UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

LUCAS CARDOSO PETRONI

Liberalismo Político: Uma Defesa

(versão corrigida)

São Paulo
2012

LUCAS CARDOSO PETRONI

Liberalismo Político: Uma Defesa

Dissertação apresentada ao
Departamento de Ciência Política da
Universidade de São Paulo para obtenção
de título de mestre em Ciência Política

Área de Concentração: Teoria Política

Orientador: Prof. Dr. Álvaro de Vita

Versão corrigida

De acordo:

Professor Dr^o. Álvaro de Vita

São Paulo
2012

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Pl

Petroni, Lucas

Liberalismo Político: Uma defesa / Lucas Petroni ;
orientador Álvaro de Vita. - São Paulo, 2012.
124 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Ciência Política. Área de
concentração: Ciência Política.

1. Liberalismo. 2. Teoria Política. 3. Tolerância.
4. Pluralismo. I. de Vita, Álvaro, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: PETRONI, L. C.

Título: Liberalismo Político: Uma Defesa

Dissertação apresentada à
Faculdade de Filosofia Letras e
Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Mestre em
Ciência Política

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Álvaro de Vita Instituição: Universidade de São Paulo
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Cícero Araújo Instituição: Universidade de São Paulo
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Denílson Werle Instituição: Universidade Federal de Santa
Catarina
Julgamento: _____ Assinatura: _____

À pequena Luiza e ao seu mundo mais tolerante

AGRADECIMENTOS

Minha pesquisa de mestrado só foi possível por meio da Bolsa de Pesquisa CAPES e dos inúmeros auxílios humanos e financeiros fornecidos pelo Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo. Agradeço também a Pró-Reitoria de Pós-Graduação da universidade pelo auxílio financeiro oferecido para participação no colóquio internacional “*Face au conflit de valeurs: quelle démocratie?*”, realizado no Centro de Pesquisas Políticas (CEVIPOF) da École de Science Politique. Agradeço especialmente a William Galston, George Crowder e Nicolai Abramovich pelas sugestões e críticas. A eficiência da equipe do Departamento de Ciência Política precisa ser elogiada. Todos foram sempre atenciosos e encorajadores. Agradeço em especial ao meu colega Vasne.

Agradeço aos professores Álvaro de Vita, Cícero Araújo, Denílson Werle, Rúrion Soares Melo, Eunice Ostrensky e Adrian Lavallo por lerem e discutirem as partes que constituem este trabalho. Possuo uma dívida intelectual impagável para com todos os pesquisadores que compõem o grupo de estudos de teoria e filosofia política contemporânea da USP. Flávio Reis, Raissa Ventura, Renato Francisquini, Marcos de Lucca, San Romanelli, Júlio Simões, André Silva e Luisa Andrade discutiram meus argumentos e interpretações (às vezes à exaustão) sempre de maneira cordial e inteligente. Suas vozes e objeções acompanharam cada formulação do meu trabalho.

Agradeço aos amigos João Cortese, Diego Rezende, Victor Pereira e César Petroni, e a amiga Roberta Soromenho, pela parceria intelectual em seu sentido ético. Obrigado por emprestaram seus ouvidos às minhas canções fora do tom.

Sem a minha família o trabalho não existiria. Agradeço ao carinho do casal Roberta e Bruno e aos meus pais Luiz e Maria pela ajuda incondicional. Mesmo quando nada tinha a oferecer, nunca ninguém acreditou mim mais do que vocês dois. Muito obrigado.

A maior parte desta dissertação foi escrita em um movimentado apartamento da Vila Buarque na cidade de São Paulo, cheio de ideias novas e pessoas instigantes. Sendo assim, não poderia deixar de agradecer minha pequena família paulistana: Clara, San e Solenne.

Agradeço a Raissa por, juntos, termos alcançado à confiança da comunicação mútua. Muito obrigado querida.

Não poderia terminar esse agradecimento sem mencionar o papel especial que Álvaro de Vita exerceu em minha pesquisa. Sua obra e seu ensino são exemplos do rigor e honestidade intelectuais que orientam meus ideais de profissional e cidadão. Nunca deixei de conceber esta dissertação como apenas mais um trabalho de conclusão de seus cursos.

A question of tolerance closely parallel to the religious one recurs at a less consequential level in the teaching of controversial subjects such as philosophy. There should be a balanced representation of rival philosophies, it is urged. True enough, if one is concerned only with the history or sociology of philosophy; correspondingly for the history and sociology of religion. But if one pursues philosophy in a scientific spirit as a quest for truth, then tolerance of wrong-headed philosophy is as unreasonable as tolerance of astrology would be on the part of the astrophysicist, and as unethical as tolerance of Unitarianism on the part of the hell-fire fundamentalist. Still, in staffing a philosophy department and setting up a curriculum, other considerations intrude. Philosophy enjoys less firmness and conclusiveness than astrophysics, so that there is some lack of professional consensus as to what even qualifies as responsible philosophy. The astrologer's counterpart in philosophy can enjoy a professional standing such as the astrologer cannot.

Thus pressed, the philosophy department convenes to elect a representative of a prominent philosophical movement or tradition that none of those present finds intellectually respectable. Short of refusal, how might one make the conscientious best of the predicament? [...]

W. V. Quine, "Tolerance"

RESUMO

PETRONI, L. C. *Liberalismo Político: Uma Defesa*. São Paulo: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012. 144 p. Dissertação de Mestrado em Ciência Política.

O objetivo deste trabalho é apresentar argumentos a favor de uma concepção igualitária de liberalismo político. Em primeiro lugar, apresenta-se uma classificação dos diferentes tipos de liberalismos políticos contemporâneos: (i) liberalismo do medo, (ii) liberalismo antifundacionista, (iii) liberalismo ético e (iv) liberalismo igualitário. A partir dos princípios de tolerância desenvolvidos em cada um deles, procura-se defender um ideal de razão pública como o melhor critério de justificação para regular o uso da coerção política entre cidadãos livres e iguais.

Palavras-chave: Liberalismo, Tolerância, Pluralismo Moral, John Rawls

ABSTRACT

PETRONI, L. C. *Political Liberalism: Arguing For*. São Paulo: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012. 144 p. Dissertação de Mestrado em Ciência Política.

The work has two main goals. It attempts to provide arguments for the egalitarian branch of political liberalism. At first place, it is presented four types of possible political liberalisms: (i) the liberalism of fear, (ii) antifoundationalist liberalism, (iii) ethical liberalism and (iv) egalitarian liberalism. Departing from reasons for toleration offered by each of them, it argues that an ideal of public reason is the best way to conceive the use of political coercion on free and equal citizens.

Keywords: Liberalism, Toleration, Moral Pluralism, John Rawls

LISTA DE SIGLAS

CP Conceção minimalista de justiça

FC Fórmula contratualista

FL “Fraude liberal”

MC Motivação contratualista

PLL Princípio liberal de legitimidade

PM Pluralismo moral

RP Razão pública

SUMÁRIO

<u>APRESENTAÇÃO</u>	<u>12</u>
<u>1. O PROBLEMA DA AUTORIDADE</u>	<u>21</u>
<u>2. PLURALISMO MORAL</u>	<u>43</u>
<u>3. TOLERÂNCIA COMO <i>MODUS VIVENDI</i></u>	<u>50</u>
<u>4. TOLERÂNCIA COMO VIRTUDE</u>	<u>72</u>
<u>5. TOLERÂNCIA COMO RAZÃO PÚBLICA</u>	<u>82</u>
<u>6. CONCLUSÃO</u>	<u>117</u>
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	<u>109</u>

APRESENTAÇÃO

O objetivo principal deste trabalho é apresentar e defender uma formulação liberal-igualitária da legitimidade do poder político. Partindo da formulação canônica do problema da autoridade e assumindo a existência do pluralismo moral como uma verdade sobre as sociedades democráticas, minha primeira intenção é apresentar como diferentes tipos de teorias liberais contemporâneas justificam o uso do poder. Argumentarei que isso pode ser avaliado de modo privilegiado a partir do modo como cada uma dessas teorias responde ao problema da tolerância. Partindo desse primeiro passo analítico, procurarei apresentar argumentos a favor de uma forma específica de liberalismo político - que denominarei liberalismo político igualitário ou concepção de justiça política igualitária. O sucesso desta pesquisa poderá ser avaliado caso ela seja capaz de fornecer, ao final, uma concepção plausível de legitimidade política passível de ser pensada como base normativa para as sociedades democráticas contemporâneas. Para tanto, é preciso enfatizar uma diferença fundamental que assumirei como premissa deste trabalho: a diferença entre o fato do controle sobre os outros - fornecida por uma descrição empírica do poder - por um lado, e a justificativa do controle *legítimo* sobre os outros, por outro. *Por que* devemos obedecer, ou ainda, quais são as condições gerais de legitimidade da coerção estatal, são alguns dos objetivos constitutivos da história da filosofia política que encontraram novas formulações na filosofia contemporânea¹.

Procurarei defender uma concepção de liberalismo político desenvolvido, sobretudo, a partir dos trabalhos de John Rawls: uma concepção *igualitária* quanto ao conteúdo de seus princípios e *contratualista* quanto às razões para aceitá-la. Em sua formulação mínima a concepção de justiça liberal-igualitária oferece dois critérios normativos como as bases públicas da cooperação em uma sociedade justa. Esses princípios teriam por finalidade a constituição e a reprodução das instituições políticas, sociais e econômicas básicas. Uma formulação possível desses princípios seria²:

¹ Voltaremos repetidas vezes ao problema da autoridade. Contudo, uma ilustração precisa dessa distinção é fornecida por Isaiah Berlin em seu ensaio “Ainda existe uma Teoria Política?": “Quando nos perguntamos por aquela que talvez seja a mais fundamental de todas as questões políticas, ‘por que alguém deveria obedecer outra pessoa?’, nós *não estamos perguntando*, ‘por que os homens obedecem?’ [...] nem tampouco ‘quem obedece quem, quando, onde e por meio de quais causas?’ [...] quando nos perguntamos por que um homem deve obedecer, pedimos pela explicação daquilo que é normativo em noções tais como autoridade, soberania e liberdade, e pela justificação de sua validade em argumentos políticos”. Berlin [1961] 1997 p. 64-65 [ênfase acrescida].

² Para as formulações mais recentes dos dois princípios de justiça, cf. JCE pp. 42-43, e LP pp. 5-6. As principais alterações na formulação dos dois princípios desde *Uma Teoria da Justiça* são discutidas em JCE seção 13.

I. Princípio Igualitário de Legitimidade: Um poder (político) é legítimo se, e apenas se, toda pessoa possuir reivindicação igual e efetiva ao conjunto plenamente adequado de liberdades civis e direitos políticos socialmente disponíveis.

II. Princípio Igualitário de Justiça Social: Desigualdades sociais e econômicas são justas se, e somente se, satisfizerem duas condições: (a) estiverem atreladas a cargos e posições sociais abertas a todos em condições equitativas de igualdade de oportunidade; e (b) ofereçam o maior benefício possível aos membros menos beneficiados pela cooperação social.

Enquanto o primeiro princípio diz respeito ao conjunto de direitos civis e políticos fundamentais de uma ordem política legítima, isto é, estabelecendo suas condições de legitimidade, o segundo princípio define o acesso à renda, riqueza e posições de autoridade e com isso determina os critérios de distribuição justa dos recursos socialmente valiosos. Se para o princípio igualitário de legitimidade a distribuição de direitos e liberdades e o acesso aos procedimentos decisórios são estritamente igualitários, o princípio igualitário de justiça social prescreve que o arranjo institucional global de uma sociedade seja desenhado de tal modo que a distribuição de bens socialmente valiosos, como renda e riqueza, favoreça maximamente as posições sociais menos beneficiadas pela cooperação. O uso da expressão “os menos beneficiados” aqui transmite uma ideia central da concepção de justiça rawlsiana: uma sociedade deve ser entendida como um sistema de cooperação entre iguais, e que, portanto, deve fazer parte de nossos juízos acerca da justiça a prestação de contas de arranjos sociais fundamentais *a cada um* dos membros desse esforço cooperativo – especialmente, da divisão desigual de riqueza e poder³. Ainda que o escopo deste trabalho se limite apenas ao primeiro princípio, mais especificamente quais as características distintivas de um princípio *igualitário* de legitimidade liberal frente ao demais, acredito ser necessário esclarecer alguns pontos gerais acerca da perspectiva que estou assumindo.

Em primeiro lugar, a forma como a concepção igualitária de Rawls fundamenta a escolha desses princípios se dá por meio um de um contrato social: os dois princípios de

³ Ver TJ p. 4-5; JCE pp. 5-7 e LP pp. 5-6. As duas características da cooperação social rawlsiana são (i) vantagem individual em aderir à cooperação, e (ii) o fato de que não é possível mensurarmos aquilo que contribuímos para a promoção geral da riqueza social *antes* de nos beneficiarmos dela (ver, Scanlon 1989 pp. 204-205 para o esclarecimento dessas condições). Ao optar pelo termo “menos beneficiados” gostaria de deixar claro que remeto não apenas aos socialmente “destituídos”, mas aqueles que, em uma sociedade bem-ordenada partilham o mesmo estatuto moral a despeito de seus recursos socioeconômicos. Agradeço esse esclarecimento a Álvaro de Vita.

justiça são os termos de um acordo racional e razoável que melhor representa a escolha de pessoas que se creem livres e iguais. Assim, quando bem ordenada pelos princípios de justiça, uma sociedade justa pode oferecer razões suficientes de adesão para todos os seus membros - especialmente àqueles que ocupam as posições sociais menos vantajosas. Do ponto de vista do argumento contratualista utilizado por Rawls três elementos são cruciais para sua coerência interna e validade moral: (i) o critério de justificação dos princípios de justiça depende de um acordo ideal; (ii) a motivação para o contrato é dada pela disposição em encontrar princípios gerais que possam ser adotados por pessoas livres e iguais; (iii) a relação entre (i) e (ii) isto é, a coerência interna e a persuasão externa da teoria, isto é, passível de ser aceita pelas pessoas tal como as conhecemos. Respectivamente, essas são as questões da *construção*, da *motivação* e da *estabilidade* do contrato⁴. Retornarei várias vezes a esses conceitos nas próximas seções. Meu intuito no momento não é demonstrar a correção da teoria rawlsiana, apenas explicitar a estrutura geral das duas partes da teoria liberal-igualitária: o conteúdo igualitário de seus princípios e sua justificação contratualista.

Como dissemos, o problema da legitimidade se encontra, fundamentalmente, na formulação do primeiro princípio. O princípio igualitário autoriza a reivindicação igual e efetiva de liberdades civis e direitos políticos por todos os cidadãos. Contudo, o uso do adjetivo “efetivo”, aqui, remete ao fato de que mesmo o primeiro princípio pressupõe considerações substantivas de natureza material e, portanto, distributivas. É preciso levar em conta que todas as vezes que remeter ao primeiro princípio estou assumindo como condição de possibilidade da igualdade de direitos (i) a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos e (ii) um ambiente institucional no qual a igualdade de oportunidade *efetiva* seja realizada. Os exemplos mais claros da igualdade de oportunidade efetiva asseguradas por uma constituição política seriam a competição eleitoral (efetividade de direitos políticos) e os fundamentos da autonomia individual (educação e saúde). Não pode haver legitimidade (igualitária) sem essas condições básicas de justiça. Uma sociedade política aquém dessas exigências não poderia ser chamada de *legítima* (muito menos de justa)⁵. Dito isso, o problema da legitimidade será tratado como um problema de justiça política, ligado aos usos da coerção pública, e não como um problema de justiça social, ligado às bases materiais da cidadania.

Estabelecer essa distinção me obriga a fazer dois comentários. Em primeiro lugar, trata-se de uma distinção meramente analítica que nos ajuda a estabelecer as conclusões

⁴ Ver adiante (5) a interpretação de contratualismo adotada neste trabalho.

⁵ Não tenho como fornecer neste trabalho argumentos decisivos que favorecem essa interpretação. Ver, contudo, seção (5) no qual discuto os conteúdos da razão pública.

gerais um passo por vez – ainda que caiba aos seus críticos apontar se, de fato, estamos dando os passos certos. Ao separar legitimidade de justiça, chamo atenção para às condições *necessárias*, mas não suficientes, de uma sociedade justa. Seria honesto afirmar que o argumento desenvolvido neste trabalho só seria realmente satisfatório caso conseguisse estabelecer as relações entre essas duas esferas de problemas. Em segundo lugar, o método de justificação contratualista, como veremos, oferece exatamente o mesmo argumento moral como a base da igualdade de direitos civis e políticos e da distribuição dos recursos socialmente valiosos. Uma maneira fácil de resumir essas ressalvas seria afirmar que a justiça igualitária leva a sério a clássica objeção marxista à moralidade política liberal: direitos formais sem os meios efetivos para sua realização são inúteis (ou, no limite, *injustos*). Mesmo a distinção empírica entre aspectos “propriamente” políticos, por um lado, e socioeconômicos, de outro, é praticamente impossível. Por fim, é preciso notar que estabelecer a validade dessa separação como um argumento substantivo, e não meramente analítico como estou sugerindo, exigiria do ponto de vista liberal tanta argumentação quanto a tese contrária que estou defendendo, segundo a qual não devemos separar os problemas da legitimidade da questão distributiva⁶.

Um caminho possível amplamente adotado pela filosofia política contemporânea nas últimas décadas foi simplesmente recusar, peremptoriamente, a discussão acerca das condições de validade normativa de direitos individuais. Afirma-se, por exemplo, que os tipos de relação de poder existentes nas sociedades contemporâneas são de natureza muito diferente daquelas presentes nos contextos originais em que essas linguagens foram produzidas⁷. Desse modo, deveríamos recusar os fundamentos desse discurso como apenas mais uma forma de dominação - talvez a mais engenhosa delas justamente porque amplamente aceita e difundida. Caberia à teoria buscar outras formas de exame crítico das relações sociais. Este trabalho toma o caminho contrário: reconhecendo os limites da

⁶ Colocar a questão de modo esquemático é claramente insuficiente. Não gostaria de passar a impressão de que a questão seja mais simples do que de fato ela é. Poderíamos sustentar, por exemplo, que a legitimidade liberal exige *alguma* consideração do ponto de vista da distribuição sem, contudo, conseguir determiná-la para além de contextos específicos. Estou afirmando, sem poder justificar adequadamente essa afirmação, que é preciso determinarmos *como* e *quanto* precisamos para satisfazer a exigência de que “alguma” consideração de justiça é necessária. Contudo, mesmo na obra de Rawls encontramos uma fonte de tensão entre sua teoria da justiça social e alguns aspectos de sua teoria da legitimidade, tal como exposta no LP. Resolver os possíveis conflitos entre a teoria liberal de legitimidade e as diferentes reivindicações de justiça não é tarefa simples. Basta considerar rapidamente dois exemplos: (i) um princípio de tolerância poderia impedir argumentos redistributivos levados a cabo por meio de sua verdade moral? (ii) Qual o grau de injustiça necessário para pormos em questão a legitimidade de uma autoridade política? Este texto deve ser compreendido como uma tentativa inicial de enfrentar a questão.

⁷ Um exemplo importante desse argumento pode ser encontrado nas últimas obras de Michael Foucault. Ver por exemplo Foucault 2005, esp. pp. 24-26.

teoria política tradicional, proponho que a discussão teórica *aprofunde* a discussão sobre a natureza dos direitos para que possamos não apenas entender melhor seus pressupostos como melhor promovê-los. Ou, pelo menos, entender o que estamos tentando promover quando reivindicamos certos direitos como legítimos. A necessidade de assumirmos uma posição teórica quanto ao estatuto da questão se apresenta a nós, cidadãos e teóricos, como uma questão incontornável. Especialmente para aqueles que, como o autor deste trabalho, compromete-se inequivocamente com o ideal igualitário. Desconstrução, sem reconstrução, é irresponsabilidade⁸.

Uma última precaução quanto à natureza deste trabalho se faz necessária. Com exceção de dois pontos importantes do meu argumento – a reconstrução do método de justificação contratualista e a melhor interpretação da razão pública – não acredito que me distancio muito da teoria da justiça desenvolvida pelo próprio John Rawls em *Uma Teoria da Justiça* e em *O Liberalismo Político*. Gostaria de frisar, entretanto, que apresento reservas graves quanto à forma de argumentação adotada por Rawls na última fase do seu pensamento, e que em certos aspectos, sua obra tardia poderia até mesmo entrar em conflito com teses centrais das suas formulações anteriores. Contudo, e aqui está a precaução que gostaria de salientar, poderia ser questionado que aquilo que apresento como “reformulações” dessa concepção, por exemplo, quanto aos fundamentos do princípio de tolerância ou no modo como devemos entender o procedimento contratual, sejam, na verdade, alterações essenciais do projeto filosófico rawlsiano. Visto que a intenção principal do trabalho não é recuperar os significados “verdadeiros” (se isso for de fato exequível) ou originais dos textos, nem tampouco reconstruir minuciosamente os debates históricos nos quais eles foram produzidos, não acredito que essa objeção faça muito sentido. Ou mesmo de que se trate de uma objeção. Assumo como básica a diferença entre *interpretar* as exigências de uma teoria e *argumentar* em seu favor. Suponhamos que seja crível a afirmação de que, ao final, “não tenhamos mais Rawls algum” na concepção de justiça defendida por este trabalho. No plano da *interpretação* das intenções explícitas rawlsianas talvez a reconstrução adotada seja de fato mal sucedida. Mas isso não é o mesmo que sustentar a ausência de validade desses mesmos argumentos - ou pelo menos assim espero. Fazê-lo, exigirá *outros argumentos* que não simplesmente questões de exegese ou filiação teórica.

Qualquer argumento exige algum tipo de interpretação do seu raciocínio para que seja minimamente inteligível. Para isso, é fundamental uma compreensão adequada do contexto linguístico no qual ele se encontra, bem como ter em mente os pressupostos conceituais assumidos pelos interlocutores do debate. Não existe teoria formulada de

⁸ A frase é de Hilary Putnam (1992).

lugar nenhum. Contudo, o próprio uso natural da linguagem nos permite diferenciar o ato de *relatar* um discurso, testando sua reconstrução a partir de critérios de coerência e compreensão das intenções do interlocutor, do ato de *reivindicá-lo* perante condições de validade, testando-o por meio de critérios de coerência e verdade (qualquer que seja a concepção de verdade adotada)⁹. Ambos os atos linguísticos exigem diálogo e padrões especializados de avaliação (isto é, encontram-se sujeitos ao erro e a avaliação entre pares), mas apenas no segundo assumimos um compromisso imediato com a verdade da teoria. Como qualquer pessoa pode facilmente perceber, existe uma diferença importantíssima entre *compreender* um discurso escravocrata, e *sustentar* um discurso escravocrata.

Os esforços da minha proposta dizem respeito, em primeiro lugar, às questões levantadas pelas teorias. Questões que permanecem relevantes e urgentes para a teoria política contemporânea¹⁰. Na verdade, aquilo que de mais relevante terei a dizer sobre a coerência interna do pensamento rawlsiano muito provavelmente frustrará qualquer adepto da assim chamada “leitura estrutural” de obras filosóficas: não será nem muito parecido com a letra dos textos, nem sistemático em relação a sua obra. Minha posição geral em relação ao legado teórico rawlsiano é muito próximo daquilo que Ernst Mayr certa vez afirmou sobre o legado da teoria darwiniana: estamos diante de apenas *um longo argumento*, apresentado de diferentes maneiras, e melhorado a luz de novas objeções, mas que se sustenta (ou deveria se sustentar) por suas teses centrais¹¹.

A estrutura geral do trabalho se divide em cinco partes e está ilustrada no quadro a seguir (p.14). Nas próximas duas seções procurarei construir o pano de fundo do meu argumento, introduzindo em (1) o problema geral legitimidade, e a forma como o liberalismo *em geral* procura solucioná-lo. Precisamos obter uma caracterização geral dos fundamentos que, *prima facie*, sirvam para qualquer concepção liberal de justiça. Faz parte de uma teoria liberal formular um critério de justificação do poder coerente como um princípio de obediência. A seguir, (2) apresento o problema do pluralismo moral enquanto fenômeno indissociável de uma sociedade fundada em instituições livres. Ao mesmo tempo em que toda teoria liberal recusa a legitimidade de uma autoridade *moral*, o choque

⁹ De modo mais sistemático, podemos estabelecer a diferença entre (i) afirmar a verdade ou falsidade de *p*, e (ii) afirmar a verdade ou falsidade de *s a respeito de p*. No primeiro caso, o valor de verdade da proposição depende apenas do valor de verdade de *p*, no segundo, o valor de verdade incide sobre como *s* crê que *p*.

¹⁰ Para um posicionamento semelhante, ver, por exemplo, a posição de Álvaro de Vita (2007; 2008), a quem devo essa forma de conceber a teoria política.

¹¹ Cf. Mayr 1993. O próprio Darwin utiliza a expressão no último capítulo de *A Origem das Espécies* para sintetizar as diferentes idéias presentes ao longo do livro.

de valores nos obriga a encontrar critérios comuns de obediência a partir dos quais podemos manter a estabilidade de instituições legítimas. Interpreto o princípio de tolerância liberal, em qualquer de suas formulações, como o critério mais adequado. A partir disso, veremos como diferentes concepções de liberalismos político fundamentam o princípio de tolerância. Dentro da tipologia proposta no trabalho, cada um objetará comportamentos intolerantes a partir de um argumento diferente. Em primeiro lugar, (3) veremos como uma interpretação cética do pluralismo se encontra nas bases tanto do “liberalismo do medo” (ou neo-hobessiano) como de um “liberalismo agonístico” (ou antifundacionista). Tais liberalismos teriam por característica distintiva o ceticismo normativo quanto à existência de fundamentos morais generalizáveis. Ao contrário de soluções morais, devemos almejar apenas preservar os termos de um *modus vivendi* entre valores conflitantes.

Feito isso, passarei para outros dois tipos de teoria liberal que, ao contrário do liberalismo agonístico e do liberalismo do medo, procuram justificar a tolerância em bases normativas: (4) o liberalismo perfeccionista e (5) o liberalismo igualitário¹². Ambos acreditam que o pluralismo de valores é verdadeiro do ponto de vista moral e que, portanto, uma autoridade legítima precisa respeitá-lo. Entretanto, cada uma delas propõe um critério próprio de tolerância para reger o uso da coerção. Enquanto os liberalismos éticos ou perfeccionistas buscam fundamentar seu critério de legitimidade e obediência em verdades morais a cerca da condição humana, ou da natureza da vida social, o liberalismo igualitário procura satisfazer os procedimentos contratuais de igualdade entre os indivíduos por meio de um ideal de imparcialidade entre cidadãos razoáveis. Tolerância, no primeiro caso, seria a característica desejável da boa vida de uma comunidade liberal enquanto que, no segundo, ela expressaria as exigências da razão pública de uma sociedade democrática. Uma parte importante da seção (5) tratará dos fundamentos normativos da concepção de justiça igualitária.

Como podemos constatar, um ponto importante nessa discussão é a forma como cada um dos liberalismos interpretará o princípio de tolerância - condição de possibilidade de uma autoridade política liberal. O que estou propondo com essa comparação é uma forma de classificarmos as diferentes razões que as teorias liberais oferecem para o problema do conflito de valores morais: *modus vivendi*, prática cultural,

¹² Rawls identifica inúmeras vezes sua própria concepção de justiça como liberalismo *político*, e não “metafísico” (ver, por ex., LP pp. 11-15 e PM para a aparição explícita dessa distinção nas obras de Rawls). De certo modo, seria justo dizer que todas as teorias liberais tratadas neste trabalho reivindicariam para si esse mesmo título, ainda que com pretensões e argumentos bem distintos dos de Rawls. Reservarei o termo “liberalismo político” para as teorias liberais que atendam aos critérios mínimos de legitimidade independentemente de sua natureza, denominando *igualitária* a perspectiva especificamente contratualista de liberalismo (político).

ideal ético e neutralidade entre iguais, são algumas das formas mais importantes que a teoria liberal contemporânea nos oferece¹³. Outros elementos constitutivos do liberalismo político poderiam ter sido escolhidos. A concepção de indivíduo, ou os contextos discursivos nos quais seus conceitos foram estabelecidos são exemplos convencionais. Poderíamos, ainda, estudar o liberalismo político “de fora”, isto é, contrastando a ideia geral de legitimidade com outras tradições nas quais ela é questionada. Todavia, optei por tomar um caminho interno comparando os diferentes argumentos oferecidos em favor do princípio de tolerância. Espero que ao longo do texto consiga mostrar que a argumentação pró-igualitária, sustentada desde o início, possui vantagens importantes em relação às outras formulações. Entretanto, este trabalho não deixa de ser uma tentativa de reflexão sistemática da proposição rawlsiana segundo a qual o liberalismo filosófico deve “trazer a tolerância para dentro da filosofia”¹⁴. Esse trabalho comparativo acabou se tornando parte importante do trabalho, ainda que tenha começado apenas como uma classificação das diferentes objeções ao liberalismo político igualitário. Espero que ele possua algum valor próprio¹⁵.

¹³ Adianto uma objeção comum a essa tipologia. Poderia ser objetado que ignorei as assim chamadas “teorias do reconhecimento” (cf. Taylor 2000). O que posso dizer é que caso reconhecimento seja uma forma de tolerância, ele pode ser entendido de dois modos possíveis: ou tolerar é reconhecer *como igual* ou tolerar é reconhecer *como (intrinsecamente) outro*. Desse modo, as teorias do reconhecimento poderiam ser classificadas, respectivamente, como liberais-igualitárias ou liberais-perfeccionistas.

¹⁴ LP p. 14.

¹⁵ Rainer Forst propôs uma classificação influente acerca das diferentes concepções de tolerância (mas não exatamente das *razões* que as sustentam). Ver. Forst 2003 pp. 73-76. Se alguém quisesse contrastar ambas as classificações, teríamos o seguinte resultado: enquanto os liberais do medo e agonístico defenderiam o modelo de “coexistência”, o liberalismo ético defenderia o modelo de “estima” e o liberalismo igualitário defenderia o modelo de “respeito”.

Plano da dissertação:

(Os números entre parênteses se referem às seções nos quais os tópicos são abordados)

(1) O problema da autoridade política X (2) Pluralismo Moral

<u>(3) Liberalismo do Medo</u>	<u>(3) Liberalismo Agonístico</u>	<u>(4) Liberalismo Perfeccionista</u>	<u>(5) Liberalismo Igualitário</u>
Pluralismo moral cético (subjetivista)	Pluralismo moral cético (objetivista)	Pluralismo moral normativo (diversidade)	Pluralismo moral normativo (reciprocidade)
Tolerância como <i>modus vivendi</i>	Tolerância como prática cultural	Tolerância como virtude	Tolerância como razão pública

1. O problema da autoridade

(a) Formulação geral

Nosso primeiro passo é obter uma formulação adequada daquilo que daqui por diante identificarei como “liberalismo político”. A forma mais direta, e algo grosseira, de conseguirmos isso é colocar o problema para o qual o liberalismo pretende ser uma solução. Assim, de modo geral, podemos afirmar que qualquer teoria liberal formula uma resposta determinada ao problema da autoridade política. O que torna uma autoridade política *legítima*? Por meio de quais critérios podemos separar o uso *correto* do uso *incorreto* da força? Em seu aspecto mais geral qualquer teoria liberal sustenta duas proposições: (i) a existência de uma autoridade política centralizada é necessária para a ordem social e (ii) existem critérios normativos determinados pelos quais podemos tornar legítimo o uso da coerção política. Nem toda teoria política acredita que a centralização do poder é necessária (anarquismo) e outras defendem critérios diferentes de legitimidade (conservadorismo, marxismo, etc.). Para todos os efeitos, contudo, assumirei como axioma da análise que deter poder, ou exercer coerção, significa exercer controle sobre a ação alheia - seja na forma de ameaças, incentivos ou ambos¹⁶ - além de possuir os meios efetivos para aplicação da força física quando necessário. Uma teoria da autoridade ou da legitimidade do poder coletivo busca fornecer um critério normativo adequado para decisões políticas que, por definição, são coercitivas. Isso implica que da perspectiva deste trabalho, *qualquer* decisão política - mesmo democrática mesmo unânime - emprega o uso coletivo da força direta ou indiretamente (por exemplo, na medida em que incentivos alteram a estrutura de decisões dos agentes). Uma decorrência crucial disso é o reconhecimento de que a existência de direitos implica o dever da autoridade em assegurá-los por meio do uso regular da força.

Notemos antes de começarmos que uma questão de natureza diferente poderia ser levantada logo de início, a saber, por que alguém *colocaria* essa questão em primeiro lugar. Por qual motivo deveríamos problematizar teoricamente a natureza da autoridade política, sendo que, na prática, estamos todos presos a ela? Em certos aspectos, a questão é análoga a outro problema constitutivo da filosofia: “como é possível conhecer?”. Se à epistemologia nos cabe fornecer modos de legitimar nosso conhecimento - como é

¹⁶ O termo em inglês para a conjunção de ameaças e ofertas é *thorffer* (“oferaça”) e um exemplo típico desse instrumento é a recompensa para bons pagadores de impostos (a ameaça de punição pelo não pagamento já serviria para alterar a estrutura de escolhas dos agentes). Para uma discussão técnica dessa tipologia, ver. Taylor 1982, pp. 11-14.

possível *justificar* uma crença? – uma das tarefas centrais da teoria política é avaliar as reivindicações quanto ao uso da força – como é possível *justificar* o poder político? Assim, mesmo que para o senso comum não faça sentido exigirmos que os membros de uma dada sociedade ofereçam respostas explícitas ao problema da autoridade – seja por se tratar de uma sociedade tradicional, ou por viverem sob um regime autoritário – ou mesmo quando assumimos uma posição neutra sobre a questão - segundo a qual poder legítimo é poder *de fato* e só nos resta explicá-lo empiricamente ou evitá-lo – do ponto de vista teórico, já estamos dando uma resposta. Agir é uma forma de fornecer razões, mesmo que não queiramos. Tomemos como exemplo um historiador que precise identificar um evento político, mas não sabe como caracterizá-lo entre revolução e golpe. Assumir um dos dois significados - e é preciso que ele assuma um deles afinal! - é se posicionar no debate sobre a natureza de um poder legítimo. Ou ainda, o caso do cientista político que exerce sua neutralidade científica ao tentar explicar a adesão a um regime autoritário: afirmar que a questão sobre se devemos, ou não, aderir “não faz sentido”, implica adotar, na prática, uma resposta cética ao problema normativo. É verdade que a maior parte da humanidade nunca formulou explicitamente a questão se a autoridade é necessária. A maioria esmagadora das sociedades humanas desde o surgimento do *Homo sapiens* sequer contava com a forma privilegiada de organização social que discutiremos neste trabalho, o Estado. Contudo, mesmo sociedades que impedem a reflexão sobre seus fundamentos precisam oferecer argumentos políticos quanto à necessidade de manutenção do *status quo*: quando a autoridade age, ela nos fornece razões para isso mesmo que, no final, seja apenas um argumento de autoridade (“as pessoas obedecem e ponto”).

Para voltarmos à analogia com a epistemologia, rejeitar a questão acerca da possibilidade do conhecimento (“as pessoas conhecem e ponto”) implica, por si só, uma concepção de conhecimento. Talvez uma forma sofisticada de ceticismo, ou ainda alguma variante de realismo ingênuo, mas com certeza ruins para avaliar a produção do conhecimento. Em resumo, rejeitar o problema da autoridade na teoria política implica o comprometimento prático com alguma teoria do poder legítimo, mesmo que o simples comprometimento tácito com qualquer forma vigente de poder. Não se posicionar sobre a questão implica tanto posicionamento sobre o problema quanto uma teoria específica.

Para explorarmos a questão da autoridade, um contraste inicial poderá ser útil. Começarei com uma tentativa de formular uma concepção minimalista de autoridade. O exemplo é importante na medida em que ilustra os motivos pelos quais um critério explicitamente normativo de legitimidade é constitutivo de uma teoria liberal. Ao contrário de concepções liberais, teorias “minimalistas” procuram derivar a legitimidade do poder centralizado a partir de suas “funções” benéficas. Tal como formulada por G. E.

M. Anscombe, autoridade é “o direito regular de ser obedecido em um domínio de decisão”¹⁷. Ter autoridade sobre X implica em alguma medida o *direito* de exigir uma ação de X. X deve realizá-la, quer ele queira, quer não. Logo, do ponto de vista dos que obedecem, comandos válidos impõem obrigações, ou o *dever* de obedecer. Joseph Raz ilustra a natureza da autoridade por meio do conceito de “preempção de razões”: uma demanda de autoridade constitui razão suficiente para a ação dos agentes mesmo quando entra em conflito com outras considerações pessoais¹⁸. Assim, por exemplo, não constitui razão suficiente para a validade da demanda, a crença na correção da ação. Autoridades políticas produzem demandas preferenciais de natureza prática, e não teórica, para que obedecemos. Considerando autoridades de natureza política, restaria perguntar: o que torna uma exigência preferencial legítima? Precisamos determinar, para além do seu significado linguístico, o que fundamenta seu direito de exigir ações, sob o risco de considerar qualquer exercício de poder político por si só “legítimo”.

