

A IDÉIA DE RAZÃO PÚBLICA¹

Uma sociedade política, e, na verdade, todo agente razoável e racional, quer seja um indivíduo, uma família, uma associação ou mesmo uma confederação de sociedades políticas, tem uma forma de articular seus planos, de colocar seus fins numa ordem de prioridade e de tomar suas decisões de acordo com esses procedimentos. A forma como uma sociedade política faz isso é sua razão; a capacidade de fazê-lo também é sua razão, embora num sentido diferente: é uma capacidade intelectual e moral, baseada nas capacidades de seus membros humanos.

Nem todas as razões são razões públicas, pois temos as razões não-públicas de igrejas, universidades e de muitas outras associações da sociedade civil. Em regimes aristocráticos e autocráticos, quando o bem da sociedade é considerado, isso não é feito pelo público, se é que ele existe, mas pelos governantes, sejam quem forem. A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o status da cidadania igual. O objeto dessa razão é o bem do público: aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e dos objetivos e fins a que devem servir. Portanto, a razão pública é pública em três sentidos: enquanto a razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental; e sua natureza e conceito são públicos, sendo determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade e conduzidos à vista de todos sobre essa base.

Que a razão pública deva ser entendida dessa forma e respeitada pelos cidadãos não é, evidentemente, uma questão jurídica. Enquanto concepção ideal de cidadania para um regime democrático constitucional, ela mostra como as coisas devem ser, considerando as pessoas tais como uma sociedade justa e bem-ordenada as encorajaria a ser. Descreve o que é possível e pode vir a ser, mesmo que isso nunca ocorra, e não é menos fundamental por isso.

§ 1. As questões e fóruns da razão pública

1. A idéia da razão pública é freqüentemente discutida, tem uma longa história e, de alguma forma, é amplamente aceita². Meu objetivo aqui é tentar expressá-la de forma aceitável, como parte de uma concepção política de justiça que é, num sentido amplo, liberal.

Para começar, eu diria que, numa sociedade democrática, a razão pública é a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, *exercem* um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição. O primeiro problema é que os limites impostos pela razão pública não se aplicam a todas as questões políticas, mas apenas àquelas que envolvem o que podemos chamar de “elementos constitucionais essenciais” e questões de justiça básica (estas últimas são especificadas em §5). Isso significa que somente valores políticos devem resolver questões fundamentais tais como: quem tem direito ao voto, ou que religiões devem ser toleradas, ou a quem se deve assegurar igualdade eqüitativa de oportunidades, ou ter propriedades. Estas e questões semelhantes são o objeto especial da razão pública.

Muitas, se não a maioria, das questões públicas não dizem respeito a esses problemas essenciais; a legislação fiscal, por exemplo, e muitas leis que regulam a propriedade; estatutos que protegem o meio ambiente e controlam a poluição; a instituição de parques nacionais e a preservação de áreas de vida silvestre e de espécies de animais e plantas; e a previsão de fundos para os museus e as artes. E claro que, por vezes, esses problemas envolvem, de fato, questões fundamentais. Uma definição completa da razão pública deveria levar em conta essas outras questões e explicar, com mais detalhes do que posso apresentar aqui, de que maneira diferem dos elementos constitucionais essenciais e das questões de justiça básica, e por que as restrições impostas pela razão pública podem não se aplicar a elas; ou, caso se apliquem, não é da mesma forma, ou com o mesmo rigor.

Alguém pode perguntar: por que não dizer que todas as questões em relação às quais os cidadãos exercem seu poder político final e coercitivo uns sobre os outros estão sujeitas à razão pública? Por que seria alguma vez admissível sair de seu âmbito de valores políticos? Respondendo a isso, esclareço que meu objetivo é considerar primeiro o caso mais importante em que as questões políticas dizem respeito às questões mais fundamentais. Se não respeitarmos aqui os limites da razão pública, não será necessário respeitá-los em parte alguma. Se eles se aplicam aqui,

podemos então passar para Os outros casos. Mesmo assim, admito que, em geral, é extremamente desejável resolver questões políticas invocando os valores da razão pública. No entanto, talvez nem sempre isso seja possível.

2. Outra característica da razão pública é que seus limites não se aplicam a nossas deliberações e reflexões pessoais sobre questões políticas, nem à discussão sobre elas por parte de membros de associações como as igrejas e universidades, constituindo tudo isso uma parte vital da cultura de fundo. Não há dúvida de que aqui é adequado que as considerações religiosas, filosóficas e morais de muitos tipos desempenhem um papel. Mas o ideal de razão pública aplica-se aos cidadãos quando atuam na argumentação política no fórum público e, por isso, também aos membros dos partidos políticos e aos candidatos em campanha, assim como a outros grupos que os apoiam. Aplica-se igualmente à forma pela qual os cidadãos devem votar nas eleições, quando os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica estão em jogo. Portanto, o ideal de razão pública não só governa o discurso público das eleições, quando aquelas questões fundamentais estão em jogo, como também a forma pela qual os cidadãos devem escolher no que votar a respeito dessas questões (§9.4). Caso contrário, o discurso público corre o risco de ser hipócrita: os cidadãos falam uns com os outros de uma forma e votam de outra.

No entanto, é preciso distinguir entre a forma pela qual o ideal de razão pública se aplica aos cidadãos e a forma como se aplica às diversas autoridades do Estado. Esse ideal aplica-se aos fóruns oficiais e, por isso, aos legisladores, quando falam no recinto do parlamento, e ao executivo, em seus atos e pronunciamentos públicos. Aplica-se também, de uma forma especial, ao judiciário e, sobretudo, ao supremo tribunal numa democracia constitucional com controle da constitucionalidade das leis (“revisão judicial”). É assim porque os juízes têm de explicar e justificar suas decisões como decisões baseadas em sua compreensão da constituição, de estatutos e precedentes relevantes. Como os atos do legislativo e do executivo não precisavam ser justificados dessa maneira, o papel especial do tribunal faz dele um caso exemplar de razão pública (§6).

§2. Razão pública e o ideal de cidadania democrática

1. Volto-me agora para aquilo que, para muitos, é uma dificuldade básica da idéia de razão pública, uma dificuldade que a faz parecer paradoxal. Perguntam eles: por que os cidadãos, ao discutir e votar sobre as questões políticas mais fundamentais, devem respeitar os limites da razão pública? Como pode ser razoável ou racional, quando questões básicas estão em jogo, que os cidadãos apelem somente para uma concepção pública de justiça, e não para a verdade como um todo, tal como a vêem? Evidentemente, as questões mais fundamentais devem ser resolvidas apelando-se para as verdades mais importantes, mas estas podem transcender em muito a razão pública!

Começo procurando resolver esse paradoxo, e invocando para tanto um princípio de legitimidade liberal explicado em IV: 1.2-3. Lembre-se de que esse princípio vincula-se a duas características especiais da relação política entre cidadãos democráticos,

A primeira diz respeito à relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade na qual nasceram e onde normalmente passam toda a sua vida.

A segunda é que, numa democracia, o poder político, que sempre é um poder coercitivo, é o poder do público, isto é, de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo.

Como sempre, supomos que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis encontrada em sociedades democráticas é uma característica permanente da cultura pública, e não uma simples condição histórica que logo desaparecerá.

Uma vez suposto tudo isso, perguntamos: quando podem os cidadãos, por meio de seu voto, exercer de forma apropriada o poder político coercitivo uns sobre os outros quando questões fundamentais estão em jogo? Ou: à luz de que princípios e ideais devemos exercer esse poder, se fazê-lo deve ser algo justificável diante dos outros em sua condição de livres e iguais? A essa pergunta, o liberalismo político responde dizendo que nosso exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Esse é o princípio liberal da legitimidade. E, como o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cida-

dania impõe o dever moral (e não legal) — o dever de civilidade — de se ser capaz de, no tocante a essas questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública. Esse dever também implica a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros⁴.

2. Alguns poderiam, dizer que os limites da razão pública aplicam-se somente aos fóruns oficiais e, por isso, somente aos legisladores, quando, por exemplo, se manifestam no parlamento, ou ao executivo e ao judiciário, em seus atos e decisões públicos. Se respeitam a razão pública, então os cidadãos dispõem de razões públicas que justificam as leis com as quais devem concordar e as políticas que a sociedade segue. Mas isso não vai longe o bastante.

A democracia envolve, como já assinalai, uma relação política entre cidadãos no interior da estrutura básica da sociedade na qual nasceram e na qual normalmente passam toda a sua vida; isso implica ainda uma parte igual no poder político coercitivo que os cidadãos exercem uns sobre os outros ao votar, e de outras formas também. Enquanto razoáveis e racionais, e sabendo-se que endossam uma grande diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas razoáveis, Os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos. Procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós. Entender como se comportar enquanto cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública.

Além disso, os valores políticos realizados por um regime constitucional bem-ordenado são valores muito importantes, e não é fácil superá-los; os ideais que expressam não devem ser abandonados levemente. Assim, quando a concepção política é sustentada por um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis, o paradoxo da razão pública desaparece. A união do dever de civilidade com os grandes valores do político produz o ideal de cidadãos governando a si mesmos, de um modo que cada qual acredita que seria razoável esperar que os outros aceitem; e esse ideal, por sua vez, é sustentado pelas doutrinas abrangentes

que pessoas razoáveis defendem. Os cidadãos defendem o ideal da razão pública não em consequência de uma barganha política, como num *modus vivendi*, mas em virtude de suas próprias doutrinas razoáveis.

3. Por que o aparente paradoxo da razão pública não é um paradoxo é algo que fica mais claro depois que nos lembramos de que existem casos conhecidos com respeito aos quais reconhecemos que é preciso não apelar para a verdade como um rodo, tal como a vemos, mesmo quando é de fácil acesso. Considere como, no julgamento de um crime, as regras da evidência limitam o testemunho que pode ser introduzido, com o propósito de assegurar ao acusado o direito fundamental de ter um julgamento justo. Não só as evidências baseadas em rumores são excluídas, como também as que são obtidas por buscas e apreensões arbitrárias, ou por abusos praticados contra os acusados ao se lhes deter sem informá-los de seus direitos. Tampouco se pode obrigar uma pessoa a testemunhar *em* um processo no qual seja acusada. Finalmente, para mencionar uma restrição que tem um fundamento muito diferente, não se pode obrigar que cônjuges testemunhem um contra o outro, para proteger o importante bem da vida familiar e para mostrar respeito público pelo valor dos laços afetivos.

Pode-se objetar que esses exemplos estão muito distantes dos mires envolvidos em recorrer somente à razão pública. Talvez estejam distantes, mas a idéia é conhecida. Todos esses exemplos são casos nos quais reconhecemos o dever de não decidir tendo em vista a verdade toda, para dessa forma podermos respeitar um direito ou dever, ou promover um bem ideal, ou ambas as coisas. Os exemplos servem ao propósito, como muitos outros serviriam, de mostrar como, muitas vezes, é perfeitamente razoável prescindir da verdade como um todo, e tem-se aí a forma pela qual o suposto paradoxo da razão pública é resolvido. O que precisa ser demonstrado é se esse respeito aos limites da razão pública por parte dos cidadãos em geral é uma exigência de certos direitos e liberdades fundamentais e seus correspondentes deveres, ou se promove certos valores importantes, ou ambas as coisas. O liberalismo político apóia-se na conjectura de que os direitos e deveres, assim como os valores em questão, têm peso suficiente para que os limites da razão pública sejam justificados pelas avaliações globais das doutrinas abrangentes razoáveis, uma vez que essas doutrinas tenham se adaptado à concepção de justiça⁵.

4. Com respeito a questões políticas fundamentais, a idéia de ra-

zão pública rejeita as visões comuns do voto enquanto uma questão privada ou até pessoal. Um ponto de vista é o de que as pessoas podem votar apropriadamente em favor de suas preferências e interesses sociais e econômicos, para não falar de suas aversões e ódios. Dizem que a democracia é o governo da maioria, e a maioria pode fazer o que quiser. Um outro ponto de vista, muito diferente, é o de que as pessoas podem votar naquilo que vêem como certo e verdadeiro, tal como indicam suas convicções abrangentes, sem levar em conta as razões públicas.

