conteste a tese de que a democracia contemporânea precise de qualquer fundamentação escolástica). No entanto, a grande obra sobre a cultura democrática continua a ser *Da Democracia na América* de Alexis de Tocqueville. Os historiadores de uma era pós-igualitária terão de recorrer a esse livro para compreender a democracia dos séculos XIX e XX.

Finalmente, uma última palavra sobre o mais importante desenvolvimento do trabalho de Rawls, o das suas considerações sobre a “lei dos povos,” de que decorre a definição da “guerra justa.” Rawls define as suas reflexões sobre a “lei dos povos” como a translação da teoria da justiça para um plano internacional. Ora, Bobbio, em 1982, tentara apontar as limitações do contratualismo Rawlsiano argumentando precisamente que seria impraticável nesse plano. Rawls, no entanto, não parece encontrar encontrar muitos problemas para efectuar a transição para o plano internacional. A única dificuldade aparente de Rawls é a de definir as condições em que estados não-liberais podem ser aceites como parceiros de estados liberais. É curioso que Rawls defina esses estados exógenos como “não-liberais” em vez de “não-democráticos.” É que o seu critério de admissão é, simplesmente, a democracia. Um estado não-liberal é respeitável desde que trate de um modo

igual todos os seus membros e corresponda a uma concepção do bem partilhada por estes. As únicas perversões inaceitáveis são a sujeição de indivíduos a formas de dependência pessoal e a intolerância religiosa. Trata-se, no fundo, de uma democracia não-liberal. Esse tipo de regime, conhecido sob as formas da República Jacobina ou dos Impérios dos Bonapartes, foi sempre criticado pelos liberais. Os democratas, porém, preferiram-no sempre a um outro tipo de estado possível, o estado liberal não-democrático (como por exemplo, a Inglaterra do século XVIII).<sup>26</sup> Com esta opção, Rawls define precisamente o seu programa: a razão dentro dos limites da democracia.

### Notas

<sup>1</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974). 183.

<sup>2</sup> Existem no entanto várias edições conjuntas da polémica, por exemplo em castelhano: Jurgen Habermas e John Rawls, *Debate Sobre el Liberalismo Político*, ed. de Fernando Vallespin (Barcelona: Ediciones de la Universidad Autonoma, 1998).

<sup>3</sup> Traduzido para português por Carlos Pinto Correia: *Uma Teoria da Justiça* (Lisboa: Editorial Presença, 1993), com um prefácio de John Rawls, datado de 1990, mas que não passa de uma adaptação do prefácio à edição francesa de 1987.

<sup>4</sup> Curiosamente, os críticos do estado socialista foram também, na década de 1980, conhecidos por “liberais,” “neo-liberais” ou até “libertários.”

<sup>5</sup> *Collected Papers*, capítulo 11, 225.

<sup>6</sup> Sobre a necessidade de haver desigualdades, ver o esclarecimento de Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, cit. 188. Rawls parece entender as desigualdades decorrentes de “talentos e capacidades naturais” como o resultado de anteriores distribuições desiguais, e portanto fundamentalmente injustas. Ver *Uma Teoria da Justiça*, cit., 76.

<sup>7</sup> A natureza deste debate pode apreender-se, por exemplo, através da *Teoria do Socialismo* (1872) de Oliveira Martins.

<sup>8</sup> Ver *Uma Teoria*, cit., 132: “A negação das liberdades iguais para todos pode ser defendida apenas quando tal é essencial para alterar as condições da civilização, de forma a que, em devido tempo, seja possível desfrutar dessas liberdades.”

<sup>9</sup> Ver *Uma Teoria*, cit., 235-236. Para prevenir acusações de autoritarismo, Rawls observa que “Não se deixa de ser democrata a não ser que se acredite que haverá outro regime que seja melhor e se orientem os nossos esforços nessa direcção.”

<sup>10</sup> Estou a referir-me a Stephen Mulhall e Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1992).

<sup>11</sup> Um caso é o do primeiro-ministro português, António Guterres. Ver António Guterres, *A Pensar em Portugal* (Lisboa: Presença, 1999), 12.

<sup>12</sup> Ver e.g. Christian Delacampagne, *La Philosophie Politique Aujourd'hui* (Paris: Seuil, 2000), 143.

<sup>13</sup> *Anarchy, State and Utopia*, cit., 183.

<sup>14</sup> *Uma Teoria da Justiça*, trad. port., cit., 27.

<sup>15</sup> "Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy" [1975] em Bloom, *Giants and Dwarfs: Essays, 1960-1990* (New York: Simon and Schuster, 1990), 315-345; Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia* [1984], trad. port. de M.S. Pereira (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988), 190 e ss. Ver tb. John Gray, *Liberalisms. Essays in Political Philosophy* (Londres: Routledge, 1990), 36.

<sup>16</sup> *Collected Papers*, cit., capítulo 18, 390.

<sup>17</sup> Veja-se a propósito o aplauso de Richard Rorty em *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 179 e ss).

<sup>18</sup> Como diz o próprio Rawls: "a injustiça é simplesmente a desigualdade que não resulta em benefício de todos." Ver *Uma Teoria da Justiça*, trad. port., cit., p. 69. Como nota Nozick, Rawls só admite "serviceable inequalities" (op. cit., p. 188).

<sup>19</sup> Ver a propósito John Gray, *Liberalisms*, cit., pp. 29-30. Ver tb a resposta de Rawls à observação de H.L. Hart in *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 369-370.

<sup>20</sup> Ver Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 117 e ss.

<sup>21</sup> Ver e.g. Christian Delacampagne, *La Philosophie Politique*, cit., pp. 126-143.

<sup>22</sup> Gray, *Post-Liberalism. Studies in Political Thought* (Londres: Routledge, 1993), p. 284.

<sup>23</sup> Como o próprio Rawls sugeriu: "The social role of a conception of justice is to enable all members of society to make mutually acceptable to one another their shared institutions and basic arrangements, by citing what are publicly recognised as sufficient reasons, as identified by that conception" (ver *Collected Papers*, cit., capítulo 16, 305).

<sup>24</sup> Recordarei também as observações e lamentos de Robert Michells, Joseph Schumpeter ou Friedrich Hayek sobre o papel dos intelectuais. Hoje em dia, o contínuo fascínio académico com pensadores "malditos" como Carl Schmitt indica a permanência de um frémto heterodoxo nas universidades.

<sup>25</sup> Como contraste, estou a lembrar-me do pouco efeito das manifestações polémicas de Hans Kelsen na Alemanha da década de 1920.

<sup>26</sup> Ver especialmente *Collected Papers*, cit., capítulo 24, 545 e ss.