Voltemos à definição de Anscombe. Como ela, então, justifica o direito do Estado de impor deveres sobre aqueles sujeitos a ele? Em que medida poder não acarreta legitimidade? Qual a diferença entre, digamos, a autoridade advinda do simples domínio de um território por gângsteres, por um lado, e o poder de um Estado legítimo, por outro? Ambas as configurações de poder poderiam exigir certas regras de conduta visando à organização de seu espaço territorial e, para isso, teriam de utilizar ameaças e incentivos derivados do controle da violência. Todavia, apenas no segundo caso consideraríamos que a organização centralizada possui um direito de fazê-lo. Usarei a noção de “Estado” como a forma convencional da autoridade política relevante. Rigorosamente, o Estado seria apenas uma forma possível de autoridade, em contraste com a comunidade ou mesmo sistemas alocativos como os mercados. Por questões de escopo assumirei que apenas Estados podem atender às exigências da autoridade em sociedades complexas e inseridas no contexto histórico global no qual vivemos. Desse modo, para Anscombe, a legitimidade do poder estatal deriva de sua tarefa específica, assegurando uma necessidade básica da vida coletiva: a administração regular e eficaz da violência¹⁹. Teríamos assim uma

¹⁷ Anscombe 1978 p. 3.

¹⁸ Para a tese da preempção de razões, ver Raz 1986 p. 46-53. A teoria completa de Raz acerca da autoridade, denominada “service conception”, inclui outros dois elementos: (i) preempção de razões, (ii) tese da dependência: demandas devem ser fundadas em razões que se apliquem aos sujeitos que obedecerão, e (iii) justificação normal da autoridade: no geral aqueles sujeitos à autoridade se beneficiam mais aceitando as demandas da autoridade do que decidindo por si mesmos. Não temos como fazer justiça à discussão mais abrangente de Raz sobre a questão.

¹⁹ Anscombe pp.6, 27-28. Ao conceber o Estado como responsável por controlar a violência de modo eficaz e regular em um dado território, acredito que a concepção de Anscombe equivalha à definição weberiana.

tentativa de desenvolver, e justificar, uma concepção minimalista da autoridade estatal, que em seu fundamento resumir-se-ia ao uso eficaz da violência como meio de efetivação de regras empiricamente necessárias ao convívio social: “a autoridade surge da necessidade de uma tarefa, cuja realização exige algum tipo e dimensão de obediência da parte daqueles para quem supostamente a tarefa deve ser realizada” ²⁰. Denominemos essa solução para o problema da autoridade como concepção minimalista.

Concepção Minimalista (CM): Um Estado, ou centralização institucional do poder, é legítimo, i. e., possui autoridade política, na medida em que garante o cumprimento, por meio da força, das regras de convivência necessárias para o convívio social.

Temos assim um critério inicial de legitimidade. Uma autoridade política é legítima na medida em que realiza certas funções sem as quais o convívio social seria precário ou inviável. Qual o conteúdo específico dessa “função” atribuída ao Estado, e qual seu grau de “necessidade”? Proponho identificar três classes de tarefas cruciais realizadas pelo Estado. Primeiramente, estruturas centralizadas de poder garantem a ordem social. Normalmente, o que entendemos por ordem social é basicamente “um estado de coisas no qual as pessoas se encontram relativamente protegidas contra ataques físicos”²¹. É nesse sentido, por exemplo, que Anscombe afirma que “um dos principais motivos pelos quais as pessoas precisam [do Estado] é para protegê-las da violência”²². Obteríamos legitimidade a medida que as pessoas (e os meios de necessários a sua existência) forem protegidas por meio de normas previsíveis. Entretanto, uma visão mais abrangente e, por que não, realista da ordem social deveria reconhecer o estabelecimento e manutenção de bens públicos para além da segurança pessoal. Exemplos óbvios de bens públicos necessários seriam a proteção da propriedade (no sentido de titularidade legal), a manutenção do sistema legal (procedimento legal previsível), o controle coletivo de recursos naturais, etc. O importante aqui é termos em mente a definição de bem público e o tipo de problema que sua provisão nos coloca. Um bem é considerado “público” na medida em que apresenta duas características básicas²³: indivisibilidade – o consumo de uma unidade do bem não impede que ela seja consumida por outro agente – e, no caso dos bens públicos em questão, mas

²⁰ *Ibid.*, p. 6.

²¹ Taylor 1982 p. 44.

²² Anscombe 1978 p. 22.

²³ Sigo aqui as definições, de todo modo correntes, apresentadas por Taylor 1982 pp. 40 – 44.

não de todos, não-exclusividade²⁴ - uma vez disponível para alguém, ele estará disponível para todos. O que nos interessa propriamente nessa discussão é que, assumindo agentes sociais autointeressados, invariavelmente a provisão de bens públicos no leva ao problema do “carona”: devemos esperar que a contribuição individual para o fornecimento de um bem público é custosa e que, uma vez que seja fornecido e disponível para todos, cada um preferirá que todos os demais contribuam para sua existência, menos o próprio agente. Mesmo reconhecendo os benefícios da provisão, agentes autointeressados “pegarão carona” todas as vezes que, de seu ponto de vista, sua contribuição não for necessária - por ser apenas uma - para a manutenção do bem²⁵. Caberia à autoridade alterar a estrutura dos custos individuais, por meio de incentivos e ameaças, para garantir a provisão do conjunto de bens públicos necessários à ordem social, *quaisquer que sejam eles*. Outra razão pela qual a provisão centralizada de bens públicos é útil é seu papel na solução de problemas de coordenação social. Convenções geram previsibilidade para ações de longo prazo e diminuem os custos da inovação. Mesmo que arbitrarias certas regras de conduta tendem a facilitar a ação social. Comandos centralizados fornecem razões para agir que os agentes individuais não possuiriam sozinhos (bons exemplos são as regras de processos decisórios e burocráticos).

Por último, podemos esperar que, em uma sociedade complexa, nem tudo aquilo que fundamenta as decisões políticas (doutrina religiosa, cálculo de utilidade, direitos individuais, etc.) são possíveis de serem estabelecidos definitivamente. Certos problemas morais são insolúveis, ou simplesmente indiferentes em relação às preferências imediatas dos agentes, e, mesmo assim, não podem ficar em aberto para sempre. Assim sendo, a existência da autoridade é necessária para por fim a especulações teóricas “intratáveis”, ou para impor limites a deliberações intermináveis, determinando até onde é possível mantê-las e quando um resultado específico deve ser efetivado (à revelia de contestações). Mesmo que o problema seja pensado aqui exclusivamente do ponto de vista de sociedades pluralistas, podemos supor que mesmo em uma configuração autoritária, conflitos de interpretação da doutrina oficial surgirão e essas matérias não deveriam ficar por conta,

²⁴ Uma estrada pode ser ao mesmo tempo um bem público (indivisível uma vez construída) e excludível: basta seu consumo ser condicionado por algum critério de exclusão como por exemplo pedágios. De modo geral, argumentos neoliberais procuram tornar bens públicos mais excludíveis ou invés de menos. Como simplificação inicial, tomo os bens públicos associados aos fundamentos da ordem social serão não-excludíveis.

²⁵ Veremos adiante como esse mesmo problema se coloca para a manutenção de uma concepção justa - que não deixa de ser outra forma de “bem público”.

apenas, dos desejos individuais. Caberia aos detentores da autoridade estabelecer até que ponto uma opinião poderia ser sustentada legalmente ²⁶.

Resumindo, possuímos assim três “tarefas” cruciais para a ordem social que o Estado poderia garantir: (i) provisão de bens públicos, (ii) solução de problemas de coordenação social e (iii) preempção de razões. Segundo a CM, bastaria a execução dessas tarefas para justificar a existência de um poder centralizado. É verdade que dificilmente poderíamos afirmar que apenas uma autoridade política centralizada poderia fornecê-los²⁷. Contudo, isso bastaria para as pretensões de validade do poder estatal. Notemos também que o detalhamento das funções básicas do Estado fortalece a CM de uma maneira aparentemente contraintuitiva: a tarefa administrativa mínima permanece necessária mesmo na hipótese, implausível de qualquer modo, de uma sociedade composta exclusivamente por agentes maximamente altruístas. Homens e mulheres “benevolentes” encontrariam os mesmos tipos de necessidades de coordenação e finalização de debates que homens e mulheres de carne e osso: tanto os problemas de coordenação como os limites das deliberações precisariam ser estabelecidos (não é claro como podemos ser maximamente benévolos uns com os outros) e, mesmo que cada altruísta se empenhe em conceder ao próximo tanto quanto possível, poderíamos enredar-nos nas mesmas situações subótimas semelhantes ao problema do “carona”. Mesmo em uma sociedade de “santos” as funções do poder centralizado se fariam necessárias.

O que a CM nos ofereceu até o momento é uma razão para a existência de regras de convivência mútua. A questão, no entanto, é saber se por si só isso justificaria a existência de uma autoridade política. O argumento subjacente à CM pressupõe que todos os indivíduos se beneficiariam, em alguma medida, com a criação e manutenção da ordem social - mesmo quando os benefícios específicos trazidos pela autoridade sejam radicalmente desiguais²⁸ - e, portanto, teriam razões para endossar sua existência. Além do mais, segundo a CM, não faria sentido falarmos em reivindicações de direitos anteriores à instituição da lei positiva (um bem público) e, portanto, a própria linguagem da legitimidade dependeria da previsibilidade trazida pelo funcionamento da autoridade. A

²⁶ Raz 1986 p. 48-49 discute uma atribuição similar à autoridade política. Na verdade, estou adiantando um argumento que aparecerá adiante na forma dos “limites do juízo” (cf. (5)).

²⁷ Michael Taylor (1982) oferece uma crítica detalhada das pretensões (infundadas segundo o autor) de exclusividade do Estado como única forma de garantir a ordem social.

²⁸ Como nos casos nos quais apenas alguns possuem direitos legais e quase ninguém acesso à riqueza social Isso equivale em linhas gerais a tese humeana da justiça, e, portanto está sujeita a mesmas objeção clássica, segundo a qual qualquer convenção respeito da propriedade ou da titularidade pessoal é melhor, não importando quão injusta ou inumana, do que não haver convenção nenhuma. Para uma crítica da tese humeana, ver Barry 1989 pp. 145-173.

justificação do poder não se encontra no modo específico pelo qual um Estado administra os conflitos, mas no mero fato de que os administra e que os administra porque monopoliza os meios da coerção. A tentativa de Anscombe de separar poder legítimo (Estado) de poder ilegítimo (gânsters) deslocou o problema normativo da legitimidade para o problema pragmático da eficácia. Aceitando variáveis minimamente exigentes e reconhecendo a existência de problemas de coordenação e reprodução da ordem social, o benefício mútuo trazido pela instauração da autoridade pode ser entendido como razão suficiente para sua promoção entre agentes racionais. “Legitimidade” nada mais é do que o “bom funcionamento” de um poder centralizado necessário.

É fácil constatararmos que a CM possui uma incoerência formal. Uma demanda de autoridade deve ser obedecida, segundo a CM, porque o benefício global da ordem social me beneficia a despeito de suas exigências e restrições sobre minhas crenças e desejos. A obediência à autoridade política é uma condição necessária a cooperação estável e pode ser justificada pelos benefícios gerais que ela traz para qualquer agente racional. Contudo, se cada um de nós se beneficia com a provisão da ordem pública, e a uma parte importante dessa ordem é composta pela manutenção de bens públicos, aponto e poderemos interpretar a própria autoridade política como o maior deles, parece claro que voltamos à estaca zero do problema do “carona”. Visto que essa ordem já existe (e, portanto, me beneficia) e minha contribuição particular para sua manutenção é relativamente pequena, o autointeresse me leva a condicionar a manutenção da ordem social ao meu benefício imediato. Confiar nas consequências futuras desse arranjo, “confiando” na estabilidade do poder, me levaria para além da lógica de benefício mútuo sustentada pelo argumento. Basta pensarmos que devemos estender esse raciocínio para *todos* aqueles sujeitos ao poder: se para mim é vantajoso condicionar a obediência à utilidade, então para todo mundo também será, o que impossibilita a manutenção da autoridade no longo prazo. Vale notar que ao utilizarmos os termos genéricos de “benefício”, “custo”, “autointeresse”, etc., estamos nos referindo tanto a eventuais considerações oportunistas de agentes individuais bem como à defesa e promoção das causas morais que venham esposar. Pensemos no exemplo de um revolucionário convicto, disposto a explorar a constituição do poder político para defender sua causa política ou sua doutrina moral que, dentre outras coisas, prescreve a substituição da própria autoridade vigente. O que podemos dizer a ele para convencê-lo de que isso é ilegítimo do ponto de vista da autoridade? Claro que a iminência de sofrer os efeitos da força estatal sempre fará parte das considerações

práticas dos agentes e a existência de “alguma” ordem é melhor do que nada. Entretanto, voltamos a condicionar a obediência ao medo punição.²⁹

Chegamos então a duas interpretações possíveis, porém igualmente insatisfatórias da CM. Por um lado, ela nos compromete com alguma forma de “obediência imediata” em relação a qualquer poder político estabelecido que atenda às “tarefas” da autoridade. Logo, seria extremamente difícil distinguirmos um Estado legítimo do nosso “bando de gâsters”. Na verdade, a própria divisão deveria ser posta em questão já que a origem e o controle do poder político seriam irrelevantes para a natureza da autoridade. Por outro, como vimos, do ponto de vista individual, cada agente poderá, mais uma vez, refazer seu cálculo autointeressado *para cada* demanda estatal. E se o raciocínio se aplica para um, ele se aplica para todos. Para efeitos da manutenção da autoridade o argumento do benefício mútuo perde sua validade prática e passamos a condicionar o “dever” de obediência ao interesse individual ou a probabilidade da punição. Pensemos por exemplo na manutenção da propriedade privada. Porque deveríamos respeitar padrões efetivos de titularidade quando esses não me beneficiam? O mesmo valeria para todos os bens públicos discutidos até aqui. Existe uma diferença importante entre aceitar a existência de uma instituição (propriedade) e aceitar sua reprodução específica (configurações específicas). Frente a isso, a justificativa apresentada pela CM poderia ser algo como: “nem todos contam com propriedade, ou mesmo com os meios para adquiri-la no futuro. Além disso, muitos serão cerceados em sua liberdade mesmo quando não concordarem. Mas isso não importa, porque do ponto de vista da ausência de qualquer previsibilidade jurídica acerca das decisões sobre as prerrogativas individuais e os usos da propriedade, o bem-estar global da sociedade seria muito pior”. Como afirma David Hume a respeito do fundamento racional da propriedade privada, os homens acabam por reconhecer a impossibilidade de se viver em sociedade sem se constrangerem uns aos outros por meio de convenções³⁰. A conclusão decepcionante para a teoria, no entanto, é que mesmo que possamos aceitar a legitimidade relativa dessas regras, apenas o medo da coerção pode

²⁹ Veremos, entretanto, como um tipo de liberalismo político, “do medo”, procura interpretar a concepção de justiça política por meio da ideia de “benefício mútuo” das partes em contrato. A grande influência histórica neste caso será Thomas Hobbes. O exemplo aqui é de natureza ligeiramente diferente na medida em que estamos concebendo um sentido extremamente vago de “benefício”: em qualquer conjunto de preferências, de qualquer pessoa, é melhor leis do que a ausência de leis. Mas nada nos garante que essas leis traduzirão de modo fiel aquilo que as partes reconhecem como seus interesses, ou seu poder de barganha relativa. Sem isso, dificilmente a teoria seria estável o bastante mesmo do ponto de vista de um contrato hobbesiano. Ou seja, nada impede, além da mera coerção, que uma vez instituída a ordem jurídica, os indivíduos queiram desestabilizá-la.

³⁰ Cf. Hume 2001. Colocada em termos utilitaristas, a obediência só é exigida moralmente nos caso em que as consequências para o bem-estar individual ou agregado sejam superiores a sua não obediência.. Agradeço aqui ao professor Cícero Araújo por enfatizar essa aproximação.

evitar que os agentes condicionem sua obediência ao benefício autointeressado trazido por elas.

O que essa concepção nos oferece é uma proposta de “justiça como regularidade” (qualquer que seja ela)³¹. Como veremos, ela é insuficiente do ponto de vista de uma concepção liberal da legitimidade. De fato, podemos tratar a CM como uma condição necessária, mas não suficiente, para a legitimidade da autoridade política. Um Estado que perca sua capacidade “funcional” consequentemente encontrar-se-ia sujeito a perda de legitimidade (por exemplo, ao perder o monopólio da violência). Contudo, igualmente ilegítimo seria aquele Estado eficaz que não possa fornecer razões adicionais para a obediência de seus comandos. Teorias minimalistas da autoridade não diferenciam as razões imparciais (ou gerais) para a reivindicação de obediência das razões particulares pelas quais cada um de nós a deveria obedecer. Podemos identificar, assim, dois conjuntos distintos de questões ligadas ao problema da legitimidade do poder que precisam ser cobertos por uma teoria coerente da autoridade. Em primeiro lugar, precisamos encontrar o critério pelo qual uma autoridade política é necessária. A seguir, precisamos formular um princípio normativo explícito para sua obediência. Devemos nos perguntar: qual é a diferença entre a autoridade política e o simples exercício da força? Isto é, por que as pessoas “em geral” obedeceriam a um poder centralizado e quais as razões para a existência de uma autoridade política? Contudo, a essa pergunta devemos acrescentar: por que *eu*, um sujeito dotado de razões instrumentais e morais para a ação, deveria obedecer a uma autoridade política quando ela entra em conflito com meus interesses?³² No caso da CM, como vimos, o princípio normativo em funcionamento seria algo como “devemos obedecer apenas quando isso trouxer vantagens individuais imediatas, ou quando os custos da punição sejam maiores que a probabilidade de pegar ‘carona’ na ordem social”.

O que tentei ilustrar por meio do modelo minimalista de autoridade é que *nenhuma teoria política pode se furtar ao problema da manutenção do poder* e isso implica fornecer, também, critérios apropriados para a obediência no longo prazo. Precisamos impedir que indivíduos façam um uso condicionado da autoridade política e mecanismos coercitivos como identificação e punição são cruciais. Contudo, vimos também que aquilo que falta à CM não pode ser de natureza estritamente prudencial

³¹ Cf. TJ pp. 206-207 para uma discussão acerca da concepção mínima de justiça procedimental.

³² As questões (1) e (2) equivalem, respectivamente, aos problemas (3) e (4) da tipologia proposta por Hannah Pitkin (cf. Pitkin 1965 pp. 990-991). Os dois ensaios sobre obrigação e consentimento da autora foram fundamentais para a seção 1. Do ponto de vista de uma teoria ideal, como a proposta por Rawls, os problemas mais imediatos da autoridade (questões (1) e (2) de Pitkin) só podem ser tratados por meio de casos especiais, por meio daquilo que Rawls denominou teoria da obediência *parcial* (TJ p.8, 215-218).

(ainda que essa dimensão seja importante). Considerações estritamente consequencialistas são insuficientes para a estabilidade de uma autoridade política estável na medida em que lhe falta um elemento moral para o *enforcement* da obediência após sua instituição³³. Dentre todas as possibilidades empíricas que satisfazem a condição de necessidade da autoridade, quais são melhores ou piores? Quais são justas - e talvez por isso mesmo mereçam ser obedecidas - e quais não o são - e talvez por isso, passíveis de serem contestadas? Como o exemplo do revolucionário torna evidente, para que uma concepção de autoridade seja plausível precisamos assumir que os agentes possuem razões morais para suas ações e que essas razões divergem entre si. As pessoas possuem diversos laços de lealdade e obediência sendo a autoridade política apenas uma dessas fontes. Para além dos casos drásticos de revolução e contestações generalizadas do poder, boas teorias políticas nos ajudam a encontrar modos de avaliar criticamente práticas institucionais específicas, modos e escopos de atuação do poder, e as condições gerais a partir da qual o uso da força ganha ou perde legitimidade. A melhor maneira de obtermos esse resultado é avaliar os fundamentos que baseiam as tomadas de decisões e suas consequências. Uma autoridade legítima, ao contrário, é aquele poder que, em princípio, merece ser obedecido³⁴.

O que falta à CM é um critério normativo acerca das condições de legitimidade da autoridade política, isto é, uma concepção de justiça política, constituída por critérios normativos acerca das razões apropriadas que deveriam fundamentar as ações individuais. Apenas uma concepção substantiva de justiça poderia separar governos (efetivos) legítimos de ilegítimos oferecendo razões para a manutenção da autoridade. O que estou chamando aqui de concepção de justiça política é algo muito vago e que precisará ser devidamente especificado ao longo do trabalho. O primeiro ponto importante é que não devemos confundir uma concepção de justiça, que tem como objeto a autoridade política, ou simplesmente uma concepção de *justiça política* - termos que usarei como sinônimo - com aquilo que Rawls denomina concepção *política de justiça*, i. e., uma concepção moral determinada cujo objetivo também é reger as instituições políticas fundamentais, mas que pressupõe condições especificamente liberais de validade, como a abstenção de doutrinas éticas abrangentes como fundamento³⁵. Como ponto de partida,

³³ Acredito que Habermas (1994) chega a esse mesmo ponto a partir de uma concepção weberiana de autoridade. O fato de que o poder exige efetividade, i. e. precisa ser aceito pelos indivíduos vinculados por ele, não nos fornece por si só *razão* para aceitá-lo. Precisamos de um critério normativo para avaliar autoridades melhores e piores.

³⁴ Pitkin 1986 p. 39.

³⁵ Ver LP pp. 11-15. O que tenho em mente neste parágrafo é algo próximo da distinção rawlsiana entre o conceito de justiça, por um lado, e as várias concepções específicas de justiça presentes nas

contudo, podemos afirmar que uma concepção de justiça é uma formulação teórica coerente e sistemática que tem por conteúdo as condições de legitimidade da autoridade política, e por objetivo, articular razões e argumentos que assegurem a estabilidade dessa autoridade.

Para voltarmos à analogia epistemológica com a qual iniciamos esta seção, um exemplo possível de classificação das diferentes famílias de teoria política seria agrupá-las a partir dos elementos normativos que compõem suas respectivas concepções de justiça, do mesmo modo como concepções de conhecimento são agrupadas pelas razões teóricas que justificariam as crenças individuais entre as teorias do conhecimento. De maneira rápida e esquemática teríamos no grau zero dessa classificação um ponto no qual *nenhuma autoridade é legítima*³⁶. Teorias de natureza anarquista ou hiperindividualistas como o anarcocapitalismo caracterizariam os exemplos típicos. O outro extremo seria composto por teorias autoritárias, para as quais *autoridades maximamente eficientes*³⁷ são legítimas. Teorias de caráter liberal-conservadora ou libertarianas estariam mais à esquerda desse contínuo hipotético (pouca autoridade *pode* ser justificada), enquanto teorias liberal-igualitárias e socialistas ficariam mais à direita (muita autoridade pode ser justificada). Para alguém dessas especulações, meu interesse neste trabalho é explorar apenas variantes liberais de justiça política. O intuito de contrastá-las deve ser entendido como a tentativa de formular a melhor interpretação, ou a formulação mais razoável, dessa concepção. Para isso precisamos identificar aquilo que distingue uma concepção de justiça política *liberal*.

As teorias especificamente liberais possuem duas características distintivas. Elas defendem (i) a necessidade de uma autoridade política centralizada (ao contrário do anarquismo e do anarcocapitalismo, por exemplo) e (ii) acreditam que o poder político pode ser justificado por meio de um critério de legitimidade explícito (um princípio especificamente liberal, como se verá a seguir). Os motivos pelos quais o liberalismo

diferentes famílias de teorias políticas, ou mesmo endossadas por agentes morais (tal como discutido em TJ pp. 8-9). Essa distinção é de suma importância para o argumento geral do trabalho já que a concepção igualitária da legitimidade, como dissemos, caracterizaria apenas *uma* formulação possível de justiça política.

³⁶ Não precisamos pensar aqui apenas nas concepções explicitamente anárquicas (ex; Taylor 1982). Outra variante de teoria anarquista seria encontrada no pensamento pós-moderno, extremamente cético quanto a possibilidade de legitimidade do poder centralizado. A crítica foucaultiana, segundo a qual “a busca por um tipo de moralidade que seria aceitável por todos – no sentido de que todos deveriam se submeter a ela – parece-me catastrófica” (Foucault [1984] 2001 p. 1525) seria um exemplo desse pensamento. Agradeço a João Cortese por me levar a essa formulação.

³⁷ No sentido, por exemplo, de teorias conservadoras segundo as quais qualquer autoridade historicamente instituída conta com um dever *prima facie* de obediência, ou teorias claramente fascistas nas quais a eficácia do controle pleno da sociedade é um fim valioso.

político justifica a existência do Estado não diferem dos motivos da CM. O que precisamos agora é ir além dessas condições necessárias, para encontrarmos as condições de suficiência do poder legítimo. O restante desta seção, bem como a próxima, tentarão definir duas características gerais respectivas às concepções liberais: a formulação de um princípio liberal de legitimidade e o reconhecimento do fato do pluralismo moral.

(b) Formulação liberal

Visto que o Estado, para o liberalismo, é necessário, como ele busca responder ao problema de sua legitimidade? Basicamente, por meio da categoria moral de consentimento: *poder legítimo é aquele que os cidadãos podem dar seu consentimento livre*. Caso possa entender e aceitar as consequências do uso do poder - caso conte com meu consentimento - o uso regular da força perde sua arbitrariedade, tornando-se legítimo para os sujeitos desse consentimento. As formulações modernas desse modo de conceber a legitimidade remontam aos séculos XVI-XVII. Seu fundamento filosófico mais geral é o de que todos os homens são iguais, isto é, “nenhum ser humano possui uma autoridade divina, ou natural, de mandar nos demais”, e, portanto, a única autoridade não problemática do ponto de vista do poder político, “é a autoridade sobre si mesmo”³⁸. As teorias contratualistas clássicas procuraram sistematizar esse raciocínio por meio de um experimento mental no qual homens em condições de liberdade natural aceitariam se submeter a um poder centralizado, contanto que pudessem aceitar racionalmente a natureza e o uso desse poder. Já o utilitarismo formulou as condições de consentimento por meio de um observador perfeitamente empático, isto é, capaz de agregar as perdas e ganhos de cada indivíduo e, com isso, determinar o consentimento geral. Na verdade, acredito que qualquer concepção liberal de autoridade conta com um critério de legitimidade para o qual um governo legítimo é aquele que concordo livremente me submeter. A autoridade política se baseia em um ato coletivo de construção (voluntária) que, espera-se, poderá concordar com o uso da força. Já com relação ao problema da obediência, as premissas liberais não são tão claras. Não deveria ser de outro modo já que qualquer forma de autoridade, legítima ou não, exigirá o *dever* de obediência mesmo nos casos nos quais os sujeitos não consentirão, e parece haver uma contradição entre a natureza da autoridade e o valor básico do liberalismo. É verdade que podemos pressupor que existe um comprometimento *prima facie* com autoridades legítimas: dado que me comprometi livremente com a criação da autoridade existiria, aparentemente, a obrigação moral de me submeter a ela quando necessário - já que de algum modo, estaríamos

³⁸ Flathman 2007 p. 678-679.

obedecendo a nós mesmos. Veremos adiante como essa formulação é insatisfatória especialmente quando a autoridade precisa solucionar conflitos morais. Em todo caso, o primeiro elemento do critério de legitimidade liberal é o consentimento voluntário.

Colocado dessa maneira esquemática, o esboço do argumento liberal está longe de fazer justiça à história complexa dessa linhagem de pensamento. A tarefa de interpretar historicamente as características do liberalismo é uma tarefa temerária que não me proporei a realizar. Contudo, precisamos de algumas definições iniciais para que possamos caracterizar aquilo que diferentes modalidades de liberalismo político possuem em comum. A própria questão de saber se autores clássicos, ou grandes movimentos históricos como a formulação do constitucionalismo nos séculos XVII e XVIII, ou a luta pela ampliação dos direitos políticos no século XIX, eram ou não esforços “liberais” só faz sentido, antes, se pudermos construir um critério claro e consensual a respeito das teses centrais do liberalismo. O modo como usarei o conceito de justiça política liberal, ou liberalismo político, procura evitar ao máximo essa dificuldade identificando uma tese essencial em relação à legitimidade da autoridade política.

Tendo essas considerações em mente, seguirei em linhas gerais a definição de liberalismo proposta por Jeremy Waldron³⁹, segundo a qual para qualquer concepção liberal, “uma ordem social é *ilegítima*, a menos que seja fundada no consentimento de todos aqueles que vivem sob ela, [o consentimento] dessas pessoas é uma condição para que se possa, moralmente, aplicar contra eles essa mesma ordem”⁴⁰. A primeira vista essa definição pode parecer contraintuitiva. Liberdade individual, direitos civis, livre-iniciativa, “*checks and balances*”, nenhum dos candidatos historicamente mais “óbvios” são evocados como condição de legitimidade liberal. Partindo da definição de Waldron, caso caracterizem, de fato, valores fundamentais da moralidade liberal, eles devem ser justificados como decorrência da noção de consentimento em relação às estruturas coercitivas. O que é moralmente fundamental, no entanto, é a *exigência* de consentimento (e o pressuposto cognitivo adicional de que as instituições podem ser alteradas pela vontade humana) não aquilo que se acredita ser de consentimento geral. Ela também é contraintuitiva na medida em que é uma definição negativa: a possibilidade constante da *ilegitimidade* da ordem social. Ao final, obtemos algo diferente daquilo esperado pelo senso comum antiliberal: a afirmação de que a justiça liberal encontra apoio na existência (implausível) de direitos pré-políticos que, em última análise, impedem a avaliação crítica das circunstâncias sociais nas quais esses mesmos direitos são criados e transformados. Ao contrário, é preciso enfatizar que, pelo modo como o liberalismo esta sendo definido

³⁹ Waldron 2012.

⁴⁰ *Ibid.*, p.16. Ênfase acrescida.

neste trabalho, a suspeita racional em relação ao poder é a condição *normal* da teoria política. Do ponto de vista do liberalismo político, não existem formas naturais ou incontestáveis de poder, somente aquelas que, para serem merecedoras de obediência, podemos justificar racionalmente uns aos outros.

Inicialmente formularei um princípio geral de legitimidade amplo o bastante para englobar diferentes modalidades do pensamento liberal, mas que permita, ao mesmo tempo, identificá-las em sua exigência de consentimento. Pressuponho que todos os liberalismos políticos aceitariam esse princípio como uma verdade moral. Se formos felizes nessa definição poderemos, então, avaliar suas diversas formulações a partir de um pano de fundo normativo comum. Toda classificação envolve perdas, é claro. Entretanto, espero que por meio da interpretação desse princípio possamos apreender o essencial da legitimidade liberal.

Princípio Liberal de Legitimidade (PLL): a estrutura institucional de um regime político dado, isto é, os meios ativos ou passivos por meio dos quais a autoridade política utiliza a coerção coletiva, é legítima se, e somente se, os princípios e regras que a fundamenta são justificados por todos, ou podem ser justificados para todos, que se encontram submetidos a eles.

Por meio do PLL podemos explicitar quatro características gerais de uma concepção de justiça liberal. A primeira pergunta que devemos nos fazer é: qual a natureza do consentimento exigido? Identificamos o liberalismo como uma concepção de justiça política fundada no consentimento individual, mas é preciso especificar o tipo de consentimento apropriado. Um rápido exame semântico da questão nos mostra que existe pelo menos duas maneiras, radicalmente diferentes, de conceber a ação de consentir. Joseph Raz, por exemplo, estabelece a distinção entre o uso performativo e o uso cognitivo de “concordar”. Existe uma diferença entre concordar ou consentir *com* algo que acontece e concordar, ou consentir, *para que* algo aconteça⁴¹. Essa ambiguidade encontra-se propositalmente presente na formulação do PLL. É a partir desses dois sentidos que podemos distinguir consentimentos efetivos e consentimentos hipotéticos (ou epistêmicos). Ações e normas podem ser efetivamente *justificadas* quando meu consentimento é a causa pela qual eles existem, ou hipoteticamente *justificáveis* quando meu consentimento é apenas uma forma de avaliar a legitimidade de ações e princípios existentes. Discutiremos adiante (5) como o contratualismo procura reformular a ideia de consentimento como condição de legitimidade por meio de um contratualismo hipotético

⁴¹ Ver Raz 1986 p. 81.

ou epistêmico. O importante aqui é contrastarmos o princípio normativo de cada uma dessas versões: para as formas de consentimento hipotético, por exemplo, a veracidade sociológica ou histórica da anuência individual – ou até mesmo a expressão efetiva da vontade individual – é “basicamente irrelevante” como diria Pitkin⁴². O processo de justificação não depende da ocorrência do consentimento, dependendo apenas de como a legitimidade da autoridade pode ser demonstrada e aceita. O que temos aqui são “boas razões” para consentirmos⁴³. Já teorias da legitimidade por consentimento efetivo buscam enfatizar o papel da vontade dos agentes e da possibilidade de encontrarmos expressões empíricas dessas vontades em procedimentos ou manifestações coletivas, mesmo quando reconhecidas como aproximações. Os exemplos mais óbvios desse tipo de teoria seriam (algumas interpretações de) Rousseau, teóricos da participação cívica ou até mesmo variantes contemporâneas de democracia deliberativa. Vale notar que essa distinção entre *razão* e *vontade*, como fundamentos distintos da legitimidade, corresponde respectivamente às interpretações cognitivistas e não-cognitivistas dos nossos juízos morais, i. e., se proposições normativas apresentam, ou não, um valor de verdade (V/F) objetivo tal como, por exemplo, nossas crenças epistêmicas⁴⁴.

Em segundo lugar, devemos entender por “estrutura institucional” as regras e práticas que lastreiam o uso efetivo da coerção. Seus exemplos mais evidentes são os procedimentos decisórios (institucionalizados), o sistema legal, a distribuição de direitos e deveres, as definições legais de propriedade e pessoa e as estruturas constitutivas das principais instituições sociais, incluindo regras de acesso e atuação. Normalmente, a tradição liberal unifica essas práticas por meio da ideia de constituição política: um regulamento político fundamental e publicamente acessível a todos os cidadãos. Do ponto de vista da legitimidade, o mecanismo institucional mais importante é a instauração de direitos civis e políticos – isto é, entendidos tanto como proteção legal dos agentes (civis) como princípio de divisão adequada do poder (políticos). Não devemos, contudo, ficar excessivamente presos às formas históricas pelas quais as constituições e cartas de direitos foram teorizadas, na medida em que tendemos a interpretá-las exclusivamente como restrições ao poder. Ainda que “regrar” implique sempre a imposição de limites – e a concessão de direitos individuais como mecanismo de não-intervenção talvez seja a forma

⁴² Pitkin 1965 p. 997.

⁴³ Os exemplos históricos mais célebres disso encontram-se na formulação contratualista kantiana e nas teorias neocontratualistas contemporâneas. Ver Kant [1793] 1970.

⁴⁴ Se aceito que a regra X é válida, conferindo assim sua legitimidade, então tenho que admitir, contra teorias não-cognitivistas, que a proposição “a regra X é correta” é objetivamente verdadeira. O fato de teorias cognitivistas exigirem um procedimento de construção dessas verdades, diferentemente do intuicionismo, não altera, acredito, essa avaliação.

mais básica de obtê-los – existe uma dimensão importante do pensamento constitucionalista que o PLL engloba, e que a concepção de constituição como “defesa” não o faz. Normas publicamente reconhecidas permitem a *criação* de novas práticas necessárias e *promove* fins socialmente valiosos, organizando práticas existentes de maneira equitativa e estável⁴⁵. O PLL é amplo o bastante, desse modo, para englobar tanto o conjunto de direitos civis e políticos individuais que já havíamos mencionado, (liberdade de consciência, liberdade de expressão e associação, procedimento penal justo, etc.) como elementos institucionais mais complexos (mas igualmente fundamentais) responsáveis pela distribuição social de cargos e posicionamentos sociais, o acesso a recursos sociais valiosos e os modos adequados de distribuição da riqueza socialmente produzida. O quanto esses elementos são, ou foram, efetivamente “constitucionalizados” não os exime de passar pelo teste de legitimação.

Por que deveríamos ir tão longe assim ao buscar legitimar a autoridade política? Se nosso objetivo em última análise é encontrar modos de justificação do emprego da coerção coletiva, por que permitir a possibilidade de exigência de justificação de funções aparentemente “não-coercitivas” da autoridade política? As formas legais de reconhecimento da propriedade, da família e da pessoa, os mecanismos de proteção social e de distribuição de recursos, e as formas adequadas de acesso às posições sociais privilegiadas e da participação política compõem, por igual direito, os elementos fundamentais da organização social. Todas essas regras requerem arranjos institucionais apropriados que, por sua vez, requerem o emprego da coerção política tanto em sua criação como em sua aplicação compulsória sobre a vida dos cidadãos. Mais do que isso. A existência dessas regras em alguns casos estão claramente fora do controle individual. Isso significa que em alguns casos, os arranjos institucionais fundamentais de uma sociedade podem significar literalmente uma adequação forçada a padrões sociais sustentados pela força do Estado. É difícil imaginar como alguém poderia consentir, por exemplo, a um sistema de participação política no qual não fosse possível regar a forma como riqueza e prestígio pudessem se converter em influência política.

Ao adotar a formulação “meios ativos e passivos” quero atentar para essa possibilidade. Para o PLL, toda ausência de regulação deve ser reinterpretada como uma *omissão intencional* do poder e, portanto, tão objetável pelos indivíduos quanto qualquer intervenção positiva. É verdade que diferentes formulações de liberalismo político estabelecerão os limites dessa intervenção de modos distintos e por razões distintas. Além disso, no limite, um liberalismo que não resguardasse nenhuma esfera de não-intervenção seria absurdo. Isso está ligado à forma como o liberalismo justifica suas normas e não

⁴⁵ Sobre as dimensões negativas e positivas do constitucionalismo, ver Holmes 1995 pp. 7-8.

propriamente com à natureza delas. Existe um conjunto de questões altamente controvertidas entre teorias liberais que diz respeito justamente às formas indiretas de restrições nas expectativas pessoais, e o melhor modo de contorná-las (qual a responsabilidade política frente à desigualdade de recursos sociais?). O fato de que esse é um campo de batalha intenso dentro da família liberal justifica por si só chamarmos a atenção para o fato de que, quanto ao emprego público da coerção, seu *não* emprego precisa ser igualmente ponderado.

