

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL - PUCRS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCOS FANTON

PLURALISMO E RECIPROCIDADE:

Um ensaio sobre as motivações para o liberalismo político

Porto Alegre

2014

MARCOS FANTON

PLURALISMO E RECIPROCIDADE:

Um ensaio sobre as motivações para o liberalismo político

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo Stein

Porto Alegre

2014

Para Raquel Canuto

That sort of case, in which the claims of others simply have no hold on the agent, is not what concerns me here, though it serves to remind us of something related to the present concerns, that while we are sometimes guided by the notion that it would be the best of worlds in which morality were universally respected and all men were of a disposition to affirm it, we have in fact deep and persistent reasons to be grateful that that is not the world we have.

Bernard Williams, *Moral Luck*.

AGRADECIMENTOS

À Raquel Canuto, pelo companheirismo, pelo carinhoso amor e pelo sorriso.

Aos meus pais e à minha irmã, pelo constante apoio e atenção.

Ao professor Ernildo Stein pela orientação e pela grande amizade estabelecida nestes anos.

Aos amigos Walter Valdevino, Emanuel Zeifert, Fabrício Pontin, Gabriel Vieira e Ricardo Dal Forno, pelas frutíferas discussões, conversas e críticas, que ajudaram a levar adiante hipóteses e questões levantadas neste trabalho.

Ao CNPQ, pelo apoio financeiro.

Ao corpo docente e aos secretários do PPG-Filosofia da PUCRS.

RESUMO

O debate sobre a motivação para a adesão e defesa de uma concepção política liberal divide-se, basicamente, em duas posições: a primeira defende a necessidade de uma fundamentação moral, capaz de dar razões para os indivíduos endossarem tal concepção política; a segunda parte diretamente do domínio do político, deixando o problema da motivação como um argumento posterior. Filósofos como Charles Larmore e Ernst Tugendhat vinculam-se à primeira posição, ao passo que John Rawls, à segunda. Com base nisso, pretende-se mostrar como a leitura crítica dos dois primeiros filósofos sobre a obra do último é equivocada, dada a não observação dos pontos de vista estabelecidos na justiça como equidade. Após este esclarecimento, analisa-se o ponto de vista idealizado dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada estabelecido na teoria da justiça de Rawls. A interpretação deste tópico mostra como o problema da motivação é estruturado em concepções e ideais, não em princípios. Por fim, problematiza-se um dos argumentos da estabilidade da justiça como equidade, a aquisição do senso de justiça, com o intuito de verificar se Rawls consegue evitar uma explicação da motivação para o justo que se mantém nos domínios do político. A tese defendida é que a resposta deve ser negativa, tendo em vista a pressuposição de uma psicologia moral do razoável, calcada no princípio psicológico da reciprocidade. Ali, Rawls concebe uma visão abrangente do ser humano que pode ser sintetizada na figura do “passageiro recíproco” (*reciprocity rider*).

ABSTRACT

The current debate on the motivation for the endorsement and defense of a liberal political conception is divided basically into two positions: the first defends the need for a moral foundation, capable of giving reasons for individuals endorse this political conception, the second is established directly from the domain of the political, leaving the problem of motivation as a subsequent argument. Philosophers such as Charles Larmore and Ernst Tugendhat are bound to the first position, while John Rawls to the second. Based on this, we intend to show how the readings of the first two philosophers on the work of the latter are mistaken, given the non-observance of the points of view set forth in justice as fairness. After this clarification, we analyze the idealized point of view of the citizens of a well-ordered society established in Rawls' theory of justice. The interpretation of this topic shows how the problem of motivation, to this author, is based on conceptions and ideals, not on principles. Finally, it discusses one of the arguments for the stability of justice as fairness, the acquisition of a sense of justice, in order to verify if Rawls can avoid an explanation of the motivation to act accordingly with the political conception of justice which remains in the political domain. My thesis is that the answer should be negative, in consideration of the moral psychology of the reasonable, based on the psychological principle of reciprocity. There, Rawls conceives a comprehensive view of the human being which can be summarized in the figure of reciprocity rider.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
PARTE I	
“Não podemos perder de vista onde nos situamos”: o domínio do político em Rawls	
1 Caracterização da filosofia política de John Rawls.....	16
1.1 O poço de Tales: uma metáfora inicial.....	16
1.2 O ponto de vista do filósofo.....	23
1.3 A filosofia como parte da cultura política.....	33
2 As circunstâncias históricas e sociais do liberalismo político.....	40
3 Pluralismo e reciprocidade: o núcleo normativo do liberalismo político.....	50
PARTE II	
As motivações para o justo	
4 Charles Larmore e o princípio do respeito como resposta às experiências da modernidade.....	62
5 Motivação moral e motivação racional: Ernst Tugendhat e a tradição contratualista.....	80
6 Em busca de um fundamento para o liberalismo político: o debate.....	98
7 O problema da motivação em Rawls.....	110
7.1 O argumento da estabilidade em <i>Uma teoria da justiça</i>	116
7.2 A aquisição do senso de justiça e o princípio psicológico de reciprocidade.....	122
Conclusão.....	130
Bibliografia.....	137

INTRODUÇÃO

Desde a publicação de *Uma teoria da justiça*, John Rawls sofreu diversas críticas a respeito da sua nova descrição da situação inicial da teoria contratualista. Uma das objeções frequentes é a falta de apelo intuitivo deste ponto de vista ou sua introdução dogmática, cujo intuito facilitaria a possibilidade de acordo entre as partes sobre os princípios de justiça mais razoáveis para regular um sistema cooperativa de vantagens mútuas. Mais do que isto, o tipo de conhecimento, a concepção de bem ali aplicada e o procedimento esperado pelas partes parecem compor uma visão do ser humano particularmente difícil de ser assumida amplamente.

A crítica dos comunitaristas, por exemplo, focou-se em apontar um suposto “atomismo” de Rawls, baseado ora em um pressuposto antropológico individualista, ora em um pressuposto metafísico de um “eu desvinculado”. Aponta-se, então, para a falta de consistência na descrição da constituição do sujeito e de seus procedimentos deliberativos sobre as concepções de justiça e de bem, cujo pano de fundo das relações intersubjetivas e comunitárias devem estar presentes. Como um sujeito com traços “pré-morais” e “pré-substantivos” pode ser vinculado com o ponto de vista moral mais razoável para refletir sobre a justiça?

Leituras mais reconciliatórias procuraram “empurrar” a situação inicial do contrato para um ponto intermediário, na qual fosse estabelecido um princípio que desse restrições plausíveis à situação moral atual do agente e, ao mesmo tempo, que desse motivação suficiente para ele seguir os passos de Rawls. Não se questiona tanto, com isso, a implausibilidade da posição original, mas o modo como e porque chegamos a adotá-la. Quais motivos morais, teríamos nós, aqui e agora, para adotar este ponto de vista? Há a

possibilidade de um princípio moral que esteja na base da justiça com equidade? É com esta última questão que este trabalho se preocupa em sua segunda parte¹.

Com a publicação posterior do *Liberalismo Político* e, antes dele, do importante artigo, *Justiça como equidade: política, não metafísica*, Rawls passa a estabelecer uma série de dualismos específicos para dar conta das inconsistências de sua obra de 1971. A distinção entre o domínio do político e o domínio das doutrinas abrangentes, aliada à percepção do fato do pluralismo razoável e sua “sombra”, o fato da opressão, tornaram-se expressões recorrentes no cenário filosófico a partir dali, na medida em que elucidava e resolvia os diversos impasses provocados pela Terceira Parte de *Teoria*.