No entanto, ambos esses pontos de vista são semelhantes, porque nenhum deles reconhece o dever da civilidade, nem respeita os limites da razão pública quando se trata de votar em questões de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica. O primeiro é guiado por nossas preferências e interesses, o segundo pelo que entendemos ser a verdade toda. Em comparação, a razão pública, com seu dever de civilidade, oferece uma visão sobre o voto a respeito de questões fundamentais que, de certa forma, lembra *Do contrato social* de Rousseau. Ele via o voto como um ato que, em termos ideais, exprime nossa opinião em relação a qual das alternativas promove o bem comum da melhor maneira⁶.

§3. Razões não-públicas

1. A natureza da razão pública ficará mais clara se considerarmos as diferenças entre ela e as razões não-públicas. Em primeiro lugar, há muitas razões não-públicas, mas apenas uma razão pública. Entre as razões não-públicas, temos as de todos os tipos de associações: igrejas e universidades, sociedades científicas e grupos profissionais. Como já disse, para agir de forma razoável e responsável, os órgãos coletivos, assim como os indivíduos, precisam de uma forma de argumentação sobre o que deve ser feito. Essa forma de argumentação é pública com respeito a seus membros, mas não-pública com respeito à sociedade política e aos cidadãos em geral. As razões não-públicas compreendem as muitas razões da sociedade civil e fazem parte daquilo que chamei de “cultura de fundo”, em contraste com a cultura política Pública. Essas razões são sociais, e certamente não são privadas⁷.

Todas as formas de argumentação – quer individuais, associativas ou políticas – precisam respeitar certos elementos comuns: o conceito de julgamento, os princípios de inferência e as regras da evidência, e muitas

outras coisas, caso contrário não seriam formas de argumentação, mas talvez recursos retóricos ou meios de persuasão. Estamos interessados na razão, não simplesmente no discurso. Uma forma de argumentação deve, então, incorporar os conceitos fundamentais e Os princípios da razão, e incluir critérios de correção e de justificação. A capacidade de dominar essas idéias faz parte da razão humana comum. No entanto, procedimentos e métodos diferentes são apropriados para diferentes concepções de si mesmos que tenham indivíduos e corpos coletivos, dadas as diferentes condições sob as quais essa argumentação se realiza, assim como as diferentes restrições a que está sujeita. Tais restrições podem surgir da necessidade de proteger certos direitos ou de realizar certos valores.

Exemplifico: as regras para julgar as evidências num tribunal – as normas relativas a evidências baseadas em rumores no julgamento de um crime, e as que exigem que se prove a culpa do réu sem qualquer dúvida razoável – são adequadas para o papel especial dos tribunais e necessárias para proteger o direito do acusado a um julgamento justo. Uma sociedade científica utiliza outras regras relativas a evidências; e diferentes corpos coletivos reconhecem autoridades diferentes como relevantes ou lícitas. Considere as diferentes autoridades citadas num concílio religioso que está discutindo uma questão de doutrina teológica, numa universidade que está debatendo política educacional e na reunião de uma associação científica que está procurando verificar os danos causados ao público por um acidente nuclear. Os critérios e métodos dessas razões não-públicas dependem em parte da maneira de entender a natureza (o objetivo e o problema) de cada associação e as condições nas quais cada uma delas procura realizar seus fins.

2. Numa sociedade democrática, o poder não-público, tal como, por exemplo, a autoridade das igrejas sobre seus membros, é livremente aceito. No caso do poder eclesiástico, como a apostasia e a heresia não são ofensas legais, aqueles que não reconhecem mais a autoridade de uma igreja podem deixar de ser membros dela sem entrar em choque com o poder estatal⁸. Sejam quais forem as doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes que endossamos, elas também são livremente aceitas, em termos políticos; pois, dadas as liberdades de consciência e de pensamento, essas doutrinas nos são impostas por nós mesmos. Com isso não quero dizer que as impomos a nós mesmos por

um ato de livre escolha, por assim dizer, independentemente de todas as lealdades e compromissos, vínculos e afeições anteriores. Quero dizer que, enquanto cidadãos livres e iguais, o fato de endossarmos essas visões é considerado algo que está no âmbito de nossa competência política, especificada por direitos e liberdades constitucionais fundamentais.

Contrariamente a isso, não se pode fugir à autoridade do Estado exceto deixando-se o território sobre o qual ele tem poder, e, mesmo assim, nem sempre. O fato de a autoridade do Estado ser guiada Pela razão pública não muda isso. Pois, em geral, deixar a pátria é um passo sério: envolve deixar a sociedade e a cultura cuja língua usamos para falar e pensar, para expressar e compreender a nós mesmos, a nossos objetivos, metas e valores; e nos alijarmos da sociedade e da cultura de cuja história, costumes e convenções dependemos para encontrar nosso lugar no mundo social. Em grande medida, aceitamos nossa sociedade e cultura, e temos um conhecimento íntimo e inexprimível dela, mesmo quando a questionamos ou até a rejeitamos em muitos aspectos.

A autoridade do Estado não pode, por conseguinte, ser livremente aceita, na medida em que os vínculos da sociedade e da cultura, da história e do lugar social de origem começam tão cedo a moldar nossa vida e normalmente são tão fortes que o direito de emigração (com as qualificações necessárias) não é suficiente para fazer com que sua aceitação seja livre, em termos públicos, na mesma medida em que a liberdade de consciência é suficiente, em termos políticos, para tornar a aceitação da autoridade eclesiástica livre. Apesar disso, ao longo de nossa vida, podemos chegar a aceitar livremente, em decorrência de um pensamento reflexivo e de um juízo ponderado, Os ideais, princípios e critérios que especificam nossos direitos e liberdades fundamentais, e efetivamente guiar e moderar o poder político ao qual estamos submetidos. Esse é o limite exterior de nossa liberdade⁹.

§4. O conteúdo da razão pública

1. Pretendo tratar agora do conteúdo da razão pública, depois de ter considerado sua natureza e esboçado a maneira pela qual o paradoxo aparente de respeitar seus limites pode ser resolvido. Esse conteúdo é formulado pelo que chamei de “concepção política de justiça”, que

suponho ser de caráter liberal em um sentido muito amplo. Com isso, quero dizer três coisas: a primeira é que esse conteúdo especifica certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais (do tipo que conhecemos nos regimes democráticos); a segunda é que atribui uma prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, principalmente no que diz respeito às exigências do bem geral de valores perfeccionistas; e a terceira é que esse conteúdo endossa medidas que garantem a todos os cidadãos os meios polivalentes adequados para tornar efetivo O uso de suas liberdades e oportunidades básicas. Os dois princípios apresentados em I:1.1-2 estão dentro dessa descrição geral. Mas cada um desses elementos pode ser visto de formas diferentes, e é por isso que há tantos liberalismos.

Ao dizer que uma concepção de justiça é política, também quero dizer três coisas (1:2): que é articulada de forma a se aplicar exclusivamente à estrutura básica da sociedade, a suas principais instituições políticas, sociais e econômicas, como um sistema unificado de cooperação social; que é apresentada independentemente de qualquer doutrina religiosa ou filosófica abrangente e mais ampla; e que é elaborada em termos de idéias políticas fundamentais, vistas como idéias implícitas na cultura política e pública de uma sociedade democrática.

2. É essencial que uma concepção política liberal inclua, além de seus princípios de justiça, diretrizes de indagação que especifiquem formas de argumentação e critérios para os tipos de informação pertinentes às questões políticas. Sem essas diretrizes, os princípios substantivos não podem ser aplicados, e isso deixa a concepção política incompleta e fragmentária. Essa concepção tem, portanto, duas partes:

princípios substantivos de justiça para a estrutura básica;

diretrizes de indagação: princípios de argumentação e regras de evidência à luz dos quais os cidadãos devem julgar se os princípios substantivos aplicam-se de forma apropriada e identificar as leis e políticas que melhor os satisfaçam.

Portanto, os valores políticos liberais também são de dois tipos:

a. O primeiro tipo – os valores da justiça política – pertence à mesma categoria que Os princípios de justiça para a estrutura básica: os valores da igual liberdade política e civil; da igualdade de oportunidades; os valores da igualdade social e da reciprocidade econômica; e acrescentemos ainda Os valores do bem comum, assim

como as várias condições necessárias a todos esses valores.

b. O segundo tipo de valores políticos — os valores da razão pública — pertence à categoria das diretrizes da indagação pública que tornam essa indagação livre e pública. Aqui também estão incluídas virtudes políticas como a razoabilidade e a disposição de respeitar o dever (moral) de civilidade. Os quais, enquanto virtudes dos cidadãos, ajudam a tornar possível a discussão pública refletida sobre as questões políticas.

3. Como já foi dito, com respeito às questões relativas aos elementos constitucionais essenciais e à justiça básica, a estrutura básica e suas políticas públicas devem ser justificáveis perante todos os cidadãos, como requer o princípio da legitimidade política. A isso acrescentamos que, ao fazer essas justificações, devemos apelar unicamente para as crenças gerais e para as formas de argumentação aceitas no momento presente e encontradas no senso comum, e para os métodos e conclusões da ciência, quando estes não são controvertidos. O princípio liberal da legitimidade faz dessa a mais apropriada, ou talvez a única forma de especificar as diretrizes da indagação pública. Que outras diretrizes e critérios temos para esse caso?

Isso significa que, ao discutir sobre elementos constitucionais essenciais e sobre questões de justiça básica, não devemos apelar para doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes — para aquilo que, enquanto indivíduos ou membros de associações, entendemos ser a verdade toda —, nem para teorias econômicas complicadas de equilíbrio geral, por exemplo, quando controvertidas. Tanto quanto possível, o conhecimento e as formas de argumentação que fundamentam nossa aceitação dos princípios de justiça e sua aplicação a elementos constitucionais essenciais e à justiça básica devem repousar sobre verdades claras, hoje amplamente aceitas pelos cidadãos em geral, ou acessíveis a eles. Caso contrário, a concepção política não ofereceria uma base pública de justificação.

Como discutiremos mais adiante, em §5, gostaríamos que o conteúdo substantivo e as diretrizes de indagação de uma concepção política, quando vistos em conjunto, fossem completos. Isso significa que os valores especificados por essa concepção podem ser adequadamente equilibrados, combinados ou unidos de alguma outra forma, conforme o caso, de modo que somente esses valores dêem uma resposta pública

razoável a todas ou quase todas as questões que envolvem Os elementos constitucionais essenciais e as questões básicas de justiça. Se quisermos dispor de uma noção de razão pública, precisamos de uma resposta razoável. Ou temos de supor que, com o tempo, poderemos encontrar alguma, para todos ou quase todos os casos desse tipo. Direi que uma concepção política está completa se ela satisfizer essa condição.

4. Na justiça como equidade e, a meu ver, em muitas outras visões liberais, as diretrizes de indagação da razão pública, assim como seu princípio de legitimidade, têm a mesma base que os princípios substantivos de justiça. Isso significa, na justiça como equidade, que as partes, na posição original, ao adotar princípios de justiça para a estrutura básica, devem adotar também as diretrizes e os critérios da razão pública para aplicar esses princípios. O argumento em favor dessas diretrizes, e em favor do princípio da legitimidade, é muito parecido com o argumento em favor dos próprios princípios de justiça, e é tão forte quanto ele. Ao garantir os interesses das pessoas que representam, as partes insistem em que a aplicação de princípios substantivos seja norteada pelo julgamento e pela inferência, pelas razões e evidências que é razoável esperar que as pessoas que representam venham a subscrever. Se as partes não insistirem nisso, não estarão agindo como representantes responsáveis. Por isso temos o princípio da legitimidade.

Portanto, na justiça como equidade, as diretrizes da razão pública e os princípios de justiça têm essencialmente os mesmos alicerces. São partes complementares de um mesmo acordo. Não há razão pela qual qualquer cidadão, ou associação de cidadãos, deva ter o direito de usar o poder estatal para decidir sobre os elementos constitucionais essenciais da maneira como manda a doutrina abrangente defendida por essa pessoa ou associação. Quando igualmente representados, nenhum dos cidadãos pode atribuir a outra pessoa ou associação essa autoridade política. Nenhuma autoridade desse tipo dispõe, portanto, de fundamento na razão pública, e as doutrinas abrangentes e razoáveis reconhecem isso.