Em terceiro lugar, precisamos explicitar o escopo da legitimidade. Ou, em outras palavras, a quem devemos consultar quando buscamos consentimento? Partimos da premissa de que as regras que pautam o emprego coletivo da coerção precisam ser justificadas por, ou justificáveis para, todos os afetados por elas. A primeira forma de estabelecer o escopo da justificação seria restringindo-a por meio do critério de cidadania, i. e. a todos aqueles que possuem o status de cidadão. Contudo, isso nos levaria a um argumento circular: normalmente cabe à própria autoridade definir os critérios de filiação política. Todas as pessoas dentro de uma comunidade política não constituem necessariamente todos os *cidadãos*, cabendo em grande parte ao poder político determinar o escopo da cidadania. Historicamente, podemos até mesmo sustentar que o liberalismo, como forma de concepção de justiça social e política, e a democracia, como princípio popular de participação no poder, nem sempre caminharam juntas⁴⁶. De um ponto de vista estritamente formal, é possível afirmar que a participação coletiva nos processos de deliberação e decisão política sem a existência de direitos civis e políticos, ou seja, sem satisfazer critérios mínimos de legitimidade, não teriam nenhum valor moral. Seguindo o mesmo raciocínio, um governo autocrático teria condições de ser legítimo, contanto que assegurasse uma estrutura institucional fundada em direitos. Contudo, mesmo aqui existiria igualdade dentro do escopo da cidadania, ainda que o escopo seja tão pequeno que deixe de ter sentido prático. Acredito que é impossível justificar uma autoridade política caracterizada pela desigualdade política, e procurarei argumentar nesse sentido ao contrastar as diferentes concepções liberais de legitimidade. Essas considerações servem apenas para ressaltar que para o liberalismo político, democracia e justiça são noções distintas. Contudo, nenhum arranjo político pode ser legítimo caso não seja assegurada a igual consideração de interesses de todos os cidadãos. Cabe a cada formulação especificar as exigências morais do pertencimento. Para o liberalismo igualitário, por exemplo, todas as *pessoas* – salvo em circunstâncias especiais – deveriam

⁴⁶ Entretanto, para um argumento contrário a essa concepção, ver Holmes 1995 pp. 31 – 36.

contar com as condições efetivas de cidadania. O que podemos afirmar é que, para PLL, a unidade moral relevante é o indivíduo⁴⁷.

Finalmente, a cláusula segundo a qual os sujeitos do consentimento encontram-se “submetidos” às estruturas sociopolíticas nas quais nascem, tem por objetivo deixar claro que, mesmo quando tomamos como parâmetro normativo vínculos estabelecidos voluntariamente, o PLL reconhece que as estruturas de poder relevantes para a justificação caracterizam-se justamente por meio de relações involuntárias. A famosa definição de estrutura básica de Rawls segundo a qual “nela entramos ao nascer, e só a deixamos ao morrer”⁴⁸, deveria servir para qualquer formulações liberal séria. A questão aqui não é tanto a possibilidade de fuga, ou de desobediência (ainda que os direitos de saída e a possibilidade de desobediência civil sejam tópicos importantes), mas antes a possibilidade de uma avaliação crítica individual da ordem social e das regras às quais estamos submetidos⁴⁹. O PLL não subestima a dependência cognitiva, afetiva e moral das pessoas em relação às estruturas sociais a que pertencem; ele apresenta, apenas, um critério normativo para a avaliação dessas estruturas supondo que as pessoas envolvidas no processo de justificação poderão utilizá-lo como meio de avaliação do poder ao qual se encontram submetidas.

Com o PLL, temos a principal condição de possibilidade do liberalismo político. Seu fundamento é o consentimento individual à ordem social, e seu objetivo, estabelecer princípios públicos fundamentais e/ou constituições políticas para reger o uso público do poder. Vimos também que dentre o conjunto possível de teorias liberais, encontramos formulações antagônicas do PLL.

Uma vez analisados os elementos constitutivos do PLL, precisamos levar em consideração uma restrição óbvia quanto à sua aplicação não mencionada até então. Pensemos nas sociedades modernas nas quais consensos morais sobre os valores últimos que orientam a conduta individual são praticamente impossíveis. Pensemos ainda no caráter conflituoso desses valores distintos: a verdade de um deles – a orientação religiosa da vida - pode implicar a falsidade de todos os outros – uma vida secular ou ativamente *antirreligiosa*. Como podemos esperar que os indivíduos concordem livremente sobre quais decisões políticas são legítimas? Considerando que eles sejam iguais, isto é, possuam o

⁴⁷ Agradeço às discussões com San Romanelli e Cícero Araújo pelo esclarecimento desse ponto.

⁴⁸ Cf., por exemplo, JCE p. 55. O que é *específico* da formulação igualitária de Rawls é a tese de que tais estruturas afetam de modo profundo e permanente as pessoas que vivem sob elas e que, portanto, precisam ter seus efeitos moralmente arbitrários anulados na busca pelo consentimento de todos.

⁴⁹ Cf., Waldron 2002 p. 109.

mesmo poder de veto sobre os princípios e normas que devem reger a organização social, com é possível esperar consensos (ainda que mínimos) sobre a estrutura da autoridade política? O PLL só deixa de ser um critério trivial quando pensado em contextos de pluralismo moral. Na próxima seção (2) definirei melhor o que entendo por pluralismo moral. Por ora basta defini-lo como a circunstância *sine qua non* do liberalismo político: a existência de concepções de “boa vida” que, embora incompatíveis entre si, podem fornecer razões para agir que são igualmente legítimas do ponto de vista da autoridade política. Se no plano histórico o PLL remete ao afastamento crítico individual como o fundamento moral constitutivo do liberalismo, o que estamos entendendo como o contexto ou fato do pluralismo, remete ao reconhecimento histórico de que as sociedades modernas são marcadas, inevitavelmente, por diferentes religiões, doutrinas éticas abrangentes, ou mesmo estilos de vida inconciliáveis. A premissa aqui é a de que só existe monopólio moral por meio do monopólio da violência.

O que precisa ser enfatizado nesta seção é que, tal como a justificação via consentimento, trata-se de um elemento normativo distintivo das teorias liberais o reconhecimento do pluralismo moral. Além disso, o pluralismo moral coloca um problema de saída para o PLL. Aparentemente estamos presos a uma contradição ao tentar conciliar ambas as condições da legitimidade liberal. Em primeiro lugar, para justificar o uso e manutenção da autoridade precisávamos obter o consentimento de todos os indivíduos que se submetem a ela. Contudo, não podemos esperar consentimentos unânimes sobre o emprego da coerção pública nas sociedades modernas. É como se para toda decisão democrática (majoritária) tivéssemos como resultado o uso arbitrário dos meios de coerção estatal favorecendo valores ou preferências específicas. Como nos livrar desse obstáculo conceitual?

Em primeiro lugar, esperar o consenso sobre cada decisão democrática seria um absurdo que não deve ser atribuído ao PLL. Dificilmente uma estrutura institucional que propusesse deliberar consensualmente sobre *tudo* seria ela própria legítima. Como vimos anteriormente, o modo “operacionalizável” típico de efetivar as demandas liberais de legitimidade são as constituições políticas e os fundamentos da organização social que, por definição, estabelecem de que forma os conflitos serão resolvidos via instituições democráticas e o que pode ser discutido. O consenso se encontra nas regras (e nos critérios de sua alteração) e não nos resultados específicos das decisões. Entretanto, a mera existência de fundamentos constitucionais, ou valores políticos reconhecidamente inegociáveis, não basta. Do mesmo modo como a mera existência da autoridade não garante sua manutenção ao longo do tempo caso não ofereçamos argumentos normativos para a obediência, a mera existência de uma constituição política, enquanto instrumento

de legitimidade liberal, não se sustentaria caso não fossem oferecidas ao mesmo tempo razões para sustentá-la. Mesmo um ordenamento social no qual todas as instituições sejam maximamente legítimas passará, inevitavelmente, por reavaliações periódicas nas quais os resultados dificilmente seriam consensuais.

Isso nos leva a um segundo ponto. Tendo em vista a natureza do problema, acredito que toda concepção liberal precisa oferecer um ideal de tolerância por meio do qual os indivíduos tenham razões para aceitar os resultados, em algum momento, contrários aos seus valores morais, que resultarão dos mecanismos de deliberação e tomada de decisão “legítimos”. Se, como vimos, para o liberalismo político uma autoridade política é necessária, ir além disso, em direção de uma autoridade moral específica, é impossível. A tensão liberal surge do equilíbrio entre essas duas exigências: uma autoridade política legítima e estável, por um lado, e a multiplicidade de autoridades morais, por outro.

A pergunta então seria: qual a melhor formulação desse ideal? Quais argumentos normativos devem ser apresentados para sustentá-lo e promovê-lo em uma sociedade democrática real? Veremos a seguir quatro formulações diferentes de liberalismo político. Podemos classificá-los pelo modo como cada um deles interpreta o ideal de tolerância necessário às sociedades modernas. Respectivamente, veremos a tolerância (i) como *prática cultural*, (ii) como *modus vivendi*, (iii) como *ethos liberal*, e (iv) como *razão pública*. Ainda que não seja possível estudar cada classe de teoria liberal detalhadamente, tentarei nas seções seguintes fazer justiça aos argumentos principais de cada uma delas, contrastando-os com aquela concepção que, defenderei, apresenta o fundamento mais adequado para uma teoria da legitimidade liberal em uma sociedade democrática: o liberalismo-igualitário enquanto concepção de legitimidade, e o princípio de razão pública como ideal de tolerância.

(c) Seria a legitimidade liberal uma “fraude”?

Antes de prosseguirmos, precisamos considerar uma objeção importante dirigida à legitimidade liberal. Vimos seu objetivo é obter o consentimento individual – qualquer que seja a definição que dermos ao conceito – tendo como pano de fundo normativo uma situação de pluralismo moral. A grande vantagem liberal nesse caso é separar, diferentemente de outras teorias da autoridade, legitimidade política de verdade moral. O liberalismo seria neutro em relação a concepções morais particulares, ou até mesmo a existência de valores morais objetivos - isto é ele as obrigaria a convergirem apenas naquilo que concerne à reprodução de uma ordem política legítima, nada mais. Graças a

essa neutralidade moral, o liberalismo seria não apenas normativamente melhor, como mais adaptável à natureza pluralista das sociedades contemporâneas.

Tendo isso em mente, a seguinte crítica poderia ser feita ao PLL: “Considerando que todos precisam consentir, mas que nem todos possuem os mesmos valores ou partilham as mesmas crenças morais, uma regra qualquer – digamos a prioridade dos direitos individuais – só poderia ser legítima na medida em que todos pressupusessem a possibilidade dessa regra em seus próprios modos de vida – coincidentemente, um modo de vida liberal fundado em indivíduos autônomos portadores de direitos”. Ao procurar critérios normativos independentes de tradições e práticas culturais específicas, o PLL estaria, na verdade, legitimando uma concepção “paroquial” de justiça, com pressupostos normativos tão particulares e contestáveis como qualquer outra tradição⁵⁰. Particulares, porque resultam de experiências históricas específicas e, portanto, culturalmente delimitados em suas possibilidades de justificação. Contestáveis, na medida em que desfigurariam as doutrinas morais substantivas às quais se aplicariam, ao exigirem, como no exemplo dado, o estatuto moral privilegiado de indivíduos desvinculados de seus valores culturalmente partilhados. Em resumo, apenas crenças *liberais* poderiam aceitar a validade do PLL, e o liberalismo político não passaria, ele mesmo, de uma autoridade moral particular: “os pontos de partida da teorização liberal nunca são neutros entre as concepções de bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais”⁵¹.

Podemos denominar as variantes dessa crítica como o argumento da “fraude” liberal. Além de poder ser aplicado a qualquer modalidade de liberalismo, esse argumento deve ser levado em consideração porque ele enfraquece, justamente, um de seus elementos teóricos mais importantes: a possibilidade de um acordo imparcial acerca de princípios de legitimidade e tolerância a despeito da existência de decisões morais antagônicas. Não temos como responder à objeção por enquanto. Cada formulação liberal tentará oferecer seus próprios argumentos para isso. Proponho utilizar o argumento como uma métrica útil de avaliação das teorias liberais. Para colocar a questão de forma algo dramática, cada vez que suspeitarmos que os fundamentos oferecidos para nossos argumentos sejam “fraudulentos”, seremos obrigados a reavaliá-los à luz dessa objeção.

Existe uma ambiguidade crucial na alegação de que “o liberalismo não é neutro” que precisa ser esclarecida. Na primeira formulação possível, que chamaremos “forte”, a impossibilidade de critérios imparciais de justificação é de natureza necessária, visto que

⁵⁰ Cf. Taylor pp. 247-248

⁵¹ MacIntyre 1988 p. 345. A ideia da “fraude” é discutida em detalhes por Brian Barry (Barry 1990; 1995). Para diferentes formulações dessa objeção, ver Mulhal & Swift 2006.

apenas uma concepção de bem (ou nenhuma delas no caso de uma visão radicalmente cética) é verdadeira. Nessa interpretação, a razão da fraude liberal é a tentativa (ingênua ou ideológica) de arbitrar entre diferentes concepções igualmente legítimas quando na verdade apenas uma delas (ou nenhuma) é de fato legítima. Não considerarei a formulação “forte” do argumento devido ao recorte adotado neste trabalho. Fazê-lo exigiria dialogar com teorias radicalmente não-liberais ou perfeccionistas para as quais direitos individuais e princípios de tolerância seriam derivados de um objetivo ético mais fundamental. Em sua segunda interpretação, “fraca”, o argumento nos diz que o liberalismo é apenas *mais uma tradição* possível dentre muitas outras e escolher entre elas segundo critérios internos ao liberalismo equivaleria, simplesmente, a reiterar as mesmas premissas contestáveis dessa tradição sob uma roupagem “imparcial”. Essa interpretação expressa-se na literatura dos mais variados modos, mas tende a se concentrar na concepção “liberal” de pessoa, na prioridade das exigências morais sobre os ideais éticos, e sobre concepções de “preferências” e “autonomia” pessoais. Para os fins deste trabalho precisamos ter em mente apenas a estrutura geral do argumento em sua interpretação “fraca”:

“Fraude” Liberal: a existência de valores liberais, ou a expressão de um modo de vida liberal, é uma condição necessária para a adoção e promoção de instituições liberais, e, considerando o PLL, a legitimidade das instituições liberais não é imparcial entre concepções de bem.

Essa definição segue a formulação proposta por Brian Barry: se o que estamos procurando por meio de uma concepção liberal de justiça são argumentos que possam ser direcionados não apenas àqueles que expressam um modo de vida liberal, mas também para quem não teria, *prima facie*, razões liberais para aceitar esses argumentos, propor a fraude liberal equivale a sustentar que os valores liberais são uma condição necessária para a própria adesão às instituições liberais⁵². Não existiria liberalismo político sem liberalismo moral e - pelas próprias regras do jogo liberal da neutralidade - essa fonte de poder seria “ilegítima”.

⁵² Barry 1990 p. 2.

2. Pluralismo moral

O conceito de liberalismo político discutido na seção anterior contém dois elementos essenciais: um princípio de legitimidade do poder (PLL) e o reconhecimento do pluralismo moral (PM). Juntos, eles compõem aquilo que havíamos identificado como “elemento normativo” de uma concepção liberal de justiça política. Equilibrar a centralidade da autoridade política e a pluralidade de autoridades morais é o desafio de fundamental do liberalismo político. Entretanto, cada teoria liberal, ou concepção específica de liberalismo, procurará oferecer suas próprias razões para sustentar essa estrutura. Um dos esforços deste trabalho é tentar mostrar como essas razões são tão diferentes entre si que argumentar genericamente contra o liberalismo político *tout court* significa apenas argumentar contra princípios tão gerais e mal definidos que dificilmente teríamos condições de revisá-lo criticamente. É preciso discutir nos termos de *liberalismos* políticos, mesmo quando queremos criticá-lo. Para além de suas diferenças, entretanto, propus que a maneira usual de se pensar o PLL se dá por meio de uma constituição política legítima, entendida como uma concepção de justiça política capaz de objetivar as condições gerais de aceitabilidade do uso coletivo da coerção, e que qualquer teoria liberal endossaria essa forma de conceber o poder.

Até o momento estabelecemos os fundamentos de uma autoridade *política*. Contudo, como procurei expor, mesmo autoridades efetivas estão sujeitas a serem “desestabilizadas” por razões morais. Por que deveria obedecer a comandos que contradigam meus valores pessoais? O reconhecimento do pluralismo moral torna implausível encontrarmos consensos morais a respeito da aplicação da coerção pública. Para entendermos os limites da autoridade política precisamos definir melhor o que significa, e quais as implicações, do segundo elemento da concepção de justiça política liberal:

*Pluralismo Moral (PM)*⁵³: sob condições de liberdade individual garantidas pela legitimidade liberal (direitos civis e políticos, procedimentos legais justos, igualdade de oportunidades, etc.), o único modo de conseguir que uma mesma concepção de bem seja aceita e promovidas por todos os indivíduos é por meio do emprego permanente (e portanto, não consentido⁵⁴) do poder político.

⁵³ Quando utilizar PM apenas no sentido de “pluralismo moral”, tenho em mente a “circunstância” desse pluralismo para às sociedades legítimas.

⁵⁴ O uso da expressão aqui remete ao conceito rawlsiano de “fato da opressão”, ver LP pp. 36-37.

Definiremos “concepções de bem”, “concepções de boa vida”, “concepções morais abrangentes” ou “doutrinas éticas”, como termos genéricos e intercambiáveis para designar crenças religiosas ou convicções morais que orientam os julgamentos de valor dos agentes morais. Em princípio, o conjunto possível de concepções de bem é inumerável. Contudo para que um conjunto qualquer de crenças possa ser reconhecido como “moral abrangente” ou como uma “doutrina ética” determinada, ele precisa levar em consideração critérios mínimos de coerência interna, sistematização conceitual e reprodução temporal. Isso significa que um conjunto de crenças precisa ser coerente, coletivo e reconhecível como tal para contar como uma concepção de bem⁵⁵.

Apenas o uso permanente de mecanismos coercitivos poderia impor uma doutrina abrangente a uma sociedade pluralista. Decorre disso que, para o liberalismo político é simplesmente impossível que indivíduos detentores dos meios adequados para a autonomia pessoal possam chegar a conclusões unânimes sobre qual o melhor modo de conduzir suas vidas. Parafraseando Madison, sendo a razão humana falível, e estando os homens a exercê-la livremente, o conflito de valores surgirá⁵⁶. Faz parte do funcionamento normal de democracias representativas o choque de opiniões e interesses. Podemos até mesmo afirmar que a competição eleitoral e a escolha de representantes políticos dependem da existência do pluralismo. A questão, contudo, é determinar em que media é legítimo do ponto de vista da autoridade política reger o conflito de valores.

Não podemos deixar de notar, além disso, que existe uma diferença importante entre constatar a verdade do PM, por um lado, e argumentar *em seu favor*, por outro. A verdade do PM pode ser sustentada, por exemplo, por meio de argumentos normativos não-liberais: podemos reconhecer que os conflitos entre as várias concepções de bem que compõem nossas sociedades contemporâneas são, para usar as palavras de Alasdair MacIntyre, “sintomas de uma desordem moral”. Com isso estamos associando a natureza das sociedades modernas a uma espécie de “catástrofe” moral⁵⁷. Na verdade, é particularmente comum encontrarmos no pensamento conservador a concepção do choque de valores como um sinal da perda dos (verdadeiros) valores. O liberalismo político, ao contrário, oscila entre duas atitudes frente ao PM: ou dado que o pluralismo existe não é possível eliminá-lo, ou, dado que o pluralismo existe, devemos promovê-lo.

⁵⁵ Isto é, nem tudo que alguém venha a professar publicamente, ou a acreditar em seu foro íntimo, conta como doutrina moral abrangente.

⁵⁶ A formulação se encontra em *Os Artigos Federalistas* número 10.

⁵⁷ Ver MacIntyre 2007 p. 11 para a citação, e pp. 4-5 para a ideia do desentendimento moral como “catástrofe”. O que, em todo caso, não deixa de ser uma marca distintiva do pensamento conservador.

De que forma a existência de desacordos morais poderiam afetar a reprodução de instituições legítimas? Partimos da constatação de que, através do PLL, uma constituição legítima assegura uma interpretação institucional do princípio de igual cidadania⁵⁸ segundo o qual todos os indivíduos que estão sujeitos aos efeitos de decisões coercitivas possuem os mesmos direitos. O problema da estabilidade surge quando, a despeito dos benefícios auferidos pelo modelo constitucional, um grupo ou indivíduo pegam “carona” na existência efetiva desses direitos para evitar o cumprimento do seu dever. Na definição de Rawls, o problema da estabilidade surge quando “agir de modo justo”, isto é, aceitando o dever de obediência para com instituições legítimas, “não é em geral a melhor resposta de cada pessoa [man] para a conduta justa de seus associados”⁵⁹. Voltamos ao problema do “caronismo” na provisão de bens públicos: benefício-me da existência da ordem legal, mas me benefício ainda mais quando não preciso obedecê-la contra meus interesses. O PM potencializa o problema da estabilidade na medida em que transforma o problema idealizado do “carona” em uma realidade sociologicamente plausível. Pode-se facilmente objetar que o egoísmo individual, como variável normativa única da ordem social, seja uma visão empiricamente pobre. As pessoas possuem laços complexos de solidariedade e expressam convicções éticas muito mais densas do que o modelo do carona autointeressado pode fazer justiça. Entretanto, ao introduzirmos o pluralismo de concepções de bem na forma de grupos religiosos ou facções movidas por doutrinas morais específicas, somos obrigados a aceitar casos nos quais o incentivo para não cumprir o dever de obediência encontra sustentação tanto nos vínculos comunitários como nas convicções éticas pessoais. O resultado - tipicamente liberal - é o choque entre a necessidade de obediência à autoridade política e a motivação moral individual, fornecidas pelas diferentes autoridades morais encontradas em uma sociedade pluralista.

Tomemos o caso de uma legislação pró-aborto. Digamos que ela seja obtida por meio de procedimentos democráticos amparado em bases constitucionais aceitas por todos, isto é, satisfazem a condição de legitimidade liberal. Enquanto membro de uma comunidade religiosa para a qual a vida é um valor absoluto e inegociável (talvez por ser uma criação essencialmente divina) tenho razões ditadas por minhas crenças morais para contestar o resultado da autoridade política. Uma vez esgotada as possibilidades

⁵⁸ Veremos adiante como a exigência da *igualdade* de direitos traz problemas para concepções minimalistas ou meramente procedimentais do liberalismo político. De fato, não há nada no PLL que impeça a igualdade de direitos apenas entre um pequeno número de cidadãos (ainda que mesmo *nessa parcela* teríamos a igualdade de direitos). Contudo, uma teoria liberal que abdique do universalismo, teria como consequência a tarefa de oferecer razões para a compatibilidade entre justiça política e democracia, já que nem mesmo a igualdade de direitos *políticos* estará assegurada.

⁵⁹ TJ p. 497.

institucionais de revogação dessa lei, por que não deveria utilizar meios extralegais para inviabilizar sua execução? Como posso confiar naqueles que desconsideram essas convicções em nome de valores “secundários”? Acredito, por exemplo, que a valorização incondicional da vida seja a única forma legítima de viver em sociedade e que outros valores como liberdade pessoal ou bem-estar social estejam submetidos a esse primeiro valor. Conceder nesse caso poderia significar ofender aquilo que de mais importante informa minha conduta pessoal e a autoridade moral que encontro nos meus pares, e em minha consciência. O argumento me compele a recusar a obediência política. Somos livres para expressarmos nossas convicções morais, mas algumas concepções são claramente erradas. Não há como apelarmos nesse caso para um mesmo valor na justificação da coerção. Nem tampouco assumirmos que apenas o medo da punição legal conterà as partes desfavorecidas. O pluralismo moral coloca a seguinte pergunta para as teorias liberais: por que tenho o dever de obedecer ao uso legítimo da coerção contra as minhas convicções? Isto é, como resolver casos nos quais não apenas não consinto com a autoridade política como também não poderia consentir? O “conflito de valores” favorece a legitimidade condicionada da lei: as leis são legítimas *contanto que* convirjam com a verdade das minhas crenças morais. Esse retrato hipotético de deliberação pessoal ilustra aquilo que constatamos anteriormente: o liberalismo político conta com uma concepção de autoridade política, mas não com uma concepção de autoridade moral.

A resposta liberal para esse problema é oferecer um princípio de tolerância por meio do qual podemos reconhecer a legitimidade de uma lei ou decisão majoritária mesmo que, do ponto de vista dos consentimentos individuais, elas sejam moralmente erradas. Uma área de “desentendimento moral aceitável” na qual uma autoridade política legítima não encontra justificação para atuar coercitivamente. Em uma democracia, na qual os cidadãos são tanto os objetos como os agentes da coerção, um princípio de tolerância é a contraparte conceitual necessária da autoridade política. De outra forma, o reconhecimento do pluralismo moral colocaria um problema insolúvel para a legitimidade do poder. A estabilidade da ordem política entraria em conflito com as contraditórias das autoridades morais pessoais. A única forma (liberal) de impedir que isso ocorra é determinando uma área na qual o dever obediência a decisões democráticas controversas é legítima. A forma usual de determinar essa área é a aplicação de um princípio de tolerância entre cidadãos, iguais na constituição do poder legítimo - ainda que dificilmente isso seja esclarecido ao discutirmos os limites da tolerância. É relativamente fácil aceitarmos que existe uma área de aceitabilidade dentro da qual podemos consentir que o conteúdo moral da legislação seja legítimo mesmo que não possamos compartilhar a adequação ética dessa matéria. A dificuldade talvez se encontre na tentativa de associar

“tolerância” e “obediência”⁶⁰. Contudo, porque estamos concebendo desde o início modelos de autoridade nos quais os interesses de todos os membros cidadãos são levados em consideração (condição *sine qua non* do PLL), e assumindo que qualquer forma de decisão política acarreta o uso dos meios de coerção, dificilmente poderíamos recusar que quando cidadãos possuem razões para “tolerar” resultados políticos indesejáveis eles estão fazendo algo diferente do que “obedecendo” uma autoridade política legítima. O *fato* de que a obediência política é necessária para a cooperação estável é um ponto trivial da teoria liberal. Precisamos identificar de que modo essa exigência de obediência à sujeitos morais pode ser justificada ou não.

Antes de passarmos para as diferentes razões apresentadas em favor de um princípio de tolerância, precisamos entender o papel que o PM assume na estrutura das teorias liberais. Dentre as concepções liberais, acredito que podemos identificar dois sentidos distintos de pluralismo moral: (i) a circunstância do pluralismo moral implica o reconhecimento do ceticismo moral e (ii) a circunstância do pluralismo moral, não obstante, implica a necessidade de justificarmos princípios morais para todos. Essa distinção corresponde à divisão entre teorias que interpretam o princípio de tolerância em bases prudenciais, por um lado, e teorias que o interpretam em bases explicitamente normativas por outro. Por “ceticismo moral”, entendo a tese filosófica segundo a qual não existem valores “objetivos” e, portanto, não podemos avaliar juízos normativos por critérios cognitivos (verdadeiro/falso), mas apenas por meio das intenções subjetivas dos agentes. Mackie afirma, por exemplo, que a “minha tese de que não existem valores objetivos implica a rejeição de que qualquer elemento categoricamente imperativo seja objetivamente válido. Nego os valores objetivos, condutores-de-ação [*action-directing*] em sentido absoluto, mas não aqueles contingentes relacionados os desejos e inclinações dos agentes” (1977 p. 29). Podemos dizer que enquanto o pluralista em sentido normativo vê algum elemento “bom” ou “correto” no modo de vida social pluralista, o pluralista cético tende a ver essa mesma configuração social como o resultado necessário da natureza do nosso conhecimento moral.

Para teorias “não-fundacionistas” e “neohobbesianas”⁶¹, a fundamentação da tolerância passa pelo papel vital desse ideal enquanto prática de convívio mútuo entre “inimigos morais” que, por conta das exigências da justiça, “são levados a se aproximarem, deixando para trás seus refúgios no intuito de construir instituições políticas e legais

⁶⁰ Agradeço aos professores Cícero Araújo e Denilson Werle por ressaltarem o aspecto contraintuitivo do argumento.

⁶¹ Cf. (3)

temporariamente aceitáveis por todos”⁶². Assim, segundo esse grupo de teorias, a multiplicidade de pontos de vista moral decorre do fato de que não possuímos critérios racionais para determinar como devemos viver, ou quais conjuntos de valores deveriam organizar a sociedade: a existência de direitos e liberdades individuais - e a dose de tolerância necessária a sua manutenção - são as regras que nos permitem conviver em segurança mútua. O ingrediente cético dessas teorias encontra-se no fato de que o pluralismo moral demonstraria a impossibilidade de encontrarmos valores morais generalizáveis, passíveis de serem aceitos e fomentados por todos. Logo, podemos apenas esperar elementos prudenciais mínimos de convívio civilizado. De outra forma, correríamos o risco da opressão das minorias morais pelos detentores dos meios de coerção. De acordo com essa concepção de liberalismo, seu objetivo é garantir que os indivíduos, “sejam enquanto portadores de uma consciência sagrada ou enquanto vítimas potenciais da crueldade”, sejam “protegidos contra as incursões da opressão pública”⁶³.

Já para concepções morais de tolerância, a diversidade de modos de vida ou é em si mesmo um valor que precisa ser respeitado e fomentado por uma sociedade justa – perfeccionismo – ou é parte essencial dos termos equitativos do acordo social e, portanto, precisa ser respeitada – liberalismo igualitário. Existe uma diferença considerável entre reconhecer no pluralismo uma condição de equidade entre diferentes modos de vida e reconhecer nele o objetivo do progresso social. Precisaremos diferenciar adequadamente essas duas formas de tolerância. Entretanto, em ambos os casos cabe ao princípio de tolerância estabelecer as bases institucionais para a resolução de conflitos morais organizando o modo como esses conflitos são interpretados por cidadãos democráticos. Tal como colocado por Rawls, para esse grupo de teorias, “o fato do pluralismo moral não é uma condição desafortunada da condição humana”⁶⁴.

A segunda classe de teorias são claramente mais exigentes do ponto de vista teórico do que propostas céticas. Parte importante da literatura contemporânea acredita que a tolerância não pode encontrar outro fundamento que não o oferecido pela disseminação do ceticismo. Gerald Dworkin, por exemplo, chega a afirmar que a única forma consistente de defendermos a igual liberdade de consciência é partindo do fato de que “ninguém pode chegar a crenças justificadas em matéria religiosa”⁶⁵. Contudo, antes

⁶² Hampshire 2002 p. 644.

⁶³ Shklar 2004 p. 151.

⁶⁴ LP p. 37.

⁶⁵ G. Dworkin 1974 p. 505.

de buscarmos razões para uma concepção moral não-cética da tolerância, devemos nos perguntar se as teorias céticas são, de fato, coerentes.

3. Tolerância como *modus vivendi*

Apresentarei, esquematicamente, duas formas de liberalismo político que sustentam a interpretação cética do pluralismo moral: (a) o liberalismo do medo, e (b) o liberalismo agonístico. Aquilo que une os autores dentro desses rótulos pode ser contestado de diferentes formas. Classificações possuem a tarefa de organizar a discussão mais do que fazer justiça à sutileza ou à especificidade dos argumentos. Ressalto também que existe uma diferença importante entre os dois tipos de liberalismo tratados a seguir ainda que, como será preciso argumentar, suas consequências práticas levem a resultados semelhantes. Enquanto o liberalismo do medo tende a assumir como premissa um ceticismo moral completo, partindo de uma fundamentação subjetiva e voluntarista dos valores, o liberalismo agonístico possui bases objetivistas. Seu ceticismo moral se aplica não à existência de valores *per se*, mas à possibilidade de organizá-los em uma concepção universalizável de justiça. *Grosso modo* essa divisão corresponderia às diferenças de tratamento do conflito de valores, respectivamente, em Max Weber e Isaiah Berlin⁶⁶. A despeito dessas simplificações, meu objetivo é ilustrar as diversas formas pelas quais a tolerância - como princípio liberal de obediência - pode ser justificada.

(a) Liberalismo do Medo

Segundo a concepção de liberalismo apresentada por Judith Shklar, entendido pela autora como uma teoria política e não como uma “filosofia de vida”, “o liberalismo possui apenas um objetivo supremo: assegurar as condições políticas necessárias para o exercício da liberdade pessoal”⁶⁷. Um governo limitado pelos direitos e liberdades pessoais são as condições suficientes para que os membros de uma comunidade política possam efetuar suas decisões pessoais *sem medo* ou sem condicioná-las à ausência do Estado. “Essa crença”, afirma Shklar, “é a única interpretação plausível do liberalismo e seu significado original”⁶⁸. Um ambiente de medo generalizado, tal como o estado de natureza

⁶⁶ Um contraste entre as concepções de pluralismo moral de Weber e Berlin seria importante, mas irrealizável neste trabalho. Ambos são considerados os pais fundadores da teoria política no século XX e ambos eram céticos com relação a uma concepção de justiça generalizável. Não obstante essas semelhanças, a obra weberiana assume uma influência “nietzschiana” completamente ausente na obra de Berlin. Como veremos em (b), a incomensurabilidade berliniana é *objetiva*, decorre da própria natureza dos valores e não apenas do conflito entre “vontades irresolutas”. Cf. Rawls LP p. 155 n. 29.

⁶⁷ Shklar 2004 p. 149.

hobbesiano, impossibilitaria a realização dos desejos individuais e apenas um poder centralizado poderia fornecer o espaço de livre deliberação pessoal, por meio da institucionalização direitos e de procedimentos imparciais. Outro liberal “do medo” como James Buchanan afirma que nossos ideais “deixam de funcionar”, quaisquer que sejam eles, “se, e quando, os indivíduos recusam a aceitar a regra mínima de tolerância mútua”⁶⁹. Dessa perspectiva, direitos são entendidos como mecanismos de proteção contra as “incursões da opressão pública”⁷⁰ ou simplesmente como o limite da liberdade dos outros sobre mim⁷¹. Eles seriam os meios necessários para que cada indivíduo ou grupo social persiga seus próprios valores. O liberalismo do medo se diferenciaria tanto de um “liberalismo de direitos”, no qual os direitos expressariam a realização de uma verdade moral superior e orientariam o pregresso social, quanto de um “liberalismo do autoaperfeiçoamento”, no qual os requisitos da liberdade teriam como fim favorecer a autorrealização pessoal⁷². Legitimidade e tolerância são meras medidas de proteção contra a violência recíproca.

O problema com essa formulação surge na manutenção desses direitos, uma vez que precisamos estendê-los para *todos* - isto é, para todos aqueles que são dignos de exercerem suas preferências sem medo. Dado o pluralismo moral, invariavelmente os indivíduos portadores de igual direito de consciência, expressão e associação, discordarão entre si sobre os valores mais importantes na justificação da coerção pública. Todavia, Shklar não acredita que isso seja um problema para o liberalismo do medo. Ao contrário. Na medida em que podemos mostrar como a proibição da crueldade - o *summum malum* da vida social para Shklar - pode ser universalizável, cada indivíduo necessitaria das mesmas proteções que todos os demais: devemos supor que todos encontram-se sujeitos à situação hobbesiana de medo contínuo e, portanto, teriam razões para reivindicar direitos individuais quaisquer que sejam suas concepções de bem. Mais do que isso, uma vez constatado que um princípio de tolerância é necessário para a reprodução desses direitos, cada indivíduo teria razão *também* para aceitar tudo aquilo que necessitamos para efetivá-los. “É aqui que o liberalismo do medo adota uma defesa robusta da igualdade de direitos e de sua proteção legal [...] os cidadãos devem possuí-los para que possam preservar sua

⁶⁸ *Ibid*, p. 149. Segundo a *nossa* definição de liberalismo teríamos que reformular a proposição de Shklar (de todo modo exagerada) reformulando-a nos termos da ilegitimidade da ausência de proteção.

⁶⁹ Buchanan 1975 p. 5.

⁷⁰ Shklar 2004 p. 151.

⁷¹ Cf. Buchanan 1975 pp. 9-10.

⁷² Shklar pp 153-154.

liberdade e protegerem a si mesmos contra abusos”⁷³. Mais uma vez seguindo Hobbes, “aquele que transfere um direito, transfere também *os meios* para desfrutá-lo” e, no caso do liberalismo do medo, o meio é um princípio de tolerância capaz de refrear a busca contínua pela satisfação dos interesses pessoais sobre os demais⁷⁴.

Podemos pensar no seguinte modo de argumentação: “De fato, não me agrada que o governo seja sustentado por uma religião institucionalizada. Cada pessoa deve determinar livremente no que acredita ou não, e tenho argumentos fortes contra a plausibilidade de qualquer instituição religiosa ou mesmo da existência de uma realidade suprassensível. Todas às vezes que o governo se vale de argumentos dogmáticos para cercear a liberdade minha e de meus iguais em descrença, ele viola minhas convicções éticas mais fortes. Entretanto, dada a existência da liberdade de consciência e da segurança jurídica que o Estado me oferece, como minoria, teria mais a perder do que a ganhar pondo em questão a legitimidade da religião oficial. Benefício-me *mais* sendo uma minoria ‘tolerada’, do que na guerra de todos contra todos. E *isso* é um valor político indiscutível”. Ao aceitarem um convívio mínimo entre diferentes, cada parte ganha mais do que ganharia tentando efetivar seus ideais éticos particulares. “O acordo contratual mais básico entre pessoas deve ser [...] aceitar o desarmamento mútuo. Os ganhos mútuos devem ser claros para todas as partes”⁷⁵. Na verdade, segundo o modelo de Buchanan, um pacto constitucional necessariamente precisa ser igualmente benéfico para todos os participantes, mas não necessariamente o pacto pós-constitucional, isto é, o conteúdo específico das leis e arranjos institucionais derivados da autoridade. Esse precisaria ser benéfico “em alguma medida”⁷⁶. Em todo caso, espera-se que a tolerância surja, para seguir formulação de Brian Barry, como uma estratégia maximin de sobrevivência social⁷⁷.