Não apenas isso. Uma narrativa histórica do desenvolvimento do liberalismo e dos fatos gerais de uma sociedade democrática, a cisão, no interior do indivíduo, entre a capacidade para um senso de justiça e a capacidade para uma concepção de bem (o razoável o racional) e a ideia de razão pública parecem ter trazido algum alívio ou, ao menos, um espaço de interpretação para a abrupta situação inicial da posição original. Conceitos como razoabilidade, o princípio liberal de legitimidade e a ideia de razão pública, por exemplo, produziram extensa literatura sobre seus possíveis papéis proeminentes na constituição e estruturação da teoria da justiça de Rawls.

Autores como Charles Larmore, por exemplo, não deixam de frisar certa “hesitação” de Rawls em mostrar a existência ou o pressuposto de um princípio moral para a formulação de princípios de justiça. Sua pergunta recorrente é: afinal, por que estamos comprometidos com o estabelecimento de um domínio político que leve em consideração a adesão livre e espontânea de cada um? Por que, ao invés disso, não perseveramos em defender determinada ordem política através de uma visão de mundo que nós é mais familiar e íntima? Porque já

¹ É importante esclarecermos desde o início que o problema da motivação possui uma ambiguidade inerente. Ele pode ser abordado como uma questão descritiva ou normativa. A primeira trata de explicar como um sujeito motiva-se para defender ou agir de acordo com determinado princípio ou determinada concepção (moral ou política). Aqui, a investigação envolve uma variedade de temáticas, como a relação entre juízos (ou razões) e sentimentos e a força motivacional de cada categoria para a ação intencional, a distinção entre tipos de juízos (assertóricos, normativos ou estéticos), as noções de auto-interesse (egoísmo) e de identidade qualitativa do agente, a possibilidade de justificação intersubjetiva de ações, o ceticismo em relação à razão prática, entre outras. Nesse caso, a discussão contemporânea entre Bernard Williams, Thomas Nagel, Michael Smith, Christine Korsgaard, John McDowell, Thomas Scanlon, John Rawls e muitos outros, fornece um panorama bastante elucidativo deste tipo de investigação. Já a questão normativa da motivação procura identificar as razões específicas para determinado agente agir de acordo com um princípio ou uma concepção moral ou política, como o princípio do respeito ou da imparcialidade, as relações intersubjetivas de simetria ou mesmo as concepções políticas de equidade e autonomia. Ou seja, perguntamos, aqui, especificamente por que deveríamos agir de tal e tal modo. Apesar de ambas as questões estarem intimamente interligadas, elas não são idênticas. Esperamos que tal ambiguidade esteja clara no decorrer do trabalho.

estamos comprometidos com uma concepção moral específica, baseada no respeito mútuo. Rejeita-se, com isso, a resposta austera de Rawls de motivos estritamente pragmatistas. Assim, através desta interpretação, a noção de razoabilidade, em Rawls, é vista de modo peculiar: “Procurar uma base para viver em conjunto, em que todos possam ter razão para aceitar é considerar uns aos outros como pessoas livres e iguais, cujas relações devem estar fundamentadas sob o respeito mútuo”².

Este tipo de busca de um fundamento moral para o liberalismo político nos textos de Rawls não é a exceção, a ponto de Paul Weithman denominá-la “interpretação padrão”³. Ela procura mostrar que um princípio moral como o do respeito mútuo entre as pessoas é forte o suficiente para dar sustentação ao suposto “vácuo normativo” entre os domínios do político e das doutrinas abrangentes.

Um dos objetivos deste trabalho é mostrar que este debate é estabelecido erroneamente. Rawls preocupa-se com o problema da motivação moral e é, na verdade, um dos estágios de apresentação da justiça como equidade, a estabilidade. Contudo, para falar de maneira icônica, este tipo de discussão é prorrogado, pelo menos em *Uma teoria da justiça*, cerca de “quatrocentas páginas” depois da introdução da posição original, na Terceira Parte. Ali, Rawls vê-se às voltas com a possibilidade de sua teoria adquirir uma “fundamentação mais sólida” através de uma estabilidade inerente, isto é, com a possibilidade de ser endossada persistente e eficazmente pelos cidadãos que se desenvolveram em uma sociedade bem-ordenada. Para isso, porém, Rawls adota outro ponto de vista, diferente do elaborado na posição original, e estende a aplicação da teoria do bem como racionalidade aos planos de vida.

Lembremos que, segundo Rawls, a justiça como equidade é estruturada a partir de três pontos de vista: o ponto de vista de quem está preocupado em formular uma teoria da justiça (o ponto de vista de Rawls e de seus leitores), o ponto de vista das partes na posição original, como “pessoas artificiais” que avaliam quais são os princípios mais razoáveis para a sociedade como um todo e, por fim, o ponto de vista do cidadão (hipotético) de uma sociedade bem-ordenada, que pondera sobre a racionalidade de adotar o senso de justiça como definitivamente regulador de seus planos de vida.

² *Idem. Ibidem.*

³ WEITHMAN, Paul. *Why political liberalism? On John Rawls’s political turn*. Oxford: Oxford, 2011. Kindle Edition. Como o livro utilizado é um ebook, a indicação “po” significará “posição”, conforme sistema de contagem de páginas.

O problema da motivação para sermos justos e adotarmos uma concepção política da justiça como sobressalente às nossas doutrinas abrangentes, é formulado apenas no segundo argumento da posição original. A questão não é mais entender quais princípios são coletivamente racionais, mas se eles são, ao mesmo tempo, individualmente racionais. Contudo - e este é um dos aspectos problemáticos deste tipo de abordagem -, Rawls parte do pressuposto da existência duradoura de uma sociedade liberal ordenada pela justiça como equidade, na qual seus membros já adquiriram um senso de justiça efetivo, ainda que estejam ponderando sobre a possibilidade de o seguir ou não. Para Benjamin Barber, isto parece um despropósito: “A teoria da justiça é convincente apenas em um contexto que é, ele mesmo, além da justiça!”⁴.

Apesar disso, a ênfase do trabalho em distinguir os pontos de vista da justiça como equidade assume um papel importante para evitar mal-interpretações. É da falta de observância deles que faz com que Henry Shue, por exemplo, leia *Uma teoria da justiça* “de trás para frente”. Colocando o princípio aristotélico e seu efeito associado como princípio motivacional para se chegar a planos de vida satisfatórios, Shue conclui, da afirmação (polêmica) de Rawls, de que o autorrespeito é o bem primário mais importante, que este é a “garantia da prioridade da liberdade”⁵. Em outro artigo, Shue afirma que “a primeira premissa na geometria moral rawlsiana contém hipóteses sobre a motivação humana em seus níveis mais profundos”⁶.

A Primeira Parte do trabalho é estabelecida, assim, como uma “rede de amortecimento” do debate. Procura-se reconstruir os principais elementos ambíguos que estão em jogo na interpretação das motivações morais para o justo em Rawls, quais sejam, o ponto de vista do filósofo, as circunstâncias históricas e sociais do liberalismo político e o núcleo moral do liberalismo político enquanto um conjunto de famílias de concepções políticas liberais. Em todos esses elementos, há a tentativa de “infiltrar” um elemento moral que seja condizente, ao mesmo tempo, com o corpo da teoria da justiça.

Após isso, a Segunda Parte expõe as interpretações de Charles Larmore e Ernst Tugendhat sobre a justiça como equidade. Larmore discute, mesmo antes de Rawls, a

⁴ BARBER, Benjamin. Justifying justice: problems of psychology, politics and measurement in Rawls. In: DANIELS, Norman. Reading Rawls: Critical studies on Rawls' 'A theory of justice'. p. 318.