5. Tenha em mente que o liberalismo político é uma categoria de concepções. Adota muitas formas, dependendo dos princípios substantivos usados e da forma pela qual as diretrizes de investigação são estabelecidas. Essas formas têm em comum princípios de justiça subs-

tantivos que são liberais e uma idéia de razão pública. Conteúdo e idéia podem variar dentro desses limites.

Aceitar a idéia de razão pública e seu princípio de legitimidade não significa, pois — o que é preciso deixar muito claro —, aceitar uma determinada concepção liberal de justiça até nos mínimos detalhes dos princípios que definem seu conteúdo. Podemos discordar a respeito desses princípios e, apesar disso, concordar em aceitar as características mais gerais de uma concepção. Concordamos que os cidadãos compartilhem o poder político em sua condição de livres e iguais, e que, enquanto pessoas razoáveis e racionais, têm o dever da civilidade, o dever de apelar para a razão pública e, ainda assim, discordamos em relação a quais princípios constituem a base mais razoável de justificação pública. A visão que denominei “justiça como equidade” é apenas um exemplo de concepção política liberal; seu conteúdo específico não é o único possível de tal ponto de vista.

O que importa no ideal de razão pública é que os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais dentro daquilo que cada qual considera uma concepção política de justiça, baseada em valores que se pode razoavelmente esperar que os outros subscrevam, e cada qual está, de boa-fé, preparado para defender aquela concepção entendida dessa forma. Isso significa que cada um d.e nós deve ter e deve estar preparado para explicar um critério acerca de que princípios e diretrizes pensamos que se pode razoavelmente esperar que os outros cidadãos (que também são livres e iguais) subscrevam junto conosco. Precisamos dispor de algum teste, que estejamos dispostos a explicitar, para dizer quando essa condição é satisfeita. Em outro texto, sugeri como critério os valores expressos pelos princípios e diretrizes que seriam aceitos na posição original. Muitos vão preferir outro critério.

Evidentemente, podemos descobrir que, na verdade, há os que não subscrevem os princípios e diretrizes que nosso critério seleciona. Isso algo que devemos esperar. A idéia é que necessitemos ter um critério desse tipo, e só isso já impõe uma disciplina muito considerável à discussão pública. Não é de qualquer valor que se pode razoavelmente dizer que passará nesse teste ou que será um valor político; e nem todo equilíbrio de valores políticos é razoável. É inevitável e muitas vezes desejável que os cidadãos tenham visões diferentes no que diz respeito à concepção política mais apropriada, pois a cultura política

pública está fadada a conter diferentes idéias fundamentais, que podem ser desenvolvidas de formas diferentes. Um debate ordenado entre elas ao longo do tempo é uma forma confiável de descobrir qual é a mais razoável, se alguma o é.

§5. A idéia de elementos constitucionais essenciais

1. Vimos antes (§4.3) que, para descobrir uma concepção política completa, precisamos identificar uma categoria de questões fundamentais para as quais os valores políticos da concepção oferecem respostas razoáveis. Sugiro que os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica constituem essa categoria. Explico-me:

E da maior urgência que os cidadãos cheguem a um acordo prático ao julgar acerca dos elementos constitucionais essenciais. Eles são de dois tipos:

os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário; o alcance da regra da maioria;

os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania que as maiorias legislativas devem respeitar, tais como o direito ao voto e à participação na política, a liberdade de consciência, a liberdade de pensamento e de associação, assim como as garantias do império da lei.

Esses elementos fazem parte de uma história complexa; apenas sugiro o que significam. No entanto, há uma diferença importante entre os elementos constitucionais essenciais em a), que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político, e os elementos essenciais em b), que especificam os direitos e liberdades fundamentais e iguais dos cidadãos.

Os elementos essenciais do primeiro tipo podem ser especificados de várias formas. Uma prova disso é a diferença entre o governo presidencialista e o governo parlamentarista. Mas, depois de estabelecida, é vital que a estrutura de governo só seja alterada se a experiência mostrar que se trata de uma exigência da justiça política ou do bem comum, e não de algo inspirado pela vantagem política de um partido ou grupo que, no momento, pode ter mais poder. A controvérsia freqüente sobre a estrutura de governo, quando isso não é uma exigência da justiça

política e quando as alterações propostas tendem a favorecer alguns partidos em detrimento de outros, intensifica a controvérsia política e pode levar à desconfiança e a turbulências que solapam o governo constitucional.

Os elementos essenciais do segundo tipo dizem respeito, ao contrário, a direitos e liberdades fundamentais, e só podem ser especificados de uma única maneira, em um módulo sujeito a relativamente poucas variações. A liberdade de consciência e de associação, e os direitos políticos de liberdade de expressão, de voto e de concorrer a cargos eletivos são caracterizados de formas parecidas em todos os regimes livres.

Observe-se também que há uma outra distinção importante entre os princípios de justiça que especificam os direitos e liberdades fundamentais e iguais e os princípios que regulam as questões básicas de justiça distributiva, como a liberdade de movimento e a igualdade de oportunidades, as desigualdades sociais e econômicas, e as bases sociais do auto-respeito.

Um princípio que especifica os direitos e liberdades fundamentais abarca o segundo tipo de elementos constitucionais essenciais. Mas, embora algum princípio de oportunidade seja com certeza um elemento essencial desse tipo, tal como, por exemplo, um princípio que requeira pelo menos as liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação, a igualdade equitativa de oportunidades (tal como eu a defini) vai além disso, e não é um elemento essencial desse tipo. Da mesma forma, embora um mínimo social que satisfaça as necessidades básicas de todos os cidadãos também seja um elemento essencial, aquilo que denominei “princípio de diferença” é muito mais exigente, não constituindo um elemento essencial desse tipo¹⁰.

A distinção entre os princípios que abarcam as liberdades básicas e aqueles que se aplicam às desigualdades sociais e econômicas não está em que os primeiros expressam valores políticos e os últimos não. Ambos expressam valores políticos. A diferença é que a estrutura básica da sociedade tem dois papéis coordenados: os princípios que abarcam as liberdades fundamentais especificam o primeiro papel; os princípios que abarcam as desigualdades sociais e econômicas especificam o segundo. No primeiro papel, essa estrutura especifica e garante os direitos e liberdades fundamentais e iguais dos cidadãos e institui procedimentos políticos justos. No segundo, cria as instituições de base da justiça social e

econômica apropriadas aos cidadãos em sua condição de livres e iguais. O primeiro papel preocupa-se com a forma de aquisição do poder político e com os limites de seu exercício. Esperamos resolver ao menos essas questões pela referência a valores políticos que podem oferecer uma base pública de justificação.

Em que medida os elementos constitucionais essenciais que abarcam as liberdades fundamentais são satisfeitos é algo mais ou menos visível diante dos arranjos constitucionais e da forma pela qual podemos vê-los funcionar na prática. Mas, até que ponto os objetivos dos princípios que abarcam as desigualdades sociais e econômicas são realizados, isso é algo muito mais difícil de verificar. Essas questões estão quase sempre sujeitas a grandes diferenças de opiniões razoáveis: elas envolvem complicadas inferências e juízos intuitivos que requerem de nós a avaliação de informações sociais e econômicas complexas sobre tópicos mal compreendidos. Assim, embora as questões de ambos os tipos devam ser discutidas em termos de valores Políticos, é de se esperar haver mais acordo no tocante a saber se os princípios voltados para os direitos e liberdades fundamentais são realizados do que acerca de se os princípios voltados para a justiça social e econômica o são. Não se trata de uma diferença sobre quais os princípios corretos, mas apenas de uma diferença na dificuldade para verificar se os princípios são implementados.

Concluindo, gostaria de dizer que existem quatro motivos para distinguir os elementos constitucionais essenciais especificados pelas liberdades fundamentais dos princípios que governam as desigualdades sociais e econômicas.

Os dois tipos de princípios especificam papéis diferentes para a estrutura básica;

É mais urgente estabelecer os elementos essenciais que lidam com as liberdades fundamentais;

É muito mais fácil atestar se esses elementos essenciais estão sendo realizados;

É muito mais fácil chegar a uma concordância sobre quais devem ser os direitos e liberdades fundamentais, é claro que não em todos os detalhes, mas no que se refere às linhas mestras.

Essas considerações explicam por que a liberdade de movimento e a livre escolha de ocupação, e um mínimo social que abarque as ne-

cessidades mínimas dos cidadãos, contam como elementos essenciais, ao passo que o princípio da oportunidade eqüitativa e o princípio da diferença não são considerados como tais.

Observe aqui que, se uma concepção política de justiça abrange os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica — no presente momento, é tudo quanto aspiramos —, já é de imensa importância, mesmo que ela tenha pouco a dizer sobre muitos problemas econômicos e sociais dos quais os órgãos legislativos normalmente se ocupam. Para resolver esses problemas mais específicos e detalhados é, muitas vezes, mais razoável ir além da concepção política e dos valores que seus princípios expressam e invocar valores não-políticos, os quais uma visão desse tipo não inclui. Mas, enquanto houver um acordo estável sobre os elementos constitucionais essenciais e os procedimentos políticos estabelecidos forem considerados razoavelmente eqüitativos, a cooperação política e social voluntária entre cidadãos livres e iguais pode manter-se normalmente

§6. O supremo tribunal como exemplo de razão pública

1. Observei no início (§1.2) que, num regime constitucional com revisão judicial, a razão pública é a razão de seu supremo tribunal¹¹. Esboço agora duas questões a esse respeito: a primeira é que a razão pública é bastante apropriada para ser a razão do tribunal no exercício de seu papel de intérprete judicial supremo, mas não o de intérprete último da lei mais alta¹²; e a segunda é que o supremo tribunal é o ramo do Estado que serve de caso exemplar de razão pública. Para esclarecer esses pontos, menciono sucintamente cinco princípios do constitucionalismo¹³.

O primeiro é a distinção feita por Locke, em *Two Treatises*, entre o poder constituinte do povo de estabelecer um novo regime e o poder ordinário das autoridades do governo e do eleitorado, exercido na política cotidiana. Aquele poder constituinte do povo (II: 134, 141) estabelece uma estrutura para regular o poder ordinário, e entra em cena somente quando o regime existente foi dissolvido.

A segunda distinção é entre a lei mais alta e a lei comum. A lei mais alta é a expressão do poder constituinte do povo e tem a autoridade mais alta da vontade de “Nós, o Povo”, ao passo que a legislação

A Idéia de Razão Pública

ordinária tem a autoridade do poder ordinário do parlamento e do eleitorado, e é uma expressão desse poder. A lei mais alta restringe e guia esse poder ordinário.

Como terceiro princípio, uma constituição democrática é a expressão, fundada em princípios, na lei mais alta, do ideal político de um povo de se governar de uma certa maneira. O objetivo da razão pública é o de articular esse ideal. Alguns dos fins da sociedade política podem ser formulados no preâmbulo da constituição — estabelecer a justiça e promover o bem-estar geral —, e certas exigências são reconhecidas numa carta de direitos ou estão implícitas na estrutura do Estado — o devido processo legal e a igual proteção das leis. Juntos, pertencem aos valores políticos e sua razão pública. Essa expressão da lei mais alta que se baseia em princípios deve ter um amplo apoio e, por esse e outros motivos, é melhor não sobrecarregá-la com muitos detalhes e qualificações. Também deve ser possível tornar seus princípios essenciais visíveis nas instituições básicas¹⁴.

Um quarto princípio é que, por meio de uma constituição ratificada democraticamente e que disponha de uma carta de direitos, o conjunto dos cidadãos fixa de uma vez por todas certos elementos constitucionais essenciais como, por exemplo, os direitos e liberdades fundamentais e iguais, e as liberdades de expressão e de associação, assim como aqueles direitos e liberdades que garantem a segurança e independência dos cidadãos, tais como as liberdades de movimento e de escolha de ocupação, e as garantias do império da lei. Isso garante que as leis ordinárias sejam promulgadas de uma certa forma pelos cidadãos, enquanto livres e independentes. É por meio desses procedimentos fixos que o povo pode expressar, mesmo que não o faça, sua vontade democrática refletida; na verdade, sem esses procedimentos não é possível que tal vontade exista.