Mais uma vez, dificilmente esse tipo de argumento justifica o estatuto *igualitário* dos direitos individuais, uma vez que grupos majoritários tenderão a levar seus valores tão longe quanto à possibilidade da ruptura total dos direitos permitir, e na grande maioria dos casos isso significa conferir estatuto legal diferenciado para os detentores de

⁷³ *Ibid* p. 164.

⁷⁴ Hobbes [1651] 1999 p. 97. Nunca é demais lembrar que, para Hobbes, os “meios necessários” para a estabilidade é a obediência incondicional às decisões do poder soberano, garantido pela espada: “os homens retiram-se da condição miserável de guerra, a consequência natural das paixões humanas quando não existe um poder visível para mantê-los em respeito, é forçando-os por meio do medo da punição a cumprir suas convenções” (p.117).

⁷⁵ Buchanan 1975 p. 59. Ver N. Barry 1983 p. 104-105.

⁷⁶ Voltamos aqui à CM de autoridade. Ver N. Barry 1983 p. 104-105.

⁷⁷ Barry 1995 p. 163

menos recursos sociais. Nesse sentido, o resultado do “contrato social” espelharia a capacidade de impor dano ao inimigo e não o consentimento sobre o uso do poder. Por razões de contingência histórica e social, grupos sociais possuirão poderes de barganha diferentes. A própria justificação da legitimidade do poder dependeria de um benefício mútuo que, como vimos ao discutir uma concepção “minimalista” de justiça, não oferece um critério normativo adequado para a manutenção da autoridade no longo prazo. O máximo que podemos obter nesse caso é a condicionalidade da estrutura legal ao poder individual (o que não inibe o medo) e o *medo* da coerção estatal como razão para a obediência (o que equivaleria a contradizer a “única interpretação plausível” do liberalismo).

Por mais que tanto Shklar como Buchanan rejeitem explicitamente a filiação hobbesiana de suas teorias, as fraquezas normativas da tolerância como condições mínimas de um *modus vivendi* entre inimigos potenciais são as mesmas encontradas na teoria da legitimidade de Thomas Hobbes. Elas são duas basicamente. A primeira delas é que não podemos assegurar ao mesmo tempo um arranjo de tipo prudencial entre grupos antagônicos disputando entre si os meios coletivos da coerção, por um lado, e a presunção de efetividade de direitos iguais entre os participantes do contrato, por outro. Se a justificação da contenção moral de cada indivíduo está condicionada à parcela de “medo” que ela pode gerar nos demais, ou no receio de que uma vez no poder, passe a perseguir seus concidadãos, então apenas aqueles grupos que puderem efetivar essa parcela serão contemplados pela justiça. Podemos imaginar, por exemplo, um reconhecimento horizontal de direitos entre duas facções sociais majoritárias que, pacificadas por termos equitativos, detêm o poder de “pacificar” o restante da sociedade, eliminando o medo sistematizado⁷⁸. O restante dos grupos que compõem o “pluralismo” social entrarão no escopo da justiça se, e somente se, as forças que compõem o *modus vivendi* se beneficiarem com isso. Considerando que para efeitos do pluralismo moral, “benefício” pode significar tanto ganhos materiais como simbólicos (o que aumenta muito as formas de antagonismo), na prática teríamos um contexto de opressão social no qual apenas uma parcela dos cidadãos teriam razões morais para aceitar a autoridade política. “Tolerância” nesse caso só poderia ser utilizada no sentido que Reiner Forst classificou como uma forma de “permissão”: minorias são permitidas contanto que aceitem seu status inferior⁷⁹.

Além disso, as próprias bases da tolerância mútua são frágeis. Não só porque toda reconfiguração social do poder implicará o retorno ao “estado de medo”, e com isso podemos esperar a perenidade de conflitos intergeracionais, como o argumento pressupõe

⁷⁸ O exemplo encontra-se em Barry 1995 pp. 163-164. .

⁷⁹ Forst 2003 p. 73.

que “medo” seja um motivo universal e reconhecido por todos. Shklar concebe seu liberalismo como independente de filosofias ou concepções éticas específicas e, portanto, encontra-se suscetível ao argumento da fraude liberal⁸⁰. Buchanan, por sua vez, define “bem” como aquilo que “tende a emergir” a partir das escolhas livres dos indivíduos”, e por só seria uma categoria sem significado objetivo⁸¹. Essa concessão de Buchanan ao modelo hobbesiano, o qual assume a tese filosófica do subjetivismo de valores, seria sua tentativa de ser neutro entre diferentes concepções de bem⁸². Entretanto, em suas duas formulações, o liberalismo do medo acaba por supor que o próprio *medo* desempenha um valor negativo universal a ser priorizado por todos em relação aos demais valores e convicções pessoais. “Viver é ter medo”⁸³, afirma peremptoriamente Shklar. Essa hipótese psicológica deixa de considerar que levar o pluralismo moral a sério implica aceitar que aquilo que devemos temer pode variar tanto quanto aquilo que significa viver. É implausível afirmar que o medo da violência física - mesmo reconhecida como algo que devemos esperar em qualquer criatura com faculdades sensíveis - supere *sempre* os sentimentos de temeridade em relação a Deus, o senso de dignidade pessoal, ou a vontade de reparação histórica. Cada um desses sentimentos está tão presente em situações de conflitos morais que a reivindicação de universalidade do medo como integridade física e mental torna-se apenas *mais um* valor em conflito.

O próprio Hobbes foi mais cauteloso nesse aspecto. Sua teoria não apenas condicionava a liberdade à segurança pública, como exigia o controle dos “meios da salvação” nas mãos do poder soberano. Suas consequências seriam incompatíveis com as exigências de tolerância liberal.

(b) Liberalismo agonístico⁸⁴

⁸⁰ Shklar 2003 pp. 154-156.

⁸¹ Buchanan 1975 p. 6..

⁸² “Não existe algo simples e absolutamente assim [bom ou mau], nem tampouco existe qualquer regra relativa ao Bem e ao Mal extraída da natureza dos objetos em si, mas apenas da pessoa de cada homem (quando não existe Estado), ou da pessoa que os representa (quando existe Estado)” Hobbes [1651] 1999 p. 39

⁸³ Shklar 2003 p. 157.

⁸⁴ Os argumentos apresentados nesta seção apareceram originalmente no artigo “*Liberalism and the Berlinian Paradox*”, apresentado em 2012 na conferência sobre pluralismo moral no Centro de Pesquisas Políticas (CEVIPOF) da Sciences Po.

(http://www.cevipof.com/rtefiles/File/pluralisme%20papers/Berlin_paradox_scipo.pdf).

Acredito que grande parte dos problemas enfrentados pelo liberalismo do medo reside em sua tentativa, às vezes tácita como em Shklar, às vezes explícitas como em Buchanan, de derivar um princípio de tolerância de suposições empíricas a respeito do comportamento dos agentes sociais. Acredita-se com isso que se esteja fundamentando os requisitos morais do convívio social em bases sólidas e autoevidentes, quando, na verdade, o que temos é o endosso normativo ao equilíbrio mútuo entre inimigos potenciais. A tolerância como uma resposta ao fato do pluralismo moral, para essa concepção, nada mais é do que um *second-best* que só é possível, contingencialmente, graças ao equilíbrio de forças que impede que forças sociais e políticas relevantes imponham suas opções *first-best*.

Uma das suposições dessa concepção é a de que a origem dos conflitos sociais reside no choque de preferências subjetivas e que nenhuma métrica objetiva seria capaz de respeitar a pluralidade de interesses pessoais sem apelar para a opressão pública - uma luta incessante entre “os deuses do Olímpio” na célebre formulação de Max Weber. Dentro da teoria política contemporânea, contudo, o pluralismo moral como choque de valores também recebeu uma interpretação objetivista. Em sua caracterização do pluralismo moral, Isaiah Berlin formulou um argumento extremamente influente sobre a natureza dos valores morais e de como sua natureza é, ao mesmo tempo, múltipla, objetiva e inerentemente conflituosa. “O que é claro”, afirmou Isaiah Berlin, “é que valores colidem – essa é a razão pela qual as civilizações são incompatíveis”⁸⁵. Podemos identificar essa concepção acerca do pluralismo moral como o argumento do *pluralismo agonístico*⁸⁶. A tolerância é definida como um ideal de *modus vivendi* entre valores conflituosos, só que agora a partir de outro caminho.

São dois os motivos pelos quais uma exposição pormenorizada desse argumento é importante para a caracterização das bases normativas do liberalismo político. Em primeiro lugar, o papel de Berlin na revitalização da teoria política na segunda metade do século XX é crucial. Ensaio como “Ainda existe teoria política?” e “Dois conceitos de liberdade” trouxeram problemas conceituais que tanto a ciência política empírica, como a filosofia moral, haviam relegado a um secundo plano. A influência dessas ideias pode ser encontrada em autores tão diferentes entre si como Bernard Williams, John Gray, Michael Walzer, John Rawls e Charles Taylor (os dois últimos, antigos alunos de Berlin em Oxford). Para além da influência difusa de sua obra, seu argumento a favor de uma concepção

⁸⁵ Berlin 1997(a) p. 10.

⁸⁶ O termo foi cunhado por John Gray 1993(a). Ainda que concorde com a caracterização geral do argumento agonístico, tal como desenvolvida por Gray, o objetivo principal dessa subseção é rejeitar a forma como Gray *utiliza* esse mesmo argumento para fundamentar a legitimidade liberal.

agonística dos valores morais representa, na bibliografia contemporânea, um dos argumentos mais poderosos contra a tentativa teórica de generalização de princípios normativos. Ainda que, como veremos a seguir, Berlin não tenha desenvolvido explicitamente uma teoria política liberal, variantes do pluralismo agonístico são facilmente identificáveis no pensamento liberal (antifundacionista) de John Gray, Richard Rorty, Michael Walzer, Stuart Hampshire e Bernard Williams. Todos eles apresentaram argumentos céticos em relação a concepções de justiça substantivas ou até mesmo em relação a possibilidade de uma teoria normativa da política. O conflito agonístico entre valores tenderia a fundamentar a prioridade da política em relação à filosofia⁸⁷.

Apresentarei as premissas do liberalismo agonístico em três passos. Em primeiro lugar, (i), apresentarei os elementos constitutivos do pluralismo berliniano (seu “pluralismo agonístico”) buscando entender as consequências céticas contidas nessa formulação. A seguir, (ii), tentarei mostrar a inevitabilidade de um paradoxo que o argumento acarreta para os fundamentos da legitimidade liberal. Por fim, (iii), ilustrarei como esse paradoxo está presente em algumas das principais teorias antifundacionistas do liberalismo, em especial os liberalismos agonísticos de John Gray e Richard Rorty. Não se trata com isso de descartarmos a interpretação objetivista do pluralismo moral em todo superior à alternativa subjetivista dos valores. Temos apenas que avaliar se as premissas do argumento levam, de fato, ao ceticismo em relação à princípios de justiça.

(i) A estrutura do pluralismo agonístico

O núcleo do argumento do pluralismo agonístico, a ideia de que os valores humanos são muitos e, portanto, colidem entre si, pode ser resumido na seguinte passagem:

[a] noção de um todo perfeito, a solução última, na qual todas as boas coisas coexistem me parece não só meramente inalcançável – o que seria um truísmo – como *conceitualmente incoerente*; eu não consigo compreender o que quer dizer uma harmonia desse tipo. Alguns dentre os Grandes Bens não podem viver juntos. Isso é uma verdade conceitual. Estamos fadados à escolha, e toda escolha pode implicar uma perda irreparável. Felizes são aqueles que vivem sob uma disciplina que aceitam sem questionar, que livremente aceitam as ordens de líderes espirituais ou temporais cuja palavra é aceita enquanto lei inviolável; ou ainda aqueles que atingiram, por métodos próprios, convicções claras e inquestionáveis sobre o que fazer e quem ser, sem que se possa duvidar. Posso apenas dizer que aqueles que repousam sobre camas tão confortáveis de dogmatismo são vítimas de formas de estreiteza de

⁸⁷ Uma rápida ilustração dessas proposições é encontrada em Gray 1993(a) p. 292, Rorty 1995 p. 587-588, Williams 2009 p. 68, Walzer 1981 pp. 383-384.

perspectivas, cabrestos que podem trazer contentamento, mas não entendimento sobre o que é ser humano⁸⁸.

Podemos definir o argumento do pluralismo agonístico como a afirmação de que *existe um número finito de valores objetivos, i. e. valores passíveis de serem reconhecidos enquanto tais por todos, mas que, mesmo assim, permanecem incomensuráveis entre si*. Liberdade, igualdade, pertencimento comunal, segurança, felicidade, etc., cada um desses valores seria ao mesmo tempo universal, porque objetivos, e potencialmente contraditórios entre si. Para aceitarmos esse argumento precisamos supor duas teses epistêmicas e aceitar uma conclusão normativa. As teses são a objetividade e a incomensurabilidade de valores. A conclusão, a impossibilidade *conceitual* de princípios ou concepções morais que satisfaçam as exigências do pluralismo agonístico. Estaríamos, desse modo, “fadados à escolha” entre valores plurais, objetivos e incomensuráveis entre si.

Segundo a tese da objetividade, valores morais (genuínos) são portadores de objetividade. “Existe um mundo de valores objetivos. Por isso, entendo aqueles fins que os homens perseguem em si mesmo, para os quais as outras coisas são [apenas] meios”⁸⁹. Essa tese está longe de ser trivial. Mais uma vez podemos contrastar essa proposição com teorias “emotivistas” ou “subjettivistas” em relação a existência de valores. Para essas teorias, sentenças do tipo “dever ser” caracterizariam apenas a expressão de emoções e desejos pessoais ou convenções culturais aceitas. Não existe um reino “independente” de valores morais que nos “obrigam” a obedecê-los ou mesmo reconhecê-los como tais. Para Berlin, o resultado do subjettivismo seria apenas uma forma sofisticada de relativismo moral⁹⁰. Tomemos, por exemplo, o “argumento da diversidade” proposto por Jonh Mackie⁹¹. Segundo esse argumento, é um fato tão sedimentado que as pessoas discordam veementemente entre si sobre seus códigos morais - mesmo entre membros de um mesmo grupo social - que teríamos boas razões para acreditar que valores significam apenas a adesão pessoal a modos de vida diferentes. Contudo, essa concepção aparentemente “ousada” tenderia a levar ao relativismo cultural vulgar uma vez que quiséssemos respeitar a verdade do próprio pluralismo moral. Se (i) algo é correto para S (onde S é uma sociedade particular) e (ii) existem diferentes valores morais em decorrência das diferentes culturas, então devemos notar uma inconsistência embaraçosa o argumento já

⁸⁸ Berlin 1997(a) p. 11, ênfase acrescida.

⁸⁹ Berlin 1997 (a) p. 9.

⁹⁰ “‘Eu prefiro café, você champanhe’. Isto é relativismo”, *ibid*, p. 9.

⁹¹ Mackie 1977 pp. 36-38.

que enquanto (i) é uma proposição relativa, e, portanto, dependente de alguma cultura específica, (ii) pretende-se universal e independente. É como se valores fossem reativos ao seu contexto específico, mas o reconhecimento do *próprio* pluralismo, não⁹². Para Berlin valores morais são objetivos na medida em que independem da vontade ou da inclinação de agentes morais. O pertencimento cultural, na verdade, revelaria a coercitividade dos valores, não sua arbitrariedade. Berlin acreditava na interpretação como forma de conhecimento social e condição de possibilidade para a comunicação. Ela nos permitiria uma via pela qual “membros de uma cultura, por meio da força da reflexão imaginativa, entendem [...] os valores, os ideais, e as formas de vida de uma outra cultura, mesmo que remota no tempo e no espaço”⁹³. Portanto, o pluralismo de valores não poderia ser uma forma de relativismo.

Segundo a tese da incomensurabilidade, Berlin afirma que os valores estão em perpétuo conflito entre si. A melhor analogia para entendermos a tese da incomensurabilidade de valores *morais* é oferecida pela filosofia da ciência de Thomas Kuhn e sua proposta de incomensurabilidade entre valores *epistêmicos*. É relativamente fácil para nós aceitarmos que, ao longo da história da ciência, teorias rivais apresentaram razões diferentes, e nem sempre comparáveis, para serem escolhidas por uma comunidade de cientistas. O mero fato que teorias diferentes apresentam motivos diferentes para adesão não as torna, imediatamente, menos objetivas ou verdadeiras. Assim, em contextos de mudança paradigmática, valores como “simplicidade teórica” e “resultados empíricos inesperados” podem se tornar incomensuráveis e, mesmo assim, um deles teriam que ser escolhidos pela comunidade de cientistas. Como afirma Kuhn, “o que estou negando [com esse argumento] não é a existência de boas razões, nem que essas razões sejam do tipo usualmente descrito. Insisto, contudo, que tais razões constituem valores a serem usados nas escolhas, ao invés de *regras* de escolhas”⁹⁴. Acredito que a melhor definição contemporânea de incomensurabilidade de valores tenha sido formulada por Joseph Raz ao identificar nessa situação uma falha de transitividade na escolha

⁹² Essa forma de apresentar o argumento do relativismo “vulgar” encontra-se em Williams 1982. Williams defende outra forma de relativismo moral, o “relativismo de avaliação” (*appraisal relativism*), no qual padrões de comportamento estranhos aos nossos só podem ser avaliados normativamente quando se apresentar como uma *opção efetiva* e sustentável no longo prazo. Tal como o interpreto, o pluralismo agonístico não equivaleria a nenhuma dessas formas de relativismo.

⁹³ Berlin *ibid*, p. 9. As considerações metodológicas de Berlin sobre o papel da interpretação nas ciências humanas foram levadas a diante por autores como Charles Taylor (1985) e Michael Walzer. O último, por exemplo, afirma que, “não podemos distribuir bens aos homens e mulheres até que entendamos o que esses bens significam [...] distribuição emana, e é relativa, aos significados sociais” (Walzer 1983).

⁹⁴ Kuhn 2003 p. 195 (ênfase original).

racional de valores⁹⁵. Segundo essa definição, em um contexto de escolha, *dois valores, A e B, são incomensuráveis se não é o caso que A seja melhor do que B ou B seja melhor do que A e, ao mesmo tempo, A e B não sejam igualmente valorizados*. Devemos distinguir a incomensurabilidade entre dois valores - por exemplo, autorrealização profissional e fraternidade familiar - tanto da incomunicabilidade entre valores como da equivalência relativa entre eles. Ao contrário dessas possibilidades, uma situação típica de incomensurabilidade surge quando a possibilidade de um mesmo agente formar juízos relativos entre os dois valores é bloqueada *mesmo que* ambos sejam importantes para o agente. Cada uma dessas escolhas - por exemplo, buscar uma vocação profissional para longe da família ou cultivar a criação dos filhos e do lar - não perde sua importância normativa, ainda que o agente moral não possa perseguir ambas ao mesmo tempo. O mesmo valeria para o conflito de valores *entre* pessoas: o desacordo entre concepções de bem não significa, apenas, “irrazoabilidade” entre sujeitos racionais. Elas podem expressar valores objetivos igualmente verdadeiros. Nenhum princípio imparcial pode nos ajudar a escolher corretamente entre valores incomensuráveis, portanto, tais escolhas sempre implicarão alguma “perda”.

A conclusão do argumento é uma forma de ceticismo moral em relação a princípios regulativos generalizáveis. Caso as duas teses sejam verdadeiras, não podemos nem inventar, nem subsumir valores uns nos outros, nem tampouco encontrar critérios imparciais de seleção e prioridade entre eles. Para Berlin, toda tentativa teórica de “harmonização” entre valores rivais, na forma de racionalizações morais (ou teorias “monistas”), caracterizariam “fraudes” normativas. Uma teoria é monista para Berlin na medida em que incorre na falácia do monismo moral: se A é um bem, e B é um bem, logo A e B são consistentes entre si⁹⁶. Isso significa que ou A e B são consistentes entre si, ou que um dos valores é falso, ou que são em alguma medida redutíveis entre si. Desse modo, a completa harmonização das virtudes humanas só seria possível por meio de argumentos de imputação de consciência: demonstrando racionalmente que os defensores de valores antagônicos estão equivocados em relação à veracidade daquilo que acreditam (saibam eles disso ou não). Os principais alvos seculares do ceticismo berliniano seriam o marxismo e o utilitarismo que, ao reduzirem os fins do homem a uma única métrica universal (a felicidade ou à emancipação sociopolítica), seriam, a rigor, projetos utópicos conceitualmente implausíveis. Contudo, para além da crítica de ideais utópicos racionalistas, Berlin deixa claro que, de sua interpretação agonística dos valores, segue-se

⁹⁵ Cf. Raz 1986 cap. 13. Talvez “tese “Berlin-Raz” do pluralismo moral fosse um nome mais adequado para o que estamos, aqui, denominando “pluralismo agonístico”.

⁹⁶ Cf. Berlin 1992 pp. 24-25

que mesmo ideais regulativos ou propostas reformistas que trabalhem com princípios de justiça ou organização social são *tão incoerentes quanto* utopias ou escatologias éticas:

É afirmado que a não ser que concebamos algo perfeito, não podemos entender o que significa a imperfeição. Se, digamos, nós reclamamos acerca de nossa condição terrena apontando para os conflitos, a miséria, a crueldade, os vícios [...] se em resumo, declaramos que nossa condição está longe da perfeição, isso é inteligível apenas por meio de uma comparação com um mundo mais perfeito. É por meio da mensuração do espaço entre os dois [mundos] que podemos determinar o quão longe nosso mundo está. Quão longe de quê? A ideia de que estamos longe é a ideia de um estado perfeito. Acredito que é isso que sustenta o pensamento utópico [...]⁹⁷.

A falácia monista impregnaria, igualmente, qualquer teoria normativa que suponha um estado de coisas ideal como condição de significado. Para utilizar uma distinção útil, proposta originalmente por Kolakowski, as consequências céticas desse tipo de argumento deslegitimariam utopias tanto em seus usos “constitutivos”, presentes em slogans como “liberdade via coerção” ou “progresso social via elite moral”, como o uso “regulativo” desses ideais, presentes nas noções de justiça e legitimidade, necessárias para avaliação das experiências e instituições sociais efetivas⁹⁸. Em ambos os casos, estaríamos procurando, por meio de teorias morais abrangentes, resolver os problemas incontornáveis da realidade política humana, fundamentada no pluralismo de razões igualmente legítimas. É nesse sentido que podemos classificar as teorias liberais que endossam o argumento do pluralismo agonístico com céticas em relação a princípios normativos e defensoras da prioridade da política sobre a moral.

(ii) O paradoxo berliniano

Vimos que para Berlin é um equívoco tentarmos eliminar o conflito de valores, seja em nome de visões de mundo religiosas seja enquanto uma demanda razão. As “perdas” e *trade-offs* entre valores fazem parte da própria natureza dos valores. A pergunta que precisamos fazer é como Berlin justifica essa forma de ceticismo moral? Que razões temos para aceitar o argumento agonístico?

Em primeiro lugar, é preciso notar que desde o início estamos assumindo que agentes morais precisam escolher entre valores ou que não existem princípios que possam substituir a escolha entre valores. Logo, o papel da liberdade é fundamental no argumento. Se existem perdas morais de algum tipo, então é inevitável que agentes morais precisem

⁹⁷ Berlin 1992 p. 26

⁹⁸ Cf. Kolakowski 1981 p. 240.

escolher seus valores. Não precisamos enfrentar a vasta bibliografia produzida sobre o famoso ensaio de Berlin “Dois sentidos de liberdade”, ou procurar aquilo que o filósofo *realmente* quis dizer ao propor duas interpretações da liberdade⁹⁹. Basta apenas determinar de que forma a liberdade (em seu sentido “negativo”) é uma condição de possibilidade crucial para a legitimidade da ordem social de acordo com teorias políticas de tipo agonísticas.

Uma maneira simplificada de diferenciar as duas concepções de liberdade discutida por Berlin seria por meio do que cada uma delas entende por coerção, isto é, a violação do que consideramos valioso na liberdade. No primeiro caso, liberdade negativa, coagir é interferir no espaço de escolhas pessoais que os agentes podem determinar livremente. Liberdade negativa é definida, assim, como um espaço de não-intervenção de escolhas individuais. Já em relação àquilo que Berlin denominou de liberdade positiva, alguém é coagido no momento em que a vontade em ser um agente autônomo, isto é, conduzir sua vida e os cursos da sociedade de modo autodeterminado, encontram obstáculos. Na maior parte dos casos, entretanto, temos que pressupor tal disposição como um ideal a ser realizado já que nem sempre os agentes contam com as condições da autonomia pessoal. O grande objetivo do ensaio não é apenas identificar dois conceitos históricos de liberdade, liberdade como não-intervenção e liberdade como autodeterminação racional, como dois valores objetivos distintos e irreduzíveis entre si, mas alertar para os problemas éticos trazidos por teorias monistas nas quais ambos os valores aparentemente se encontram harmonizados. Assim, por exemplo, existiria uma diferença importante entre alguém ser coagido tendo em vista de algum fim justificável, o que não deixa de ser uma interferência na liberdade negativa do agente, e, ao contrário, ser coagido em virtude *da própria liberdade*, isto é, de tal forma que o agente “na verdade” não estaria sendo coagido a adotar um fim como seu. Adotar a segunda linha de raciocínio implicaria uma modalidade da falácia monista: a imposição de um “eu cindido” no qual a parte mais racional e autônoma legitima a coerção efetiva do “eu empírico” - mesmo que o agente não o saiba ou não concorde. O conflito aparente entre os valores seria resolvido em detrimento das intenções psicológicas do agente moralmente “erradas”. É verdade que a liberdade (negativa) não pode, nem deve, não ser o único objetivo dos homens - algo que Berlin repetiu a exaustão em seus trabalhos. Entretanto, “nada é ganho com uma confusão de termos”¹⁰⁰ e as duas formas de liberdade não podem ser conciliadas sem perdas relativas.

⁹⁹ Berlin 1997 (c).

¹⁰⁰ Berlin 1997 (c) p. 197.

Como disse, não precisamos ir adiante sobre a coerência da interpretação de Berlin. Precisamos apenas entender qual o argumento normativo contido na concepção de liberdade negativa que a torna tão importante para o pluralismo agonístico. Para isso precisamos separar o valor da liberdade negativa (liberdade efetiva) em dois elementos: (a) sua definição e (b) seu critério de validade. Quanto à sua definição, liberdade negativa é,

(a) a discricão em agir de acordo com os desejos ou intenções individuais sem sofrer a interferência de outros agentes.

Entretanto, a não ser que tenhamos um critério para determinar o que conta como “intervenção” ou modos de “restrição” da liberdade, não podemos determinar quais ações contam como coerção e quais não. Precisamos, pois, de um critério de validade para a liberdade negativa. Dada a forma como Berlin delimita o conceito, teríamos algo como:

(b) uma violação da liberdade negativa deve ser avaliada, exclusivamente, pelo ponto de vista do próprio agente em questão.

Disso se segue que o valor da liberdade negativa só pode ser ameaçado, por exemplo, por projetos utópicos ou governos tirânicos, se, e somente se, (a) a liberdade de X está sendo ameaçada e (b) X *acredita* que é o caso que sua liberdade esta sendo ameaçada. Essa cláusula epistêmica da liberdade é fundamental para preservarmos o valor de não-intervenção de nossas decisões pessoais. Liberdade negativa equivaleria, na prática, ao valor conferido às escolhas pessoais realizadas a partir das crenças dos sujeitos sobre sua própria liberdade, isto, suas escolhas individuais *quaisquer que sejam elas*. Toda aplicação da lei, por exemplo, pode ser potencialmente tão coercitiva quanto à imposição da vontade alheia sobre minhas intenções, já que a métrica para sua determinação (b) é a disposições (empírica) com as quais os agentes avaliam sua própria circunstância. Exemplos triviais de violação de liberdade nesse sentido seriam a educação compulsória ou a tributação (objetivos, por sua vez, ligados ao valor da autonomia individual e coletiva).

O problema com essa formulação é que ela deveria incluir até mesmo a própria prioridade da liberdade individual em relação a outros valores - uma vez que nem todos os agentes estariam igualmente comprometidos com a priorização das liberdades individuais! Dado o pluralismo moral, dificilmente todos concordarão com uma configuração específica de valores, mesmo que esses valores sejam as próprias liberdades individuais. Tal *reductio ad absurdum* da liberdade negativa, por si só, não compromete a

primeira vista a plausibilidade geral do argumento. Não precisamos escolher exclusivamente o valor da liberdade negativa. Ela é apenas mais *um* valor dentre outros¹⁰¹. Mas podemos entender melhor o que está implícito na crítica de Berlin aos projetos utópicos: para serem eficientes eles precisariam suprimir, ou tornar secundária, a liberdade negativa. Argumentos de imposição de consciência – como a ideia de um “eu cindido” racionalista – violariam um valor (objetivo e irreduzível) específico: a liberdade (negativa). É como se o “ônus da prova” de um projeto utópico pendesse sempre para o lado das teorias monistas, cabendo a elas dar espaço para o papel importante que as escolhas pessoais representam em nossas vidas. Transformar as crenças e desejos de pessoas tais como as conhecemos em “falsa consciência”, ou “inclinações empíricas”, e com isso as invalidando moralmente, significaria apenas uma má caracterização do que são os seres humanos. Logo, dado que os valores colidem, e que precisamos escolher, o valor da liberdade negativa *deve* fazer parte de qualquer organização social valiosa, isto é, legítima do ponto de vista do argumento do pluralismo agonístico. Do conjunto finito de valores morais, a liberdade deve fazer parte daquilo que é assegurado por meio das instituições e do uso coercitivo do poder.

Se, como vimos, a liberdade negativa é a condição de possibilidade da legitimidade liberal, a tentativa de conciliação entre pluralismo agonístico e liberalismo político nos enreda num paradoxo difícil de ser solucionado. Por meio do PLL estamos exigindo a igualdade dos direitos individuais para todos - quer os sujeitos empíricos aceitem essa prioridade em relação aos suas próprias concepções, quer não. Para isso fundamentamos a legitimidade desse princípio no valor que as liberdades individuais exercem para qualquer cidadão. O resultado é que, em alguma medida, acabamos por “harmonizar” os valores importantes para nossa convivência por meio de uma concepção específica de justiça. Do ponto de vista liberal, uma concepção que, diga-se de passagem, está longe de ser consensual na história, é o caso que a liberdade possui prioridade em relação a outros valores. Podemos objetar que é difícil determinarmos de que modo Berlin concebia o liberalismo. Mas podemos afirmar com certeza - como procuramos mostrar anteriormente - que o pluralismo agonístico concebe a liberdade individual como uma condição de legitimidade crucial em relação a outros valores (como a própria liberdade positiva)¹⁰².

¹⁰¹ Talvez Berlin devesse ter enfatizado mais esse segundo equívoco normativo. Podemos afirmar que a escolha de apenas um valor qualquer corresponderia ao equívoco apostado da subsunção de um valor a outro. A “absolutização” de um valor violaria não a objetividade dos valores, mas sua natureza plural.

¹⁰² Por exemplo: “[p]luralismo, com a medida de liberdade ‘negativa’ que ele acarreta, me parece um ideal mais humano e verdadeiro que os objetivos daqueles que procuram nas estruturas autoritárias, fortemente disciplinadas, o ideal ‘positivo’ de autogoverno [racional] por classes, povos, ou mesmo por toda a humanidade. É mais verdadeiro porque ao menos reconhece o fato de

O paradoxo pode ser expresso do seguinte modo:

(P1): o pluralismo moral é verdadeiro (*é o caso* que valores colidem).

(P2): ninguém pode aceitar (P1) a não ser que reivindique, ao mesmo tempo, o reconhecimento e a promoção de um tipo específico de sociedade, a saber, uma sociedade na qual a liberdade negativa seja efetivada por meio das instituições apropriadas.

O pluralismo agonístico só pode ser descoberto enquanto uma verdade moral em sociedades pluralistas, sociedades essas que fomentam a liberdade negativa. A forma óbvia de interpretar (P2) passa pela prioridade dos direitos individuais e a manutenção da tolerância em relação a modos de vida. A conclusão a que chegamos, portanto, é que,

(C) Existem de fato sociedades que não atendem as exigências de (P2) e são, portanto, ilegítimas, ou menos legítimas, a partir dos próprios critérios do pluralismo agonístico.

Isso parece nos levar ao à conclusão de que argumento moral do pluralismo agonístico implica o liberalismo político. Contudo, basta voltarmos as suas premissas para ver que afirmar (C) nos leva a concluir que existe *pelo menos um* tipo de princípio universalizável – isto é, um princípio que impõe algum tipo de relação de prioridade ou harmonização entre valores morais - e que não podemos ser céticos em relação a *esse* princípio regulativo sob o risco de não podermos reconhecer o próprio valor do pluralismo moral. Nesse ponto, aqueles que endossam a interpretação do pluralismo berliniano precisa fazer uma escolha. Ou aceitam que no final das contas algumas utopias são mais legítimas do que outras e que o argumento foi longe demais ao descarta-las como racionalizações ilegítimas, ou aceitam que o valor do pluralismo é ele próprio relativo às sociedades que historicamente valorizaram a liberdade individual e não pode ser generalizado. Caso adotemos o primeiro caminho, passamos a considerar a necessidade de encontrarmos princípios regulativos e concepções de justiça que satisfaçam às exigências do pluralismo moral. Os tipos de utopia precisam ser avaliados com mais vagar para que possamos separar os ideais que valem a pena, daqueles que não passam de racionalizações teóricas. Voltamos ao problema da legitimidade e as dificuldades de sua estabilidade.

No segundo caminho, ao invés de revisar o argumento, descartar-se qualquer forma de fundamentação moral para a legitimidade que não seja historicamente

que os fins humanos são muitos, nem todos comensuráveis, e em perpétua rivalidade uns com os outros” (Berlin 1997 (c) pp. 241).

contingente ou moralmente relativa. O problema nesse ultimo caso é que teríamos de realizar uma mudança importante em (P1). Teríamos algo como,

(P1’): o pluralismo moral é verdadeiro *para S*, onde S é ela própria uma sociedade pluralista.

Esse segundo caminho foi adotado pelas variantes não-fundacionistas do liberalismo político e podemos denominá-las como *liberalismos agonísticos*. Explicar a coerência (e a desejabilidade) de (P’) é o principal objetivo dessas teorias.

(iii) Liberalismo agonístico: Gray e Rorty

Ainda que Isaiah Berlin nunca tenha desenvolvido uma teoria política explícita a partir do seu pluralismo agonístico (podemos supor que ela seria “liberal”, mas *qual tipo* de liberalismo?) podemos rastrear o paradoxo de Berlin em duas teorias liberais não-fundacionistas: o “liberalismo agonístico” de John Gray e o “liberalismo burguês pós-moderno” de Richard Rorty¹⁰³.

Gray define liberalismo político como “uma aplicação na teoria política da teoria moral do pluralismo de valores”¹⁰⁴. Voltando ao dilema posto pelo paradoxo, Gray é claro sobre qual caminho o seu liberalismo deveria adotar:

*para nós [...] para quem a prática da autonomia é uma parte essencial da boa vida, e para quem o pluralismo e o individualismo são um fato histórico, uma sociedade civil liberal é a única na qual as formas mais ricas de diversidade e florescimento individual são passíveis de serem realizadas. Esse resultado é inevitavelmente específico da nossa cultura (culture-specific), e não significa que seja universalizável*¹⁰⁵.

Devemos concluir que uma forma liberal de organização política é valiosa para a teoria de Gray. Uma sociedade civil liberal deveria ser promovida, dentre outras coisas, porque “ela possui a vantagem em relação a virtualmente todos os povos modernos de que, nela, liberdades epistêmicas são protegidas”¹⁰⁶. Talvez porque sem a existência de direitos, e o regime da lei, o próprio fato do conflito de valores não poderia ser reconhecido, devemos

¹⁰³ Gray 1995; Rorty 1983.

¹⁰⁴ Gray op. cit., p. 69.

¹⁰⁵ Gray 1993(b) p. 324, ênfase acrescida.

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 324.

valorizar a sociedade civil liberal. Contudo, como Gray pode apoiar, ao mesmo tempo, a contingência histórica das instituições liberais, por um lado, e a objetividade do pluralismo moral (promovido pelas instituições liberais), por outro?

A típica resposta de Gray para isso consiste na tentativa de estabelecer uma distinção entre uma *filosofia* liberal – “insustentável” em suas reivindicações de prioridade e universalidade – e uma tradição ou *práticas* liberais incorporadas nas instituições modernas. Vimos que o primeiro problema do liberalismo agonístico é, seguindo o paradoxo berliniano, sustentar seu ceticismo moral quanto à universalização das avaliações normativas e, ao mesmo tempo, priorizar as vantagens “epistêmicas” da sociedade civil liberal. Que tipo de razões um “monista” fervoroso (por exemplo, um adepto do marxismo revolucionário) poderia encontrar em uma sociedade civil que, do *seu* ponto de vista, encontra-se repleta de práticas burguesas alienantes? Para ele, essas práticas são reprováveis justamente porque fruto de uma contingência histórica e, a partir de sua instauração, reproduzidas sem reflexão ao longo do tempo. Talvez fosse melhor refundar essas instituições em outras bases... Isso nos levaria de volta ao conflito de valores, dessa vez, a respeito da própria prioridade das liberdades individuais e o único argumento que Gray pode nos oferecer é que tais instituições (contingentes e irrefletidas) nos permitem entender uma *verdade* sobre a dimensão moral da existência humana, a saber, que monismos são concepções equivocadas! O único princípio de tolerância possível seria o apelo ao compromisso “pacificador” entre inimigos morais portadores de valores incomensuráveis. E isso nos leva, mais uma vez, à tolerância como *modus vivendi* entre inimigos potenciais.