⁵ SHUE, Henry. “Liberty and self-respect”. *Ethics*. Chicago, v. 85, n. 3. 1975. p. 197.

⁶ SHUE, Henry. “Justice, Rationality, and desire: on the logical structure of justice as fairness”. *Southern Journal of philosophy*. n.1, v.13, 1975. p.96.

possibilidade de distinção entre os domínios político e moral e, em diversos textos, tenta mostrar que a justiça como equidade, sem um princípio moral de base, não é capaz de se sustentar por si mesma. Já Tugendhat realiza uma aplicação da filosofia moral ao domínio da política, partindo de uma concepção específica de moral baseada no princípio do respeito igual e universal. Aos olhos de liberais contemporâneos, esta tese é altamente controversa e não condizente com o pluralismo razoável (algo que Tugendhat diz levar em consideração).

No Capítulo 6, Larmore, Tugendhat e Rawls são contrastados com o esquema dos três pontos de vista como pano de fundo e a hipótese inicial de haver um “ponto cego” neste debate é melhor determinada. Larmore concorda que o domínio político deve ser afastado das concepções morais. Antes mesmo de debatermos sobre termos equitativos de cooperação, argumento o autor, devemos entender porque sua expressão liberal é desejada, isto é, qual o princípio que está operando na base. Sua tendência é mostrar que a ideia de razoabilidade e o princípio de legitimidade liberal de Rawls estão posicionados anteriormente à posição original.

Tugendhat, por outro lado, mesmo admitindo o fato do pluralismo, considera este momento histórico não como a necessidade de um afastamento das dimensões política e moral, mas como a possibilidade da fundamentação de uma moral autônoma. Com isso, sua concepção moral de respeito igual e universal, a única plausível a seu entender, regula tanto as relações intersubjetivas que podem ser exigidas reciprocamente quanto as relações entre o Estado, as instituições sociais e econômicas e os indivíduos. A crítica a Rawls que interessa para o trabalho baseia-se, nesse sentido, na dúvida sobre a possibilidade de uma formação da consciência moral adequada a partir, apenas, das motivações racionais das partes na posição original.

Este tipo de esclarecimento prepara, assim, para o Capítulo 7, que avalia o problema da motivação na justiça como equidade, o segundo objetivo do trabalho. A intenção, aqui, é ressaltar a importância que Rawls atribui ao problema da estabilidade e, com isso, ao problema das motivações individuais para a adesão a uma concepção política de justiça com base na aquisição do senso de justiça. As repostas dadas por Rawls na Terceira Parte de *Uma teoria da justiça*, a parte, de longe, menos explorada pela literatura, são analisadas com base na leitura de Paul Weithman, *Por que o liberalismo político? Sobre a virada política de John Rawls*.

A segunda parte do capítulo defende a retomada da questão colocada pelo próprio Rawls acerca da primeira formulação de sua teoria da justiça: O segundo estágio de apresentação da justiça como equidade, o problema da unidade e da estabilidade, é condizente com o primeiro, o da construção de uma concepção política de justiça? Isto é, há algum elemento abrangente que “propulsione” a adesão à justiça como equidade e torne seus ideais sobressalentes aos interesses e valores morais, filosóficos e religiosos presentes em uma sociedade pluralista? Ou, ainda, há algum traço característico do ser humano (psicológico ou antropológico) que é imprescindível para o desfecho positivo idealizado por Rawls, mas que, ao mesmo tempo, extrapola os limites do domínio do político?

Como se tentará defender, a resposta a tais questões é afirmativa. O aspecto problemático é a introdução da psicologia moral do razoável, baseada nos princípios psicológicos de reciprocidade, que proporciona uma visão do cidadão de uma sociedade bem-ordenada enquanto um “agente recíproco” (*reciprocity rider*).

PARTE I

**“NÃO PODEMOS PERDER DE VISTA ONDE NOS SITUAMOS”:
O DOMÍNIO DO POLÍTICO EM JOHN RAWLS**

1 Caracterização da filosofia política de John Rawls

1.1 O poço de Tales: uma metáfora inicial

Dentre as histórias e descobertas que dizem que Tales de Mileto teria vivido e realizado, uma destas, particularmente não muito heróica, parece ter contribuído para a figura estereotipada que temos, ainda hoje, de filósofos e de sua atividade. Não que Tales seja o responsável por esta feita, já que muitos outros seguiram e repetiram a figura formada por esta anedota - que, afinal, situa-se em um ponto estratégico, pois nos conta sobre o cotidiano do surgimento da filosofia grega. Reza uma das versões mais conhecidas, presente no diálogo platônico *Teeteto*, que Tales, ao se absorver em meio à observação das estrelas, caiu em um poço, provocando a risada de uma escrava tráciana. Esta, com uma ironia avassaladora, dirige-se ao sábio com uma exclamação que ecoaria os séculos: “Você é maluco em querer saber o que está nos céus enquanto não consegue ver o que está bem abaixo dos seus próprios pés!”⁷

Até hoje, nós não sabemos qual foi a resposta de Tales. Teria ele continuado suas observações astronômicas indiferente ao suposto acidente? Teria pedido ajuda da escrava para sair do poço, mesmo constrangido? Enfurecido, teria mandado surrá-la? O que temos plena consciência, porém, é que esta anedota é contada, frequentemente, como uma ilustração da inaptidão quase que natural que filósofos possuem (ou adquirem) para lidar com fatos empíricos ou com aspectos práticos da vida cotidiana (e, certamente, muitos exemplos da história não contribuem para amenizar esse preconceito).

Historiadores e literatos ensinam-nos, apesar disso, a desconfiar das versões únicas de fatos ou acontecimentos históricos importantes. Ainda que impossível de se comprovar, outra versão dessa anedota pode mostrar-nos uma compreensão alternativa, que modificaria completamente a situação na qual Tales se encontrava diante da mensagem irônica da escrava

7 PLATÃO. *Teeteto*; *Crátilo*. Pará: UFPA, 2001. p. 83.

traciana⁸. De acordo com essa segunda versão, Tales não caiu, mas realmente quis estar dentro do poço. E isto não porque ele estivesse maluco ou fosse um adepto radical do ceticismo sobre o mundo exterior. Acreditava-se, e temos registro dessa ideia até mesmo em Aristóteles, que, para conseguirmos observar melhor as estrelas durante o dia, seria de grande utilidade descermos em um poço de determinada profundidade, na tentativa de diminuir o brilho diurno do céu⁹.

Cair em um poço de maneira desastrada é significativamente diferente de entrar em um poço com propósitos explícitos a partir de determinadas premissas teóricas. Toda a situação é modificada, como podemos admitir sem problemas. O que ainda não fica claro, de maneira imediata, porém, é o significado da figura paradigmática do filósofo. O que esta nova versão da anedota teria a nos dizer? Ou melhor, o que a escrava traciana exclamaria, agora, para o sábio de Mileto?

Navegadores ou aventureiros precisam de orientações específicas para saber qual caminho trilhar até determinado destino e, para isso, utilizam-se de estrelas, constelações ou, atualmente, coordenadas transmitidas via satélite como guias. Imaginá-los sem a capacidade de compreender tais informações significaria ver seus sucessos como frutos do mero acaso, uma consequência feliz de escolhas arbitrárias. Assim, podemos imaginar que Tales observava as estrelas em busca de orientação para os mais diferentes objetivos, como o seu sucesso, em outra de suas histórias, no aluguel de prensas de azeite de oliva ao prever que haveria uma boa safra de oliveiras em sua região.