Em quinto e último lugar, o poder supremo de um governo constitucional não pode caber ao legislativo, nem mesmo ao supremo tribunal, que é apenas o melhor intérprete judicial da constituição. O poder supremo é detido pelos três poderes, numa relação devidamente especificada de uns com os outros e sendo cada qual responsável perante o povo¹⁵.

E de conhecimento geral que, a longo prazo, uma maioria sólida do eleitorado pode acabar por fazer a constituição se conformar à sua vontade

de política. Trata-se apenas de um fato a respeito do poder político como tal. Não há como evitar esse fato, nem mesmo pela introdução de cláusulas pétreas que procurem estabelecer os princípios democráticos básicos em bases permanentes. Não existe nenhum procedimento constitucional que não possa ser transgredido ou distorcido para promulgar estatutos que violam os princípios democráticos constitucionais básicos¹⁶. A idéia de constituições e leis básicas corretas e justas sempre é determinada pela concepção política de justiça mais razoável, e não pelo resultado de um processo político real. Discutirei mais adiante (§6.4) uma questão levantada por esse ponto.

2. Portanto, a democracia constitucional é dualista: distingue o poder constituinte do poder ordinário, assim como a lei mais alta do povo da lei ordinária dos órgãos legislativos. A supremacia parlamentar é rejeitada.

O supremo tribunal harmoniza-se com essa idéia de democracia constitucional dualista, como um dos dispositivos institucionais para proteger a lei mais alta¹⁷. Ao aplicar a razão pública, o tribunal deve evitar que a lei seja corroída pela legislação de majorias transitórias ou, mais provavelmente, por interesses estreitos, organizados e bem-posicionados, muito hábeis na obtenção do que querem. Quando o tribunal assume esse papel e o desempenha efetivamente¹⁸, é incorreto dizer que é francamente antidemocrático fazê-lo. É, de fato, antimajoritário no que se refere à lei ordinária, pois um tribunal com poderes de revisão judicial pode declarar tal lei inconstitucional. Não obstante, a autoridade superior do povo dá sustentação a isso. O tribunal não é antimajoritário com respeito à lei mais alta quando suas decisões estão razoavelmente de acordo com a constituição em si, com as emendas feitas a ela e com as interpretações politicamente determinadas.

Suponha que concordemos em que os três períodos mais inovadores de nossa história constitucional são a Fundação, a Reconstrução e o *New Deal*¹⁹. Aqui, o importante é que todos os três parecem basear-se nos valores políticos da razão pública, e somente neles. A constituição e seu processo de emendas, as emendas da Reconstrução que procuraram eliminar o flagelo da escravidão, e o chamado *welfare state*, moderno e ativista, do *New Deal*, parecem encaixar-se nessa descrição, embora seja preciso algum esforço para mostrar isso. Mas, aceitando-se essa afirmação como verdadeira, e vendo-se a Suprema Corte como o

intérprete judicial supremo (ainda que não o último) desse corpo de lei superior, o que se tem é que os valores políticos da razão pública fornecem à Corte os fundamentos para a interpretação. Uma concepção política de justiça abarca as questões fundamentais tratadas pela lei mais alta e estabelece os valores políticos em cujos termos essas questões podem ser decididas²⁰.

Alguns certamente dirão que a supremacia parlamentar, sem nenhuma carta de direitos, é superior a nosso regime dualista. Isso ofereceria um suporte mais firme para os valores que a lei mais alta do sistema dualista procura assegurar. Por outro lado, alguns podem achar melhor que a constituição fixe uma lista de direitos fundamentais, como faz a constituição alemã. A constituição coloca esses direitos fora do alcance de emendas, mesmo daquelas feitas pelo povo, e a imposição desses direitos pelo supremo tribunal alemão pode ser considerada antidemocrática. Entender esses direitos como cláusulas pétreas tem essa consequência. Julgados pelos valores de uma concepção política razoável de justiça, esses regimes podem ser superiores a um regime dualista no qual essas questões básicas são decididas pela lei mais alta de “Nós, o Povo”²¹.

É preciso enfatizar que o liberalismo político como tal não afirma nem nega nenhuma dessas declarações e, por isso, não precisamos discutí-las. Nossa questão aqui é simplesmente que, seja qual for a maneira de resolver esses problemas, o conteúdo de uma concepção política de justiça inclui os valores da razão pública, e é apoiando para estes últimos que os méritos dos três tipos de regime devem ser avaliados.

3. Volto-me agora para outra questão: o papel do tribunal não é meramente defensivo, mas também o de dar uma existência apropriada e contínua à razão pública, ao servir de exemplo institucional²². Isso significa, em primeiro lugar, que a razão pública é a única razão que o tribunal exerce. Ele é o Único ramo do Estado que é direta e visivelmente a criação dessa razão, e dela somente. Os cidadãos e os legisladores podem votar de acordo com suas visões mais abrangentes quando os elementos constitucionais essenciais e a justiça básica não estiverem em jogo; não precisam justificar, por meio da razão pública, por que votam dessa ou daquela maneira ou dar consistência a suas razões e articulá-las numa visão constitucional coerente, que abranja todas as suas decisões. O papel dos juizes é fazer exatamente

isso e, ao fazê-lo, não têm nenhuma outra razão e nem quaisquer outros valores além daqueles de índole política. À parte isso, devem agir de acordo com o que pensam estar sendo requerido pelos casos, práticas, tradições constitucionais e pelos textos históricos constitucionalmente significativos.

Dizer que a Suprema Corte é a instituição exemplar da razão pública significa também que é função dos juizes procurar desenvolver e expressar, em suas opiniões refletidas, as melhores interpretações que puderem fazer da constituição, usando seu conhecimento daquilo que esta e os precedentes constitucionais requerem. Aqui, a melhor interpretação é aquela que melhor se articula com o corpo pertinente daqueles materiais constitucionais, e que se justifica nos termos da concepção pública de justiça ou de uma de suas variantes razoáveis. Ao fazer isso, espera-se que os juizes possam apelar, e apelem de fato, para os valores políticos da concepção pública, sempre que a própria constituição invoque expressa ou implicitamente esses valores, como o faz, por exemplo, numa carta de direitos que garante o livre exercício da religião ou a igual proteção das leis. O papel do tribunal aqui é parte da publicidade da razão, e um aspecto do papel amplo ou educativo da razão pública.

É claro que os juizes não podem invocar sua própria moralidade particular, nem os ideais e virtudes da moralidade em geral. Devem considerá-los irrelevantes. Não podem, igualmente, invocar suas visões religiosas ou filosóficas, nem as de outras pessoas. Devem, isto sim, apelar para os valores políticos que julgam fazer parte do entendimento mais razoável da concepção pública e de seus valores políticos de justiça e razão publica. Estes são valores nos quais acreditam de boa-fé, como requer o dever da civilidade, valores que se pode esperar que todos os cidadãos razoáveis e racionais endossem²³.

Mas, como já disse (§4.5), a idéia de razão pública não significa que os juizes devam estar de acordo uns com os outros, mais do que os cidadãos em geral o estão, nos detalhes sobre O modo de cada qual entender a constituição. No entanto, devem interpretar, e devem parecer que interpretam, a mesma constituição a luz daquilo que vêem como as partes relevantes da concepção política e à luz daquilo que acreditam de boa-fé que pode ser defendido dessa forma. O papel do tribunal, enquanto intérprete judicial supremo da constituição, supõe que as concepções políticas dos juizes e sua visão dos elementos constitucionais essenciais situ-

am a parte central das liberdades básicas mais ou menos no mesmo lugar. Nesses casos, pelo menos, suas decisões conseguem resolver as questões políticas mais fundamentais.

4. Finalmente, o papel do tribunal como instituição exemplar da razão pública tem um terceiro aspecto: dar força e vitalidade à razão pública no fórum público; isso o tribunal faz por meio de seus julgamentos autorizados sobre questões políticas fundamentais. O tribunal desempenha esse papel quando interpreta clara e efetivamente a constituição de uma forma razoável; e, quando falha nessa tarefa, como já ocorreu muitas vezes com a Suprema Corte, coloca-se no centro de uma controvérsia política que só pode ser solucionada por valores públicos.

A constituição não é o que a Suprema Corte diz que ela é, e sim o que o povo, agindo constitucionalmente por meio dos outros poderes, permitirá à Corte dizer que ela é. Uma interpretação *específica* da constituição pode ser imposta à Corte por emendas, ou por uma maioria política ampla e estável, como ocorreu no caso do *New Deal*²⁴. Isso levanta uma questão: se uma emenda que objetive derrogar a Primeira Emenda, por exemplo, e transformar uma determinada religião na religião do Estado, com todas as suas conseqüências ou derrogar a Décima Quarta Emenda, com sua proteção igual das leis, ela deve ser aceita pela Suprema Corte como uma emenda válida²⁵? É um truismo dizer, como eu disse acima, que, se o povo agir constitucionalmente, essas emendas são válidas. Mas é suficiente para a validade de uma emenda que ela seja promulgada de acordo com o procedimento do Artigo V²⁶? Que razões a Corte ou o executivo teriam (supondo-se que o veto à emenda fosse derrubado) para considerar inválida uma promulgação que satisfizesse essa condição?

Considere as seguintes razões: uma emenda não é apenas uma alteração. Uma forma de entender uma emenda é ajustar valores constitucionais básicos a circunstâncias políticas e sociais em processo de transformação, ou incorporar à constituição um entendimento mais amplo e mais abrangente desses valores. É o que fizeram todas as três emendas relacionadas à Guerra Civil, assim como a Décima Nona Emenda, que concedeu o voto às mulheres; e a Emenda dos Direitos iguais tentou fazer o mesmo. No momento da Fundação, havia uma contradição gritante entre a idéia de igualdade da Declaração de Independência, a Constituição e a escravidão de uma raça subjugada; havia também qualificações de voto com base na propriedade, e o sufrá-

gio era inteiramente negado às mulheres. Historicamente, aquelas emendas trouxeram a Constituição para mais perto de sua promessa original²⁷. Outra finalidade das emendas é ajustar as instituições básicas, a fim de eliminar pontos fracos que vêm à luz na prática constitucional subsequente. Assim, com exceção da Décima Oitava, as outras emendas dizem respeito ou à estrutura constitucional do Estado, como a Vigésima Segunda, por exemplo — que permite ao presidente exercer apenas dois mandatos —, ou a certas questões básicas de política pública, como a Décima Sexta, que dá ao Congresso o poder de decretar impostos sobre a renda. Esse tem sido o papel das emendas.

A Suprema Corte poderia dizer, então, que uma emenda que derroque a Primeira Emenda e a substitua por seu oposto contradiz fundamentalmente a tradição constitucional do mais antigo regime democrático do mundo. Portanto, não tem validade. Isso significa que a Carta de Direitos e outras emendas são cláusulas pétreas? Elas o são no sentido de serem validadas por longa prática histórica. Podem ser emendadas segundo as formas mencionadas acima, mas não simplesmente rejeitadas e revogadas. Se isso acontecesse, e não seria inconcebível que o exercício do poder político chegasse a esse ponto, tal representaria um colapso constitucional²⁸, ou uma revolução em seu sentido pleno, e não uma emenda válida da constituição. A prática bem-sucedida de suas idéias e princípios ao longo de dois séculos impõe restrições ao que agora pode ser considerado uma emenda, o que quer que tenha sido verdadeiro no início.

Assim, em meio a qualquer grande mudança constitucional, legítima ou não, a Suprema Corte está fadada a ser um centro de controvérsias. Muitas vezes seu papel obriga a discussão política a adotar uma forma baseada em princípios, de modo a tratar a questão constitucional de acordo com os valores políticos da justiça e da razão pública. A discussão pública transforma-se em algo mais que uma disputa pelo poder e por cargos. Ao focalizar a atenção em questões constitucionais básicas, isso educa os cidadãos para o uso da razão pública e seu valor de justiça política.

Para concluir essas observações sobre o Supremo Tribunal num regime constitucional com revisão judicial, enfatizo que elas não pretendem ser uma defesa de tal instituição, embora talvez a revisão judicial possa ser defendida, dadas certas circunstâncias históricas e condições da

cultura política. Meu objetivo foi, ao contrário, o de elaborar a idéia de razão pública e, para deixar essa idéia mais clara, examinei a forma pela qual a Suprema Corte pode ser vista como exemplar dessa razão pública. E, embora a Corte seja especial nesse aspecto, os outros ramos do Estado certamente podem ser, se assim o quiserem, fóruns de princípio para debater as questões constitucionais²⁹.