Além disso, um segundo tipo de problema parece esvaziar a plausibilidade do apelo de Gray aos valores da liberdade negativa e da tolerância: não seriam as reivindicações da sociedade civil elas mesmas universalistas e incondicionais? Não estaria John Gray adotando uma perspectiva filosófica “exterior” ao próprio modo com os agentes históricos conceberam a conquista desses direitos e o funcionamento dessas instituições?. Pensemos em movimentos políticos historicamente importantes para a construção da legitimidade como o movimento abolicionista ou a luta pela inclusão das mulheres nos direitos políticos. Os princípios morais que orientam essas lutas e terminam por consolidar nossas práticas contemporâneas independem dos contextos políticos ou culturais aos quais fazem parte. Ao contrário: encontra-se presente nessas “práticas” reivindicações universalistas pela ampliação de direitos ou por justiça social.

Existe um conflito embaraçoso entre a perspectiva “externa” dos teóricos antifundacionistas e a interpretação “interna” das práticas fornecidas pelos próprios agentes. Esse impasse é enfrentado de modo ainda mais problemático pelo “liberalismo

pós-moderno” de Richard Rorty. É verdade que no caso do projeto de Rorty, tanto as bases filosóficas neopragmatistas como a orientação política democrática são diferentes das de Gray. Entretanto, uma das premissas fundamentais de seu pragmatismo é a tese de que “em resumo, não há nada de errado com as esperanças do Iluminismo, as esperanças que criaram as democracias ocidentais. O valor dos ideais do Iluminismo é, para nós pragmatistas, apenas o valor de algumas instituições e práticas que eles criaram”¹⁰⁷. Ou seja, tal como no caso de Gray, Rorty separa as práticas e instituições presentes nas democracias liberais (“valiosas”) das justificativas filosóficas que as constituíram historicamente (“inúteis”). Faz parte da experiência histórica das sociedades liberais o fato de reivindicarem universalidade, imparcialidade e reciprocidade na justificação do poder. Se o princípio de legitimidade é contingente, porque deveríamos continuar a promovê-lo? A resposta de Rorty é que existiria um conjunto de regras políticas (tais como a existência de direitos civis e políticos, o processo penal imparcial, a seleção de líderes por votações periódicas, etc.) que teríamos boas razões para endossar já que *empiricamente* elas se mostraram “úteis” para o convívio social. Não precisaríamos, dessa forma, apelar para um ideal de “direitos naturais” ou para “sujeitos racionais”, ambos, expressões de uma suposta natureza humana “a-histórica”. A tradição de valores políticos compartilhados pelos cidadãos de uma democracia real seria suficiente para a promoção das instituições liberais. “Universal” é, aqui, apenas mais uma tradição específica¹⁰⁸.

Do ponto de vista deste trabalho, Rorty nos sugeriria que, ao invés de nos valermos de um “princípio” de tolerância para defender a estabilidade das instituições que apoiamos, deveríamos nos valer apenas das noções implícitas de igualdade de direitos e tolerância inerentes às nossas práticas políticas. Não caberia ao teórico, por exemplo, por em questão o jogo de linguagem das instituições jurídicas ou dos fóruns públicos das democracias efetivas em nome de razões “exteriores” ao funcionamento dessas instituições. Um exemplo fornecido por Rorty pode nos ajudar a compreendê-lo: com base em que devemos “proibir” atitudes antiliberais, como, por exemplo, aquelas encontradas em teorias como as de Loyola ou Nietzsche?¹⁰⁹ Diferentemente do funcionamento “padrão” da autoridade política em que membros de uma mesma cultura partilhariam os mesmos significados culturais, neste caso estaríamos diante de atitudes explicitamente contrárias

¹⁰⁷ Rorty 109 p. 121

¹⁰⁸ “A ideia de ‘razão’ incorpora tal teoria: a teoria na qual existe uma relação entre a essência a-histórica da alma humana e uma verdade moral que assegura que discussões livres e abertas produzirão ‘uma resposta correta’ tanto para as nossas questões morais como para as científicas” (Rorty 1991 p. 258).

¹⁰⁹ Cf. Rorty 1995 pp. 268-270.

às próprias práticas liberais: tratar-se-ia de rejeitá-las. Não poderíamos apelar para princípios gerais de moralidade política, segundo Rorty, não só porque os “fanáticos” antiliberais, mas os próprios cidadãos “pós-modernos” concordam que, em última instância, eles significam apenas que “*nós* não fazemos esse tipo de coisa”, ou seja, que princípios *na verdade* não passam de filiações culturais contingentes¹¹⁰. Contudo, a solução rortiana é deslegitimar concepções de bem que estabeleçam a prioridade de valores éticos - como a salvação da alma (Loyola) ou a autoexpressão pessoal (Nietzsche) - em relação às liberdades individuais, sob o argumento precário de que elas não poderiam partilhar do jogo de linguagem liberal mesmo após “repetidas tentativas” de acomodação e tolerância. Tal argumento normativo não entraria em contradição, acredita Rorty, com as premissas do liberalismo pós-moderno na medida em que seria uma conclusão política e não filosófica. Não estaríamos questionando a coerência lógica ou a validade moral dessas concepções, estaríamos apenas rejeitando-as “politicamente”, isto é, a partir das regras institucionais adotadas historicamente pela nossa comunidade. Do ponto de vista das *práticas adotadas* (práticas liberais constitucionais) necessárias do ponto de vista de um *modus vivendi* tais atitudes seriam patentemente intolerantes e, portanto, seus adeptos suscetíveis à coerção legítima¹¹¹.

Tal como no caso de Gray, não fica claro de que modo poderíamos oferecer razões para a legitimidade dessa coerção já que, para os cidadãos reais (e não para filósofos), todos assumem a verdade substantiva de seus próprios compromissos morais. O tipo de razão oferecida para aqueles que sustentam a ordem constitucional não pode ser substituída pela constatação de que estamos presos a um “jogo linguístico contingente” e que, por ser “útil”, esse jogo deve ser preservado. Se, por exemplo, a constitucionalização da liberdade de expressão é uma das condições de possibilidade do bom uso do poder político, então temos bons motivos para reprovar concepções de bem que não poderiam aceitá-la como premissa de uma decisão política. Isso é diferente de afirmar que as constituições são úteis porque promovem práticas como a liberdade de expressão e que, ao longo do tempo, nos demos conta de que isso era “bom”. O que precisamos são *razões* para justificar a exclusão de concepções intolerantes da esfera pública e, no caso do liberalismo, razões que possam ser oferecidos a todos. Acredito que Hilary Putnam tenha identificado com precisão o problema das teorias não-fundacionistas ao constatar que elas tendem a favorecer uma linguagem de segunda ordem acerca dos valores pessoais. Esta seria uma atitude típica da filosofia, mas não do discurso moral cotidiano: “dizer que algo é

¹¹⁰ Cf. Rorty 1983 p. 587.

¹¹¹ *Ibid* p. 281 n. 42.

verdadeiro dentro de um jogo de linguagem é colocar-se fora desse jogo linguístico e realizar um comentário sobre ele: não é a mesma coisa que jogá-lo”¹¹².

Quando Rorty e Gray afirmam que os membros de uma sociedade civil não possuem outro motivo para apoiá-la a não ser pela vantagem contingente de suas regras para o convívio ténue entre concepções de bem, eles estão reestruturando essas mesmas concepções de um ponto de vista filosófico ainda mais drástico que o liberalismo dito fundacionista. Isso porque ao condicionar a legitimidade do poder a critérios normativos como consentimento individual ou (no caso específico do liberalismo igualitário) igualdade efetividade de reivindicação de direitos, esse segundo tipo de teoria estaria apresentando apenas “mais uma” razão dentre as já consideradas pelos agentes morais. É claro que aceitá-la implicará escolhas (e no limite perdas), tendo em vista a impossibilidade de harmonização entre todos os nossos valores. Mais do que isso, nem sempre será fácil determinar quais as implicações e consequências que uma concepção de justiça política trará para o conjunto de concepções de bem existentes de uma sociedade. Seremos obrigados tanto a repensar os fundamentos de práticas até então asseguradas, como a impor coerência sobre nossos juízos morais. Mas esse raciocínio moral é e deve ser realizado no mesmo nível do pluralismo moral: não se trata de uma teoria a respeito da verdadeira natureza dos valores individuais. Sustentar uma teoria como essa implicaria em alguma medida por em questão a verdade substantiva das crenças dos próprios agentes morais. Afirmar que os valores que estruturam os modos de vida de cidadãos esclarecidos são “falsos” ou que os princípios normativos que regem suas práticas são contingentemente adequados mesmo que eles não o saibam, significa por em questão o próprio reconhecimento do pluralismo moral como condição normativa da legitimidade. Acredito que esse tipo de ceticismo moral é muito mais invasivo e, portanto mais sujeito à fraude liberal da neutralidade, do que a tentativa de assegurar a imparcialidade em bases explicitamente normativas. Restaria mostrar, entretanto, como isso é possível.

(c) Conclusão

Investigamos aqui duas tentativas de formular a legitimidade liberal em bases céticas: o liberalismo do modo e o liberalismo agonístico. Ambos partilham a esperança de serem antifundacionistas em relação a considerações normativas. Para ambas, o liberalismo político é resposta para o problema do conflito entre diferentes concepções de bem. De que forma podemos afirmar que eles falham nesse projeto?

¹¹² Putnam 1994 p. 176.

Acredito que interpretar o reconhecimento do pluralismo moral como um conflito de valores paralisante - seja na versão subjetivista do liberalismo do medo, seja na versão objetivista do liberalismo agonístico - não seja a melhor forma de interpretar o papel do pluralismo no liberalismo político. A razão para isso é que, paradoxalmente, esses teóricos não se colocam eles mesmos diante desse fato normativo essencial. Ao recorrerem ao ceticismo moral como justificação da tolerância, por exemplo, liberalismos de *modus vivendi* tendem a violar as condições da imparcialidade liberal do ponto de vista dos cidadãos e, dessa forma, podem ser considerados como uma “fraude” no sentido que discutimos na primeira seção. Isso porque acabam pondo em questão o próprio estatuto moral dos valores socialmente partilhados na forma de uma posição epistemológica de “segunda ordem”: raramente encontramos *cidadãos* antifundacionistas. Elas terminam por endossar aquilo que John Mackie propôs como uma “teoria do erro”: a rejeição da objetividade dos valores deve ser formulada de tal forma que “mesmo que a maioria das pessoas, ao formular seus juízos morais, reivindicuem implicitamente [...] serem esses mesmos juízos objetivamente prescritível, [devemos assumir que] essas reivindicações são todas elas falsas”¹¹³. Na acepção de uma teoria do erro, a legitimidade liberal claramente alterara o sentido dos valores endossados pelos cidadãos em favor de uma interpretação específica do bem: sua não existência. Enquanto sujeitos morais responsáveis por suas crenças, eles dificilmente considerariam – a partir de sua perspectiva - a generalização do ceticismo moral como uma razão para a promoção da tolerância. Precisamos de um princípio de tolerância justamente quando as partes em conflito deixam de acreditar que existe algo que os une, quando as disputam, por exemplo, a natureza dos valores morais.

Para além dessa inconsistência, a força aparente desse tipo de argumentação, a saber, a necessidade da prudência mútua frente a inimigos morais que não podem ser derrotados pela força, já contém sua fraqueza, já que, como vimos nas primeiras seções, o que precisamos para a manutenção da estabilidade são razões suficientes para a criação de deveres políticos. Dito isso, remeto-me à formulação clássica de Rousseau: “a força é um poder físico. Eu não vejo como uma moralidade pode resultar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade; é no mais um ato de prudência. Em que sentido isso poderia ser um ato de *dever*?”¹¹⁴. Condicionar a adesão à ordem social a considerações estritamente prudenciais equivale a condicioná-la à força.

Antes de encerrarmos essa seção precisamos voltar ao problema posto pelo paradoxo berliniano. A forma como Berlin concebe o pluralismo moral é claramente

¹¹³ Mackie 1977 p. 35.

¹¹⁴ Rousseau [1762] Cap. 1 seção.3.

preferível a uma associação direta entre pluralismo e ceticismo ou mesmo aos modelos subjetivistas de pluralismo. No que se segue assumirei o modo como Berlin (e Raz) concebem o conflito de valores: através da falha de transitividade entre valores igualmente valiosos. Tendo a considerar, contudo, que o ceticismo de princípios acarretado pelo argumento de Berlin caracterize uma forma de *non sequitur* que precisa ser analisada. Como afirma Thomas Scanlon sobre os objetivos da reflexão normativa, não há nada que nos obrigue a estabelecer como o fim de uma investigação moral sistemática a busca por “um conjunto único de princípios substantivos aos quais possamos recorrer para decidir que tipo de coisas possuem a propriedade [de reprovação moral]”¹¹⁵. O argumento anti-utópico de Berlin nos mostra que harmonizações éticas são problemáticas ou, até mesmo, impossíveis de serem realizadas. Contudo, uma coisa é rejeitar teorias éticas abrangentes como solução para nossos problemas políticos – tarefa que a filosofia de Berlin, de fato, cumpriu na teoria política contemporânea. Outra coisa é por em questão a possibilidade de *qualquer* moralidade política apenas porque elas implicam um ordenamento determinado entre nossos valores.

O pluralismo moral nos diz que, sob instituições livres, devemos esperar a incomensurabilidade entre concepções de bem. Entretanto, se aceitar o pluralismo moral é aceitar *trade-offs* éticos insolúveis, ele também exige que tenhamos condições efetivas para reconhecê-lo como uma característica normal de uma sociedade justa. Isto é, precisamos, *em primeiro lugar*, justificar a existência e a reprodução dessas “instituições livres” a que o pluralismo moral faz referência. Reconhecer a incomensurabilidade de valores é reconhecer a prioridade normativa da tolerância e do respeito mútuo entre concepções antagônicas do bem, e o único modo coerente prescrevermos isso é por meio de critérios públicos, e bem fundamentados, de legitimidade. Talvez o principal problema com o argumento de Berlin esteja no modo como define um “valor moral”. Do fato de que liberdade e igualdade, por exemplo, sejam dois valores distintos e objetivos e que, portanto, não devem ser subsumido um ao outro, não se segue que todos concordemos com a melhor *definição* desses valores. Existe uma diferença significativa entre liberdade pessoal enquanto “fazer tudo aquilo que queiramos fazer”, e liberdade pessoal enquanto “fazer tudo aquilo que é legítimo fazer”. Para os efeitos deste trabalho, basta levarmos em consideração que ao passarmos para a dimensão política do problema do pluralismo moral, a expressão “direitos e liberdades individuais” não poderia ser associada apenas ao valor da liberdade. Trata-se sempre de direitos individuais *iguais e para todos*. Tanto a justiça social, como a legitimidade, partilham uma métrica igualitária incontornável.

¹¹⁵ Scanlon 1975 p. 18.

4. Tolerância como virtude

Enquanto parte da teoria liberal procura fundamentar o princípio de tolerância em razões prudenciais, outra forma historicamente importante de justificação procurou no ideal de autonomia individual as razões para um critério legítimo de obediência. Bernard Williams sintetizou o contraste entre essas duas possibilidades do seguinte modo: “a questão da tolerância é, de modo não surpreendente, central para fazer a distinção entre uma concepção fortemente moralizada do liberalismo baseada em ideais de autonomia individual e uma concepção mais cética, atenta histórica e politicamente orientada do liberalismo como a melhor aposta para um governo legítimo humanamente aceitável sob as condições modernas”. Williams claramente optou pela segunda alternativa. Contudo, não deixa de reconhecer que a primeira tem sido “dominante na filosofia política norte-americana nos últimos 25 anos”¹¹⁶. Contra o ceticismo do liberalismo do medo, o liberalismo perfeccionista fundamenta a justificação do poder político a partir de um princípio moral substantivo: a autonomia individual. A força desse argumento não pode ser subestimada. Mais do que dominar o ambiente acadêmico, essa concepção de justiça política talvez tenha sido a principal justificação *histórica* por trás da constitucionalização das liberdades individuais e de práticas de tolerância: o ideal a partir do qual homens, e posteriormente as mulheres, reivindicaram a autoria de suas próprias vidas¹¹⁷.

Definirei liberalismo perfeccionista, ou simplesmente ético, como uma concepção de justiça política na qual o reconhecimento e promoção da autonomia individual caracteriza a principal razão pela qual podemos legitimar o uso da coerção coletiva. Ela é uma concepção *perfeccionista* porque organiza o uso da coerção coletiva tendo em vista a realização de um fim moral específico¹¹⁸. Ela é uma concepção *liberal* porque o valor fundamental a ser promovido é, ao contrário das doutrinas perfeccionistas tradicionais, a autodeterminação pessoal na escolha dos valores, quaisquer que sejam eles. Sua consequência mais importante é a de que as circunstâncias do pluralismo moral devem ser valorizadas em *si mesmas*. A existência do pluralismo moral corresponderia àquilo que John Stuart Mill denominou, no terceiro capítulo de *Sobre a Liberdade*, dos “diferentes experimentos de vida” essenciais para a constituição da individualidade¹¹⁹. Apresentarei (a) como podemos entender a exigência perfeccionista de autonomia pessoal e quais suas

¹¹⁶ Williams 2009 p. 58.

¹¹⁷ Agradeço a Cícero Araújo por chamar minha atenção para esse processo histórico.

¹¹⁸ TJ pp. 325-326; Kymlicka pp. 241-242.

¹¹⁹ Mill 2008 p. 63.

consequências. Para depois, (b) formular de que modo o liberalismo ético fornece argumentos para a legitimidade da autoridade política mobilizando uma concepção ética explicitamente contrária à imparcialidade liberal. A tolerância diante de desacordos morais é interpretada nessa variedade de liberalismo político como uma “virtude” a ser promovida pelo Estado

(a) Autonomia individual

Mencionei que a legitimidade da autoridade política é derivada, no liberalismo ético, do tipo de valor que essa autoridade, e apenas ela, fomenta. Identifiquei esse valor como sendo a autonomia individual. É preciso, contudo, diferenciar autonomia individual de um conceito mais geral de *autonomia moral* para que possamos compreender a especificidade de uma concepção perfeccionista da legitimidade¹²⁰. Podemos afirmar, por exemplo, que um agente é dotado de autonomia moral caso consiga identificar e corrigir seus desejos e ações de acordo com as circunstâncias que lhe são apresentadas, ou que ele possa ser responsabilizado pelas decisões que estão sob seu controle. Rawls, por exemplo, identifica autonomia moral como a presença de duas faculdades morais específicas: a capacidade de exercer um senso de justiça, por um lado, e a capacidade de adotar, e revisar ao longo do tempo, uma concepção específica de bem¹²¹. Não precisamos nos ater apenas à autonomia de indivíduos quando falamos em autonomia moral. Podemos falar ainda, na autonomia moral de cidadãos pertencentes a um regime político independente. Nesses casos, autonomia remete às condições de possibilidade de escolhas dotadas de valor moral, ou às bases morais da igualdade humana. De modo geral, o que estou denominando autonomia moral é a capacidade de agentes morais de refletirem, endossarem e corrigirem suas escolhas pessoais. Nesse sentido, qualquer concepção de liberalismo político precisa assumir a autonomia com um valor a ser respeitado. Ao afirmarmos, por exemplo, que é ilegítimo cercear a autonomia moral, ou que tal autoridade não contaria com nosso consentimento, estamos afirmando que ou que o valor da autonomia (dentre outro) está sendo constrangido ou, mais especificamente, que as condições materiais e morais do desenvolvimento dessa *capacidade* estão sendo posta em questão.

¹²⁰ A distinção discutida nos próximos parágrafos segue, de maneira ligeiramente diferente, a distinção proposta por Gerald Dworkin entre o *valor* da autonomia, enquanto propriedade de agentes morais, das *teses* (substantivas) da autonomia individual (ver Dworkin 1988 cap. 2).

¹²¹ TJ p. 19. A definição de autonomia moral rawlsiana só levaria à autonomia individual, no sentido adotado aqui, caso afirmasse que, para além da capacidade de formular e rever concepções de bem, apenas concepções escolhidas livre e individualmente são moralmente valiosas.

O que estamos chamando de autonomia *individual* é, por outro lado, *o valor intrínseco de escolhas pessoais autodeterminadas*. Ao contrário do valor da autonomia moral, devemos identificar autonomia individual com princípio ou imperativo ético de livre determinação nas escolhas pessoais, uma exigência de decidir, “por nós mesmos”, “o que fazer com nossas vidas”¹²². Do ponto de vista da autonomia individual, formas de vida autodeterminadas são intrinsecamente superiores a formas de vida não refletidas ou escolhidas por outras pessoas. Atender a esse imperativo significa reconhecer que não existem critérios de “boa vida” que não passam pela livre experimentação individual, ou que uma vida digna é (exclusivamente) uma vida autorrefletida. Assim, a plena realização das capacidades morais de uma pessoa só é possível quando as pessoas escolhem por si próprias o melhor modo de conduzir suas vidas. É tendo em vista esse sentido de autonomia que a teoria milliana da legitimidade prescreve que “quando não é o próprio caráter quem pauta a conduta pessoal, mas as tradições ou costumes alheios, encontra-se ausente um dos ingredientes fundamentais da felicidade humana e o principal ingrediente do progresso individual e social”¹²³.

Notemos que, à primeira vista, adotar essa forma de autonomia individual não nos compromete com nenhuma concepção de bem específica. Ao contrário de outras formas de perfeccionismo, a variante liberal não possui apenas um modo adequado de realizar sua finalidade. Em princípio, existiriam tantos modos de vida bons quanto existem vidas sendo conduzidas autonomamente. Assumir a autonomia como um bem implica, na verdade, comprometer-se com um princípio (perfeccionista) de “segundo grau”: *qualquer concepção de bem é boa contanto que aqueles que as sustentem tenham chegado a essa conclusão por meio de uma deliberação livre e individual*¹²⁴.

Ainda que esse princípio expresse uma verdade moral substantiva e, portanto sustente a si mesmo, apenas uma autoridade *política* pode torná-lo plausível. É por prover duas condições necessárias à realização desse princípio que a autoridade política é justificada¹²⁵. O primeiro problema trazido pelo princípio é determinarmos, dentro de todas as possibilidades de autodeterminação possíveis em uma sociedade, quais são “aceitáveis” e quais não são. Podemos imaginar formas belicosas, ou mesmo abertamente violentas de autorrealização pessoal. Imaginemos que, tal como Ulisses, valorizemos o lar

¹²² Kymlicka 2006 p. 257.

¹²³ Mill 2008 p. 63.

¹²⁴ A formulação do perfeccionismo liberal como uma concepção de segunda ordem encontra-se em Barry 1995 p. 129.

¹²⁵ Isto é, provisões necessárias para além daquelas típicas a qualquer liberalismo político (cf. ver (1)).

como imagem da felicidade humana apenas após refletirmos sobre uma trajetória de guerra, pilhagem e misoginia. É difícil encontrarmos um modo de vida mais autônomo que o de Ulisses e, mesmo assim, não poderíamos aceitá-lo em uma sociedade liberal – muito menos exigir do Estado que o promova. Trata-se, como afirmei, de um perfeccionismo *liberal* e, portanto, é preciso levar em consideração um critério de legitimidade para a aplicação – ou não – da coerção coletiva. Quais formas de autonomia deveriam ser proibidas?

O liberalismo perfeccionista não encontra dificuldades especiais em responder essa pergunta. Ao contrário, podemos justificar a existência de direitos individuais como o reconhecimento de que, uma vez suposto o princípio de autonomia, ninguém poderia consentir em ter sua autorrealização pessoal obstruída. Joseph Raz, por exemplo, justifica a existência de liberdades individuais como o reconhecimento de que “o bem-estar das pessoas é promovido por meio de uma vida autônoma, é de seu interesse não ser submetido ao tipo de paternalismo opressivo no qual se gerencia a vida alheia alegadamente pelo próprio interesse dos oprimidos”¹²⁶. Autoridades são legítimas para o liberalismo ético na medida em que promovem um estado de coisas valioso: a possibilidade do maior grau de autonomia pessoal possível. A existência de direitos é a forma mais fácil de realizar essa tarefa. A autonomia aristocrática de Ulisses é ilegítima porque não respeita o espaço de autodeterminação necessário à autonomia alheia. Como podemos perceber, precisamos de um princípio de *harm principle* como precondição para a autonomia individual. Veremos em (b) a validade desse argumento.

O segundo ponto a ser considerado como tarefa da autoridade política é a promoção efetiva de “possibilidades” de autodeterminação. Não basta ser livre para ser autônomo, cabe à autoridade garantir que tenhamos *o que* escolher com nossa liberdade. Consideremos, por exemplo, que para seguir uma carreira bem-sucedida na burocracia estatal alguém precise endossar uma religião oficial (ou talvez um modo de vida ou uma língua oficial). Digamos também que esse alguém tenha optado autonomamente em se tornar tal funcionário público, mas acredite, ao mesmo tempo, que os custos da conversão sejam altos demais. Não são apenas condições legais que podem obstruir meu autodesenvolvimento. Imaginemos que, no exemplo em questão, ao invés de aderir a uma religião oficial, eu precise imigrar para realizar minha escolha profissional. Talvez o local em que eu vivo não ofereça os recursos sociais mínimos para perseguir uma profissão digna, ou talvez o tipo de vida normalmente associada a ela seja “ofensivo” aos olhos da minha comunidade local. Seria contraintuitivo acreditar que desistir “autonomamente”

¹²⁶ Raz 1986 p. 191. Ver também Kymlicka 2006: “As pessoas [...] devem ter os recursos e liberdades necessárias para levar suas vidas de acordo com suas crenças [...] daí a preocupação liberal com as liberdades civis e pessoais” (pp. 260-261).

dos meus planos, após deliberação cuidadosa dos custos em questão, seria uma forma livre de escolha individual. Uma pessoa autônoma deve possuir opções disponíveis que a permita desenvolver suas habilidades individuais para que possa avaliar se suas próprias decisões são adequadas ou não. “Alguém não é autônomo se não puder escolher uma vida de autorrealização, nem tampouco é autônomo se não puder, também, rejeitar a vida escolhida”¹²⁷. Devemos esperar que a existência de instituições livres nos leve ao PM e, portanto, que não exista uma sociedade efetivamente livre que não seja pluralista. Contudo, existem pluralismos mais amplos ou mais estreitos. Às vezes, por causa das condições legais ou do contexto sociocultural ou ainda pelo próprio curso histórico da sociedade, formas de vida valiosas encontram-se ameaçadas. Se o pluralismo moral é algo a ser promovido, e não apenas reconhecido, caberia ao Estado protegê-las ou promovê-las¹²⁸.

(b) Tolerância e virtude

Uma vez entendido o conceito e as exigências normativas do princípio de autonomia, precisamos avaliar se ele fornece bases viáveis ao liberalismo político. Particularmente, queremos saber quais as razões que ele oferece para a obediência em contextos de pluralismo moral. A primeira vista, tudo indica que faz parte do liberalismo ético promover a diversidade cultural e que os efeitos desestabilizadores do PM, como temos visto, não trariam grandes problemas para essa concepção. Caberia a um Estado perfeccionista utilizar os meios de coerção para perseguir, ou fomentar, um conjunto de modos de vida digno e, portanto, ele *não deve* ser neutro na forma como resolve conflitos morais¹²⁹. Entretanto, se o melhor modo de justificar a autoridade política é apelar para a realização de uma concepção de bem (de segunda ordem), isso nos leva direito ao problema da estabilidade da autoridade política.

Imaginemos que uma decisão democrática (procedimentalmente legítima) determine que o uso pessoal de vestimentas ou símbolos religiosos em ambientes escolares é proibido, ou que o ensino religioso privado não deveria ser reconhecido do

¹²⁷ Raz 1988 p. 157-158.

¹²⁸ É nesse sentido, por exemplo, que Will Kymlicka propõe um liberalismo político “multicultural” (Kymlicka 1995) e Charles Taylor fundamenta sua crítica ao “liberalismo procedimental” (Taylor 1994; 2000). Cabe à autoridade política (eticamente) legítima reconhecer e promover a diversidade cultural entre seus membros.

¹²⁹ Um perfeccionista como William Galston chega a afirmar, por exemplo, que “[os] defensores de um Estado liberal, ou aceitam a tarefa de uma justificação [moralmente] substantiva, ou devem desistir de vez dessa empreitada” (Galston 1982 p. 627).

ponto de vista do Estado, sob o argumento perfeccionista de que todos os cidadãos deveriam desenvolver as faculdades cognitivas necessárias à autonomia pessoal. Isso não significa o mesmo que “banir” a religião, apenas que do ponto de vista das competências cognitivas esperadas de um cidadão, todos devem possuir as mesmas chances de serem indivíduos autônomos, mesmo que, no futuro, venham a escolher uma denominação religiosa ou reconheçam a religião de seus pais como verdadeira (lembramos que para o princípio perfeccionista o valor não se encontra no fim perseguido, mas antes na *forma* como as crenças são constituídas). Um cidadão religioso poderia objetar a essa decisão a partir da proteção constitucional da liberdade de consciência. Faz parte da legitimidade política a garantia de que todos terão suas crenças pessoais preservadas. Como um Estado perfeccionista justificaria o uso da coerção pública a esse cidadão? A única razão oferecida é justamente aquilo que ele nunca poderia aceitar: que sua concepção de bem é intrinsecamente inferior às outras concepções em questão. Paradoxalmente, caberia ao Estado obrigar os cidadãos a serem autônomos, isto é, desenvolverem sua individualidade intelectual, mesmo quando eles se recusam a fazê-lo.

Talvez esse cenário seja drástico demais. Imaginemos então que ao invés de excluir concepções heterônomas, o Estado promovesse positivamente concepções valiosas, reconhecendo suas premissas pró-autonomia. Uma maneira de obter esse resultado seria o financiamento, ou a instauração, de um modelo cívico de educação. William Galston, por exemplo, afirma que um Estado legítimo tem como prerrogativa assegurar que o núcleo de comprometimentos cívicos necessário a sua manutenção seja “efetivamente disseminado, ou diretamente por meio de uma educação pública cívica, ou indiretamente por meio da regulamentação do ensino privado”¹³⁰. Todavia, mais uma vez, estamos utilizando os meios da coerção coletiva para promover uma concepção de bem (“bem como autonomia”) e a única justificativa que podemos oferecer para isso é que a verdade moral do princípio de autonomia nos permite *obrigar* as pessoas a serem autônomas, mesmo quando elas não querem. Essa forma de conceber a legitimidade do poder tende a gerar um resultado contraintuitivo que só pode ser solucionado, de fato, caso postulamos um ideal ético anterior ao próprio PLL. Considerando “autonomia” como autonomia individual, podemos ilustrar esse paradoxo da seguinte forma:

- (i) C deve ser autônomo
- (ii) C escolhe não ser autônomo

¹³⁰ Galston 1989 p. 101.

Ou a proposição (i) é verdadeira, ou ela não é. Se (i) for verdadeira, então existe pelo menos uma forma de “heteronomia” legítima: a heteronomia de cidadãos vivendo em uma comunidade política legítima nos termos perfeccionistas. Contudo, precisaríamos justificá-la por meio de argumentos extrapolíticos os quais mesmo cidadãos livres e autônomos poderiam legitimamente rejeitar. Se (i) não for verdadeira, então um Estado perfeccionista não teria razão para obrigar os cidadãos a serem autônomos - e voltamos ao início do problema¹³¹. A exigência de obediência da cidadania democrática nos revela quão pouco o princípio perfeccionista depende do consentimento individual: é possível promovê-lo mesmo contra convicções morais fundamentais.

Nem toda forma de liberalismo ético é tão inconsistente como os exemplos que apresentei. Formas mais sofisticada de liberalismos éticos procuram contar as implicações paradoxais do princípio de perfectibilidade individual. Joseph Raz, por exemplo, reatualizou de uma maneira elegante a tolerância liberal através perfeccionismo¹³². Raz parte da proposição do reconhecimento explícito de que a neutralidade não é um conceito coerente, muito menos um fundamento desejável para a legitimidade liberal. Ser neutro entre diferentes concepções de bem seria o mesmo que *permitir* que formas de vida minoritárias sejam eliminadas do conjunto de possibilidades morais existentes. Mais do que apenas não ajudar concepções “boas” (autônomas), a neutralidade ameaçaria as chances de sobrevivência de aspectos historicamente importantes das sociedades contemporâneas, solapando com isso as próprias bases culturais necessárias ao suporte de instituições liberais¹³³.

De que modo, então, a autonomia poderia ser fomentada sem incorrerem no paradoxo da autonomia? Havíamos definido autonomia pessoal como a livre deliberação entre bens efetivamente disponíveis. Contudo, para Raz, não devemos conceber essa necessidade de disponibilidade como algo estranho à sociedade. Ao contrário, as circunstâncias do pluralismo moral tornam a coexistência entre valores incomensuráveis condição normal de funcionamento da sociedade. Vimos que, segundo a concepção de

¹³¹ A estrutura geral do argumento, mas não o modo como é utilizado, encontra-se em G. Dworkin 1988 p. 39.

¹³² Raz 1986; 1989. É provável que *The Morality of Freedom* seja a tentativa mais importante de oferecer fundamentos sistemáticos ao liberalismo perfeccionista desde *Sobre a Liberdade*. Tal como no caso de Mill, os argumentos contidos no livro vão muito além do recorte seletivo realizado nesses parágrafos. A escolha de um modelo ético miliano de liberalismo não significa que não existam outras opções filosóficas. Uma pesquisa sistemática sobre essa modalidade de liberalismo exigiria, pelo menos, que o perfeccionismo hegeliano de Charles Taylor, e o perfeccionismo kantiano de Ronald Dworkin (ao menos em suas últimas obras) fossem considerados.

¹³³ Cf. *Ibid* cap. 6.

incomensurabilidade de valores de Raz¹³⁴, pluralismo moral não significa apenas a incompatibilidade entre formas de vida, mas o reconhecimento de que mesmo valores contraditórios entre si podem ser igualmente valiosos do ponto de vista individual. Optar por um modo de vida valioso inevitavelmente implica abdicar de outros tantos. Ora, uma autoridade legítima - i. e. organizada a partir do princípio de autonomia – não precisaria se comprometer com a exigência absurda de avaliar cada concepção de bem existente para determinar quais delas são pró-autonomia e quais não são. Tampouco precisaria defender uma forma de doutrina ética específica que teria prioridade sobre as demais. Ela precisaria apenas *endossar* o pluralismo moral como o valor último de uma sociedade liberal. Na fórmula de Raz, “se autonomia é um ideal, então estamos comprometidos com a seguinte concepção de moralidade: valorizar a autonomia acarreta a promoção do pluralismo moral”¹³⁵. Tudo que um Estado precisa para fomentar a autonomia pessoal é garantir que cada indivíduo encontre, ao longo de sua vida, o maior número de modos de vida distintos possíveis (disponibilidade efetiva de opções) e que, uma vez diante deles, ele possua os meios legais e materiais para vivenciá-los livremente (liberdades individuais). Ao contrário de excluir concepções de bem, ou de fomentar um modelo implausível de virtude cívica, políticas perfeccionistas devem promover modos de vida independentemente dos conteúdos morais substantivos encontrados em cada um deles. Podemos dizer que elas devem ser avaliadas pelas consequências pluralistas que geram e não pelas credenciais pró-autonomia de cada uma delas¹³⁶.

Contudo, mesmo reinterpretado aos moldes pluralistas, ainda não encontramos qual o tipo de razão oferecida para o problema da tolerância mútua em casos de consequências morais indesejáveis. Havíamos justificado em parte, anteriormente, o conjunto de direitos e liberdades individuais recorrendo a uma versão do *harm principle*: qualquer padrão de comportamento é legítimo (protegido por meio de direitos individuais) contanto que não ameace as condições da autonomia pessoal alheia. Se determino livremente que apenas a erradicação de outras formas de vida atende aos valores do meu grupo, cabe ao Estado impedir que isso aconteça em nome dos potencialmente ameaçados. Para o liberalismo político, a tolerância nada mais é do que uma condição da legitimidade de longo prazo. Esse mesmo argumento nos permitiria “usar a coerção tanto para impedir as pessoas de agirem de forma a diminuírem a autonomia pessoal alheia [direitos individuais], como para forçá-las a agirem de acordo

¹³⁴ Cf. Seção 3 (b).

¹³⁵ Raz 1988 p. 161.

¹³⁶ Raz 1986 p.161-162.

com aquilo que é necessário para aumentar as opções e oportunidades pessoais [tolerância]”¹³⁷. A justificação da tolerância é a virtude pública exigida de sujeitos autônomos, responsáveis em promover as condições necessárias para o pluralismo social.