Do mesmo modo, também o filósofo precisa de algo que lhes dê uma orientação para realizar questionamentos e tentar esclarecer e resolver, na medida do possível, problemas que surgem das nossas experiências e da compreensão de conceitos que nos parecem abstratos. Tais “parâmetros de orientação” são formulados linguisticamente em uma rede sistemática de conceitos através de métodos determinados. É essa rede conceitual que, por sua vez, possibilitará, a partir de um ponto de vista específico, a articulação de diferentes temáticas que nos intrigam e não alcançam uma resposta satisfatória em outras áreas do conhecimento.

Ludwig Wittgenstein formulou um critério particularmente próximo de nossa metáfora para determinar o que seriam problemas filosóficos. No §123 de suas *Investigações Filosóficas*, ele comenta: “Um problema filosófico tem a forma: “Eu não sei para onde estou

⁸ Devo essa versão a Ernildo Stein, que a compartilhou em uma de suas aulas do PPG em Filosofia da PUC/RS.

⁹ Essa técnica, contudo, foi refutada no século XIX.

indo”¹⁰. A linguagem é vista como um “labirinto de caminhos”, na qual podemos facilmente perder a orientação e cair em “abismos metafísicos”. Boa parte de suas *Investigações* foi dedicada a tentar compreender essa suscetibilidade dos filósofos serem, para utilizar outra de suas expressões, “enfeitiçados” pela linguagem¹¹.

A dificuldade, para repetir, encontra-se na linguagem comum. Ao tratarmos de determinado tema, já trazemos um conjunto de preconceitos, analogias e comparações que levamos, ao mesmo tempo, para a investigação filosófica. “Tipicamente, em filosofia”, dizem Backer e Hacker, em um comentário sobre as *Investigações*, “os erros mais profundos são feitos antes mesmo do debate começar - no que é dado por óbvio”¹².

Falamos, por exemplo, que temos consciência de algo, que temos uma opinião em mente ou, ainda, que temos a palavra na ponta da língua da mesma forma que temos uma moeda no bolso. Falamos também que mantemos algo na memória ou mantemos nossa palavra assim como mantemos nossa agenda na escrivadinha. Em nosso cotidiano, o uso dessas expressões não oferecem maiores problemas, pois normalmente estamos preocupados em nos comunicarmos de maneira simples e ágil. Contudo, ao refletirmos sobre esses termos, seja em áreas científicas, como psicologia ou neurociência, seja na filosofia, parece que perdemos, gradualmente, a nitidez e segurança com que a usávamos. Assim também acontece com o exemplo dado: ter consciência significa ter *algo* - da mesma forma que uma moeda é algo? Se ela é algo, ela é diferenciada de nosso corpo? Mas, se o é, qual a ligação que existe entre ambos? Ter uma palavra na ponta da língua significa dizer que ela está armazenada em algum local de meu cérebro que não consigo alcançar? Aonde? Tão logo formulamos essas questões, tendemos a exigir algum tipo de teoria (filosófica ou científica) que nos forneça as devidas explicações.

Para Wittgenstein, é neste momento que, sem percebermos, colocamo-nos em perplexidade. Pensamos que, de início, não é preciso definir a natureza da consciência e dos estados mentais, pois isso é exatamente o que se espera de uma investigação teórica, que nos trará as respostas sobre tais assuntos. Porém, para realizar a investigação, nós já partimos de determinados preconceitos linguísticos sobre o que significa falar sobre consciência e estados

¹⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. 4.ed. Wiley-Blackwell: Malden, 2009.

¹¹ WITTGENSTEIN. *Philosophical investigations*. §109.

¹² BACKER, G.P.; HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: Understanding and meaning*. 2.ed. Blackwell: Malden, 2005. p. 288.

mentais. Segundo Wittgenstein, “O passo decisivo no espetáculo da prestidigitação foi dado, e justamente ele nos parecia inocente”¹³.

Por isso, o discurso filosófico não parte diretamente de considerações científicas, isto é, de explicações teóricas sobre os fenômenos que nos instigam. Não há hipóteses ou descobertas verdadeiras em filosofia. O empreendimento filosófico situa-se em um nível pré-teórico, cuja tarefa, em uma definição positiva, é produzir um panorama do uso de nossas palavras em determinadas situações e práticas (as formas-de-vida), que nos possibilite encontrar “conexões” ou “vínculos intermediários” entre elas, “reunindo o que há muito nos é familiar”¹⁴. Assim, a metáfora do trabalho filosófico deve ser topológica, não geológica: “A investigação lógica parecia prometer o mapa da Ilha do Tesouro, e o tesouro prometido era o *insight* sobre a última natureza de todas as coisas. Nós ainda precisamos de um mapa, mas o mapa é o tesouro - pois ele nos permitirá encontrar nosso caminho para fora do labirinto da linguagem”¹⁵.

Para retomar a metáfora anterior, se alguém que estivesse procurando uma referência espacial para se orientar à noite em uma floresta, precisaria reconhecer, digamos, não apenas uma das estrelas componentes do Cruzeiro do Sul, mas seu conjunto, além de tomar o cuidado de não o confundir com o Falso Cruzeiro. Tais pontos objetivos, conjuntamente com a situação subjetiva do agente, são pontos de coordenação - e não algo que está *além* das estrelas.

Observar tais “constelações conceituais” para um propósito particular é uma das tarefas do filósofo¹⁶. Em um sentido negativo, isso significa compreender como obscuridades e enganos conceituais e falsas analogias, que nos vêm de uma diversidade de pressupostos, nos levam a linhas de pensamento, conclusões e inferências que parecem fundamentar

¹³ WITTGENSTEIN. *Philosophical investigations*. §308. (Trad.

¹⁴ WITTGENSTEIN. *Philosophical Investigations*. §109.

¹⁵ BACKER, G.P.; HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: Understanding and meaning: Part I: Essays*. 2.ed. Blackwell: Malden, 2005. p. 275.

¹⁶ “O trabalho do filósofo consiste em ordenar lembranças para um fim particular”. WITTGENSTEIN. *Philosophical investigations*. §127.

verdades filosóficas necessárias - e são, em muitos casos, obstáculos à compreensão, fontes de perplexidades e mais confusões¹⁷.

Um trabalho filosófico sobre o tema da consciência, por exemplo, realiza um exame inicial do modo de uso das expressões mais utilizadas e suas conexões, como ‘consciência’, ‘eu’, ‘mente’, ‘corpo’, ‘pessoa’, ‘memória’, etc., no contexto cotidiano específico das sentenças sobre estados mentais. Outras circunstâncias de uso, além disso, como a temática da consciência de ações e atividades e sua influência no modo como agimos podem trazer novas luzes à investigação (apesar de provocar sombras em outras partes). Pode-se, nesse sentido, chamar a atenção para o uso das palavras e das conexões implícitas em nossa linguagem e as consequências de nossas “licenças poéticas”. Conseguimos, assim esperava Wittgenstein, chegar às raízes daquilo que nos mantinha “enfeitiçados”¹⁸.

Pela elaboração de um modo inovador de se fazer filosofia, ligado ao modo como compreendemos a linguagem, Wittgenstein é frequentemente considerado um dos grandes filósofos do século XX, ao lado de Martin Heidegger. Este, porém, ao contrário do primeiro, via, como fonte de problemas e erros filosóficos, a falta de uma interpretação sistemática e global das estruturas mais importantes que identificam e caracterizam o ser humano em seus diferentes modos de existir.