§7. As dificuldades aparentes da razão pública

1. Lembre-se, como vimos em §4.3, de que buscamos uma concepção política cujos valores combinados de justiça e razão pública levem a respostas razoáveis para todas ou quase todas as questões políticas fundamentais: aquelas que envolvem os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. Discuto várias dificuldades aparentes.

Uma dificuldade é que a razão pública muitas vezes admite mais de uma resposta razoável a uma questão específica, porque existem muitos valores políticos e muitas formas de caracterizá-los. Todos apelam para valores políticos, mas não há concordância e persistem diferenças que não são apenas marginais. Se isso acontecesse, como de fato acontece com frequência, se poderia dizer que a razão pública não consegue resolver a questão e que, nesse caso, os cidadãos poderiam invocar legitimamente os princípios que apelam para valores não-políticos, a fim de encontrar uma forma de resolvê-la a contento³⁰. Nem todos recorreriam aos mesmos valores não-políticos, mas pelo menos todos poderiam chegar a uma resposta condizente com esses valores.

O ideal de razão pública exige que não façamos isso nos casos de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Raramente se chega a uma concordância muito grande e, abandonar a razão pública sempre que houver desacordo ao equilibrar os valores, significa, na verdade, abandoná-la por completo. Além disso, como dissemos em §4.5, a razão pública não exige de nós que aceitemos exatamente os mesmos princípios de justiça, e sim que conduzamos nossas discussões fundamentais em termos daquilo que consideramos ser uma concepção política. Devemos pensar sinceramente que nossa visão do problema baseia-se em valores políticos que é razoável esperar que todos subscrevam. Para o eleitorado, conduzir-se dessa maneira é um

ideal elevado, cuja realização materializa valores democráticos fundamentais, os quais não devem ser abandonados simplesmente por não haver uma concordância plena. Um voto pode dizer respeito a uma questão fundamental, e, se a questão for debatida apelando-se a valores políticos e os cidadãos votarem segundo sua opinião sincera, o ideal se mantém.

2. Uma segunda dificuldade diz respeito ao que se quer dizer com votar segundo nossa opinião sincera. Vamos supor que respeitamos a razão pública e seu princípio de legitimidade quando três condições são satisfeitas: a) atribuímos um grande peso, que normalmente é insuperável, ao ideal que ela prescreve; b) acreditamos que a razão pública é adequadamente completa, isto é, que pelo menos em relação à grande maioria das questões fundamentais, a todas, possivelmente, há alguma combinação e equilíbrio de valores políticos que aponta a resposta; e, finalmente, c) acreditamos que a visão específica que propomos, e a lei ou política baseada nela, expressa uma combinação e um equilíbrio razoáveis desses valores.

Surge aí, porém, um problema: estou supondo o tempo todo *que* os cidadãos aceitam doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes, e muitos poderão pensar que os valores não-políticos e transcendentais constituem o verdadeiro fundamento dos valores políticos. Será que essa crença torna, nosso apelo aos valores políticos insincero? Não. Essas crenças abrangentes são inteiramente coerentes com as três condições apresentadas acima. O fato de pensarmos que os valores políticos têm uma outra base não significa que não aceitemos esses valores ou que não concordemos com as condições de respeito à razão pública, assim como nossa aceitação dos axiomas da geometria não significa que aceitemos os teoremas. Além disso, podemos aceitar os axiomas tanto por causa dos teoremas aos quais levam quanto aceitá-los porque podemos deduzi-los dos teoremas³¹.

Ao concordar com essas três condições, aceitamos o dever de apelar para os valores políticos como o dever de adotar uma certa forma de discurso público. Como as instituições e as leis são sempre imperfeitas, sabemos que a forma do discurso é imperfeita ou, em todo caso, insuficiente para chegar à verdade toda, tal como subscrita por nossa doutrina abrangente. Além disso, esse discurso pode parecer superficial, por não mostrar os fundamentos nos quais acreditamos que nossa visão

abrangente se apóia. Mesmo assim, pensamos ter boas razões para agir de acordo com tal discurso, dado nosso dever de civilidade para com os outros cidadãos. Afinal, eles compartilham conosco a mesma sensação de imperfeição, embora por outros motivos, pois professam doutrinas abrangentes diferentes e acreditam que são outros os elementos que estão sendo desconsiderados. Mas é somente dessa forma, e aceitando que a política de uma sociedade democrática nunca pode pautar por aquilo que vemos como toda a verdade, que podemos realizar o ideal expresso pelo princípio da legitimidade: viver politicamente com os outros à luz de razões que é razoável esperar que todos possam aceitar.

O que a razão pública exige é que os cidadãos sejam capazes de explicar seu voto uns aos outros em termos de um equilíbrio razoável de valores políticos públicos, sendo reconhecido por todos que, evidentemente, a pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis professadas pelos cidadãos é considerada por eles como algo que proporciona uma base adicional e muitas vezes transcendente a esses valores. Em cada caso, a doutrina que cada qual professa é uma questão de consciência para o cidadão individual. É verdade que o equilíbrio de valores políticos de um cidadão deve ser razoável, e um equilíbrio que possa ser considerado razoável pelos outros cidadãos; mas nem todos os equilíbrios razoáveis são iguais. As únicas doutrinas abrangentes que entram em choque com a razão pública são aquelas que não têm condições de sustentar um equilíbrio razoável de valores políticos³². No entanto, se as doutrinas de fato professadas sustentam um equilíbrio razoável, do que as pessoas se queixariam? Qual seria a objeção³³?

3. Uma terceira dificuldade é definir quando uma questão é resolvida com êxito pela razão pública. Alguns pensam que a razão pública deixa muitas questões sem resposta. Mesmo assim, desejamos uma concepção política de justiça que seja completa: seus valores políticos devem admitir um equilíbrio que dê uma resposta razoável a todas ou a quase todas as questões fundamentais (§4.3). Para discutir esse ponto, menciono vários “problemas de extensão”, como os chamei (1:3.4), pois estes podem parecer insolúveis do ponto de vista de uma determinada concepção política. Como o tempo de que dispomos não permite uma descrição dessas questões, lembro o que disse antes (1:3.3): existem pelo menos quatro desses problemas. O primeiro consiste em estender a justiça para que abarque nossos deveres para com as gerações futuras (nisso entra

o problema da poupança justa). O segundo é o problema de estendê-la aos conceitos e princípios que se aplicam à lei internacional e às relações políticas entre os Povos — a *jus gentium* tradicional. O terceiro problema de extensão é o de definir os princípios da atenção comum à saúde; e, finalmente, podemos perguntar se a justiça pode estender-se a nossas relações com os animais e com a ordem da natureza. Como já disse (1:3.4), acredito que a justiça como equidade pode ser razoavelmente ampliada para abarcar os três primeiros problemas, embora eu não possa discutí-los aqui.

Em vez disso, simplesmente registro minha conjectura de que esses três problemas podem ser resolvidos de forma semelhante. Algumas visões baseadas na tradição do contrato social, e a justiça como equidade é uma delas, começam tomando como ponto pacífico o *status* pleno das pessoas adultas da sociedade em questão (os membros de seu corpo de cidadãos) e prosseguem a partir daí: no sentido do futuro, em relação a outras gerações; no sentido externo, no que diz respeito a outras sociedades; e no sentido interno, no que diz respeito aos que necessitam dos cuidados médicos habituais. Em cada um desses casos, partimos da condição dos cidadãos adultos e prosseguimos respeitando certas restrições para obter uma lei razoável. Podemos fazer o mesmo com as exigências que dizem respeito aos animais e ao resto da natureza; essa é a visão tradicional da era cristã. Os animais e a natureza são vistos como sujeitos a nosso uso e inclinações³⁴. Essa perspectiva tem a virtude da clareza e leva a um tipo de resposta. Existem numerosos valores políticos a invocar aqui: promover nosso próprio bem e o das gerações futuras, preservando a ordem natural e suas propriedades, que dão sustentação à vida; incentivar o desenvolvimento de espécies de animais e plantas em nome do conhecimento biológico e médico, com suas aplicações potenciais à saúde 'h u mana; proteger as maravilhas da natureza tendo em vista a recreação pública e os prazeres de uma compreensão mais profunda do mundo. O apelo a valores desse tipo dá aquilo que muitos consideram uma resposta razoável ao *status* dos animais e do resto da natureza.

É claro que alguns não aceitarão que somente esses valores são suficientes para resolver a questão. Assim sendo, suponha que nossa atitude em relação ao mundo seja a da religião natural: pensamos ser completamente errado apelar somente para esses valores, e outros semelhantes, para determinar nossas relações com o mundo natural. Fazer isso é ver

a ordem natural de um ponto de vista antropocêntrico estreito, ao passo que os seres humanos deveriam assumir um certo papel protetor em relação à natureza e deveriam dar importância a uma família de valores inteiramente diferente. Nesse caso, nossa atitude poderia ser muito parecida com a daqueles que rejeitam o aborto por motivos teológicos. No entanto, há uma diferença importante: o *status* do mundo natural, e nossa relação apropriada com ele, não é um elemento constitucional essencial, nem uma questão básica de justiça, da forma como essas questões foram especificadas (§5)³⁵. É uma questão sobre a qual os cidadãos podem votar segundo seus valores não-políticos, procurando convencer os outros cidadãos a adotar a mesma atitude. Os limites da razão pública não se aplicam a esses casos.

4. Amarremos agora todos os fios, definindo quando uma questão fundamental é resolvida pela razão pública. É claro que, para a razão pública chegar a uma resposta razoável num determinado caso, não se requer dela que chegue à mesma resposta que qualquer doutrina abrangente escolhida produziria, caso procedêssemos nos baseando somente nela. Em que sentido, então, a resposta da razão pública propriamente dita será razoável?

Respondamos: a resposta deve ser pelo menos razoável, quando não a mais razoável, a julgar somente pela razão pública. Mas, além disso, e pensando no caso ideal de uma sociedade bem-ordenada, esperamos que a resposta esteja na margem de segurança permitida por cada uma das doutrinas abrangentes e razoáveis que constituem um consenso sobreposto. Ao falar dessa margem de segurança, quero dizer o quanto uma doutrina pode aceitar, ainda que relutantemente, as conclusões da razão pública, quer em geral, quer em um caso particular. Uma concepção política razoável e efetiva pode atrair doutrinas abrangentes para si, moldando-as, caso necessário. Para que de não-razoáveis se tornem razoáveis. Mas, mesmo supondo-se que essa tendência ocorra, o próprio liberalismo político não pode exigir que cada uma das doutrinas abrangentes deva encontrar as conclusões da razão pública quase sempre dentro de sua margem de segurança. Essa exigência transcende a razão pública.

Da mesma forma, podemos dizer que a concepção política é uma expressão razoável dos valores políticos da razão pública e da justiça entre cidadãos vistos como livres e iguais. Como tal, a concepção política

apresenta uma exigência às doutrinas abrangentes em nome desses valores fundamentais, de modo que aqueles que a rejeitam correm o risco de serem injustos, em termos políticos. Lembre-se aqui do que eu disse em II:3.3: que, ao reconhecer as visões abrangentes dos outros como razoáveis, os cidadãos também reconhecem que, na falta de uma base pública para estabelecer a verdade de suas crenças, insistir em sua própria visão abrangente deve ser visto pelos outros como uma insistência em crenças que nem todos aceitam. Se insistirmos de fato, os outros, em defesa própria, podem opor-se a nós dizendo que estamos usando uma força não-razoável contra eles.

§8. Os limites da razão pública

1. Uma última questão sobre os limites da razão pública³⁶. Fiz muitas referências a esses limites. Até aqui, se poderia entender que, no tocante a questões políticas fundamentais, as razões explicitamente oferecidas nos termos de doutrinas abrangentes nunca devem ser introduzidas na razão pública. As razões públicas que uma doutrina dessa índole sustenta podem, é claro, ser apresentadas, mas não a própria doutrina. Chamo a esse entendimento da razão pública de “visão exclusiva”. Mas, em contraposição a essa visão exclusiva, há uma outra visão que permite aos cidadãos, em certas situações, apresentar aquilo que consideram a base dos valores políticos enraizados em sua doutrina abrangente, desde que o façam de maneiras que fortaleçam o ideal da própria razão pública. A esse entendimento da razão pública podemos dar o nome de “visão inclusiva”.