Digamos que o Estado utilize fundos públicos para financiar comunidades católicas em vias de “extinção” cultural. O argumento por trás dessa política seria a necessidade de preservar um tipo de valor em declínio em nossas sociedades, como o pertencimento comunal, os ritos católicos ou os professores de latim. O uso de impostos para financiar uma religião, ou o ensino de uma religião determinada, mesmo que permitido por processos majoritários, poderia entrar em conflito com as convicções morais daqueles que, por exemplo, são vilipendiados por comunidade religiosas tradicionais (ex: gays e não-crentes) ou acreditam que a liberdade de consciência implica o distanciamento estatal de assuntos religiosos (por que comunidades católicas e não qualquer outra forma de expressão religiosa igualmente em “extinção”?). O que Raz está sugerindo é que esses cidadãos devem tolerar o fomento do catolicismo sob a justificativa de que membros de uma sociedade pluralista possuem um dever *per se* de promoção do pluralismo: “o dever de tolerância é um aspecto do dever de respeito à autonomia”¹³⁸. Visto que para cada uma das partes em questão o pluralismo *em si* é o próprio problema (por que deveria respeitá-lo em primeiro lugar?) esse tipo de razão só faz sentido do ponto de vista de uma concepção explicitamente instrumentalista da autoridade que não reconhece, por exemplo, direitos políticos igualitários. Segundo esse raciocínio, as pessoas deveriam saber que mais diversidade é melhor que menos diversidade e que, uma vez determinada por critérios legítimos, o uso da coerção não pode ser questionado contra esse princípio. O fato de que em geral elas não reconhecem esse valor não altera o *rationale* da coerção, ele apenas legitima eticamente (mas não politicamente) usos não consentidos da força.

O problema com a argumento de Raz é que ele não resolve de verdade a contradição da imposição da autonomia. Ele apenas o desloca para o âmbito da obediência. O problema do *enforcement* agora se encontra na exigência de que os cidadãos tenham como virtude pessoal a contribuição para a diversidade social. Mais do que um simples dever de não intervenção em contextos específicos, a tolerância perfeccionista exige um dever de promoção da autonomia alheia. O liberalismo ético “impõe o dever pessoal de assegurar, para todos, as condições da autonomia”¹³⁹, isto é, mesmo para aquelas concepções de bem que não a reconhecem como um valor. A conclusão do argumento de

¹³⁷ Raz 1988 p. 172.

¹³⁸ *Ibid* p. 165.

¹³⁹ *Ibid* p. 171.

Raz é similar ao dever exigido pela concepção milliana de individualidade e, como tal, termina por afirmar que modos de vida autônomos são intrinsecamente mais valiosos. Adotar a saída perfeccionista para a justificação do poder implica na prática o abandono das pretensões liberais de condicioná-la ao consentimento de todos e de evitar a “fraude” liberal. Em última análise temos um argumento moral substantivo, uma petição de princípio moral a favor de um modo de vida específico. Por mais atrativo que isso seja para aqueles que esposam em suas vidas desse ideal, adotá-lo como guia público da violência estatal é tão complicado como condicioná-la à Bíblia ou ao Corão.

O valor da autonomia moral está presente em qualquer formulação liberal de justiça política. Ela pressupõe que vínculos comunais não devam determinar as escolhas pessoais (ainda que apenas versões caricatas de liberalismo insistam que elas não devam condicionar de alguma forma essas escolhas). Mais do que isso. É possível defendermos a promoção das bases materiais e simbólicas desse valor como condição de legitimidade do poder político. A constituição de sistemas educacionais universalistas, o reconhecimento do direito de saída de associações civis e a utilização de *expertise* científico no planejamento de políticas de saúde são exemplos bem-vindos do valor da autonomia em uma sociedade liberal. O problema posto pelo liberalismo ético é de outra natureza. Ao transformar a autonomia em um princípio ético de desenvolvimento individual, ele torna problemático do ponto de vista moral a liberdade efetiva de assumirmos ou reconhecermos compromissos heterônomos em nossas vidas. Existe uma diferença importante, e como procurei demonstrar difícil de ser sustentada pelo liberalismo ético, entre reconhecer a necessidade de fomentar o desenvolvimento de cidadãos responsáveis por suas escolhas, por um lado, e obrigá-las a escolherem seus princípios e concepções de vida “por si mesmas”. Entre a autonomia como uma propriedade moral e a autonomia como um princípio ético.

5. Tolerância como Razão Pública

Chegamos, enfim, àquela que me parece ser a melhor justificativa para as pretensões da legitimidade liberal: a imparcialidade entre concepções de bem. O princípio igualitário de legitimidade assegura que o poder é legítimo se, e apenas se, todo cidadão puder reivindicar a igualdade efetiva de direitos civis e políticos. Diferentemente de argumentos fundados no *modus vivendi* entre inimigos em potencial, o liberalismo igualitário defende que a estabilidade de uma autoridade legítima é melhor realizada por meio de um critério normativo que, a despeito do pluralismo moral, pode ser aceito por cidadãos livres e iguais. Em oposição ao liberalismo ético, entretanto, o liberalismo igualitário não acredita que caiba à autoridade política avaliar o conteúdo ético de doutrinas morais e religiosas, nem tampouco promover concepções de bem determinadas a partir dessa avaliação. A ideia central por trás dessa concepção é um princípio de reciprocidade entre iguais por meio do qual cidadãos possam justificar (sem necessariamente compeli-rem a endossar) suas crenças e desejos morais uns aos outros. Muitos passos são necessários para chegarmos à interpretação apropriada dessa definição.

Pretendo expor o argumento da razão pública em duas etapas. Na primeira delas, (a) procurarei expor, e defender, os parâmetros de justificação oferecidos pelo liberalismo igualitário por meio de uma interpretação do contratualismo rawlsiano. Darei ênfase sobretudo às reformulações que esse contratualismo sofreu nos trabalhos de Thomas Scanlon, Thomas Nagel e Brian Barry. Acredito que devo apresentar o raciocínio moral por trás do contratualismo da melhor forma possível, mesmo que isso signifique, por vezes, afastar-se dos sentidos originais conferidos a ele por Rawls. A seguir, (b) apresentarei a estrutura normativa de um ideal de razão pública como a melhor forma de reger a tolerância em uma sociedade pluralista. Precisaré mostrar de que forma ele compõem uma autoridade política *legítima* e *estável*. Para isso, será preciso demonstrar que ele não se encontra sujeito a duas das objeções mais comuns apresentadas contra um ideal de razão pública: a objeção segundo a qual ele implica uma forma de ceticismo moral e, portanto, não é consistente, e a objeção de que mesmo que seja consistente, ele pressupõe uma concepção de bem cognitivamente implausível e, portanto, deve ser descartado.

Não é óbvio que essa proposta de justiça política seja viável. Ao contrário, e seguindo aqui as próprias palavras de Rawls, ela nos obrigaria a, por vezes, “aplicar o princípio de tolerância a própria filosofia”¹⁴⁰. Ainda não estão claras para nós todas as implicações desse raciocínio.

¹⁴⁰ LP p. 10.

(a) Liberalismo Igualitário: Contratualismo

De que forma podemos fundamentar o igualitarismo liberal? Qual o tipo de raciocínio moral por trás de seu critério de legitimidade política? Como dissemos na apresentação, o que ele possui de distintivo em relação às outras concepções liberais são seu conteúdo igualitário e sua justificação contratualista. Logo, nossa primeira etapa será formular as estruturas dessa justificação. Procurarei demonstrar a coerência interna do contratualismo rawlsiano e afastar algumas críticas comuns ao método que, a meu ver, são equivocadas. Espero oferecer boas razões para aceitarmos a validade desse raciocínio moral. Parte importante do argumento contratualista repousa na comparação crítica entre diferentes princípios normativos. Espero que o esforço feito até o momento na exposição de diferentes princípios de tolerância me ajude a demonstrar a superioridade *relativa* de uma concepção igualitária de justiça política. Isto é, para o contratualismo rawlsiano, um princípio de justiça constitui sempre um argumento comparativo: determinamos e contrastamos as melhores concepções de justiça viáveis para, a seguir, encontrarmos aquela que melhor satisfaz nossas expectativas morais. Sobre o caráter comparativo do contratualismo¹⁴¹.

Tal como a entendo, a melhor caracterização do contratualismo ou construtivismo moral (utilizarei ambas as denominações como sinônimos) não se encontra, apenas, nas formulações de Rawls. Uma reformulação importante do contratualismo moral foi apresentada por Thomas Scanlon. Segundo Scanlon, a fonte da autoridade moral contratualista encontra-se naquilo que é *errado* fazermos ou consentirmos de acordo com princípios que ninguém poderia razoavelmente rejeitar¹⁴². Essa mudança não afeta o conteúdo substantivo dos princípios rawlsianos. Ao contrário, acredito que ela colocará em bases mais sólidas o liberalismo igualitário ao explicitar desde o início as premissas morais substantivas do método construtivista. Para que essa transposição de fundamento seja possível precisarei, contudo, supor duas premissas metodológicas arriscadas. A primeira delas é a de que a formulação contratualista de Scanlon acarreta - pelo menos *tanto quanto* a formulação rawlsiana - os mesmos princípios de justiça reivindicados pelos argumentos de Rawls em TJ. Não tenho como enfrentar esse problema dentro do escopo limitado deste trabalho: a legitimidade da autoridade política. Caso estivéssemos

¹⁴¹ Ver TJ §20 (esp. pp. 118-122).

¹⁴² Ver Scanlon [1982] 2009(a) para a formulação original dos fundamentos morais do contratualismo, e Scanlon 1998 para o desenvolvimento sistemático desse projeto. Barry 1995 §11 oferece um bom comentário da formulação scanloniana do contratualismo antes de endossá-lo.

às voltas também com o problema da justiça socioeconômica, isto é, caso precisássemos que a formulação scanloniana sustentasse, sem possíveis divergências, não só o primeiro princípio da “justiça como equidade” como também o segundo, então talvez não pudéssemos ser tão ingênuos assim. De todo modo, assumirei que não existem perdas teóricas relevantes ao sustentar princípios rawlsianos em bases scanlonianas. A segunda premissa aceita é a de que uma parte importante dessa reformulação encontra seu apoio nas melhores partes das revisões posteriores feitas por Rawls em seu projeto - a ponto, por exemplo, de encontrarmos o próprio Rawls endossando parcialmente o modelo de contrato razoável como um elemento crucial de justificação da autoridade política¹⁴³.

A exposição segue os seguintes passos: após discutir em (i) a centralidade da discussão metodológica para o liberalismo igualitário, apresentarei os fundamentos da justiça como equidade em suas duas partes: (ii) o argumento da escolha racional sob incerteza na posição original (PO) e (iii) o modelo de raciocínio moral (pressuposto em (i)) como a busca por um equilíbrio reflexivo entre juízos e princípios (ER). Ao considerá-los como duas etapas de um mesmo argumento contratualista, temos em (iv) os elementos necessários para avaliar os ganhos relativos da formulação scanloniana para o igualitarismo liberal.

(i) Por que fundamentar?

Por que devemos nos preocupar com questões de fundamentação de princípios normativos ao tentarmos levar a cabo o projeto rawlsiano, ou mesmo qualquer projeto normativo? Por que não relegar as discussões metodológicas a um segundo plano em relação à defesa e aplicação dos princípios substantivos? A concepção de justiça rawlsiana é um excelente exemplo para mostrar o que há de equivocado nessas suposições.

Suponhamos o seguinte raciocínio relativamente comum quanto à interpretação da justiça como equidade: “o grande objetivo da obra de John Rawls é conciliar, por meio de sua teoria da justiça, dois valores fundamentais das sociedades modernas que, na maior parte das vezes, senão sempre, encontram-se em conflito: a liberdade e a igualdade. A pergunta fundamental de Rawls seria: qual a melhor forma de conciliá-los?”. O próprio Rawls, em seus trabalhos tardios, deu margem a esse tipo de interpretação ao afirmar, por exemplo, que o objetivo da justiça como equidade é “tentar adjudicar entre essas duas tradições de pensamento”, isto é, a tradição dos direitos individuais e a tradição

¹⁴³ Ver por exemplo LP p. 49n, e JCE p.7n.

democrática¹⁴⁴. Contudo, esse raciocínio é equivocado se com isso queremos dizer que as *fundações* da liberdade individual e da igualdade democrática são estranhas umas às outras. Não podemos entender o porquê disso se não levarmos a sério o argumento contratualista. Ao invés de concebê-los como conciliação, ou justaposição, de valores distintos, os dois princípios de justiça são as consequências *de um mesmo argumento*. Aquilo que caracteriza o valor “liberal” de proteção aos direitos individuais e de um princípio de tolerância possui *a mesma base* do valor “democrático” do princípio de justiça socioeconômica. Dito de outra forma, o que torna a imposição de uma doutrina moral ilegítima é a mesma razão que torna injusta a reprodução de desigualdades de acesso aos recursos sociais valiosos. Para o liberalismo igualitário, ambas as preocupações teóricas encontram seu fundamento na interpretação da igualdade fundamental entre membros de um mesmo esquema de cooperação social. Thomas Nagel formulou bem esse ponto ao identificar uma “extensão natural” dos argumentos liberais clássicos, ligados aos direitos individuais, o problema das desigualdades sociais e políticas: “uma sociedade falha em tratar seus membros como iguais seja restringindo sua liberdade de expressão, seja permitindo que cresçam na pobreza”¹⁴⁵. Desconsiderar a importância do contratualismo para a justiça igualitária é, em alguma medida, desconsiderar a própria força desse argumento.

Para além das questões específicas trazidas pelo liberalismo igualitário, existe outro motivo pelo qual a discussão de fundamentos é crucial para a teoria política. Tal como notam Derek Parfit e Thomas Scanlon, do ponto de vista de uma teoria geral dos juízos, juízos empíricos dos tipos produzidos pelas ciências diferem de juízos normativos em uma dimensão importante: no primeiro caso, a verdade ou correção desses juízos pode ser separada das *razões* pelas quais algo é verdadeiro. Assim, a verdade sobre o fato de que o partido conservador sempre ganhou na cidade X não nos fornece imediatamente os motivos pelos quais isso vem ocorrendo. Já no segundo tipo de juízo, não se pode afirmar que algo é moralmente correto ou errado - justo ou injusto, bom ou mal - sem, ao mesmo tempo, oferecer *as razões* pelas quais algo é moralmente reprovável ou não: a verdade sobre a avaliação de que é justo que mulheres e homens possuam os mesmos direitos não é independente da razão pelas quais eles *deveriam* ser iguais entre si¹⁴⁶. Aceitar a dupla natureza dos juízos faz com que parte importante da teoria política, em especial aquela

¹⁴⁴ Ver, por exemplo, a primeira das duas “questões fundamentais” do pensamento democrático moderno, encontrada em *O Liberalismo Político* (LP pp. 4-5).

¹⁴⁵ Nagel 2003, p. 65; o termo “extensão natural” aparece na p. 64.

¹⁴⁶ Ver, por exemplo, Scanlon 1992 p. 9; Barry 1989 p. 264. Para Parfit os juízos estéticos se encontrariam entre essas duas possibilidades (cf. Scanlon op. cit., n. 14).

pautada por argumentos normativos, dependa de pressupostos mais gerais acerca do que estamos nos comprometendo quando dizemos, por exemplo, que a desigualdade social é injusta.

(ii) Justiça como equidade

Como vimos na introdução, a concepção rawlsiana de justiça contém dois princípios organizados de modo hierarquizado entre si: (I) um conjunto efetivo de direitos civis e políticos *iguais* para todos, seguido de (II) um esquema distributivo *equitativo* de bens socialmente valiosos (renda, riqueza e posições de autoridade) responsáveis por regular a estrutura institucional básica de uma sociedade¹⁴⁷. Uma pergunta mais fundamental a ser feita seria qual a função de uma concepção de justiça segundo Rawls? Caso uma sociedade seja idealmente regulada pelos dois princípios e publicamente reconhecida por todos como atendendo a essa exigência, então estaríamos diante de uma *sociedade justa*. É por meio de ideal de uma sociedade “bem-ordenada” por critérios públicos de justiça que podemos avaliar nossas instituições reais. Entretanto, resta a pergunta: Por que são *esses* dois princípios que constituem o critério adequado, e não outros? Responder a essa segunda pergunta é o objetivo da justificação contratualista. Como afirma Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, a ideia fundamental por trás da justiça como equidade é a de que os princípios regulativos das instituições sociais são o resultado de um acordo hipotético e, sendo assim, capazes obterem aquilo que identificamos ao analisarmos o PLL como “consentimento cognitivo”: esses são os princípios que “pessoas livres e iguais preocupadas com seus próprios interesses aceitariam em uma posição inicial de igualdade, definindo os termos fundamentais de sua associação”¹⁴⁸.

O objetivo da posição original (PO) é encontrar termos “equitativos” entre pessoas com interesses conflitantes capaz de atender aos objetivos de uma concepção de justiça. O argumento da PO possui três elementos constitutivos¹⁴⁹. Em primeiro lugar, a PO inclui

¹⁴⁷ A ideia rawlsiana de “regular a estrutura básica”, ou mais especificamente, “o modo pelo qual as principais instituições sociais distribuem direitos e deveres fundamentais, e determinam a divisão das vantagens advindas da cooperação social” (TJ p.7), não é livre de más interpretações. Como determinar os limites do “básico”? Em sua última formulação do conceito Rawls define que “empresas e sindicatos, igrejas, universidades e a família, estão sob as restrições trazidas pelos dois princípios de justiça, mas, tais restrições, surgem indiretamente de um pano de fundo institucional justo, no qual as associações e grupos existem, e no qual a conduta de seus membros é restringida” (JCE p. 10). Não tenho como fazer justiça ao debate. Mas, naquilo que se segue, tomarei por “estrutura básica” todas as instituições e regras que afetem as expectativas de vida dos indivíduos e que não seja fruto de uma adesão voluntária.

¹⁴⁸ TJ p. 12.

todos os membros da sociedade. Assim, para efeitos da PO todos possuem o mesmo poder de decisão. Em segundo lugar, ela reconhece que os interesses mais fundamentais daqueles que fazem parte do acordo divergem uns dos outros. Contudo, mesmo que seus objetivos sejam distintos entre si, todos estão motivados em realizá-los de tal forma que cada indivíduo queira se sair tão bem quanto possível. As partes do acordo são racionalmente motivadas. Por fim, a PO assume que as partes são ignorantes primeiro em relação às suas respectivas posições sociais - tanto em termo de recursos econômicos como autoridade - e segundo em relação às suas concepções particulares de bem. A eliminação do interesse individual determinado (“o que *eu* quero”, “o que promove *esta* concepção de bem”) por meio de um “véu de ignorância” é a tentativa de excluir escolhas autointeressadas arbitrárias do ponto de vista da justiça social. Por meio do véu, ninguém é capaz de identificar princípios que beneficiaria sua própria classe ou grupo social quando impostos a todos. A soma do autointeresse genérico e da ignorância individual levariam à igual consideração pelos interesses de todos.

O argumento moral subjacente à PO é o de que devemos eliminar fatores moralmente arbitrários como classe, raça, talentos produtivos e, no caso da legitimidade, concepções de bem particulares no momento da escolha de critérios públicos de distribuição de recursos. Caso escolha um esquema de distribuição de recursos sociais *apenas* porque ele seria extremamente vantajoso ao meu estilo de vida, dificilmente ela poderia ser chamada de justa. Os dois princípios de justiça são, assim, “a solução para o problema de escolha apresentado pela posição original”¹⁵⁰, isto é, quais princípios *teriam sido escolhido* caso todas as circunstâncias moralmente arbitrárias fossem neutralizadas.

Que tipo de argumento apresentado na PO justificaria, por exemplo, a escolha do princípio de igual liberdade para todos? Vimos que cada indivíduo está interessado em promover sua própria concepção de bem, ou seja, reconhece que é possível para cada um formular, e revisar, suas próprias escolhas morais e, ao mesmo tempo, ninguém conhece sua própria concepção determinada. Logo, a melhor estratégia seria propor um princípio de liberdade individual no qual *todos* tenham o mesmo conjunto de direitos fundamentais responsáveis pela proteção das decisões pessoais. Chances iguais de influência nas decisões políticas (na forma de direitos políticos) seria o meio mais seguro de garantir a pluralidade de concepções de bem. Todos possuem interesse nesses mesmos arranjos e, portanto, eles seriam “legítimos”. A escolha de um princípio perfeccionista de justiça política, *i. e.* o uso do poder para a promoção de uma forma de vida social particular,

¹⁴⁹ Sigo aqui a excelente reconstrução do argumento da PO feita por Thomas Scanlon (Scanlon 2003 pp. 154-157). Outros modos de exposição seriam igualmente possíveis.

¹⁵⁰ TJ p. 118.

contrariaria o *autointeresse de agentes racionais*. A conclusão do argumento que justifica o primeiro princípio afirma que “o único raciocínio a que as pessoas na posição original podem chegar é o de que todos devem possuir a máxima liberdade igual, consistente com a liberdade similar para os outros”¹⁵¹.

Ainda que estejamos nos afastando do objetivo deste trabalho, gostaria de dedicar algumas linhas sobre o argumento a favor do segundo princípio para ilustrar um aspecto importante do argumento contratualista ausente no argumento anterior. Nesse caso, a argumentação é mais tortuosa. Precisamos encontrar algum critério de divisão dos benefícios e encargos produzidos pela associação. A estrutura da PO instrumentaliza uma posição de igualdade estrita de reivindicações. Porém, segundo Rawls, “não existe uma razão para que esse reconhecimento inicial deva ser a palavra final. A sociedade deve levar em consideração a eficiência econômica e as exigências da organização e da tecnologia”¹⁵². A solução encontrada por Rawls para respeitar a equidade é enviesar o procedimento de escolha em favor daqueles menos beneficiados pela desigualdade, ainda que todos sejam beneficiados por esse acréscimo de riqueza. A necessidade de partir de bases estritamente igualitárias da divisão da renda, riqueza e posições de autoridade – uma premissa moral substantiva - rumo a uma desigualdade legítima (isto é, que todos possam aceitar) reflete a preocupação concreta do igualitarismo liberal em acomodar a necessidade de estímulos diferenciados na produção e o desenvolvimento da divisão social do trabalho. Desse modo, o adversário principal do segundo princípio na TJ não é o igualitarismo pleno, mas sim o utilitarismo (bem-estar médio), ou soluções “suficientaristas” nas quais demarcamos uma linha de pobreza para alguém da qual ninguém deveria viver. Qual o argumento via PO nesse caso? Dada a natureza extrema do risco de se ver nas piores condições sociais, partes autointeressadas adotariam, segundo Rawls, um princípio *maximin* de escolha sob incerteza: maximizar o resultado das piores posições. Um princípio utilitarista fundado na agregação social do bem-estar seria “arriscado” demais, pois não conseguiria assegurar uma proteção igual às piores posições. Mesmo em suas versões “mistas” (isto é,

¹⁵¹ TJ p. 321-328. Esta interpretação do primeiro princípio (“máxima liberdade compatível com igual liberdade de todos”) foi reformulada por Rawls, a partir das críticas feitas por H. L. A. Hart (cf. Hart 1989). Segundo Hart, uma formulação consequencialista como a proposta por Rawls (avaliamos quanto um direito promove ou restringe o montante *total* de liberdade disponível a todos), não conseguiria solucionar casos de conflito *intra* liberdades básicas (o que promove a “maior” liberdade, liberdade de expressão plena ou proteção de minorias em relação ao *hate speech*?). A reformulação rawlsiana, que adotamos na apresentação inicial dos princípios (“mesma reivindicação ao esquema pleno de liberdades básicas iguais, compatíveis com o mesmo esquema de liberdades para todos” cf. JCE p. 42) procura evitar esses casos aporéticos. Especificamos um conjunto objetivo de direitos historicamente reconhecidos e aceitamos a indeterminação parcial na escolha de direitos básicos *específicos* de acordo com tradições e práticas aceitas. Contudo, no essencial, a idéia permanece: o direito *igual* à liberdade.

¹⁵² TJ p. 150.

reconhecendo a necessidade de um grau absoluto de seguridade social para todos) esse raciocínio deveria ser descartado, uma vez que mesmo estando além da pobreza absoluta, poderíamos nos encontrar tão longe dos indivíduos melhores posicionados que dificilmente seríamos realmente beneficiados pela cooperação social¹⁵³. É nesse sentido que podemos afirmar que nenhuma desigualdade é legítima, a não ser que os detentores dos menores quinhões de renda, riqueza e autoridade possam livremente aceitá-la.

Resumindo, podemos caracterizar o argumento da PO como uma tentativa de justificar as estruturas fundamentais da sociedade por meio de um acordo hipotético entre agentes racionais autointeressados.

(ii) Equilíbrio Reflexivo

O motivo pelo qual tentei reconstruir com alguma minúcia o argumento da PO é de natureza crítica. Não acredito que ele seja o *único* método para chegarmos aos dois princípios de justiça e, portanto, não precisa ser visto como a única forma de fornecer um critério igualitário de legitimidade política. Outras formas de contratualismo são possíveis. Contudo, para demonstrar essa tese é preciso, antes, passarmos por duas discussões preliminares. Em primeiro lugar, precisamos compreender o argumento “completo” em favor dos dois princípios - tal como ele se encontra na TJ e em reinterpretações mais recentes formuladas por Rawls. Sem isso, estaríamos cometendo um erro interpretativo grave. A seguir, acredito ser útil abordar duas críticas equivocadas à justificação da justiça como equidade. Isto é, objeções comuns ao raciocínio contratualista que *não* nos levariam à sua reformulação. Isso nos ajuda a destacar um argumento que pode ser usado para reformular a arquitetura do argumento contratualista, simplificando-o a partir de considerações internas ao argumento.

Quanto à justificação dos princípios, a PO não é o único argumento apresentado por Rawls em TJ. Ou melhor, o argumento contratualista não está completo sem aquilo que Rawls formulou como um “equilíbrio reflexivo” (ER) entre, de um lado, juízos morais substantivos e, de outro, os princípios de justiça. O ER fundamenta a PO por uma razão simples: não teríamos por que aceitar, em primeiro lugar, entrar nas condições de imparcialidade formalizadas na PO se elas não refletissem, em alguma medida, alguns dos nossos juízos morais substantivos sobre aquilo que é justo ou injusto. Para que o método do ER faça sentido Rawls precisa pressupor duas coisas: uma faculdade cognitiva fundamental denominada “senso de justiça” - a capacidade de “reconhecer estado de coisas como justos ou injustos e as razões para isso” - e a “razoabilidade” dos agentes

¹⁵³ TJ p. 151.

morais em formular suas intuições normativas. Devemos entender esses pressupostos como a *motivação moral* relevante por trás do contratualismo rawlsiano, em contraste com a motivação instrumental encontrada na PO¹⁵⁴. Rawls definirá razoabilidade por meio de duas características principais (i) a disposição em propor, e honrar, termos equitativos de cooperação, e (ii) a disposição de reconhecer o ônus do julgamento moral, aceitando suas consequências¹⁵⁵. O método do ER é constituído por três etapas distintas. Em primeiro lugar, partimos de nossos juízos ponderados, produzidos em situações adequadas de reflexão e informação, e procuramos oferecer proposições normativas de primeira ordem que aceitamos como verdadeiras (exemplos disso seriam, “somos proprietários daquilo que produzimos”, “não somos responsáveis por aquilo que está além de nosso controle racional”, “é errado interferir em matéria de consciência”, etc.). A seguir, buscamos os princípios normativos gerais que satisfazem esse conjunto de crenças morais. Procuramos nesse estágio princípios normativos de aplicação geral e sistemática. Caso acredite, por exemplo, que é injusto excluirmos do processo de decisão uma parte da sociedade apenas pelo fato de serem etnicamente diferentes, a maneira apropriada de dar sentido a esse juízo seria afirmar, por exemplo, que “todos deveriam ter o mesmo acesso as decisões políticas fundamentais”, e que isso decorre de um princípio mais fundamental de “igualdade moral”. O ER estará completo quando alcançar um equilíbrio entre juízos ponderados, por um lado, e princípios gerais por outro. Teríamos assim em um ponto de parada provisório no qual nossos juízos encontrariam a melhor expressão possível em critérios coerentes e exaustivos.

O tipo de raciocínio moral encontrado no ER pode ser interpretado de duas maneiras distintas¹⁵⁶. Por um lado, podemos esquadrihar nossos juízos tendo por objetivo impor coerência aos diferentes tipos de concepções de justiça. Na melhor das hipóteses, estaríamos classificando concepções de justiça existentes na forma de uma teoria moral descritiva. Contudo, para além desse primeiro uso descritivo, podemos interpretar o procedimento do ER como um procedimento normativo. Na medida em que ele nos obriga a compatibilizar nossas crenças morais específicas com os princípios gerais necessários para sustentá-las, ele explicita as razões que temos para endossá-las

¹⁵⁴ Isto é, aquilo que chamaremos adiante de motivação contratualista já se encontrava em TJ: “As pessoas realizando os juízos, presumivelmente, possuem a habilidade [senso de justiça], a oportunidade [ponderação dos juízos], e o *desejo* [motivação moral] para obter uma decisão correta (ou ao menos, não possuir o desejo de não obtê-la)”, TJ p. 47, ênfase acrescida.

¹⁵⁵ LP n. 1 pp. 48-49.

¹⁵⁶ Remeto aqui a distinção explícita entre equilíbrio “amplo” (*wide*) e “estreito” (*narrow*) apresentado em MT, mas que não deixa de ser encontrada em TJ por meio das interpretações “descritivas” e “deliberativas” do equilíbrio reflexivo. Ver especialmente Daniels 1979.

conscientemente. Nessa segunda interpretação, nenhuma crença moral esta imune às revisões necessárias: podemos ser levados a uma “mudança radical” de nossas crenças caso o método assim nos obrigue¹⁵⁷. Os resultados são objetivos na medida em que implicações inesperadas de princípios aceitos nos levam a rever juízos até então inquestionáveis. Soma-se a isso o fato de que o processo é pensando em termos interpessoais, de modo que eu preciso apresentar publicamente as evidências dessas revisões. “Levando esse processo ao limite”, diz Rawls, “procuramos a concepção, ou a pluralidade de concepções, que sobreviveriam ao levarmos em conta todas as concepções plausíveis e todos os argumentos razoáveis a seu favor”¹⁵⁸.

Como havia indicado, existem duas objeção típicas ao contratualismo rawlsiano que, a despeito de sua popularidade na literatura contemporânea, não estão na causa da reformulação do argumento que estamos propondo nesta seção. Existem duas objeções ao ER que precisam ser consideradas. Considerá-las rapidamente nos ajudará a sintetizar o argumento completo de Rawls. A primeira dessas objeções vê no contrato rawlsiano uma tentativa mal-sucedida de fundamentar acordos morais em uma situação de barganha racional idealizada. É claro que, nesse caso, por contrato entenda-se PO. Quando levamos em consideração o ER, entretanto, essa linha de crítica se mostra incoerente: ela interpreta como um erro de cálculo aquilo que Rawls nunca quis desconsiderar em sua teoria, a saber, uma interpretação normativa da igualdade moral humana. O fato de estipular como intuição básica a distribuição igual de bens primários como ponto de partida do contrato – e não, por exemplo, uma distribuição de acordo com o poder de barganha de cada indivíduo – ilustra perfeitamente esse ponto. O que pode ser colocado em questão nesse caso é a forma de argumentação utilizada por Rawls: indivíduos racionais em condição de imparcialidade¹⁵⁹.

Em segundo lugar, é comum encontrarmos críticas à natureza hipotética do contratualismo rawlsiano. Mais uma vez o alvo comum é a PO, mas nesse caso não há nada na objeção que a impeça de ser mobilizada também contra o ER (e, como veremos a seguir, à reformulação scanloniana). Qual a legitimidade – dever-mos-ia perguntar - de um acordo do qual, estrito senso, nunca fiz parte? Ou pior: que é moralmente mais importante que a expressão empírica de minhas preferências? Ronald Dworkin, por exemplo, formulou essa objeção ao afirmar que “contratos hipotéticos não fornecem um argumento independente para a justiça da efetivação de seus termos. Um contrato hipotético não é,

¹⁵⁷ Cf., TJ p. 49.

¹⁵⁸ TM *Ibidem*.

¹⁵⁹ Ver sobre esse ponto Barry 1995 pp. 53-55.

simplesmente, a forma pálida de um contrato efetivo; ele não é contrato algum”¹⁶⁰. Podemos afirmar, por exemplo, que a única fonte real de legitimidade é a força, e o consentimento daqueles que não possuem condições efetivas de alterar o processo de constituição da autoridade política não passa, na verdade, de uma racionalização ideológica do poder. Nesse caso, a objeção incide sobre a própria possibilidade do consentimento como fonte de legitimidade¹⁶¹. Já o argumento de Dworkin é mais específico: contratos *hipotéticos* não nos fornecem um argumento *independente* em relação à plausibilidade intrínseca de seus resultados. Isso quer dizer que, se toda força argumentativa de TJ estivesse *apenas* na PO, o argumento seria inútil de um ponto de vista moral. O que não é o caso: a ideia de uma posição inicial de igualdade é apenas um modelo de representação daquilo que, segundo nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo, podem justificar uma reivindicação de justiça. Podemos dizer que se é verdade que um contrato hipotético “não vale o papel no qual não foi escrito”¹⁶², um contrato “efetivo” do ponto de vista do contratualismo rawlsiano, realizado por homens e mulheres sujeitos às arbitrariedades morais do mundo social, não valeria os termos que fossem decididos.

Se essas considerações não constituem razões suficientes para uma “revisão” do argumento contratualista de Rawls, por que, afinal temos que alterá-lo? Rawls compreende, como vimos, a justificação completa dos princípios de justiça como uma construção normativa em duas partes. Podemos denominá-las, respectivamente, etapas da “construção” e da “estabilidade”. Na primeira etapa “os princípios de justiça são escolhidos provisoriamente”, e “as partes assumem que as pessoas que representam não são movidas por nenhum tipo especial de psicologia”¹⁶³. Como vimos, na PO agentes racionais buscam maximizar seus interesses escolhendo princípios de justiça que aceitariam em condições de restrições cognitivas. A segunda parte do argumento, no entanto, remete àquilo que Rawls denomina “problema da estabilidade”, isto é, “a questão de se a justiça como equidade está apta a gerar, por si mesma, o apoio suficiente” para sustentar-se¹⁶⁴. Entre as condições da promoção estável de princípios de justiça encontram-se a exigência de que cidadãos reais, com motivações e crenças efetivas, possam conscientemente sustentar as

¹⁶⁰ Dworkin 1989 pp. 17-18.

¹⁶¹ Nietzsche, por exemplo, formula a objeção da seguinte maneira: “a inserção de uma população sem normas nem freios numa forma estável [...] foi levada a termo somente com atos de violência [...] Desse modo começa a existir o Estado na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ‘contrato’” (Nietzsche [1887] 1998 p. 69).

¹⁶² Hampton 1993 p. 66.

¹⁶³ JCE p. 180.

¹⁶⁴ JCE p. 181.

instituições escolhidas na PO. Deixando parte importante da teoria de lado, por exemplo, os pressupostos psicológicos desse processo, gostaria de chamar atenção para as exigências estritamente morais da etapa da estabilidade: *princípios normativos não devem ser aceitos caso produzam exigências morais excessivas àqueles que se comprometeram a cumpri-los*. Caso essa condição de estabilidade não seja satisfeita, caso o princípio adotado seja “excessivamente exigente” para sujeitos reais, mesmo uma estrutura básica *prima facie* justa (escolhida na PO) poderia ser justificadamente vetada. O argumento aqui é, como podemos perceber, o ER, já que supomos agentes morais plenamente dotados de informação, vetando arranjos sociais que não atendem ao seu critério de imparcialidade. O que a segunda etapa da justificação está nos dizendo é que (i) um regime justo precisa fazer exigências morais exequíveis às mulheres e homens de carne e osso que viverão sob seus arranjos institucionais, e que (ii) a *própria justificação* dos princípios depende dessas condições de exequibilidade. O que estou querendo chamar atenção para o fato de que, ao tomarmos o argumento contratualista “como um todo” - e precisamos fazer isso – na verdade estamos diante de apenas uma etapa: a construção de princípios legítimos e uma condição importante de legitimidade é sua exequibilidade.

“Exequível” aqui significa passível de serem aceitos e respeitados por pessoas reais, movidas por interesses reais e com conhecimento pleno de suas habilidades e concepções de bem, algo bem diferente da motivação instrumental da PO. O argumento normativo no qual as partes vetam princípios excessivamente onerosos foi denominado por Rawls como o problema das “exigências desmedidas” (*strains of commitment*): mesmo uma autoridade “legítima”, *i. e.* escolhida por indivíduos livres em condições de imparcialidade, ela não *deve* exigir consentimento caso implique situações “injustas” de sacrifício pessoal. Como afirma Rawls, “para um acordo ser válido, as partes devem ser capazes de honrá-lo sob todas as circunstâncias relevantes e antevistas”¹⁶⁵. O exemplo célebre mais importante da utilização das exigências desmedidas no argumento rawlsiano são as consequências injustas que um princípio utilitarista de distribuição imporia caso *aceito* na PO. Mesmo que agentes racionais não optassem pela regra *maximin* de escolha sob incerteza, o princípio de diferença possuiria uma vantagem adicional em relação ao princípio da utilidade média: os *cidadãos* não correriam o risco de “aceitar uma perda de liberdade em suas vidas, em nome de um bem maior desfrutado por outros”¹⁶⁶. Se concebermos uma sociedade bem ordenada como uma democracia composta por cidadãos que se consideram livres e iguais e dispostos a encontrar termos equitativos de cooperação, o tipo de desigualdade trazido por princípios de bem-estar agregado violaria

¹⁶⁵ TJ p. 175.

¹⁶⁶ TJ 176.

o autorrespeito daqueles nas piores posições - uma vez que eles *sabem* que as suas menores expectativas servem de fundamento para a riqueza social desfrutada pelo restante da sociedade¹⁶⁷. O argumento contratualista vetaria a escolha desses princípios por razões de perda da estabilidade social¹⁶⁸.