Antropologia, psicologia, biologia, entre outras ciências interpretam o ser humano a partir de um dos seus aspectos específicos, situando-o em um domínio teórico limitado (a relação do ser humano com a cultura ou com seus processos psicológicos e biológicos). No âmbito filosófico, a teoria do conhecimento é descartada por Heidegger também por isto: procura estabelecer as condições do conhecimento a partir de uma atividade específica, a relação cognitiva e linguística que um sujeito estabelece entre determinado objeto.

¹⁷ ENGELMANN, Mauro. *Wittgenstein's philosophical development: Phenomenology, grammar, method, and the anthropological view*. Kindle ed. NY: Palgrave Macmillan: 2013. po. 4963. Engelmann oferece uma interpretação inovadora da obra filosófica de Wittgenstein como o desenvolvimento, depois do *Tractatus*, de diversos métodos filosóficos, elaborados por “tentativa e erro”, durante as décadas de 20 e 30. As *Investigações* seriam, nesse sentido, um destes métodos, entendido como a aplicação do “método genético associado a uma visão antropológica” como um “procedimento passo-a-passo que, de uma maneira exemplar, ensina-nos uma nova habilidade filosófica”. ENGELMANN. *Wittgenstein's philosophical development*. po. 361.

¹⁸ Esse seria, na interpretação de Engelmann, o “método genético” de Wittgenstein, elaborado no final dos anos 30: “Seu método genético consiste em descobrir como e porque uma questão filosófica é questionada e quais passos em falso (geralmente conduzido por falsas analogias) são assumidos no processo de formulação. O objetivo do método genético é fazer o leitor ver, como em um espelho, o que o levou ou pode o levar à perplexidade”. ENGELMANN. *Wittgenstein's philosophical development*. po. 321. Já a “visão antropológica” parte da observação de que, para compreendermos o papel e o modo de uso de determinadas palavras em uma linguagem, devemos estar atentos ao modo como elas se relacionam às formas-de-vida dos indivíduos que as utilizam, isto é, com o que se faz com tais palavras, qual sua importância, como são ensinadas, de que maneira se conectam com outras formas-de-vida, etc.

De acordo com Heidegger, tais tipos de questionamentos, no entanto, “saltam por cima” da dimensão existencial, em que há uma complementaridade entre ser humano e mundo. Ambos são inseparáveis, pois sempre que nos engajamos em alguma atividade, há, desde sempre, um entorno que a possibilita. Escrever um artigo, andar de bicicleta ou investigar o modo de aprendizado e retenção de memória em ratos de laboratório já envolve essa dimensão significativa, que permite a compreensão qualificada de cada um dos objetos que lidamos e, inclusive, de nós mesmos e dos outros. Heidegger denomina essa dimensão abrangente de dimensão ontológica e sua determinação específica dependerá do modo como nós nos envolvemos no mundo.

O famoso exemplo de Heidegger é o modo como lidamos com um martelo. Ao fixarmos um prego na parede para colocar um quadro, estamos absortos com a própria atividade de tal modo que, na maioria das vezes, o martelo “desaparece”, pois ele remete ao fim que almejamos. Ele próprio é compreendido, durante a atividade, como um utensílio para realizar algo, que pressupõe a referência à parede, ao quadro e à casa, formando um mundo significativo que estamos familiarizados. Se fôssemos físicos, porém, o que “desapareceria” seria a compreensão desse mundo circundante e do martelo como um utensílio. Agora, ele poderia ser visto como um corpo entre outros na qual atuam determinadas forças, tornando-se, por conseguinte, “um objeto da ciência”¹⁹. Notamos essa diferença até mesmo no modo como falamos: na primeira situação, podemos opinar sobre a leveza e o tamanho do martelo, sobre sua textura ou qualidade, sobre sua procedência (se compramos ou ganhamos), etc. Já na segunda situação, temos um vocabulário muito mais técnico e determinado, como as expressões de massa, velocidade, força, que remetem a contextos teóricos “abstratos”.

A dimensão da compreensão do ser, que envolve essa relação do ser humano consigo mesmo e com objetos em um contexto mundano, é articulada em todos os modos de nossa existência. O nome que Heidegger dá à investigação filosófica que explicita essa dimensão específica relacionada ao ser humano, de uma forma sistemática e total, é analítica existencial. Essa, por sua vez, faz parte de um projeto muito mais ambicioso, a ontologia fundamental, que pretende determinar as condições que possibilitam as atividades da filosofia e das demais ciências, fundamentando-as²⁰.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Universitária: Santiago, 1998. §69.

²⁰ HEIDEGGER. *Ser y tiempo*. §3.

Menciono Wittgenstein e Heidegger, porque ambos são frequentemente lembrados como os dois grandes filósofos do século XX, tendo em vista suas diversas inovações na maneira de pensar a filosofia e suas questões. Ambos mudaram profundamente o cenário filosófico a respeito do seu método e da concepção de conhecimento que herdamos da modernidade. Para Charles Taylor (para citar um dos autores adeptos desta visão), ambos solaparam o estatuto privilegiado da epistemologia moderna diante das outras disciplinas filosóficas, baseada em características específicas sobre o ser humano, como liberdade, dignidade, individualidade, responsabilidade e autonomia²¹. Taylor cita três dessas “teses antropológicas” da modernidade que moldaram a “natureza do agente humano”²². A primeira diz respeito ao dualismo clássico entre sujeito e objeto, que compreende uma amálgama incoerente de duas teses: possuímos estados mentais internos possíveis de serem identificados e descritos corretamente *a priori*, isto é, sem se levar em consideração o mundo exterior; e, ao mesmo tempo, tais estados mentais apontam para fatos do mundo exterior, representando-os. A segunda tese é uma “visão pontual do *self*”, uma definição dada ao se abstrair das questões e narrativas constitutivas do indivíduo e a ênfase desmesurada em uma característica cognitiva específica (como a autoconsciência ou a reflexão)²³. Por fim, a terceira e última tese, decorrente das duas primeiras, é a “visão atomista da sociedade”, composta por indivíduos isolados, cada qual com propósitos e interesses particulares²⁴. Wittgenstein e Heidegger, na visão de Taylor, contribuíram para a crítica e o conseqüente rompimento com esta “identidade moderna” e seus conceitos relacionados, reformulando-os à luz de novos paradigmas filosóficos.

Ao mesmo tempo, se temos extensivas análises sobre o problema do conhecimento em tais autores, em nenhum deles encontramos algo além de tópicos programáticos sobre ética e política (quando não a sua exclusão). Wittgenstein, ainda no *Tractatus logico-philosophicus*, afirmou, de modo críptico, a impossibilidade de expressarmos proposições éticas: “Está claro [!] que a ética não pode ser posta em palavras. A ética é transcendental. (Ética e estética são uma e a mesma coisa)”²⁵. Mesmo posteriormente, as *Investigações filosóficas* possuem quase

²¹ TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 9. TAYLOR, Charles. Superar a epistemologia. In.: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

²² TAYLOR. *Superar a epistemologia*. p. 19ss.

²³ TAYLOR. *As fontes do self*. p. 73-4.

²⁴ *Idem*. *Ibidem*.

²⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. NY: Routledge, 1974. §6.42.

nada a dizer sobre o tema, equiparando, novamente, ética e estética em um parágrafo sobre a dificuldade de se estabelecer e explicar a outros os critérios nítidos sobre determinados conceitos²⁶.