A questão é, nesse caso, saber se devemos entender o ideal de razão pública de acordo com a visão exclusiva ou de acordo com a visão inclusiva. A resposta depende de qual das duas visões incentiva mais os cidadãos a respeitarem o ideal da razão pública, assegurando suas condições sociais a longo prazo numa sociedade bem-ordenada. Aceitando-se isso, a visão inclusiva parece ser a melhor, pois em condições políticas e sociais diferentes, com diferentes famílias de doutrina e prática, o ideal deve certamente ser promovido e realizado de formas diferentes, às vezes pelo que parece ser uma visão exclusiva, outras vezes pelo que parece ser uma visão inclusiva. Aquelas condições determinam, portanto, a melhor maneira de atingir o ideal, tanto a curto quanto a longo prazo. A visão

A Idéia de Razão Pública

inclusiva admite essa variação e é mais flexível, quando isso é necessário para promover o ideal de razão pública.

2. À guisa de ilustração, vamos supor, primeiro, o caso ideal: a sociedade em questão é mais ou menos bem-ordenada. Seus membros reconhecem um sólido consenso sobreposto de doutrinas razoáveis, o qual não é abalado por nenhum conflito grave. Nesse caso, os valores da concepção política são bem conhecidos e os cidadãos respeitam o ideal da razão pública mais claramente apelando para esses valores. À parte os motivos da política ordinária, não têm grande interesse em introduzir outras considerações: seus direitos fundamentais já estão garantidos e não há injustiças básicas contra as quais sentem-se obrigados a protestar. A razão pública nessa sociedade bem-ordenada parece estar de acordo com a visão exclusiva. Invocar apenas os valores políticos é a maneira óbvia e mais direta de os cidadãos respeitarem o ideal de razão pública e cumprirem seu dever de civilidade.

Um segundo caso se apresenta quando, numa sociedade mais ou menos bem-ordenada, existe um conflito sério relativo à aplicação de um de seus princípios de justiça. Suponha que o conflito diga respeito ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades, guardado aplicado à educação para todos. Diversos grupos religiosos opõem-se uns aos outros, um grupo é a favor do apoio do Estado somente no que concerne à educação pública, e outro grupo defende o apoio do Estado também para as escolas patrocinadas pelas igrejas. O primeiro grupo acha esta última política incompatível com a chamada separação entre Estado e Igreja, enquanto o segundo nega tal coisa. Nessa situação, aqueles que professam diferentes credos religiosos podem duvidar da sinceridade uns dos outros no tocante à fidelidade aos valores políticos fundamentais.

Uma forma de dissolver essa dúvida é os líderes dos grupos conflitantes mostrarem no fórum público de que maneira suas doutrinas abrangentes confirmam aqueles valores. Claro que já faz parte da cultura de fundo examinar como as várias doutrinas fundamentam, ou não conseguem fundamentar, a concepção política. Mas, no rito de caso do qual estamos tratando agora, se os líderes reconhecidos confirmam esse fato no fórum público, isso pode ajudar a mostrar que o consenso sobreposto não é um simples *modus vivendi* (IV:3). Esse reconhecimento certamente fortalece a confiança mútua e a confiança pública; isso pode ser uma parte vital da base sociológica que encoraja os cidadãos a honrar o

ideal da razão pública³⁷. Assim sendo, a melhor maneira de fortalecer aquele ideal, nesses exemplos, pode ser explicar no fórum público como a própria doutrina abrangente confirma os valores políticos.

3. Um tipo de situação muito diferente surge quando uma sociedade não é bem-ordenada e existe uma divisão profunda com respeito aos elementos constitucionais essenciais. Considere os abolicionistas que polemizavam com o Sul pré-Guerra Civil, dizendo que suas instituições escravagistas eram contrárias à lei de Deus. Lembre-se de que os abolicionistas, já na década de 1830, defendiam a emancipação imediata e universal dos escravos, sem indenização aos proprietários, e o faziam, a meu ver, fundamentando seus argumentos em bases religiosas³⁸. Nessa situação, a razão não-pública de certas igrejas cristãs apoiava as conclusões claras da razão pública. O mesmo se pode dizer do movimento dos direitos civis liderado por Martin Luther King Jr., exceto que King poderia apelar — de uma forma que os abolicionistas não poderiam fazer — para os valores políticos expressos na Constituição corretamente interpretada³⁹.

Os abolicionistas foram contra o ideal da razão pública? Vamos estudar a questão em termos conceituais, e não em termos históricos, e tomar como ponto pacífico que a agitação política por eles provocada foi uma força política necessária que levou à Guerra Civil e, por conseguinte, à destruição do grande mal e do flagelo da escravidão. Certamente esperavam esse resultado, e poderiam ter entendido suas ações como a melhor forma de chegar a uma sociedade bem-ordenada e justa, na qual o ideal de razão pública pudesse vir a ser respeitado. Questões semelhantes podem ser levantadas com respeito aos líderes do movimento dos direitos civis. Os abolicionistas e King não teriam deixado de ser razoáveis ao acreditar no que estamos conjecturando, caso as forças políticas que lideraram estivessem entre as condições históricas necessárias para estabelecer a justiça política, como parece plausível afirmar nos dois casos.

Segundo essa interpretação, os abolicionistas e líderes do movimento dos direitos civis não estavam contra o ideal da razão pública ou, melhor dizendo, não o estavam desde que pensassem — ou que tivessem pensado assim depois de cuidadosa reflexão (como certamente poderiam ter feito) — que as razões abrangentes para as quais apelavam eram necessárias para dar força suficiente à concepção política a ser realizada

em seguida. É claro que as pessoas normalmente não distinguem entre razões abrangentes e razões públicas; assim como normalmente tampouco afirmam o ideal da razão pública, tal como o definimos. No entanto, podem ser levadas a reconhecer essas distinções em determinados casos. Os abolicionistas poderiam dizer, por exemplo, que apoiavam os valores políticos da liberdade e da igualdade para todos, mas que, dadas as doutrinas abrangentes que professavam e as doutrinas correntes em sua época, era necessário invocar as razões abrangentes nas quais uma grande maioria acreditava que aqueles valores estivessem baseados⁴⁰. Dadas essas condições históricas, não deixava de ser razoável que agissem da forma como agiram em nome do próprio ideal de razão pública⁴¹. Nesse caso, o ideal de razão pública admite a visão inclusiva.

4. Essa breve discussão mostra que os limites apropriados da razão pública variam, dependendo das condições históricas e sociais. Embora se pudesse dizer muito mais coisas para tornar essa sugestão mais convincente, o principal é que os cidadãos precisam ser motivados a respeitar o ideal em si, no presente, quando as circunstâncias o permitem, mas muitas vezes podemos ser forçados a considerar uma perspectiva mais ampla. Em diferentes condições, com diferentes doutrinas e práticas correntes, o ideal pode ser atingido de formas diferentes: nos períodos favoráveis, seguindo o que à primeira vista talvez pareça ser a visão exclusiva; em períodos não tão favoráveis, pelo que talvez pareça ser a visão inclusiva.

Suponho aqui que a concepção política de justiça e o ideal de respeito à razão pública apóiam-se mutuamente. Uma sociedade bem-ordenada, pública e efetivamente regulada por uma concepção política reconhecida, cria um clima no qual seus cidadãos adquirem um senso de justiça que os inclina a cumprir seu dever de civilidade, e sem gerar fortes interesses em contrário. Por outro lado, as instituições de uma sociedade bem-ordenada são, por sua vez, apoiadas, desde que o ideal de razão pública esteja firmemente enraizado na conduta dos cidadãos. Mas se essas suposições estão corretas e podem fundamentar-se na psicologia moral que esbocei em II:7, essas são questões complexas a que não posso responder aqui. E claro que, se essas suposições estiverem erradas, a justiça como equidade, tal como a apresentei aqui, terá um problema grave. É preciso esperar, como o fiz o tempo todo, que a concepção política e seu ideal de razão pública se

apóiem mutuamente e, nesse sentido, sejam estáveis.

5. Em retrospectiva, ressalto alguns pontos importantes. Um ideal da razão pública é um complemento apropriado de uma democracia constitucional, cuja cultura está fadada a se caracterizar por uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis. Isso é algo que se diz com frequência e, de alguma forma, é certamente correto. Entretanto, é difícil definir esse ideal de modo satisfatório. Na tentativa de fazê-lo, apresentei os tipos de questões políticas às quais a razão pública se aplica: as questões relativas aos elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica (§1.1), e vimos que questões são essas (§3.5). Quanto ao objeto da razão pública, dissemos que se aplica aos cidadãos, quando estes se envolvem na advocacia política no fórum público, em campanhas políticas, por exemplo, e quando votam nessas questões fundamentais. Sempre se aplica às autoridades públicas e governamentais nos fóruns oficiais, em seus debates e votações no parlamento (§1.1). A razão pública aplica-se especialmente ao judiciário, em suas decisões e em sua condição de exemplar institucional da razão pública (§6). O conteúdo da razão pública é dado por uma concepção política de justiça: esse conteúdo tem duas partes: princípios substantivos de justiça para a estrutura básica (os valores políticos da justiça); as diretrizes de indagação e as concepções de virtude que tornam a razão pública possível (os valores políticos da razão pública) (4.1-3).

Enfatizo que os limites da razão pública não são, evidentemente os limites da lei ou do estatuto, mas aqueles que respeitamos quando respeitamos um ideal: o ideal de cidadãos democráticos tentando conduzir seus assuntos políticos nos termos dos valores públicos que seria razoável esperar que os outros aceitem. O ideal também expressa uma disposição de ouvir o que outros têm a dizer e de aceitar acomodações ou alterações razoáveis na própria visão. A razão pública também exige de nós que o equilíbrio de valores públicos que consideramos ser razoável num caso específico seja um equilíbrio que julgamos sinceramente que os demais também considerem razoável. Ou, se isso não for possível, que pensemos que o equilíbrio pelo menos possa ser visto como não sendo algo desarrazoado nesse sentido: de que aqueles que se opõem a nós possam, não obstante, compreender como pessoas razoáveis podem subscrevê-lo isso preserva os vínculos da amizade cívica

e é coerente com o dever da civilidade. Em relação a certas questões, é o melhor que podemos fazer⁴².

Tudo isso admite uma certa latitude, uma vez que nem todos os equilíbrios razoáveis são iguais. As únicas doutrinas abrangentes que não concordam com a razão pública a respeito de uma determinada questão são as que não podem apoiar um equilíbrio razoável de valores políticos sobre as questões que ela levanta (7.2). Certas visões abrangentes e razoáveis não concordam com a razão pública em determinados casos, mas devemos esperar que nenhuma dessas doutrinas capazes de perdurar em uma sociedade bem-ordenada deixe de estar de acordo com a razão pública em todos ou mesmo na maior parte dos casos.

Se houver inovações em minha interpretação da razão pública, é possível que sejam duas: a primeira é o papel central do dever da civilidade enquanto um ideal da democracia (§2.1-3), a segunda e que o conteúdo da razão pública seja dado pelos valores políticos e pelas diretrizes de uma concepção política de justiça (§4.1-4). O conteúdo dessa razão pública não é dado pela moralidade política como tal, mas apenas por uma concepção política adequada a um regime constitucional. Para saber se estamos de acordo com a razão pública ou não, precisamos perguntar: como nossos argumentos nos pareceriam sob a forma de uma opinião do supremo tribunal⁴³? Pareceriam razoáveis? Abusivos?