A conclusão a que chegamos é que a caracterização dos agentes na PO nos obriga a postularmos um argumento em duas etapas que, caso comecemos pelas considerações propriamente morais do ER não precisaríamos postular. Na verdade, o problema da estabilidade tal como desenvolvido por Rawls só pode se formulado como um problema, em primeiro lugar, tendo em vista uma caracterização moral “densa” dos agentes do contrato, na qual eles não apenas conhecem seus interesses, como também se encontram dispostos a oferecer termos publicamente aceitáveis de conduta. Isto é, a motivação própria do ER. É possível afirmar que em suas reformulações posteriores, Rawls terminou por considerar PO e ER argumentos praticamente análogos e intercambiáveis: “A justiça como equidade conjectura que os princípios que parecem razoáveis para esses propósitos [ER] são os mesmo princípios que representantes racionais dos cidadãos, sujeitos a restrições razoáveis, adotariam para a regulação de suas instituições básicas [PO]”¹⁶⁹. A questão é saber, portanto, se de fato precisamos de um argumento em duas etapas.

(iii) A reformulação scanloniana

A teoria contratualista de Rawls encontra fundamento em duas motivações distintas¹⁷⁰: na PO agentes racionais autointeressados buscam maximizar sua vantagem individual, em condição de incerteza, enquanto que, do ponto de vista do ER, agentes morais (“cidadãos livres e iguais”) são motivados pela formulação de princípios que todos possam aceitar. Se por um lado as conclusões normativas mais importantes de TJ dependem da forma como Rawls concebe o raciocínio moral entre pessoas livres e iguais,

¹⁶⁷ Essa interpretação esquemática da justificação do Princípio de Diferença encontra-se em Cohen 1989. Particularmente, ela não utiliza o argumento da PO. Acredito que essa seja a melhor defesa do segundo princípio contra princípios utilitários ou “mistos” (utilidade médica com mínimo social garantido). O fato de não utilizar a PO em sua justificação fortalece a interpretação crítica defendida nesta seção.

¹⁶⁸ Uma questão mais complicada seria determinar se poderíamos também *legitimar* a desobediência civil em casos de princípios de justiça “desmedidos”. De que forma injustiças sociais afetam a *legitimidade* das instituições?

¹⁶⁹ JCE p. 82.

¹⁷⁰ Parte importante da discussão subsequente deve-se a de Vita 2007 pp. 184-194.

por outro, o grande impacto que sua concepção de justiça igualitária exerceu sobre a teoria política deveu-se, sobretudo, pela clareza e rigor do argumento a partir da PO. Uma parte da discussão pós-TJ procurou reformular as intenções do *método* contratual por meio de teorias de barganha racional entre agentes maximizadores. Os problemas com esse tipo de teoria foram abordados parcialmente quando tratei do “liberalismo do medo”. Uma vertente teórica contrária à concepção de barganha procurou reformular o contratualismo a partir da escolha de princípios em condições de imparcialidade moral, dando ênfase ao modelo do ER. No último caso, procurou-se encontrar uma fundamentação explicitamente *moral* do argumento contratual¹⁷¹.

A melhor reformulação da justificação contratualista foi apresentada, a meu ver, por Thomas Scanlon. Assumo neste trabalho a fórmula contratualista de Scanlon (FC) como melhor sistematização dos objetivos normativos do contratualismo¹⁷²:

FC: Uma ação é errada caso realizá-la nas circunstâncias em questão seria desaprovado por um sistema de regras ou princípios os quais ninguém poderia razoavelmente rejeitar enquanto um fundamento para acordos informados, não-coagidos e gerais.

Em suas premissas explicitamente morais e assumindo informação plena a respeito dos juízos normativos aceitos pelos agentes, vemos que a FC está simplificada em grande medida o contraste entre ER (moralidade com conhecimento) por um lado, e a PO (prudência mais ignorância) de outro. *Ações* são erradas caso não possam ser justificadas por princípios que ninguém poderia razoavelmente rejeitar com base em um acordo informado, não-coagido, e de natureza geral. *Normas* ou *princípios* são rejeitáveis caso qualquer agente moral encontre motivos razoáveis para recusá-las. Com a FC temos, assim, (a) um critério de rejeição de termos inaceitáveis (não-razoabilidade), (b) uma motivação moral para o acordo (justificar as próprias ações a partir de critérios públicos) e (c) condições de validade do acordo (informado, não-coagido e geral).

O primeiro esclarecimento digno de nota da FC é sua enunciação negativa. Lembremos que no modelo rawlsiano princípios justos eram aqueles que todos poderiam *aceitar* em condições de equidade. Na FC, ao contrário, procura-se identificar aqueles princípios que, dadas as condições de razoabilidade, seria errado recusar. A FC enfatiza o que discutimos anteriormente quando dizíamos que a força moral do argumento

¹⁷¹ Tomo aqui a classificação das teorias de justiça proposta por Barry 1989.

¹⁷² Scanlon 2009 p. 132. Ver. Scanlon 1998 para uma exposição sistemática dessa versão de contratualismo. Nagel, Barry e de Vita cada um a seu modo tendem a endossar essa reformulação (cf. Nagel 1991, Barry 1989 e de Vita 2007).

rawlsiano depende da rejeição de exigências desmedidas sobre alguns: não devemos impor arranjos, instituições, ou ainda impor deveres a partir de argumentos que os outros poderiam razoavelmente rejeitar¹⁷³.

Isso é possível na FC na medida em que as partes possuem poder de veto contra demandas não-razoáveis. Autores como Thomas Nagel, ou até mesmo o próprio Rawls, sugerem uma aproximação entre esse elemento moral e a fórmula kantiana segundo a qual “ninguém deve ser tratado como um meio, apenas como um fim”. Forçar alguém a aceitar um fim sob o argumento de que ele é intrinsecamente valioso - ainda que, do ponto de vista de quem é coagido, isso não possa ser aceito - caracterizaria uma forma imoral do emprego da força¹⁷⁴. A negatividade da formulação preservaria a ênfase nos princípios excessivamente onerosos para alguns, mas que poderiam vir a serem aceitos por indivíduos especialmente tolerantes, ou, o que é mais plausível, que estejam acostumados a suportá-los.

Em segundo lugar, precisamos definir qual a motivação contratual (MC) que Scanlon assume em seu modelo de contratualismo¹⁷⁵.

MC: Agentes morais desejam encontrar princípios morais públicos que ninguém poderia razoavelmente rejeitar.

Mais uma vez, notamos aqui a proximidade entre essa formulação e aquilo que chamamos anteriormente de “condição motivacional” no caso do ER. Uma norma legítima para o contratualismo é uma norma que ninguém poderia razoavelmente rejeitar dado que os agentes morais buscam justificar suas escolhas a partir de argumentos que todos possam aceitar.

Assim, em terceiro lugar, podemos concluir de que modo a ideia de um “acordo razoável” – ou mais rigorosamente, de critérios de não-rejeição razoável - constitui o núcleo normativo do contrato: uma regra é injusta caso possamos demonstrar que ela seria rejeitada por pessoas razoáveis¹⁷⁶. Notemos que *qualquer* teoria moral gostaria de fundamentar suas conclusões através do convencimento de pessoas “razoáveis” e isso

¹⁷³ Nagel 1987 p. 221.

¹⁷⁴ Nagel 1987 p. 221-223. Não devemos confundir, contudo, o que estou denominando contratualismo moral com uma doutrina estritamente kantiana. Ela satisfaria apenas uma condição, dentre muitas outras necessárias, para isso.

¹⁷⁵ Scanlon op. cit., pp. 132-133.

¹⁷⁶ Isto é, pessoas que atendam as exigências motivacionais (ii) e circunstanciais (iii). Veremos adiante o conteúdo específico dessa motivação.

parece fazer da FC um ideal normativo trivial. Como a FC justificaria o mesmo princípio de igual liberdade individual anteriormente justificado via PO? Direitos individuais refletem a consideração de que existe algo valioso em preservarmos uma esfera de autodeterminação em nossas vidas, livres da demanda de justificação pública e, principalmente, de intervenção estatal – ainda que seja particularmente difícil determinarmos o escopo desta esfera privada. Não é razoável esperarmos que apenas alguns possuam essa liberdade. Temos como resultado o princípio igualitário de legitimidade do poder: cada pessoa possui reivindicação igual e efetiva ao conjunto plenamente adequado de liberdades civis e direitos políticos disponíveis a todos¹⁷⁷. Para o liberalismo igualitário, e a FC deixa isso evidente, a liberdade individual é moralmente valiosa não por conta de seu suposto valor intrínseco, ou pelo acréscimo de bem-estar produzido, mas porque *ninguém poderia razoavelmente rejeitar* um princípio de justiça que desconsiderasse a igualdade desse valor para todos. Poderíamos igualmente obter esse princípio por meio de contratos nos quais alguns são excluídos (“os membros do grupo X não são qualificados como agentes morais”), ou nos quais alguns possuem motivos diferentes do contratualismo para não-rejeição (“enquanto minoria moral prefiro segurança corporal a qualquer outro objetivo, logo aceito as condições impostas pelo contrato”) Entretanto, uma sociedade compostas de pessoas livres e iguais, motivadas a justificarem umas às outras as regras de utilização do poder político, *não poderiam rejeitar* esse princípio. A liberdade individual não é um valor em si mesmo absoluto, mas rejeitá-la é algo que não pode ser moralmente aceito entre iguais.

Por último, é preciso restringir minimamente o significado do termo “razoável”. Uma primeira ressalva importante a fazer nesse caso é a diferença semântica que o termo assume em português comparado com o termo original “*reasonable*”. Na acepção original, “razoável” já possui uma conotação normativa ausente em alguns usos do português. “*A reasonable person*”, em inglês, por exemplo, supõem uma ideia de bom senso que o termo “razoável” em português deixa escapar. Dizemos, por exemplo, que “meu apartamento é razoável”, ou “fulano possui um emprego razoável”, quando queremos dizer que, dadas as possibilidades adversas, o apartamento ou o emprego é bom o *suficiente*¹⁷⁸. Parte importante da argumentação deste trabalho é mostrar como o acordo razoável em relação aos usos da coerção caracteriza a melhor interpretação do princípio da tolerância. Dizer desse resultado que ele é “bom o suficiente” seria uma consequência decepcionante. Gostaria de citar uma definição auxiliar do que estamos entendendo por “razoabilidade” em

¹⁷⁷ LP p. 5-6 (ver também p. 7 deste trabalho).

¹⁷⁸ O dicionário Houaiss define esse sentido de razoável como “algo bom, mas não excelente, aceitável, suficiente”.

sentido amplo (em contraste com a definição estrita que discutiremos a seguir) fornecida por Karl Popper em outro contexto de investigação. Essa passagem se justifica por conta do fato que muitas críticas ao uso da noção de “razoabilidade” são levantas por pessoas que tendem a aceitar a formulação de Popper sem grandes problemas enquanto acreditam ser “vago demais” o sentido utilizado por Rawls:

[h]omens inteligentes podem ser bastante não razoáveis; eles podem aderir ferrenhamente aos seus preconceitos e podem não esperar escutar nada digno de atenção de seus interlocutores. De acordo com nossa concepção [de racionalidade], entretanto, não apenas devemos nossa razão aos outros, mas nunca poderemos excedê-los em nossa razoabilidade, de um modo que possa estabelecer uma reivindicação de autoridade [...] a crítica e a arte de ouvir críticas, é a base da razoabilidade¹⁷⁹.

Acredito que a MC, a motivação da justificação de escolhas morais frente aos demais, seja muito próximo daquilo que Popper identificou como fundamento normativo de uma atitude racional.

Por fim, duas objeções comuns à FC precisam ser reconhecidas e enfrentadas. A primeira delas seria a de que o método é excessivamente “conservador”. Partimos de nossos juízos ponderados e buscamos transformá-los em princípios coerentes. Mas o que nos permite concluir que ao nos obrigar a impor coerência entre nossas crenças morais não estamos simplesmente racionalizando costumes (arbitrariamente) estabelecidos ? De certo modo essa é, de fato, uma a primeira consequência do processo, mas ela não deve ser a última. Lembremos que todos os juízos estão sujeitos à revisão, e que existe a motivação para apresentá-los de modo que todos possam aceitá-lo. Uma estratégia do tipo “salvar os juízos” a todo e qualquer custo não poderia ser sustentada indefinidamente. É preciso sempre levar em consideração que sou *eu* quem procura, em última instância, passar pelo teste de universalização. Em segundo lugar, e de certo modo sobreposta a essa questão, existe a objeção de que o procedimento da FC nos conduz a um relativismo moral: mais de um princípio (não equivalente) passaria pelo mesmo teste de universalização. Trabalhando com uma concepção de informação plena, precisamos admitir que nos encontramos situados moralmente em relação às nossas intuições e que, portanto, existem inumeráveis pontos de partida reais para a construção dos princípios. Uma forma de evitarmos essa indeterminação paralisante seria considerar que mesmo existindo diferentes possibilidades de partida, nunca partimos de “lugar nenhum”, isto é, não formulamos princípios de justiça a partir de todas as possibilidades lógicas concebíveis, mas sim contrastando concepções historicamente plausíveis e conceitualmente coerentes.

¹⁷⁹ Popper 1950 p. 412.

Isso está implícito na ideia rawlsiana de que “o melhor que podemos fazer é estudar as concepções de justiça *conhecidas* por nós”¹⁸⁰. É nesse sentido que afirmamos que as conclusões do argumento contratualista são sempre de natureza relativa.

Introduzir a FC no liberalismo igualitário significa, apenas, tentar conciliar diferentes dimensões do contratualismo rawlsiano. Por um lado, perde-se a esperança de oferecer um argumento minimalista em relação aos requisitos morais (PO), uma vez que constatamos que ele seria aceito apenas por aqueles que aceitariam, em primeiro lugar, o argumento moral subjacente a sua construção (ER).¹⁸¹ Por outro, ganhamos em termos de clareza quanto às premissas normativas do liberalismo igualitário. Um mesmo processo de justificação poderia nos ajudar a evidenciar as vantagens da concepção liberal-igualitária evitando, por exemplo, a interpretação de que precisamos “alterar radicalmente” suas premissas se quisermos defender o contratualismo rawlsiano¹⁸².

Um exemplo de ganho cognitivo trazido por essa formulação é a clareza com que podemos defender a razão pública como fundamentação do princípio liberal de tolerância.

(b) Liberalismo igualitário: razão pública

Precisamos responder a última e mais difícil questão do contratualismo: como obter resultados normativos determinados? A longa digressão precedente sobre os fundamentos do contratualismo - enquanto concepção coerente e plausível de raciocínio moral - nos permite compreender de que forma o liberalismo igualitário formula seu critério de legitimidade e seu funcionamento em uma sociedade pluralista. Vimos que o problema da autoridade política nos colocou duas questões cruciais. Por um lado, precisamos oferecer as condições de legitimidade do poder político por meio de uma concepção de justiça política. Vimos que o princípio de legitimidade liberal é fundado no reconhecimento da necessidade da centralização das decisões coercitivas e no princípio segundo o qual apenas estruturas coercitivas consentidas possam ser legítimas. Mas isso não é o bastante. Apenas por meio de um parâmetro de obediência que, no caso das teorias liberais identificamos como “tolerância”, podemos assegurar que decisões coercitivas

¹⁸⁰ TJ p. 49 ênfase acrescida.

¹⁸¹ Thomas Nagel expressou essa simplificação ao afirmar que, caso alguém demonstre a inadequação da PO em obter os princípios da justiça como equidade, isso mostraria apenas que “a posição original não expressa adequadamente a concepção moral rawlsiana”. Nagel 2002 p. 80.

¹⁸² Ver, por exemplo, Gargarella 2008 cap. 7 a respeito dessa interpretação sobre as diferenças de ênfases e correções que marcam a passagem de TJ para LP.

legítimas sejam respeitadas mesmo que, do ponto de vista dos agentes morais, sejam moralmente inaceitáveis. Diferentes concepções liberais ofereceram razões específicas para fundamentar os requisitos básicos da legitimidade e, sobretudo, para justificar a tolerância. Precisamos determinar agora qual (i) o modo pelo qual o liberalismo igualitário procura justificar a autoridade política e (ii) como podemos oferecer os melhores argumentos a favor do modo igualitário de conceber a tolerância.

(i) Razão pública

Se seguirmos a concepção de justiça política igualitária que vim apresentando nesta seção, a melhor forma de justificarmos a autoridade política é encontrando termos equitativos para a cooperação social. Agora, veremos como essa mesma concepção de justiça oferece um ideal de razão pública como melhor interpretação da tolerância liberal¹⁸³. Quanto à legitimidade, o liberalismo igualitário nos oferece uma concepção de justiça pautada no primeiro princípio de justiça da justiça como equidade:

Princípio de Legitimidade: Cada pessoa possui reivindicação igual e efetiva ao conjunto adequado de liberdades civis e direitos políticos (em geral na forma de uma constituição ou carta de direitos fundamentais).

Vimos em (a) de que forma essa conclusão pode ser estabelecida: ninguém poderia razoavelmente rejeitar a igualdade de direitos e liberdades básicas em condições de imparcialidade moral. Do ponto de vista da justificação, isso significa que apenas argumentos que não respeitem as exigências de equidade moral ou que não sejam fruto da motivação apropriada poderiam fundamentar uma legitimidade política desigual. Mais do que isso, para além da formulação jurídica formal dos direitos civis e políticos o critério igualitário de legitimidade exige que condições materiais mínimas também sejam garantidas. Não tenho como argumentar, aqui, a favor dessa interpretação. Contudo, por “efetividade de direitos” entendo (i) a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos e (ii) a realização da igualdade de oportunidade política e social em termos equitativos¹⁸⁴.

¹⁸³ É preciso ressaltar, contudo, que não obstante as bases rawlsianas dos argumentos a seguir, o modo como o próprio Rawls os formula não é exatamente igual ao deste trabalho. Parte do esforço deste trabalho é oferecer uma formulação concisa de sua proposta geral.

¹⁸⁴ Mais uma vez, só poderíamos seguir adiante na especificação do sentido dessa “efetividade” caso entrássemos também na questão da justiça distributiva. Quais os requisitos para a efetividade de reivindicações de liberdade de consciência e expressão (educação?), de segurança (saúde?) ou mesmo de participação nos processos decisórios (condições equitativas de concorrência?) vão além

Isso implica, por exemplo, condições mínimas de autorrespeito entre cidadãos e acesso à educação e saúde. A própria compreensão do conjunto de direitos pelos cidadãos (e os meios necessários para isso) é parte importante de sua efetividade. O poder político é legítimo quando essa métrica igualitária é respeitada.

Uma autoridade constitucional é uma autoridade a qual *todos consentem* – ou, rigorosamente falando: uma autoridade a qual ninguém poderia razoavelmente rejeitar. E quanto à obediência? De que modo a concepção de justiça igualitária pode justificar o emprego da coerção naqueles casos nos quais, por razões morais, os cidadãos não *podem consentir* com o emprego do poder? Voltamos ao problema do emprego imoral da coerção: empregar na justificação da coerção premissas que um agente moral não pode reconhecer como válida. O risco aqui é incorremos na “fraude”: ao invés de oferecer princípios normativos neutros entre diferentes concepções de bem, uma concepção de justiça liberal esconderia um conjunto de proposições morais substantivas intrinsecamente mais valiosas do que outras (os candidatos de sempre são a autonomia pessoal, o laicismo, o individualismo, a liberdade sexual. etc.). Nos termos de Rawls, o liberalismo seria apenas “mais uma doutrina sectária” caso sua adoção entre cidadãos livres e iguais dependesse de premissas éticas substantivas¹⁸⁵. Acredito que um ideal de razão pública atende a essa exigência: ela fornece um critério normativo claro para a justificação do emprego da coerção em contextos de tolerância sem abdicar, contudo, do ideal de neutralidade entre diferentes doutrinas morais abrangentes¹⁸⁶.

Partiremos da seguinte definição: *um argumento constitui razão necessária para o emprego da coerção pública caso (i) atenda às exigências da legitimidade e (ii) atenda às exigências da razão pública (RP)*. É importante notarmos que se trata de uma condição de possibilidade, e não de suficiência, para a efetivação de decisões coercitivas. Isso significa que mesmo que um argumento atenda a essas condições nada nos obriga a aceitá-lo ou a implementá-lo para além dos procedimentos decisórios adequados a uma democracia constitucional¹⁸⁷.

A primeira pergunta a se fazer agora é: o que é a razão pública? Acredito que a maneira mais simples de concebê-la seja definindo-a como um *critério de admissibilidade*

do escopo deste trabalho. Podemos afirmar, contudo, que a despeito dessas dificuldades, a efetividade é algo inegociável do ponto de vista igualitário.

¹⁸⁵ PM p. 246

¹⁸⁶ Rawls apresentou originalmente seu ideal de razão pública em LP (conferência VI), reformulando-o no ensaio “A ideia de razão pública revisitada” (LP pp. 440-490).

¹⁸⁷ Isso é o caso porque, dentre as exigências da legitimidade (i), encontramos restrições democráticas a utilização do poder que precisam ser respeitadas. Não se trata, de modo algum, de “contornar” à política real.

de argumentos como premissa na justificação do uso da coerção¹⁸⁸. É parte constitutiva de um poder político legítimo justificar publicamente o uso da coerção. A RP é o meio de justifica-la contra aqueles que não poderiam aceitá-la. Nem todas as formas de argumentos são possíveis atenderem a esses critérios e nem todos os casos de coerção são equivalentes. Portanto, devemos identificar tanto a estrutura desse critério de admissibilidade como o conteúdo específico ao qual se aplica.

Uma definição geral da RP conta com três características principais. Em primeiro lugar, precisamos notar que só faz sentido falarmos em RP quando, de todas as possibilidades de embates políticos institucionalizados em uma democracia constitucional, apenas aqueles que envolvem as próprias bases da legitimidade exigem um tratamento diferenciado. Quando falamos em conflito moral e instabilidade, estamos nos referindo sempre às próprias condições da legitimidade no longo prazo e não toda e qualquer forma de disputa moral. Disputas sobre o escopo e o significado das liberdades individuais, dos direitos políticos, e dos fundamentos da justiça social (aquilo a que referi como “efetividade”) caracterizam o tipo de problema que evocam a necessidade da RP. Colocado nos termos de uma teoria da democracia, nosso problema é lidar com conflitos de valores que, mesmo solucionáveis no plano institucional, ameaçam a adesão à constituição por conta das concepções morais dos cidadãos. Apenas o emprego da força na vigência da lei não é o bastante. A primeira restrição da RP, portanto, é quanto a sua matéria: a RP aplica-se apenas aos termos equitativos da legitimidade democrática (direitos fundamentais e aos fundamentos da justiça social), e não deve ser confundida como uma exigência ética forte em concorrência com a competição democrática convencional¹⁸⁹.

Quando à estrutura, um argumento qualifica-se como admissível como premissa da coerção se puder ser (i) publicizado e (ii) contanto que não apele à verdade moral de doutrinas religiosas, morais ou filosóficas. Dito de outra forma, argumentos normativos devem ser tolerados quando têm por público todos os cidadãos (publicidade) e podem ser aceitos em princípio por todos (razoabilidade). A primeira característica estrutural da RP, publicidade, nos diz apenas que no tocante às justificações da coerção, todos precisam contar com as mesmas informações a respeito dos princípios que norteiam seu uso e das consequências esperadas dessa ação. Não existe justificativa para políticas que só funcionem caso ninguém as conheça. Do ponto de vista da concepção igualitária, a busca pelo entendimento público e pelo melhor modo de expressão são mais do que exigências

¹⁸⁸ Sigo em linhas gerais o modo como David Estlund interpreta as condições de legitimidade em Rawls (Estlund 1998 pp. 253-254).

¹⁸⁹ Rawls denomina essa dupla limitação como (i) “elementos constitucionais essenciais” e (ii) “questões básicas de justiça”. Cf. LP p. 214.

de etiqueta entre cidadãos, são deveres legítimos - aquilo que Rawls denominou “dever de civilidade” - e enquanto tais fazem parte do âmbito da autoridade política. A única forma possível de atender a exigência de publicidade é limitando a RP àquilo que Rawls denominou “fórum político público”¹⁹⁰: a RP aplica-se somente aos espaços institucionais nos quais nossa identidade é prioritariamente a de cidadãos, e para os quais nossas convicções ou filiações pessoais são irrelevantes. Exigir a RP como condição necessária para a organização de uma associação civil não faz sentido.

Para além do seu escopo, e de sua publicidade, a admissibilidade deve ser passível de ser aceita por todos. A terceira característica estrutural da RP é um critério de razoabilidade de argumentos. Claro que a natureza da nossa questão - a coerção que não poderia ser consentida - nos obriga sempre a formular esse critério em termos idealizados. Estamos procurando um critério moral por meio do qual todos *poderiam* aceitar a coerção, isto é, caso atendam às exigências de razoabilidade, um argumento poderia ser aceito por todos. Vimos que pessoas razoáveis são aquelas que aceitam a MC. Portanto, é relativamente simples a essa altura do argumento pressupormos a razoabilidade como um ideal de comum de cidadania, algo que todos os cidadãos devem possuir a despeito do pluralismo moral. Rawls identificou o critério de razoabilidade como um dever de civilidade entre cidadãos: “o ideal de cidadania impõe um dever moral, e não legal [...] de estar apto a explicar uns para os outros [...] como os princípios e políticas públicas que eles defendem, ou votam a favor, podem ser apoiados pelos valores políticos da razão pública”¹⁹¹. O tipo de distinção que Rawls está exigindo como dever é a distinção entre as convicções morais endossadas pelos cidadãos, por um lado, e os argumentos derivados dessas convicções endereçados aos outros, por outro. No segundo caso, devemos formular nossos argumentos de tal forma que possam ser justificados na esfera pública democrática. Precisaremos investigar melhor o que essa “restrição epistêmica”¹⁹² sobre de nossas crenças acarreta e se ela respeita a exigência de neutralidade entre diferentes concepções de bem. Antes disso, apresentarei uma definição inicial da RP tendo em vista suas três características essenciais:

RP: quando a coerção tiver por objeto liberdades e direitos fundamentais (inclusive os fundamentos da justiça social e suas condições de efetividade) ela é legítima se, e somente

¹⁹⁰ LP p. 215.

¹⁹¹ LP p. 217.

¹⁹² O termo encontra-se em Nagel 1987.

se, (i) atender aos critérios de publicidade e generalidade presentes nos fóruns públicos e (ii) for admissível pelo critério de razoabilidade.

Tendo em vista essa apresentação geral e esquemática da RP, o restante da seção procurará (i) apresentar o critério de razoabilidade a partir da distinção proposta por Nagel entre justificação e verdade para, a seguir (ii), apresentar duas críticas usuais à RP. Na primeira delas, objeta-se sua fraqueza. Na segunda, sua demanda moral implausível. Em ambos os casos a neutralidade do critério de razoabilidade está sendo posta em questão. Discutir essas duas objeções me ajudará a expor de modo menos abstrato a plausibilidade dessa interpretação da tolerância.

(i) Justificação e Verdade

O critério de razoabilidade empregado na RP exige que possamos demandar, como a base legítima da obediência política entre cidadãos, a distinção entre justificar o uso da coerção por meio da verdade de uma crença, por um lado, e justificá-la por meio de sua legitimidade política, por outro. Nagel resumiu essa forma de justificar a neutralidade liberal nos seguintes termos:

[o] liberalismo exige dos cidadãos que eles aceitem restrições em suas reivindicações do uso poder do Estado contra outros cidadãos que não aceitam suas convicções, ao invés disso o exercício legítimo do poder político deve ser justificado em bases mais restritas – bases essas que pertencem, em certo sentido, a um domínio público ou comum¹⁹³.

O que significa afirmar que temos o dever de não apelar “para a verdade toda” de nossas concepções morais abrangentes?¹⁹⁴ Precisamos determinar se isso é possível e, caso seja um argumento coerente, não fere o ideal de neutralidade moral de uma autoridade política liberal. Cidadãos de carne e osso poderiam estabelecer essa distinção sem serem obrigados a descaracterizar suas crenças ou concepções morais abrangentes?

Antes de tudo é preciso ter em mente que o critério de razoabilidade não é *a única* exigência da RP. Se a RP só se aplica ao uso da coerção em matéria constitucional, evocá-la como condição de possibilidade do poder fora desse escopo não acarreta consequências normativas. Digamos que eu exija que os argumentos oferecidos para a reforma do sistema tributário seja possível de ser aceita por todos os cidadãos razoáveis. Do meu

¹⁹³ Nagel 1991 p. 158.

¹⁹⁴ Ver adiante (iii). Devo a distinção a Estlund 1998 pp.270.

ponto de vista, digamos, trabalho individual é a fonte moral da riqueza e ser taxado violaria minhas convicções pessoais. Dado que o “mero” processo democrático convencional, com todas as suas exigências constitucionais, não satisfaz a exigência de razoabilidade aos meus olhos – talvez por ter sido aprovada a partir de premissas estranhas ao valor do trabalho – eu teria o direito de reivindicar a justificação dessa medida via RP? A resposta obviamente é não. Não se trata de alterar os termos da legitimidade nem de substituir os processos decisórios de uma democracia. Argumentos que não façam parte dos fóruns políticos públicos igualmente falham em satisfazer esse critério. A questão seria diferente, entretanto, caso o objeto da decisão majoritária fosse um elemento constitucional como, por exemplo, a supressão definitiva do direito à apropriação privada do lucro. Tal medida não seria proibida pela RP. Exigiria apenas que os argumentos para sustentá-la fossem formulados de maneira apropriada. No caso, o critério de razoabilidade exige que para ser aceito como premissa no emprego da coerção pública, um argumento seja possível de ser aceito por qualquer cidadão razoável.

Para que o argumento que estou defendendo faça sentido, precisamos fazer uma distinção entre o que estou chamando de “cidadão ou agente moral razoável” e aquilo que Rawls denominou “concepções morais abrangentes razoáveis”. Com isso ele quis denominar aquelas doutrinas morais que tenderiam a passar pelo teste da razoabilidade e, portanto, poderiam fazer parte do conjunto de doutrinas que constituiriam a cultura política de uma democracia constitucional. Não pretendo utilizar o termo “concepção razoável” por conta das dificuldades insolúveis em determinar se e, principalmente, como, religiosos, ateus ou adeptos de concepções morais abrangentes devem conciliar *para si mesmos* as exigências da razoabilidade. Tal como entendo o problema, não cabe a uma concepção de justiça política mostrar de que modo os adeptos devam conciliar (ou não) as demandas da legitimidade com seus valores éticos fundamentais. Tomar esse caminho me parece ser um erro do ponto de vista do liberalismo político – erro esse que o próprio Rawls não está livre de incorrer¹⁹⁵. Ao contrário: a demanda de legitimidade do liberalismo igualitário exige apenas que agentes morais devam conciliar, de algum modo e em alguns casos específicos, as demandas políticas e morais. O máximo que a teoria pode fazer nesse sentido é indicar que isso é possível no mundo real, mostrando de que modo, por exemplo, um consenso histórico entre doutrinas religiosas e laicas puderam estabelecer regras de convívio e tolerância. Isso significa que, conceber o “consenso sobreposto” acerca de princípios constitucionais – como o próprio Rawls tende a interpretá-lo – enquanto argumento de justificação, e não apenas como uma condição de possibilidade da tolerância, não pode ser sustentado. O que uma sobreposição de

¹⁹⁵ Ver, por exemplo, pp. 126-129.

doutrinas favoráveis às exigências da legitimidade nos oferece são apenas condições de possibilidade empírica para a realização dessa concepção, não um motivo ou o meio pelos quais chegamos aos termos da legitimidade. Assim sendo, o célebre exemplo fornecido por Rawls em LP sobre como é possível conciliar a Shari'a com prerrogativas liberais *do ponto de vista dos muçulmanos*, na interpretação que estou propondo, seria apenas isso: um exemplo de como *é possível* conciliar autoridade política e as prerrogativas da autoridade moral, não um motivo pelo qual os muçulmanos *deveriam* fazê-lo¹⁹⁶. Muitas são as formas possíveis de conciliação entre legitimidade e concepções de bem. Assumimos que isso já ocorreu e venha continuar a ocorrer. Mas encontra-se além da capacidade normativa de uma autoridade legítima determinar como isso deva ser feito. Adiante veremos de que forma essa interpretação nos ajuda a solucionar a crítica segundo a qual a RP não respeitaria a imparcialidade liberal. Em todo caso, quero apenas chamar a atenção para um elemento crucial do ideal de RP tal como o estou defendendo: são as pessoas quem satisfazem, ou não, o critério de reciprocidade, não as concepções de bem. Tal como Rawls esclareceu certa vez: “não devemos falar de equidade para com concepções de bem, mas sim de equidade para pessoas morais com a capacidade de adotar tais concepções”¹⁹⁷.

Podemos concluir, pois que uma concepção de bem razoável só faz sentido como categoria derivada: razoáveis são as doutrinas abrangentes endossadas por cidadãos razoáveis. Por cidadão razoável devemos entender todo agente que satisfaça a MC, isto é, que esteja motivado a justificar suas decisões aos iguais. Outra forma de concebê-lo seria dizer que um agente moral razoável reconhece como válido o critério de reciprocidade kantiana e, portanto, deseja avaliar suas ações e dos outros por meio desse padrão. Tendo isso em mente, podemos entender o que Nagel quis dizer com a necessidade de uma distinção entre aquilo que um agente moral *acredita* (verdade da crença) e aquilo que ele pode *justificar* perante outros agentes igualmente razoáveis (justificação da crença). A primeira consequência dessa definição de razoabilidade é que nenhum cidadão razoável poderia propor algo que ele soubesse de antemão que seus concidadãos não pudessem aceitar. Isso ocorre, por exemplo, quando apelamos para o valor de verdades religiosas em argumentos políticos.

Volto aqui ao exemplo discutido quando introduzimos o problema do pluralismo moral. O católico fervoroso que não pode aceitar a validade moral de políticas públicas pró-aborto, não poderia exigir do poder que fossem pautadas por verdades morais que outros cidadãos razoáveis não possam aceitar (ex., valor divino da vida). Contudo, a medida também não poderia ser justificada por *outra* verdade moral abrangente, como a

¹⁹⁶ Sobre a interpretação da Shari'a, ver LP p. 461 n. 46.

¹⁹⁷ FG p. 554.

de que, por exemplo, apenas certas formas de gestações são dignas de serem levadas a diante e, portanto, deveriam ser interrompidas (*ex., não existe* valor divino na vida). Como estamos discutindo um problema de liberdade individual (da gestante) e de outros valores constitucionais fundamentais (dignidade da vida humana) é preciso que os argumentos mobilizados tenham por natureza a aceitabilidade de cidadãos razoáveis. O escopo dos argumentos razoáveis nesse caso poderia delimitar gestões físicas ou psicologicamente perigosas para a mãe (como nos casos de anencefalia e violência sexual, por exemplo), ou incipientes do ponto de vista do feto (primeiros meses de gestação) ou ainda pressionar pela deliberação constitucional do começo da vida em bases publicamente reconhecidas. Outro exemplo claro de *irrazoabilidade* foi oferecido recentemente por um senador evangélico brasileiro que, a respeito da possibilidade do reconhecimento legal do casamento homossexual pelo Supremo Tribunal de Federal, afirmou que “O verdadeiro supremo é Deus”¹⁹⁸. Pessoas razoáveis veem umas às outras como agentes morais que merecem ser tratados com reciprocidade e, portanto, não podem ser obrigados a aceitarem normas ou argumentos que eles próprios não o poderiam fazer, fosse a situação inversa.

Entretanto, é preciso pressupor um segundo elemento na definição de pessoas razoáveis para que a restrição epistêmica faça sentido. Pessoas razoáveis¹⁹⁹ estão dispostas a encontrarem termos justos de regulação do uso da violência e, além disso, reconhecem que, por conta do PM, *mesmo pessoas razoáveis* podem discordar radicalmente entre si. Caso isso não fosse reconhecido, pessoas razoáveis poderiam impor suas concepções de bem a todos que não pudessem encontrar boas razões para rejeitá-la. Rawls identificou esse aspecto da razoabilidade como o reconhecimento dos “limites da capacidade do juízo” (*the burdens of judgment*), mas podemos reformulá-lo como o reconhecimento de desacordos morais razoáveis²⁰⁰. Mais uma vez esse conceito é derivado: um desacordo razoável é o desentendimento entre pessoas razoáveis. Em que medida pode-se dizer que mesmo agentes razoáveis discordam entre si? Como um desacordo “razoável” é possível? Em primeiro lugar não devemos entender os limites dos

¹⁹⁸ Ver “Marcha vira palco para críticas ao STF”, Folha de SP 24/06/2011 (<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po2406201107.htm>)

¹⁹⁹ É preciso ressaltar que “pessoas razoáveis” significam, simplesmente, pessoas reais *quando* razoáveis ou pessoas razoáveis hipotéticas. Não se trata de determinar uma classe real de pessoas mais razoáveis do que outras. Ver Estlund 1998 p. 259.

²⁰⁰ LP pp. 54-58. Para cada tópico proposto por Rawls a epistemologia já produziu uma vasta bibliografia. Podemos identificar, respectivamente, os limites dos juízos como (a) subdeterminação empírica de teorias, (b) contestabilidade essencial ou definição “fuzzy” de conceitos, (c) impregnação teórica dos dados, (d) fragmentação dos valores e, finalmente (e) incomensurabilidade de valores.

consensos normativos como algo intrínseco aos juízos morais: mesmo juízos empíricos admitem zonas de indeterminação que agentes dotados das mesmas faculdades cognitivas precisam aceitar. Rawls nos oferece quatro limites gerais dessa capacidade, sendo que apenas um deles é exclusivamente moral²⁰¹.