Já uma reflexão filosófica sobre a moralidade a partir de Heidegger é particularmente frágil, em primeiro lugar, devido ao argumento *ad hominem* inicial de sua adesão ao regime nazista alemão e seus escritos sobre política eivados de relações estapafúrdias entre os gregos, e o nacional-socialismo com seu “caracter histórico único”²⁷. Em segundo lugar, por encontrarmos, em uma de suas principais obras, *Ser e tempo*, exíguas referências sobre a importância deste tema para a constituição de nossa identidade e sobre o modo cotidiano que articulamos valores e princípios morais. O domínio normativo é visto como um modo derivado de determinação das estruturas ontológicas e, portanto, não acrescenta novas informações à analítica existencial; pelo contrário, tem um efeito danoso, pois “nivela” a compreensão de diferentes tipos de objeto e relações a um mesmo domínio²⁸.

1.2 O ponto de vista do filósofo

Esse tipo de visão, que destaca Wittgenstein e Heidegger como expoentes da filosofia no século XX, é, segundo Charles Larmore, unilateral. Subjacente a esta titulação, reside o preconceito de que a reflexão dos problemas da filosofia moral e política deve partir ou ser postergada até a elaboração das condições de nosso conhecimento ou de nossa relação cognitiva com o mundo. Questões sobre a relação que estabelecemos uns com os outros e suas consequências morais “são, supostamente, questões derivadas, ancoradas na questão mais profunda sobre mente e mundo”²⁹. Para percebermos os avanços filosóficos do século XX, diz o autor, teríamos que adotar uma visão mais ampla, que reconhecesse a filosofia prática como “um domínio de significado igual e independente”³⁰.

Esse tipo de perspectiva foi defendida e sistematicamente elaborada, para Larmore, pelo filósofo americano John Rawls, que, com a publicação de *Uma teoria da justiça*, modificou a paisagem da filosofia prática e mostrou como as principais questões dessa área

²⁶ WITTGENSTEIN. *Philosophical Investigations*. §77.

²⁷ Ver STEIN, Ernildo. Há, para o filósofo, algum limite exterior ao seu discurso? In: STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011. p. 123.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. §21.

²⁹ LARMORE, Charles. *The autonomy of morality*. Cambridge: Cambridge, 2008. p. 69.

³⁰ *Idem. Ibidem*. p. 70.

encontram pouco auxílio nos últimos avanços da metafísica, lógica, epistemologia ou fenomenologia. Na visão de Larmore, “Rawls ensinou a seus estudantes e leitores a apreciar a integridade do pensamento moral” em uma época em que este era considerado “o primo pobre do resto da filosofia, rebitado com a análise formal da linguagem moral e inclinado a considerar julgamentos morais como nada além de expressões de preferência ou instrumentos de persuasão”³¹. Assim, o modo como Rawls compreendeu a independência da filosofia prática diante de outras disciplinas filosóficas pode ser um bom começo para visualizarmos sua própria concepção de filosofia.

Em um artigo publicado em 1975, que trata desta mesma questão, Rawls critica o que ele chama de “modelo hierárquico” de organização das áreas temáticas da filosofia. Proveniente de Descartes, que estabeleceu uma prioridade metodológica da epistemologia, esse modo de compreender a filosofia sustenta, em primeiro lugar, que somente após a determinação do problema do conhecimento os demais problemas filosóficos podem ser resolvidos e, em segundo lugar, que este tipo de empreendimento pode ser realizado independentemente³².

Sua objeção a esse modelo parte dos seguintes questionamentos: se a teoria do significado (uma das substitutas contemporâneas da epistemologia moderna, na visão de Rawls) depende das descobertas teóricas da lógica e da matemática e, de fato, progrediu e ampliou-se de maneira fantástica após Frege, Russell e Whitehead, Gödel e outros, por que a filosofia moral não dependeria apenas de áreas relacionadas ao seu tema? Por que deveríamos esperar pelas respostas a estas questões epistemológicas, se os domínios político e moral possuem problemas e temas distintos? E, ademais, quem nos garantiria que não ficaríamos atolados nestas questões?³³

Contudo, a resposta de Rawls não leva, como pode parecer à primeira vista, a uma divisão dogmática das disciplinas filosóficas³⁴. Rawls admite a ligação entre outros âmbitos teóricos, mas ele o faz ao estabelecer uma diferenciação entre filosofia e teoria moral ou, no

³¹ *Idem. Ibidem.* p. 71.

³² RAWLS, John. “The independence of moral theory”. In.: RAWLS, J. *Collected papers*. Harvard: Harvard, 1999. p. 287.

³³ *Idem. Ibidem.* Conforme argumentar-se-á mais adiante, Tugendhat inverte este modelo hierárquico e é da opinião de que as perguntas da filosofia moral, em particular, a pergunta sobre como devemos viver, possui uma “primazia absoluta” e é inadiável. TUGENDHAT, Ernst. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Unijuí, 2010. p. 147.

³⁴ No final do referido artigo, Rawls afirma que seu foco não está na independência enquanto tal, mas na autonomia de cada parte da filosofia ter seu tema e suas questões específicas, ainda que haja uma relação de dependência mútua. RAWLS. *The independence of moral theory*. p. 302.

vocabulário estabelecido depois de sua “virada política”, entre filosofia política e concepção política. A filosofia inclui a teoria/concepção como uma de suas partes principais e pode estabelecer uma intersecção com problemas e temas de outras áreas da filosofia, como a análise de conceitos morais, o problema da existência de verdades morais absolutas ou relativas, a determinação da natureza humana e a concepção de identidade pessoal, etc. Já a teoria é, em um sentido simplificado, a explicação de estruturas políticas e suas bases em uma psicologia moral de cidadãos razoáveis³⁵. Em um sentido mais complexo, a teoria política é um estudo essencialmente comparativo: ela procura identificar as principais semelhanças e diferenças entre as diversas concepções presentes na cultura de uma sociedade e determinar se ela poderá cumprir o papel esperado em nossas atitudes, desejos e reflexões morais cotidianas³⁶.

Diferentes concepções políticas determinarão, por conseguinte, o modo como a sociedade é organizada através de princípios que definem a atribuição de direitos e deveres a seus cidadãos e o seu modo de divisão das vantagens sociais e econômicas advindas da cooperação mútua. Em seu núcleo, encontraremos diferentes definições de sociedade e de pessoa, que podem ser desenvolvidas de maneira mais ou menos explícita, e o ponto de vista moral ou político mais adequado para se estabelecer os princípios políticos que formarão a base desse acordo mútuo.

Assim, a filosofia política depende de uma concepção política e, por isso, a relação entre ambas não é simétrica. As abordagens da primeira devem observar os objetivos e limites desta última e, portanto, não devem se perder obsessivamente em detalhes e preocupações teóricas alheias. A teoria da justiça de Rawls, por exemplo, limita-se ao estudo de um “caso especial de um problema de justiça”, isto é, da interpretação do modo e das consequências de aplicação de determinados princípios de justiça que organizam uma sociedade democrática ideal³⁷.

É por este motivo que, na opinião de Rawls, um dos grandes problemas filosóficos acerca das ideias políticas é sua falta de critérios e de uma questão bem determinada desde o início da investigação. Ao final de suas famosas *Dewey Lectures*, Rawls acrescenta uma “nota de aviso” a respeito do conceito de pessoa, observando que, desde que tomou uma posição

³⁵ RAWLS. *The independence of moral theory*. p. 288. *Reformulação*. §59.

³⁶ RAWLS. *The independence of moral theory*. p. 286.