Finalmente, se essa ou alguma outra forma de entender a razão pública é aceitável ou não, tal é uma conclusão a que só podemos chegar depois de examinar as respostas a que conduz no tocante a um grande número dos casos mais prováveis. Também teríamos de considerar outras maneiras pelas quais as crenças e afirmações religiosas podem ter um papel na vida política. Poderíamos perguntar se o Dia Nacional de jejum, decretado por Lincoln em agosto de 1861, e suas duas proclamações do Dia de Ação de Graças, em outubro de 1863 e de 1864, violam essa idéia de razão pública. E o que dizer do Segundo Discurso de Posse, com sua profética interpretação (do Antigo Testamento) da Guerra Civil como um castigo de Deus pelo pecado da escravidão, recaindo igualmente sobre o Norte e o Sul? Tendo a pensar que Lincoln não viola a razão pública tal como a discute e ta: como era aplicada em sua época — se violaria na nossa, é uma outra questão—,

pois o que ele diz não tem implicações relativas aos elementos constitucionais essenciais, nem a questões de justiça básica. Ou, quaisquer que fossem as implicações, elas certamente seriam firmemente sustentadas pelos valores da razão pública. Menciono essas questões somente para indicar que ainda há muito a discutir. E, evidentemente, nem todas as visões liberais aceitarão a idéia de razão pública tal como a apresentei aqui. Aquelas que aceitariam uma versão dela, admitindo variações, essas podemos denominar liberalismos políticos.

NOTAS

1. Duas conferências sobre esse tópico foram dadas pela primeira vez na Universidade da Califórnia, em Irvine, no final de fevereiro e começos de março de 1990, inaugurando as Melden Lectures, que receberam seu nome em homenagem a A. I. Melden. Depois de várias revisões, esta conferência beneficiou-se muito da discussão que sustentei naquela época com Sharon Lloyd, Gerasimos Santas, Lawrence Solum, Gary Watson e Paul Weithman. Ganhei muito, desde então com as inúmeras conversas que tive com Samuel Freeman, Peter de Marneffe e David Estlund.

2. O título é sugerido pela distinção de Kant entre razão pública e razão privada em "What is Enlightenment?" (1784), embora sua distinção seja diferente daquela usada aqui. Há outras discussões relevantes nas obras de Kant como, por exemplo, na *Critique of Pure Reason* B767- 97. Uma interpretação valiosa foi feita por Onora O'Neill, *Constructions of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), cap. 2, "The Public Use of Reason". Ver também seu ensaio recente, "Vindicating Reason", em *The Cambridge Companion to Kant*, organizado por Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

3. Algumas interpretações que, grosso modo, são liberais, embora com diferenças importantes são: David Lyons, *Ethics and the Rule of Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), com uma formulação clara, pp. 190 ss.; Ronald Dworkin, "The Forum of Principle"; em *A Matter of Principle*, pp. 33-71; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* e "Political Liberalism", *Political Theory* 18 (agosto de 1990); Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Nova York: Oxford University Press, 1991), cap. 14. Para dispor de uma discussão valiosa da idéia da democracia deliberativa, ver Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy", *The Good Polity*, organizado por Alan Ham-

lin (Oxford: Basil Blackwell, 1989). Sobre a influência da religião na razão pública, ver Kent Greenawalt, *Religious Conviction and Political Choice*, principalmente os caps. 8 e 12; Robert Audi, "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship", *Philosophy and Public Affairs* 18 (verão de 1989) e Paul Weithman, "The Separation of Church and State: Some Questions for Professor Audi", *Philosophy and Public Affairs* 20 (inverno de 1991), com a resposta de Audi na mesma edição; e, finalmente, o instrutivo "Faith and Justice", de Lawrence Solum, *DePaul Review* 39 (verão 1990).

4. Sobre este último ponto, ver a instrutiva discussão de Amy Gutmann e Dennis Thompson em seu "Moral Conflict and Political Consensus", *Ethics* 101 (outubro de 1990): 76-86.

5. O processo de adaptação foi descrito em IV:6-7.

6. *The Social Contract*, livro IV, cap. II, §8.

7. A distinção público/não-público não equivale à distinção entre público e privado. Ignoro a esfera do privado: uma razão privada é coisa que não existe. O que existe é a razão social — as muitas razões de associações da sociedade que constituem a cultura de fundo; também existe uma razão doméstica, digamos — a razão das famílias enquanto pequenos grupos da sociedade —, que contrasta tanto com a razão pública quanto com a razão social. Enquanto cidadãos, participamos de todos esses tipos de razão e preservamos os direitos de cidadãos iguais ao fazê-lo.

8. Nesse caso, pensamos na liberdade de consciência como uma proteção do indivíduo contra a Igreja. Esse é um exemplo da proteção que os direitos e liberdades básicos garantem aos indivíduos em geral. Mas, da mesma forma, a liberdade de consciência e outras liberdades, como a liberdade de associação, protege as igrejas das intrusões do governo e de outras associações poderosas. Tanto as associações quanto os indivíduos precisam de proteção, assim como as famílias também precisam ser protegidas das associações e do governo, e da mesma forma que os membros individuais das famílias precisam ser protegidos de outros membros da família (esposas dos maridos, filhos dos pais). É incorreto dizer que o liberalismo concentra-se exclusivamente nos direitos dos indivíduos: seria mais acertado dizer que os direitos que reconhece objetivam proteger as associações, os grupos mais fracos e os indivíduos todos uns dos outros, num equilíbrio apropriado especificado pelos princípios de justiça que o norteiam.

9. Aqui concordo com a visão kantiana (não com a visão de Kant) de que aquilo que aceitamos com base na razão e na refle-

xão livre e bem-informada é livremente aceito; e na medida em que nossa conduta expressa o que aceitamos livremente, nossa conduta é livre, tanto quanto possível. No nível mais profundo, a liberdade exige a liberdade da razão, tanto teórica quanto prática, da forma expressa naquilo que dizemos e fazemos. Os limites à liberdade são, no fundo, limites à nossa razão: a seu desenvolvimento e educação, seu conhecimento e informação, e ao âmbito das ações com respeito às quais pode expressar-se; por conseguinte, nossa liberdade depende da natureza do contexto institucional e social.

10. Sobre igualdade eqüitativa de oportunidades, ver *Teoria*, pp. 72 ss. Sobre o princípio de diferença, *ibid.* §13. As discussões políticas das razões a favor de e contra a oportunidade eqüitativa e o princípio de diferença, embora não sejam elementos constitucionais essenciais, entram na categoria das questões de justiça básica e, por isso, devem ser decididas pelos valores políticos da razão pública.

*N.T.: “Controle judicial da constitucionalidade das leis” seria uma terminologia mais exata, mas a expressão “revisão judicial” será adotada por ser mais sucinta.

11. Isso não é uma definição. Suponho que, numa sociedade bem-ordenada, as duas se sobrepõem em boa parte. Agradeço a James Fleming pela orientação preciosa na formulação de muitos pontos desta seção.

12. Aqui me foi particularmente útil: Bruce Ackerman, “Constitutional Politics/Constitutional Law”, *Yale Law Journal* 99 (dezembro de 1989), bem como seu trabalho recente, *We the People: Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), vol. 1.

13. Aqui me baseei em John Agresto, *The Supreme Court and Constitutional Democracy* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), principalmente pp. 45-55; Stephen Holmes, “Gag Rules or the Politics of Omission”, and “Precommitment and the Paradox of Democracy”, ambos em *Constitutionalism and Democracy*, organizado por John Elster e Rune Slagstad (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); John Elster, *Ulysses and the Sirens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 81-86, 88-103. Minha interpretação não tem absolutamente nada de novo.

14. Por esses motivos, entre outros, suponho que o princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades e o princípio de diferença não são elementos constitucionais essenciais, embora, como já disse, na justiça como eqüidade eles sejam questões de justiça básica (§5.3).

15. Ao dizer isso, estou de acordo com o que entendo ser a

visão de Lincoln, tal como expressa em suas observações sobre Dred Scott (1857) nos discursos e debates com Douglas em *Lincoln: Speeches and Writings*, organizado por Don Fehrenbacher (Nova York: Library of America, 1989), pp. 392 ss., 450 ss., 524 ss., 714-17, 740 ss.; e em seu Primeiro Discurso de Posse (1861), *ibid.* vol. 2, pp. 220 ss. Há interpretações da visão de Lincoln em Alexander Bickel, *The Least Dangerous Branch* (Nova York: Bobbs-Merrill, 1962), pp. 65-69; 259-69; Agresto, *The Supreme Court*, principalmente pp. 86-95, 105, 128 s.; e Don Fehrenbacher, *Lincoln: In Text and Context* (Stanford: Stanford University Press, 1987), esp. pp. 20-233, 125 ss. e 293.

16. Da mesma forma, não há procedimento de indagação, nem mesmo aquele das investigações científicas e de erudição acadêmica que possa garantir, a longo prazo, que revelará a verdade. Conforme comentamos no final de III:8, não podemos definir a verdade como dada pelas crenças que seriam aceitas mesmo num consenso idealizado, por mais amplo que fosse.

17. Ver Ackerman, “Constitutional Politics/Constitutional Law”, pp. 464 ss. e *We the People*, pp. 6-10.

18. É preciso dizer que, historicamente, a Suprema Corte americana muitas vezes cometeu erros graves no exercício desse papel. Apoiou a Lei dos Estrangeiros e de Sedição de 1798 e é suficiente mencionar o caso Dred Scott (1857). Castrou as emendas da Reconstrução ao interpretá-las como uma carta da liberdade capitalista, em vez da liberdade dos escravos libertados; e, do caso *Lochner* (1905) até o início do *New Deal*, fez coisa muito parecida.

19. Aqui estou de acordo com a interpretação de Ackerman em “Constitutional Politics/Constitutional Law”, que está essencialmente nas pp. 486-515, e *We the People*, caps. 3-6 *passim*.

20. Ver Samuel Freeman, “Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution”, *Philosophy and Public Affairs* 21 (inverno de 1992), pp. 26 ss. e 36 ss., onde essas questões são discutidas.

21. Robert Dahl, em seu livro *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), discute os méritos relativos desses tipos de instituições democráticas. De certa forma, critica o sistema parlamentar britânico (o “modelo Westminster”) (pp. 156-57) e, embora também critique a revisão judicial (pp. 187-91), acha que não existe uma forma universalmente melhor de resolver o problema de como proteger os direitos e interesses fundamentais. Diz ele: “Na falta de uma solução que seja univer-

salmente a melhor, deve-se adaptar soluções específicas às condições e experiências históricas, cultura política e instituições políticas concretas de um país específico” (p. 192). Tendo a concordar com isso, e agradeço a Dennis Thompson por corrigir minha forma anteriormente errada de entender a visão de Dahl.

22. O judiciário com um supremo tribunal não é a única instituição que faz isso. É essencial que outros arranjos sociais façam o mesmo, como, por exemplo, por meio de um financiamento público bem organizado das eleições e restrições aos fundos privados, instituições que visam garantir o valor equitativo das liberdades políticas, ou pelo menos orientar significativamente o processo político nessa direção. Ver *Teoria*, pp. 224-27 e VIII:7, 12, nas pp. 324-31 e 356-63, respectivamente.

23. Essa interpretação do que os juízes devem fazer parece ser similar à de Ronald Dworkin, da maneira como está formulada em “Hard Cases”, por exemplo, em *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978) ou em *Law’s Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), cap. 7, exceto, talvez, por uma ressalva. Eu disse que os juízes, ao interpretar a constituição, devem apelar para os valores políticos abrangidos pela concepção política e pública de justiça, ou pelo menos por alguma variante reconhecível de tal concepção. Os valores que os juízes podem invocar restringem-se ao que é razoável acreditar ser parte dessa concepção ou de suas variantes, e não parte de uma concepção de moralidade como tal, nem mesmo de moralidade política. Considero esta última ampla demais. Assim, embora seja apropriado o apelo a um mínimo social especificado pelas necessidades básicas (aceitando-se a visão de Frank Michelman, tal como apresentada em “Welfare Rights and Constitutional Democracy”, *Washington University Law Quarterly* 1979 [verão de 1979]), não se pode apelar para o princípio de diferença a menos que este apareça como uma diretriz num estatuto (§5.3). Em minha opinião, Dworkin pensa que seu requisito de ajustamento, que exige que a interpretação leve em conta os estatutos e precedentes judiciais, leva mais ou menos à mesma conclusão, pois *ele* o emprega para distinguir a interpretação da invenção, e sustenta que uma interpretação razoável basta para mostrar o que já está implícito na lei, tal como isso é elucidado no interior da concepção política, ou de uma de suas variantes reconhecíveis. Ele pode ter razão nesse ponto, mas não tenho certeza. Tendo a exigir, além do ajustamento, que, para as decisões do tribunal serem decisões pro-

priamente judiciais da lei, a interpretação se ajuste à concepção política e pública de justiça ou a uma variante reconhecível desta. Duvido que essa visão seja diferente da de Dworkin, em termos de substância.