Em primeiro lugar, mesmo pessoas igualmente dotadas de bom senso e razão podem discordar sobre as evidências ou as ênfases de interpretação que pautam nossos juízos. Conceitos nunca são “autointerpretáveis” e a vagueza do seu escopo de aplicação, ou de seus elementos constitutivos, geram fontes importantes de indeterminação. O modo como uma premissa deve ser interpretada ou traduzida e os modos de levantar e acessar dados relevantes são fontes comuns de indeterminação mesmo em ambientes altamente institucionalizados como a comunidade científica e às cortes de justiça. Esperar que nas arenas deliberativas da política isso fosse diferente seria implausível. Mesmo o debate esclarecido em torno dessas questões - seja na ciência seja na política - não esgotam essas fontes de desentendimento moral. Finalmente, sociedades modernas são marcadas pela diversidade de perspectivas pessoais e, como diz Rawls, “o modo como acessamos evidências e ponderamos nossos valores políticos e morais é moldado pela experiência total de nossas vidas até o presente, e essas experiências sempre são diferentes umas das outras”²⁰². Devemos esperar que as experiências totais dos cidadãos divirjam entre si. Especificamente em relação aos valores morais, acredito que a incomensurabilidade de valores, que discutimos na seção sobre o pluralismo moral, seja outra fonte importante de desacordos razoáveis. É possível aceitar que valores diferentes, igualmente valiosos da perspectiva humana, sejam impossíveis de serem obtidos ao mesmo tempo. Para usarmos a formulação de Berlin, “valores colidem”. Em todo caso, o que o elemento de desacordo razoável nos permite afirmar é que, uma vez assumido que não chegaremos necessariamente às mesmas conclusões sobre o melhor modo de vivermos ou de organizarmos a sociedade disso *não se segue* que a causa do pluralismo seja apenas o autointeresse, a ignorância ou a tentativa deliberada de promover o conflito. Existem limites naturais para a obtenção de consensos.

Somadas as duas dimensões do critério de razoabilidade – pessoas moralmente motivadas e desacordos razoáveis - chegamos ao seguinte argumento:

(P1): Agentes morais estão dispostos a chegarem a um acordo moral sobre o uso da coerção: um acordo é moralmente válido caso não existam termos que possam ser rejeitados razoavelmente.

²⁰¹ LP pp. 56- 57.

²⁰² LP p. 57.

(P2): Agentes morais reconhecem a existência de desacordos razoáveis.

(C): Apelar apenas para a verdade de nossas convicções morais – aquilo que eu mesmo não poderia aceitar de outro modo – significa oferecer argumentos não-razoáveis. Logo, não posso utilizá-los em contextos de desacordo moral.

Não é moralmente legítimo do ponto de vista do liberalismo político insistir na verdade de nossas visões de mundo como condição suficiente para o emprego da coerção coletiva em relação às liberdades de outros cidadãos, ou contra os fundamentos da justiça social. A moralidade política liberal nesse caso é de natureza igualitária: isso é o caso porque se todos contam igualmente para a determinação do poder e caso suas crenças possam respeitar esse estatuto igualitário, não existe um critério moral por meio do qual possamos solucionar desacordos razoáveis. Do ponto de vista da autoridade política, apenas o que pode ser justificado pelos critérios da razoabilidade possuem significado político.

(ii) “Ceticismo moral” e “abstinência cognitiva”

A primeira objeção que alguém poderia direcionar à RP seria por em questão sua pretensa neutralidade entre concepções de bem. Ela seria poder ser fraudulenta na medida em que assume uma premissa *moral* determinada: um critério de admissibilidade por pessoas *verdadeiramente* razoáveis. Não acredito, contudo, que isso caracterize uma objeção tendo em vista a forma como interpretei os objetivos do liberalismo político rawlsiano – não defenderei, entretanto, que não existam modos de interpretação da teoria nos quais a objeção faça algum sentido. Podemos assumir a verdade do nosso critério de razoabilidade sem comprometer a neutralidade moral da RP. Concordo com a interpretação de David Estlund quanto à necessidade de uma concepção mínima de verdade como condição lógica da RP: não apenas o liberalismo político deve exigir as consequências normativas autorizadas pelo próprio princípio de tolerância, como sustentar que são verdadeiras. Nas palavras de Estlund, “o liberalismo político deve ser ao mesmo tempo antidogmático e substantivo” ²⁰³. Antidogmático porque rejeita fundamentos éticos determinados – e leva à sério o argumento da fraude. Substantivo porque ao contrário de concepções estritamente procedimentais de legitimidade, a RP demanda um dever individual de cidadania e uma motivação moral que só pode ser

²⁰³ Estlund 1998 p. 256.

sustentada pela verdade moral desses valores. Na verdade, é necessário que a definição de “pessoas razoáveis”, i. e. grupo que por meio de seu consentimento assegura legitimidade à autoridade política, seja tanto (i) aceito pelos próprios critérios de admissibilidade, como (ii) verdadeira. Assim, por causa de (i), pessoas motivadas pelo acordo poderiam aceitar a existência de desacordos razoáveis, e em contextos de desacordos razoáveis, elas também poderiam aceitar a necessidade de um critério público e admissível de coerção. Contudo, não há outro modo de assegurar a própria “aceitabilidade” da autoridade de pessoas razoáveis (por que a métrica da não-rajeitabilidade razoável, e não outra?) sem apelarmos para uma noção mínima de verdade²⁰⁴. Existe uma diferença importante entre o sentido “substantivo” e um sentido “mínimo” de verdade que é preciso preservar. Em seu sentido “mínimo”, verdade é apenas a afirmação de que crer em alguma coisa é, sobretudo, crer em sua verdade. A RP não exige que sentido mínimo seja posto em questão pelos agentes morais. Na verdade, ela é fundamental para o objetivo da teoria: queremos que membros de uma sociedade democrática constitucional aceitem a verdade de nossa teoria. Dada a natureza do liberalismo político igualitário, entretanto, não precisamos nos comprometer com um sentido “substantivo” de verdade: algo é verdadeiro *porque* foi exigido por Deus, *porque* faz parte da natureza humana, *porque* os homens acreditam que suas volições e desejos são objetivos, *porque* apenas uma vida autodeterminada faz sentido, etc.

Existe, contudo, outras maneiras de questionar a distinção entre verdade moral substantiva e validade política presente no argumento da RP. A primeira delas podemos denominar “argumento do ceticismo” e foi formulado, por exemplo, por Brian Barry²⁰⁵. Ainda que Barry possa ser inequivocamente classificado como igualitário em sua concepção de justiça política, sua teoria da justiça como imparcialidade assenta-se sobre premissas céticas estranhas à RP. Mais do que isso. Barry sustenta que tanto o argumento da RP como a restrição epistêmica proposta por Nagel só fazem sentido se forem, na verdade, argumentos igualmente céticos²⁰⁶. O que Barry entende por ceticismo? Que “nenhuma concepção de bem pode ser justificadamente endossada com um grau de certeza que permita sua imposição [coercitiva] sobre aqueles que a rejeitam”²⁰⁷. Ceticismo, nesse contexto, significaria “ausência de certeza”. Cidadãos razoáveis em busca de termos constitucionais equitativos chegariam à conclusão liberal de que a autoridade política deve

²⁰⁴ Estlund op. cit., pp. 266-267.

²⁰⁵ Barry 1995 pp. 168-173. Outra variante do argumento cético contra o liberalismo rawlsiano foi apresentado por Gerald Dworkin 1974.

²⁰⁶ Cf. Barry op. cit., p. 1172-173.

²⁰⁷ Barry op. cit., p. 169.

ser neutra em relação aos conflitos de valores morais se, e apenas se, assumem também que em última análise nenhuma concepção de bem conta com o grau de certeza sobre sua verdade a ponto de ser imposta sobre aqueles que não a endossam. O caso exemplar seria a busca por tolerância religiosa após as guerras religiosas pós-Reforma. Agentes morais razoáveis concordariam que nenhuma religião deveria orientar uma autoridade política uma vez entendido que, em matérias de religião, não podemos estabelecer certezas cognitivas absolutas. A tentativa de Nagel de estabelecer uma divisão epistêmica entre aquilo que acreditamos, e, portanto acreditamos verdadeiramente, e aquilo que podemos justificar perante nossos iguais, só seria coerente caso adicionássemos o argumento cético. O único modo de manter essa distinção de modo coerente seria oferecer algo que “estreitasse a distância”²⁰⁸ entre a *certeza* daquilo que pode ser reivindicado “de dentro” de nossas concepções de bem, e a *incerteza* que o contexto de justificação pública reivindica “de fora”. A verdade moral de um ceticismo moderado daria conta dessa tarefa.

O primeiro ponto a considerar acerca da crítica de Barry é que ela foca a questão excessivamente no problema da verdade religiosa. Podemos facilmente aceitar que nossa cultura democrática não reconhece o peso de, digamos, provas da existência de Deus, ou doutrinas de reencarnação como argumentos relevantes para a justificação. Contudo, grande parte do problema é justamente estender a tolerância para outras esferas da vida. Não é verdade que não existam “provas” sobre os malefícios da utilização de drogas, ou da legalização da prostituição, por exemplo, e nem por isso a imparcialidade liberal deixaria de funcionar nesses casos. O ponto não é esse. Precisamos realmente supor que em um debate constitucional entre “crentes” e “não-crentes” (por exemplo, se os discursos presidenciais endereçado a nação poderiam mencionar apenas uma classe desses cidadãos²⁰⁹) ambos os lados precisem supor a ausência de certezas em matéria religiosa? Acredito que não. O debate não passa pela veracidade das diferentes concepções de bem – “é *claro* que não existe Deus ou doutrina religiosa verdadeira” contra “é *claro* que uma sociedade necessita de valores religiosos” – mas sim pela permissão ou não de que cidadãos possam ter liberdade individual em matéria religiosa. O religioso nesse ponto não é autorizado à recorrer à “verdade toda” de suas crenças no intuito de utilizar o emprego da coerção coletiva contra direitos fundamentais. É justamente o excesso de certezas pessoais que torna a questão complicada do ponto de vista da legitimidade. Nenhuma das partes precisa por em dúvida a certeza de suas convicções e, portanto, do

²⁰⁸ Barry op. cit., p. 181.

²⁰⁹ Ver por exemplo a controvérsia causada pelo primeiro discurso presidencial de Barak Obama, no qual, pela primeira vez na história dos EUA, ele foi endereçado a “cristãos e islâmicos, judeus e hindus – e não-crentes”. Ver “Obama’s inaugural speech” 2009 CNN Politics <http://edition.cnn.com/2009/POLITICS/01/20/obama.politics/index.html>.

ponto de vista individual não há dúvidas quanto à resposta correta. A conclusão seria algo do tipo: “tenho certeza de que Deus existe e de que criou os homens à sua imagem e semelhança. Tenho certeza também que uma sociedade na qual todos concordassem - de verdade - com a verdade da minha convicção seria preferível às sociedades seculares nas quais vivemos. Contudo, posso aceitar que meus concidadãos são pessoas razoáveis, que possuem outras considerações diferentes das minhas e subjugar-las é errado. Não deixo de ter *menos* certeza das minhas convicções por causa disso, apenas que elas não são as únicas considerações legítimas do ponto de vista da aplicação da coerção entre iguais”.

O que diferencia um cidadão não-razoável é o fato dele não reconhecer a igual reivindicação de outros agente morais. O reconhecimento recíproco da autodeterminação religiosa passa por aquilo que chamamos de um desacordo razoável. Tal como rejeitamos interpretações “internalistas” do consenso sobreposto, nesse caso não precisamos oferecer motivos “internos” aos cidadãos razoáveis, apenas exigir que eles respeitem o ideal de reciprocidade presente na RP (o parágrafo anterior foi um exemplo grosseiro de como isso seria possível). É mais fácil aceitarmos que agentes morais razoáveis reconheçam a existência de contextos de desacordo (razoável) do que supor a ausência de certeza sobre suas próprias crenças.

Isso nos leva a um segundo ponto importante. Desse ponto de vista, existe outro problema com o argumento cético. Fundar a neutralidade moral em pressupostos céticos, e não sobre exigências morais de reciprocidade, pode trazer o problema da fraude liberal para dentro da nossa concepção de justiça. Lembremos que queremos encontrar princípios neutros de legitimidade e que não basta oferecer uma concepção de bem que, caso endossada por todos, possa promover todos os fins de uma sociedade livre. Dizer que a coerção estatal é fundada em elementos céticos significa afirmar que *caso* um Estado quisesse promover positivamente uma sociedade liberal, isto é, independente do que cidadãos razoáveis possam justificar uns para os outros, os resultados efetivos seriam exatamente os mesmos que uma concepção de imparcialidade cética nos sugeriria. Religião e comportamento sexual, por exemplo, seriam regiões moralmente irrelevantes. Princípios neutros demandam, ao contrário, que uma autoridade política não tenha nada a dizer – inclusive que “não há verdade” – em relação à moralidade abrangente a não ser aquilo que é necessário para a sustentação de seus objetivos políticos.

Joseph Raz formulou outra objeção à distinção entre verdade e validade diferente da de Barry. Se para o último, a distinção é fraca demais para assegurar a justificação pública, para o primeiro, o corte seria excessivamente forte de um ponto de vista epistemológico. Essa crítica foi denominada por Raz como o problema da “abstinência

epistêmica”²¹⁰. Assim, mais uma vez, a crítica é direcionada a possibilidade de um corte epistêmico entre a verdade “interna” das crenças e sua justificação “externa”. No caso específico de Nagel²¹¹, Raz levanta a seguinte questão: se acreditar em uma proposição equivale a acreditar que ela é verdadeira, quando ajo de acordo com minhas crenças, aquilo que me move não é apenas o fato de que tenho *uma crença*, mas sim de que sustento uma verdade. Contudo, segue Raz, o que o critério de divisão proposto por Nagel exige é que ao agirmos possamos “dividir” nossas ações em duas perspectivas diferentes: agimos por causa da verdade de nossas crenças do ponto de vista interno, e agimos apenas porque temos “crenças” do ponto de vista externo. “A ideia é a de que”, afirma Nagel, “quando olhamos para nossas convicções de fora, não importando o quão justificadas eles nos pareçam de dentro, apelar a sua verdade deve ser entendido apenas como um apelo às nossas crenças”²¹². Caso a força do argumento de Nagel repouse apenas nessa exigência algo exagerada de que “devemos” considerar nossas próprias convicções no sentido de meras “crenças”, então Raz teria alguma razão - como o próprio Nagel chegou a conceder²¹³. Apenas a simetria completa entre o possuidor da crença e observador externo faz sentido do ponto de vista moral: “[não respeitá-la] parece uma tarefa impossível dado que, para que alguém possua um justificação pessoal para acreditar em uma proposição qualquer, deve-se aceitar, antes, que essa crença é, em princípio, sujeita a critérios de correção como impessoalidade e imparcialidade”²¹⁴. Não respeitar essa assimetria entre os pontos de vista é descaracterizar as próprias condições de possibilidade das crenças morais. Ela é uma separação não apenas exigente demais, mas “logicamente impossível”²¹⁵.

Não temos como fazer justiça ao argumento de Raz. O que podemos fazer é tentar mostrar como essa restrição, entendida do ponto de vista de uma teoria da legitimidade,

²¹⁰ Raz 1990.

²¹¹ A crítica ao argumento rawlsiano vai além da simples impossibilidade da restrição e envolve problemas mais difíceis como os objetivos da filosofia política e o estatuto de teorias ideais. Quanto ao argumento em si, Raz remete à tentativa – que já vimos ser equivocada – de Rawls na justificação de sua concepção de justiça *também* a partir de “dentro” das concepções morais abrangentes em um consenso sobreposto (cf. Raz op. cit., pp. 12-14). A teoria de Rawls “não é, ou não é apenas, fundada em um consenso entre os membros da sociedade; é primeiramente um consenso *entre diferentes concepções de bem* presentes na sociedade [...] Essas condições internas sobre uma teoria da justiça a torna muito mais difícil de ser realizada” (*Ibid* p. 13, ênfase acrescida).

²¹² Nagel 1988 p. 230.

²¹³ Nagel 1991 p. 159 n. 49.

²¹⁴ Raz 1990 p. 43.

²¹⁵ *Ibid* p. 39.

pode ser sustentada. De fato não é plausível oferecermos argumentos “internos” a cada concepção abrangente para a convergência entre verdade e justificação. Contudo, descrever o acordo razoável entre iguais sobre questões específicas como uma separação esquizofrênica entre verdades pessoais e justificação pública é olhar para a teoria a partir de critérios éticos, e não políticos. Apenas exigindo respeito mútuo entre iguais – lembremos da razoabilidade em termos da formulação kantiana – podemos assegurar que apelar para a verdade das convicções pessoais não é suficiente para o uso da força. Os exemplos corriqueiros de critérios de razoabilidade na esfera jurídica e nas comunidades científicas são exemplos claros dessa combinação entre verdade pessoal e respeito mútuo. Não podemos, por exemplo, solucionar um problema científico qualquer apenas apelando para a convicção de verdade que possuo. O conhecimento só faz sentido se comunicado entre iguais, em um contexto institucional no qual todas as partes, por sua vez, reconhecem os critérios de justificação públicos. Às vezes isso pode prejudicar o próprio desenvolvimento científico (trata-se, é verdade, de uma possibilidade mais lógica do que histórica). Mas desconsiderar os aspectos institucionais da ciência equivaleria a impossibilitar uma linguagem comum entre diferentes comunidades de pesquisadores. Do ponto de vista do cientista individual – como do ponto de vista do advogado individual – só é possível “obrigar” as pessoas a acreditarem naqueles resultados que atenderam às exigências da legitimidade científica. Longe de constituírem situações “bizarras”, arriscaria a dizer que toda disputa institucionalizada entre iguais promove alguma forma de divisão entre legitimidade pública e verdade individual.

Contudo, como no caso do argumento cético, tudo isso só faz sentido se assumirmos que pessoas razoáveis concordam que existem desacordos morais e que resolvê-los implica utilizar procedimentos públicos. Uma teoria da legitimidade política atende a esses três elementos da reciprocidade: (i) pessoas que se consideram iguais, (ii) a partir de instituições reconhecidas publicamente como legítimas, (iii) estabelecem critérios de justificação institucionais que possam por um fim a desacordos inevitáveis. A RP fornece a base política comum a partir da qual podemos justificar o uso da coerção contra o consentimento pessoal, isto é, até mesmo contra a *verdade*. Um dos motivos pelos quais Raz não poderia aceitar a coerência da razoabilidade se dá por conta de sua própria concepção de justificação que, dentre outras coisas, não permite a distinção entre verdade e legitimidade. Essa posição pode ser resumida por meio de uma caracterização geral do objetivo da teoria política: “propor uma teoria da justiça para as nossas sociedades é propô-la como uma teoria justa da justiça, isto é, como uma teoria da justiça verdadeira, ou razoável, ou válida”. Isto é, do ponto de vista do perfeccionismo de Raz, discutido na seção

anterior, “não pode haver justiça sem verdade”²¹⁶. Apenas uma teoria política com bases perfeccionistas poderia defender um argumento tão forte como este²¹⁷.

Verdade e legitimidade são conceitos distintos. Não há nada inerentemente contraditório em justificar obrigações políticas por meio de argumentos legítimos - mas não necessariamente verdadeiros²¹⁸. Essa distinção precisa respeitar um escopo e um contexto institucional apropriado para fazer sentido. Mas em contextos de pluralismo moral, podemos esperar que pessoas razoáveis venham a reconhecer a necessidade de separação entre razões de legitimidade e razões de moralidade. Não deixa de ser uma conclusão difícil para a teoria que, por vezes, ela será normativamente exigente do ponto de vista das convicções pessoais. Talvez existam casos nos quais exigir a separação entre essas duas esferas de valores seja exigente demais. Contudo, isso demonstra apenas que a tolerância é um ideal difícil de ser realizado, não que seja um ideal incoerente. Acredito que Thomas Scanlon tenha acertado ao definir essa “dificuldade” como uma exigência moral particular própria de sociedades democráticas, nas quais o direito efetivo de influenciar os rumos da sociedade encontra-se aberto a todos. Intolerância, desse ponto de vista, significaria “recusar o pertencimento pleno ‘dos outros’”, isto é, daqueles que contingentemente não concordam com minhas convicções morais substantivas. Segundo Scanlon, a intolerância é uma forma de alienação política democrática na medida em que condiciona os benefícios políticos da cidadania à concordância moral²¹⁹.

Tendo essas considerações em vista, uma última palavra sobre a teoria da justiça de Rawls se faz necessária. Muito se discute, por exemplo, os motivos pelos quais Rawls teria sido levado a reformular sua concepção de justiça. A incapacidade de sua teoria original de fornecer critérios imparciais de legitimidade política seria a razão mais importante. O argumento da RP apresentado neste trabalho é outra tentativa de encontrar os fundamentos dessa estabilidade. Contudo, se por um lado ele procura fundamentar a

²¹⁶ *Ibid* p. 15.

²¹⁷ É preciso ressaltar que a reconstrução do “princípio de consentimento” de Nagel proposto por Raz o descaracteriza de modo desonesto. Raz afirma, por exemplo, que “o consentimento que [Nagel] exige é o consentimento individual de cada medida individual [*every single measure*]” (Raz 1990 p. 34). Fundamentar a teoria da legitimidade em uma exigência tão forte seria colocá-la em conflito com o funcionamento normal das instituições democrática. O escopo e a matéria do consentimento repousam sobre bases muito mais estreitas daquelas propostas por Raz. O erro se explica, talvez, porque o próprio Raz possui uma teoria da legitimidade que não acredita que tal tipo de consentimento faça sentido e que, mesmo que fosse possível, ele não seria necessário para a legitimidade da autoridade (Cf. Raz 1986 esp. parte I). A mesma descaracterização é encontrada na reconstrução da neutralidade liberal oferecida por Rainer Forst no capítulo dois de “Contextos de Justiça” (Forst 2010 pp. 52 – 67).

²¹⁸ Cf. Estlund 1998 p. 274.

²¹⁹ Scanlon 2009(b) p.193-194.

tolerância em uma concepção moral determinada, através da exigência de respeito mútuo entre iguais em matérias constitucionais essenciais, ele também não deixa de ser um argumento extremamente fraco se comparado a exigência das outras formas de liberalismo político. Mesmo as variantes céticas deixam de levar a sério o pluralismo moral na constituição de um critério de legitimidade. O fato de a RP exigir, para além da aplicação institucional da tolerância em fóruns públicos apropriados, uma *disposição pessoal* para aceitarmos argumentos razoáveis não significa necessariamente que ela é moralmente implausível do ponto de vista das pretensões liberais de imparcialidade, mas apenas que, para utilizar novamente a formulação de Scanlon, ela é um valor difícil de ser obtido.

6. Conclusão

Nossa pergunta inicial era: uma vez demonstrada a necessidade da coerção pública, como devemos justificar seu conteúdo entre concepções antagônicas de bem? Justificar para todos os cidadãos as regras do poder é o objetivo fundamental da teoria liberal. A defesa de direitos individuais, do princípio da tolerância e a imparcialidade entre diferentes concepções morais, são elementos necessários para a constituição desse objetivo.

O motivo pelo qual privilegiei o conceito de tolerância ao analisar as diferentes concepções de liberalismo político deve ser entendido da seguinte forma: qual a resposta específica que cada concepção liberal de justiça política oferece para um problema em comum, a saber, a necessidade de justificar, em casos específicos, o uso legítimo da coerção mesmo que não possamos esperar o consentimento unânime dos cidadãos. É relativamente comum encontrarmos tentativas de contrastar, e defender, os fundamentos liberais contra teorias *antiliberais*²²⁰. Nesse caso, é natural que a discussão seja centrada no tipo de legitimidade específica que o liberalismo exige do poder, legitimidade essa extremamente difícil de descartar e que, até o momento, tendemos a assumir como parte constitutiva de nossa cultura política democrática. Contudo, esse caminho seria insuficiente para compreendermos os argumentos apresentados neste trabalho. Todas as teorias que vimos veem a si mesmas como concepções liberais mesmo que, como procurei demonstrar, as razões para isso sejam radicalmente diferentes. Para além dessa limitação analítica, tentativas gerais de contrapor o liberalismo a outras formas de legitimidade (ou ausência) da autoridade política tende a reforçar a conclusão segundo a qual o “pensamento liberal” é ao mesmo tempo hegemônico e coeso. Nada poderia ser mais enganoso. Diferentes concepções de justiça política liberal (repeto: teorias que explicitamente denominam-se liberais), podem divergir de maneira tão substancial entre si acerca do *mesmo* problema, que agregá-las sob o rótulo de “liberalismo” equivale a esvaziar o conceito de qualquer significado útil. Logo, seria extremamente difícil para o “pensamento liberal” ser hegemônico sendo que, em primeiro lugar, apenas linhas muito tênues de argumentação (nosso exemplo foi o problema geral da autoridade política) poderiam manter sua coesão teórica. O motivo pelo qual ele não é coeso reside nas diferentes razões normativas que fundamentam alguns dos princípios liberais mais fundamentais. Muito mais do que diferentes, eles as vezes são contraditórios entre si.

A conclusão a que chegamos, portanto, é constatar que uma defesa “genérica” da tolerância nos diz pouco sobre o que significa defender uma concepção liberal. Isso não

²²⁰ Dois bons exemplos dessa defesa podem ser encontrados em Barry 1995 e Holmes 1995.

quer dizer que não existam posições claramente antiliberais acerca do problema. Assim, por exemplo, quando Marcuse afirma que a tolerância “não pode ser indiscriminada e igual com respeito ao teor da expressão” porque não deve proteger “falsas palavras e falsos atos que contradizem e combatem as possibilidades de libertação”, claramente estamos diante de uma forma não liberal de conceber o problema da autoridade política²²¹. Vemos que essa forma de entender a legitimidade do poder difere radicalmente da forma como o liberalismo entende a função e a possibilidade de legitimidade da autoridade política. Entretanto, determinar exatamente o porquê disso exige uma investigação sistemática. Para isso, o confronto entre diferentes razões para sustentarmos a tolerância me parece fundamental.

Por fim, gostaria de esclarecer que o objetivo desta discussão não foi refutar outras concepções liberais, ou demonstrar a superioridade absoluta do igualitarismo liberal. Não digo isso apenas por motivos óbvios de modéstia ou por reconhecer, melhor do que ninguém, as diversas fraquezas e limitações que a dissertação apresenta. Sustento essa posição como um compromisso filosófico genuíno: não cabe à teoria política buscar provas definitivas ou a “coerção” de adversários na exposição de nossos argumentos. As obras de Bernard Williams e Joseph Raz, para ficarmos apenas com dois brilhantes teóricos liberais extremamente críticos ao liberalismo igualitário, são tão importantes para o liberalismo político quanto Rawls. O que podemos fazer é, contudo, defender nossos argumentos do modo mais claro e preciso possível na esperança de que eles nos ajudem a resolver nossos problemas concretos. Para adotar uma distinção proposta por Robert Nozick, cabe à filosofia muito mais explicar seus problemas que provar suas conclusões²²².

O fato se agrava quando nos damos conta das implicações que uma teoria da legitimidade - tal como encontrada no ideal de razão pública - acarreta para a própria filosofia. Também enquanto cidadão razoável, não cabe ao filósofo apelar para a verdade da organização social ou à verdade da natureza humana em matérias constitucionais. Não podemos ser filósofos ou teóricos políticos *antes* de sermos cidadãos. Eis uma conclusão rawlsiana: o compromisso moral com um modo de vida democrático nos obriga a sustentar um princípio de tolerância dentro da própria filosofia.

²²¹ Marcuse 1970 p. 93.

²²² Nozick 1981 p. 8.

Bibliografia

Obras de Rawls

TM: "The Independence of Moral Theory", in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 48 (1974-1975), pp. 5-22.

FG: "Fairness to Goodness", in: *The Philosophical Review*, vol. 84, n. 4 (1975), pp. 536-554.

PM: "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n. 3 (1985), pp. 223-251.

TJ: *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.: Harvard Press, 1971.

JCE: *Justice as Fairness: a restatement*, Cambridge Mass.: Harvard Press, 2001.

LP: *Political Liberalism (expanded edition)*, New York: Columbia Press, 2005.

LHP: *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge Mass.: Harvard Press, 2007.

Bibliografia geral

ANSCOMBE; G. E. M. 1978 "On the source of authority of the State", in: *Ratio* vol. XX, n. 1, pp. 1-28.

BARRY; B. 1989 *Theories of Justice: a treatise on social justice vol. I*, Berkeley: University of California Press.

_____. 1990 "How Not to Defend Liberal Institutions", in: *Journal of Political Science*, vol. 20, n.1, pp. 1 – 14.

_____. 1995 *Justice as Impartiality: a treatise on social justice vol. II*, Oxford: Clarendon Press.

BERLIN; I. 1992 "The Decline of Utopian Ideas in the West", in *The Crooked Timber of Mankind: Chapters in The History of Ideas*. New York: Vintage Books.

_____. 1997(a) "The Pursuit of the Ideal", in: *The Proper Study of Mankind: an anthology of essays*, New York: Farrar, Straus and Giroux, pp. 1-16.

_____. [1961] 1997(b) "Does Political Theory Still Exist?", in: *The Proper Study of Mankind: an anthology of essays*, New York: Farrar, Straus and Giroux, pp. 59-90.

_____. 1997 (c) "Two Concepts of Liberty", in: *The Proper Study of Mankind: an Anthology of Essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux, pp. .

BUCHANAN; J. 1975 *The Limits of Liberty: between Anarchy and Leviathan*, Chicago: Chicago Univ. Press.

COHEN; J. 1989 "Democratic Equality", in: *Ethics*, vol. 99, n. 4, pp. 727-751.

DANIELS; N. 1979 "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", in: *The Journal of Philosophy*, vol. 76, n. 5, pp. 256-282.

_____. (ed.) 1989 *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice*, New York: Basic Books.

DWORKIN; G. 1974 "Non-neutral principles", in: *The journal of Philosophy* vol. 71, n. 14, pp. 491-506.

_____. 1988 *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge Press.

DWORKIN; R. 1989 "The Original Position", in: DANIELS; N. (ed.) *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York: Basic Books, pp. 16-53.

ESTLUND; D. 1997 "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority", in: Bohman; J. & Rehg; W. (ed.) *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge Mass.: MIT Press, pp. 173-204.

_____. 1998 "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth", in: *Ethics*, vo. 108, n. 2, pp. 252-275.

FOUCAULT; M. [1984] 2002 "Le retour de la morale", in: *Dits et Ecrits t. 2: 1976-1984*, Paris: Gallimard, pp. 1515 -1526.

_____. 2005 *Em Defesa da Sociedade* (Curso 1975-1976). São Paulo: Martins Fontes.

FLATHMAN; 2007 "Legitimacy", in: *A companion to Contemporary Political Philosophy*, GOODIN; R. & PETTIT; P. (ed.), Oxford: Blackwell, pp. 687-684.

FORST; R. 2003 "Toleration, Justice and Reason", in: MCKINNON; C. & CASTIGLIONI; D. (eds.) *The Culture of Toleration in diverse societies*, Manchester: Manchester Univ. Press. pp. 71-85.

_____. 2010 *Contextos da Justiça: Filosofia Política para além de Liberalismo Comunitarismo*, São Paulo: Boitempo Editorial.

GALSTON; W. 1982 "Defending Liberalism", in: *The American Political Review*, vol. 76, n. 3, pp. 621-629.

_____. 1989 "Civic Education in a Liberal State", in: ROSENBLUM; N. (ed.) *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge Mass.: Harvard Press pp. 89-101.

GARGARELLA; R. 2008 *Teorias da Justiça depois de Rawls*, São Paulo: Martins Fontes.

GIBBARD; A. 1991 "Constructing justice", in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, n.3 pp. 264-279.

GRAY; J. 1993(a) "Berlin's Agonistic Pluralism", in: *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, London: Routledge Press.

_____. 1993(b) "What is Dead and What is Living in Liberalism?", in: *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, London: Routledge Press.

_____. 1995 "Agonistic Pluralism", in: *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London: Routledge Press, pp. 65-87.

HABERMAS; J. 1994 *A Crise de legitimidade no capitalismo tardio*, São Paulo: Ed. Brasiliense.

HART; H. L. A. 1989 "Rawls on liberty and its Priority" in: DANIELS; N. (ed.) *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York: Basic Books, pp. 230-252.

HAMPTON; J. 1997 *Political Philosophy*, Colorado: Westview Press, Dimensions of Philosophy Series.

HAMPSHIRE; S. 2002 "Justice is Strife", in: *Philosophy and Social Criticism* n. 28, pp. 635-645.

HOBBS; T. [1651] 1999 *Leviathan: or the Matter, Form and Power of Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, TUCK; R. (ed.), Cambridge: Cambridge Press.

HOLMES; S. 1995 *Passions and Constraint: on the theory of liberal democracy*, Chicago: Chicago Univ. Press.

- HUME; D. 2001 *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo: Ed. Unesp.
- KANT; I. [1793] 1970 *Political Writings*, REISS; H. (ed.), New York: Cambridge Press.
- KOLAKOWSKI; L. 1981 "The Death of Utopia Reconsidered", in: *The Tanner Lectures on Human Values* pp. 229 – 247.
- KUHN; T. 2003 *O Caminho desde A Estrutura*, São Paulo: Ed. UNESP.
- KYMLICKA; W. 1995 *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford: Oxford Press.
- _____. 2006 *Filosofia Política Contemporânea*, São Paulo: Martins Fontes.
- MACKIE; J. L. 1977 *Ethics: inventing right and wrong*, London: Penguin Books.
- MACYNTYRE; A. 1981 *After Virtue* (Third Edition), Notre Dame: Notre Dame Press.
- _____. 1988 *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame Press.
- MARCUSE; H. 1970 "Tolerância Repressiva", in: *Crítica da Tolerância Pura*, Rio de Janeiro: Zahar, pp. 87-126.
- MILL; J. S. 2008 *On Liberty and Other Essays* (Oxford World's Classics), Oxford: Oxford Press.
- MULHALL; S. & SWIFT; A. 2006 *Liberals and communitarians*, Oxford: Blackwell Press.
- NAGEL; T. 1987 "Moral Conflict and Political Legitimacy", in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, n. 3 pp. 215-240.
- _____. 1989 "Rawls on Justice", in: DANIELS; N. (ed.) *Reading Rawls: critical studies on Rawls' Theory of Justice*, New York: Basic Books.
- _____. 1991 *Equality and Partiality*, New York: Oxford Press.
- _____. 2003 "Rawls and Liberalism", in: FREEMAN; S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 62-85.

NIETZSCHE; F. [1887] 1996 *Genealogia da Moral: uma polêmica*, São Paulo: Companhia de Bolso

PITKIN; H. 1965 "Obligation and Consent – I" in: *The American Political Science Review*, vol. 59, n. 4, pp. 990-999.

_____. 1966 "Obligation and Consent – II" in: *The American Political Science Review*, vol. 60, n. 1, pp. 39-52.

POPPER; K. 1950 *The open society and its enemies*, Princeton: Princeton Press. Vol. II.

PUTNAM; H. 1994 *Renewing Philosophy*, Cambridge: Harvard Press.

RAZ; J. 1986 *The Morality of Freedom*, Oxford: Claredon Press.

_____. 1988 "Autonomy, Toleration and the Harm Principle", in: MENDUS; S. (org.) *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge Press, pp. 155 – 175.

_____. 1990 "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n. 1, pp. 3-46.

RORTY; R. 1983 "Postmodern Bourgeois Liberalism", in: *The Journal of Philosophy* vol. 80, n. 10.

_____. 1993 "Solidariedade ou Objetividade?", in: *Novos Estudos* n.36 pp. 109-121.

_____. 1995 "The Priority of Democracy over Philosophy", in: *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge Press, pp. 257-282.

ROUSSEAU; J. [1762] *Du Contract Social* [obra em domínio público].

SCANLON; T. 1989 "Rawls on Justice", in: DENIELS; N. (ed.) *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice*, New York: Basic Books.

_____. 1992 "The aims and Authority of Moral Theory", in: *Oxford Journal of Legal Studies* vol. 12, n. 1, pp. 11-23.

_____. 1998 *What we own to each other*, Cambridge Mass.: Harvard Press.

_____. 2003 "Rawls on Justification", in: FREEMAN; S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge Press, pp. 139-167.

_____. 2009(a) "Contractualism and Utilitarianism", in: *The Difficulty of Tolerance: essays on political philosophy*, Cambridge: Cambridge Press, pp. 124-150.

_____. 2009(b) "The Difficulty of Tolerance", in: *The Difficulty of Tolerance: essays on political philosophy*, Cambridge: Cambridge Press, pp. 187- 201.

SHKLAR; J. 2004 "The Liberalism of Fear", in: YOUNG; S. P. *Political Liberalism: variations on a theme*, Albany: SUNY Press.

TAYLOR; C. 1985 "Interpretation and the sciences of man", in: *Philosophy and the Human Sciences: philosophical papers II* Cambridge: Cambridge Press, pp. 15-57.

_____. 1994 "Reply and re-articulation", in: TULLY; J. (ed.) *Philosophy in the age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge Press pp. 213 – 257.

_____. 2000 "A Política do Reconhecimento", in: *Argumentos Filosóficos*, São Paulo: Ed. Loyola, pp. 241-274.

TAYLOR; M. 1989 *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge: Cambridge Press.

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

WALDRON; J. 2012 "Os Fundamentos Teóricos do Liberalismo", *Leviathan* n. 5, pp. 127-150.

WALZER; M. 1981 "Philosophy and Democracy", in: *Political Theory*, vol. 9 n. 3 pp. 379-399.

WALZER; M. 1983 "Spheres of justice: An exchange", in: *The New York Review of Books*, 21 de Julho.

WILLIAMS; B. 1982 "The Truth in Relativism", in: MEILAND & KRAUSZ (ed.) *Relativism: Cognitive and Moral*, Notre Dame: Notre Dame Press.

_____. 2009 "Tolerância: uma questão política ou moral?", in: *Novos Estudos* 84 pp. 47-58.