³⁷ *Reformulação*. §5. *Teoria*. §2.

central na filosofia moral, no final do século XVII, passou a sofrer de “excessiva vagueza e ambiguidade”. Mesmo que delimitemos um conceito relativamente simples de pessoa, como a “unidade básica da ação e da responsabilidade na vida social”, sem se pressupor uma delimitação temática, surgirão um sem-número de possibilidades de aplicação e de distinções e análises que, ao final, tornar-se-ão inúteis³⁸. Argumenta Rawls, assim, que sua ideia de pessoa na posição original, pelo contrário, é elaborada ao se deparar com um problema específico: qual a situação inicial mais razoável para escolher os princípios equitativos de cooperação social?³⁹ A clareza e a exatidão serão alcançadas na medida em que se conseguir “uma compreensão de liberdade e igualdade que atinja um acordo público manejável sob o peso de suas teses”⁴⁰.

Ainda no artigo de 1975, Rawls cita Sidgwick para mostrar por que deveríamos deixar de lado as principais questões da filosofia moral que não estão diretamente relacionadas aos objetivos específicos de uma teoria da justiça. A tradição do pensamento político e moral ensina-nos como são disputados estes tópicos entre os indivíduos e como a possibilidade de um consenso não parece ser factível. A teoria política, dessa forma, deve realizar uma comparação sistemática entre as diferentes concepções existentes na cultura democrática, como o utilitarismo, o perfeccionismo, o intuicionismo, entre outros. Essa tarefa comparativa, portanto, ganha pouco ou quase nada com teorias da mente ou do significado, pois, além de estas partirem de diversos pressupostos vindicativos, seus resultados não darão critérios para decidirmos a favor de uma concepção política em detrimento de outra⁴¹.

Não é demais ressaltar a importância dessa tarefa de comparação na teoria rawlsiana. Ainda no texto *A independência da teoria moral*, Rawls acredita que “o estudo comparativo das sociedades bem-ordenadas é [...] o empreendimento teórico central da teoria moral”⁴². Em *Teoria*, este tipo de abordagem é bastante utilizado e constitui, na verdade, uma parte metodológica importante (a do equilíbrio reflexivo). Exemplos não são difíceis de encontrar, como a sua discussão entre utilitarismo, intuicionismo e justiça como equidade logo no Capítulo 1; na apresentação de uma lista de concepções alternativas de justiça que seriam apresentadas na posição original ou na formulação de uma lista de elementos que poderiam

³⁸ RAWLS, J. "Kantian constructivism in moral theory". In: RAWLS, J. *Collected papers*. Harvard: Harvard, 1999. p. 357-8.

³⁹ *Teoria*. §20; *Reformulação*. §6.

⁴⁰ RAWLS, J. *Kantian constructivism in moral theory*. p. 358.

⁴¹ RAWLS. *The independence of moral theory*. p. 296.

⁴² *Idem. Ibidem*. p. 294.

modelar a posição original ou, ainda, no modo de definir as condições de estabilidade de uma sociedade ideal.

Uma acusação frequente a Rawls é que tais comparações parecem tornar uma teoria moral em algo simplesmente descritivo⁴³. Se fosse este o caso, teorias sociais ou psicológicas não teriam uma competência maior para este objetivo? Em *Teoria*, esta suspeita parece se confirmar, dada a estreita aproximação feita entre a descrição da formação e exercício do nosso senso de justiça e a descrição do nosso “senso de correção gramatical das frases da nossa língua materna”. Em ambas, afirma Rawls, realizam-se construções teóricas “que vão muito além das normas e padrões referidos no dia-a-dia”⁴⁴. Ou seja, apesar de partir do senso comum, tais teorias precisam de “princípios claramente expressos” para reconhecer, no primeiro caso, juízos pertinentes sobre a justiça e, no segundo, frases bem formadas⁴⁵.

Algumas destas “normas e padrões” cotidianas sobre a justiça são consideradas, em *Teoria*, convicções firmemente sedimentadas na cultura democrática pública. “Sabemos com certeza”, diz Rawls, “que há perguntas que devem ser respondidas de determinada maneira”⁴⁶. Temos a tendência a concordar que determinados assuntos podem ser deixados “fora da agenda política”, dada sua elevada importância na concepção de sociedade em que vivemos e na concepção de cidadão ligada a ela⁴⁷. Questões como a liberdade igual de consciência e expressão, a rejeição à escravidão e o repúdio a discriminações arbitrárias de um modo geral (racial, de gênero, de idade) podem ser considerados como “pontos fixos provisórios” encontrados implicitamente na cultura política pública. Rawls exemplifica a expressão de tais juízos do conhecimento político público através de frases como as de Lincoln, “Se a escravidão não é condenável, nada é condenável” ou do modo como estabelecemos a posição de juízos e árbitros, que visa a dar-lhe a condição de exercitar virtudes como imparcialidade e prudência⁴⁸.

Em Rawls, tais julgamentos cotidianos que consideramos incontestáveis caem sob uma classe mais ampla de fatos, a dos juízos refletidos. Nem todos juízos que fazemos possuem o nível de convicção que os mencionados anteriormente. Se estamos persuadidos

⁴³ TUGENDHAT, Ernst. Comments on some methodological aspects of Rawls’ “Theory of Justice”. *Analyse & Kritik*, n.1, v.1, 1979. p. 78-9.

⁴⁴ *Teoria*, p. 50.

⁴⁵ *Idem. Ibidem.*

⁴⁶ *Teoria*, p. 22.

⁴⁷ *Liberalismo*, p. 179 (nota 20).

⁴⁸ *Reformulação*, p. 41.

que um regime político que admite a escravidão deve ser repudiado, temos o mesmo grau de certeza para se discutir os níveis mínimos de condição decente de trabalho? Como podemos justificar discriminações positivas para determinadas pessoas em clara desvantagem por alguma contingência social ou histórica? Em ambos os espectros de certeza, contudo, podemos considerar, idealmente, as condições apropriadas para se refletir sobre tais assuntos e os respectivos agentes morais competentes⁴⁹. Os juízos refletidos, assim, são “realizados sob condições em que nossa capacidade de julgamento pôde ser plenamente exercida e não foi afetada por influências distorcidas”, como falta de confiança, nervosismo, medo, posições muito desvantajosas⁵⁰. Nós temos, segundo Rawls, “a capacidade, a oportunidade e o desejo de fazer um julgamento correto”⁵¹.

Uma teoria da justiça deve, portanto, ser capaz de mapear alguns destes juízos refletidos, que são relevantes para as questões de justiça social, como seus pontos fixos provisórios. Logo no início do §1 de *Teoria*, Rawls define um dos juízos mais importantes para a justiça como equidade: “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar”⁵². É, também, através da diversidade destes fatos “pressupostos” ou “dados óbvios” (para retomar a preocupação de Wittgenstein) que podemos realizar uma diferenciação e comparação entre teorias da justiça - tópico que comentarei mais adiante, quando tratar do equilíbrio reflexivo.

Este primeiro estágio da teoria (o “nível do dado”, segundo Catherine Audard⁵³) parte de duas operações, *abstração* ou *idealização* (e, em alguns casos, *modelagem*)⁵⁴. Um dos raros momentos no qual Rawls dedica-se a explicar melhor o que significa tais operações encontra-se em uma nota da Conferência IV de seu *Liberalismo*. Ali, ele distingue entre ideias gerais e abrangentes e ideias abstratas. As primeiras são elaboradas a partir do ponto de vista

⁴⁹ RAWLS, John. “Outline of a decision procedure for ethics. In: RAWLS, J. Collected papers. Harvard: Harvard, 1999. p. 2.

⁵⁰ *Teoria*, p. 51.

⁵¹ *Teoria*, p. 51. *Reformulação*, p. 41.

⁵² *Teoria*, p. 4.

⁵³ AUDARD, Catherine. *John Rawls*. Stocksfield: Acumen, 2007. p. 32-3.