24. Ver Ackerman, “Constitutional Politics/Constitutional Law”, pp. 510-15, e *We the People*, cap. 5.

25. Ackerman sugere que um compromisso com a democracia dualista implica que a Corte deve aceitar a emenda como válida, enquanto eu quero negar isso. Embora Ackerman diga que ele se orgulharia de pertencer à geração que desse à Carta de Direitos a condição de cláusulas pétreas, pois isso levaria a um regime mais ideal, fazer isso, a seu ver, é contrário à idéia de nossa democracia dualista. *We the People*, PP. 319-22.

26. Agradeço a Stephen Macedo pela discussão valiosa que me fez levantar essa questão. Ver seu *Liberal Virtues* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 182 ss. O que eu digo é parecido com o que ele expressa nessa obra.

27. Ver a interpretação sucinta e lúcida que a falecida Judith Shklar faz dessa história em seu *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

28. Esse é o termo que Samuel Freeman usa em seu “Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution”, pp. 41 ss., onde contrasta sua visão com a de Ackerman. Devo muito à sua discussão.

29. Sobre esse último aspecto, ver Dworkin, “The Forum of Principle”, em *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), pp. 70 ss.

30. Kent Greenawalt parece inclinado a essa visão. Ver sua discussão detalhada nos caps. 67 de *Religious Convictions and Political Choice* (Nova York: Oxford University Press, 1988).

31. Esse é um ponto importante, qual seja, devemos distinguir a ordem de dedução da ordem da sustentação. O argumento dedutivo mostra a ordem segundo a qual as afirmações podem ser ligadas umas às outras; os axiomas, ou princípios básicos, são esclarecedores para estabelecer essas conexões de uma forma clara e inteligível. Uma concepção como a da posição original é esclarecedora dessa mesma forma, e nos possibilita apresentar a justiça como equidade como tendo uma certa unidade. Mas as afirmações que justificam uma concepção normativa e nos asseguram que essa concepção é razoável podem ou não ocupar uma posição

elevada na ordem de dedução. Se hierarquizarmos os princípios e convicções de acordo com a força com que sustentam a doutrina que leva a eles, então os princípios e convicções de nível elevado nessa ordem de sustentação podem ser de nível baixo na ordem de dedução. A idéia de equilíbrio reflexivo permite que as convicções de qualquer nível de *generalidade* apresentem razões de apoio. Assim, numa doutrina bem apresentada, a ordem de dedução, desde que exista, pode ser clara; mas a ordem de sustentação é uma outra questão, e deve ser decidida por meio da cuidadosa reflexão. Mesmo então, como saber? Uma vez que se faça essa distinção, não há motivos para se dizer que as pessoas que professam visões religiosas ou filosóficas não podem estar sendo sinceras ao subscrever também a razão pública. Poderíamos pensar que as pessoas religiosas se recusariam a fazer a distinção entre a ordem de dedução e a ordem de sustentação. No entanto, não é necessário que seja assim, pois, em seu caso, a começar pela existência de Deus, as ordens de dedução e sustentação são as mesmas. A distinção conceitual entre essas ordens não implica que não possam ser isomórficas.

32. À guisa de ilustração, considere a controvertida questão do aborto. Suponha, primeiro, que a sociedade em questão seja bem-ordenada e que estamos lidando com o caso normal de mulheres adultas e maduras. É melhor, primeiro, ter clareza sobre esse caso idealizado: porque depois que tivermos clareza sobre ele, teremos um guia para nos ajudar a pensar em outros casos, o que nos obriga a considerar circunstâncias especiais. Suponha ainda que consideramos a questão em termos desses três importantes valores políticos: o devido respeito pela vida humana, a reprodução ordenada da sociedade política ao longo do tempo, incluindo algum tipo de família e, finalmente, a igualdade das mulheres enquanto cidadãs iguais (há, evidentemente, outros valores políticos importantes além desses). Acredito que qualquer equilíbrio razoável desses três valores dará à mulher o direito devidamente qualificado de decidir se deve ou não interromper a gravidez durante seu primeiro trimestre. A razão disso é que, nesse estágio inicial da gravidez, o valor político da igualdade das mulheres é supremo e esse direito é necessário para lhe dar substância e força. Outros valores políticos, se forem condizentes, não afetariam, a meu ver, essa conclusão. Um equilíbrio razoável pode dar à mulher um direito que vá além do que foi considerado acima, ao menos em certas circunstâncias. No entanto, não discu-

to a questão em geral aqui, pois quero simplesmente ilustrar o que o texto quer dizer ao afirmar que toda doutrina abrangente que leva a um equilíbrio de valores políticos que exclua aquele direito devidamente qualificado de interromper a gravidez no primeiro trimestre não é, nessa medida, razoável; e dependendo dos detalhes de sua formulação, tal equilíbrio pode ser até mesmo cruel e opressivo como, por exemplo, se negar esse direito por completo, exceto em caso de estupro e incesto. Assim, supondo-se que essa questão seja um elemento constitucional essencial ou uma questão de justiça básica, estaríamos indo contra o ideal de razão pública se votássemos de acordo com uma doutrina abrangente que negue esse direito (ver 2.4). Mas uma doutrina abrangente não deixa de ser razoável por levar a uma conclusão não-razoável em um caso, ou em vários. Ainda pode ser razoável com respeito à maior parte dos casos.

33. Acredito que a idéia de razão pública, tal como é explicada aqui e em outras passagens do texto, é coerente com a visão de Greenawalt em *Religious Convictions and Political Choice*. O fato de ele pensar o contrário deve-se, penso eu, a que sua interpretação do liberalismo filosófico e das exigências expressas por seu ideal de democracia liberal é muito mais forte do que a daquilo que denominei “liberalismo político”. Em primeiro lugar, as exigências da razão pública fazem parte de um ideal de cidadania democrática e limitam-se à nossa conduta no fórum político público e à forma de votar em relação aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica. Além disso, como mostra o texto acima, a razão pública não exige dos cidadãos que “renunciem a suas convicções religiosas” e que pensem acerca dessas questões como se “partissem do zero, desconsiderando o que atualmente julgam ser as premissas básicas do pensamento moral” (Greenawalt, p. 155). Na verdade, essa sugestão é inteiramente contrária à idéia de um consenso sobreposto. Penso que meu texto é coerente com a discussão de Greenawalt nas pp. 153-56, no importante capítulo central do livro, e com o que ele diz na Parte III, que lida com questões tais como a discussão política apropriada a uma sociedade liberal.

34. Ver Keith Thomas, *Man and Me Natural World* (Nova York: Pantheon, 1983), sobre a visão das eras cristãs no cap. 1, enquanto capítulos posteriores rastreiam o desenvolvimento de atitudes modernas que surgiram no século XVIII.

35. Evidentemente, essas podem tornar-se questões de elementos

constitucionais essenciais e de justiça básica, quando nossos deveres e obrigações com as gerações futuras e com outras sociedades estão em jogo.

36. Devo muito a Amy Gutmann e Lawrence Solum pela discussão e pela correspondência sobre esses limites. No início, eu me inclinava pelo que chamo de “visão exclusiva”; eles me persuadiram que essa visão era restritiva demais, como mostra o exemplo dos abolicionistas (que é de Solum) e de Martin Luther King Jr. Ainda não me ocupei por completo das complexidades dessa questão da maneira indicada na correspondência com eles.

37. Agradeço a Lawrence Solum e Seana Shiffrin por enfatizarem esse ponto.

38. Para dispor de uma visão dos abolicionistas, ver James McPherson, *The Struggle for Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 1-8 e *passim*. *The Antislavery Argument*, organizado por William Pease e Jane Pease (Nova York: Bobbs-Merrill, 1965), contém uma série de escritos abolicionistas. A argumentação de William Ellery Channing em seu *Slavery*, 3. ed. (1836) é característica: “Cheguei agora ao que para mim é o grande argumento contra apossarmos-nos de um homem e usá-lo como propriedade. Ele não pode ser visto como propriedade aos olhos de Deus e da justiça, porque é um Ser Racional, Moral, Imortal, criado à imagem de Deus e, por isso, no sentido mais elevado, é Seu filho, por ter sido criado para desenvolver faculdades divinas e para governar a si mesmo de acordo com uma Lei Divina escrita em seu coração, e reescrita na palavra de Deus. De sua própria natureza segue-se que apossar-se dele dessa maneira é insultar seu Criador e cometer um grave pecado social. Em todo ser humano, Deus insuflou um espírito imortal, mais precioso que toda a exterioridade da criação... Deus criou um ser desses para ser possuído como uma árvore ou um animal?” (em Pease e Pease, *The Antislavery Argument*, pp. 115 s.). Embora os abolicionistas argumentassem muitas vezes da forma habitual, apelando para valores e considerações políticos, suponho, para os objetivos da questão, que a base religiosa de seus pontos de vista era sempre clara.

39. Assim sendo, King poderia apelar, como o fez muitas vezes, para *Brown v. Board of Education*, a decisão do Supremo Tribunal de 1954 que declarava a segregação inconstitucional. Para King, a “lei justa é um código feito pelo homem que se enquadra na lei moral ou na lei de Deus. Uma lei injusta é um código que

está em desarmonia com a lei moral. Usando os termos de São Tomás de Aquino, uma lei injusta é uma lei humana que não está enraizada na lei eterna e natural. Toda lei que eleva a personalidade humana é justa. Toda lei que degrada a personalidade humana é injusta. Todo estatuto de segregação é injusto, porque a segregação distorce a alma e lesa a personalidade”. No parágrafo seguinte, há uma definição mais concreta: “A lei injusta é um código que a maioria inflige a uma minoria que não está obrigada a obedecê-lo. Isso é tornar a diferença uma norma legal... Uma lei justa é um código que uma maioria obriga uma minoria a seguir, e que essa própria minoria está disposta a obedecer. Isso é tornar a igualdade de uma norma legal”. O parágrafo seguinte diz que: “Uma lei injusta é um código infligido a uma minoria, de cuja promulgação e criação essa minoria não participou por não ter o direito irrestrito de votar” (de §§ 14-16, respectivamente, de “Letter from Birmingham City Jail” (abril de 1963), em *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King*, organizado por J. M. Washington [San Francisco: Harper & Row, 1986], pp. 293 ss.). Outros escritos e discursos de King podem ser citados para enfatizar o mesmo ponto. Por exemplo: “Give us the Ballot”, (*ibid.* pp. 197-200), seu discurso de maio de 1957 sobre o terceiro aniversário de *Brown* e “I Have a Dream” (*ibid.* pp. 217-23), seu discurso programático da Marcha sobre Washington pelos direitos civis, em agosto de 1963, ambos proferidos em Washington diante do Lincoln Memorial. As doutrinas religiosas fundamentam claramente os pontos de vista de King e são importantes em suas exortações. No entanto, são expressas em termos gerais: dão sustentação plena a valores constitucionais e estão de acordo com a razão pública.

40. Parece claro, em função da nota 31, que Channing poderia facilmente fazer isso. Agradeço a John Cooper pela discussão instrutiva sobre pontos deste parágrafo.

41. Isso aponta para o fato de que possivelmente, para que uma sociedade bem-ordenada, na qual a discussão pública consiste principalmente no apelo a valores políticos, venha a existir, as condições históricas prévias podem exigir que razões abrangentes sejam invocadas para fortalecer esses valores. Isso parece mais provável quando só há algumas poucas doutrinas abrangentes que, apesar de serem objeto de uma crença intensa, são similares em certos aspectos, e quando a diversidade das visões características dos tempos recentes ainda não se desenvolveu. A essas condições acrescenta-se uma outra: a de que a idéia de razão pública, com seu dever de civilidade, ainda não tenha se expressado na cultura pública e permaneça desconhecida.

42. Agradeço a Robert Adams pela discussão instrutiva sobre esse ponto.

43. Não pense num tribunal concreto, mas no tribunal como parte de um regime constitucional concebido segundo termos ideais. Digo isso porque alguns duvidam que se possa esperar normalmente de um supremo tribunal concreto que chegue a decisões razoáveis. Além disso, os tribunais são restringidos pelos precedentes de formas que a razão pública não o é, e devem aguardar que as questões cheguem até eles, e muito mais. Mas essas questões não afetam a propriedade do controle sugerido no texto.