⁵⁴ As duas primeiras expressões são utilizadas de modo intercambiável por Rawls. Já as expressões ‘modelagem’ e ‘modelo’ aparecem quando Rawls trata do modo de constituição do “procedimento de representação” ou do “artifício procedimental de construção” dos princípios (a posição original) e das capacidades morais dos cidadãos (capacidade de adquirir uma concepção de bem e um senso de justiça, conforme exposto na Conferência III do *Liberalismo* (p. 122-4) e em *Reformulação*, (p. 24). Isso leva a crer, ainda que Rawls não dê uma justificação explícita, que a modelagem é realizada após termos algum “material” específico, como as ideias de sociedade como sistema cooperativo, de pessoa livre e igual e de sociedade bem-ordenada. Por fim, em *Reformulação*, Rawls emprega, ainda, o termo ‘formalização’ de “nossas convicções refletidas de pessoas razoáveis” para descrever a posição original (p. 25).

de nossas próprias visões de mundo e podem ser invocadas ao se discutir sobre qualquer tema, seja político seja ético, religioso, científico. Ideias abstratas, por outro lado, são formuladas através de uma seleção de fatos relevantes da sociedade democrática sob o ponto de vista político, que seriam os juízos refletidos, considerados, diante do senso comum, premissas de ampla aceitação, naturais ou mesmo inócuas e triviais.

A abstração serve, nesse sentido, para a interpretação dos pontos fixos provisórios relevantes a uma concepção política. No caso de Rawls, serve para modelar as principais ideias da justiça como equidade e a situação inicial mais razoável para a escolha de princípios políticos capazes de servir como uma base política comum em uma sociedade democrática pluralista. “Penso que os conflitos implícitos no fato do pluralismo razoável”, diz Rawls no final da nota recém-mencionada, “obrigam a filosofia política [...] a formular concepções de justiça que são abstratas, mas esses mesmos conflitos impedem que essas concepções possam ser gerais e abrangentes”⁵⁵. A função de ideias abstratas, portanto, é “obter uma visão clara e ordenada de uma questão fundamental, enfocando os elementos que supomos ser mais significativos e relevantes para determinar sua resposta mais adequada”⁵⁶.

É assim que Rawls encontra as cinco “ideias fundamentais” da justiça como equidade, elaboradas na Parte I de *Reformulação*: sociedade bem-ordenada, estrutura básica, posição original, pessoas livres e iguais e justificação pública. Ao se referir a tais ideias como ‘fundamentais’, Rawls não atribui um estatuto basal a elas, mas mostra que são os pontos de partida que ajudam a “organizar e dar uma estrutura ao conjunto da teoria da justiça como equidade”⁵⁷. Mesmo a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, entendida como a “ideia mais fundamental”, só é assim denominada devido a sua função *organizadora* para o desenvolvimento de uma concepção política.

Esta falta de uma base ou fundamento *no início* da justiça como equidade é um ponto um tanto quanto controverso na literatura sobre Rawls, ainda que este, através do método do equilíbrio reflexivo, faça expressa menção de que nenhum juízo refletido seja imune à revisão e de que nenhuma ideia, por mais central que seja, “pode ser plenamente justificada por sua própria razoabilidade intrínseca”⁵⁸. Cada ideia só se justifica, completa Rawls, através de uma concepção política.

⁵⁵ *Liberalismo*, IV, §5. p. 183.

⁵⁶ *Reformulação*, p. 11.

⁵⁷ *Reformulação*, p. 7.

⁵⁸ *Reformulação*. p. 36 e §10.

Outro motivo que Rawls encontra para deixar a possibilidade de justificação de uma concepção política baseada em um juízo específico é a provável incoerência ou incongruência deste juízo ao lidar com diversas questões políticas. Sua justificação, portanto, não parte de premissas axiomáticas ou pressupostos implícitos aos princípios de justiça (algo que diferentes autores procuraram sustentar, como Ronald Dworkin ou Charles Larmore). O problema da justificação é, na visão de Rawls, “um problema da corroboração mútua de muitas considerações, do ajuste de todas as partes numa única visão coerente”⁵⁹. No plano individual, tais contradições formam os mais variados conflitos que encontramos “dentro de nós mesmos”⁶⁰.

Com a noção de equilíbrio reflexivo, Rawls pretende remediar esta situação, além de dar uma explicação mais determinada da tarefa da filosofia política como um “estudo essencialmente comparativo”, mencionado anteriormente. A motivação para este “roteiro hipotético de reflexão”⁶¹ parte, então, da seguinte pergunta: “como podemos tornar nossos juízos refletidos de justiça política mais coerentes tanto dentro de nós mesmos como com os dos outros sem impor a nós mesmos uma autoridade política externa?”⁶²

Adotamos, inicialmente, o ponto de vista de observadores dos diversos juízos refletidos presentes tanto nas obras filosóficas tradicionais quanto nos escritores mais representativos de nossa cultura política pública (e, por este motivo, Rawls chama tais juízos de “fatos”). Procuramos perceber, com isso, como podemos ajustar as mais variadas convicções das pessoas em um esquema coerente, até chegarmos a uma organização sistemática com um conjunto de princípios. Nesta etapa, todo juízo refletido relevante para o tema da justiça é considerado com certa credibilidade inicial e, à medida que esta concepção é sistematizada, através de avanços e recuos, alguns destes juízos são reformulados, expandidos, revisados ou deixados de lado (ou, como vimos, concebidos como ideais abstratas). Ao final, quando há um “alinhamento” dos juízos refletidos com os princípios de justiça social elaborados, podemos afirmar que atingimos um equilíbrio reflexivo. Em uma sociedade bem-ordenada, Rawls pressupõe que cada cidadão alcança, idealmente, um

⁵⁹ *Teoria*, p. 23.

⁶⁰ *Reformulação*, p. 42.

⁶¹ *Teoria*, p. 23.

⁶² *Reformulação*, p. 42.

equilíbrio reflexivo pleno, o que significa dizer que eles adotam a mesma concepção pública de justiça⁶³.

O equilíbrio reflexivo trata, portanto, de sistematizar as diversas ideais abstratas que, de um ponto de vista filosófico, observamos para formular uma concepção política de justiça coerente, não-fundacionista e completa⁶⁴. O “ideal filosófico” de Rawls com este método é duplo: ele pretende mostrar como os dois princípios da justiça como equidade seriam escolhidos como os mais razoáveis diante da comparação com outras concepções, como o utilitarismo, o perfeccionismo ou o intuicionismo; e, além disso, como tais princípios, após a reflexão, corresponderiam de maneira mais adequada aos nossos juízos refletidos ou, se não fosse o caso, obteriam um alto grau de atração para serem endossados⁶⁵. É parte deste método, portanto, adquirir uma situação deliberativa ideal para realizar o trabalho comparativo entre, de um lado, teorias da justiça e, de outro lado, entre princípios e intuições políticas e morais⁶⁶.

Este resultado do equilíbrio reflexivo tem um objetivo prático, pois pretende fornecer uma base para a justificação pública de sua concepção de justiça social⁶⁷. Para realizar isto, contudo, Rawls deve mostrar que o conteúdo de tais princípios podem ser apresentados como o resultado de um procedimento de construção que não contraria as diferentes concepções de mundo dos cidadãos e cujo resultado poderia ser o foco de uma adesão livre e espontânea entre eles (o consenso sobreposto)⁶⁸. O construtivismo político é esta “visão acerca da estrutura e do conteúdo de uma concepção política”⁶⁹. Sua ideia básica é mostrar que os juízos, problemas e procedimentos de uma concepção política estão “incorporados e abertos à inspeção” de qualquer membro da sociedade⁷⁰. Não há, portanto, julgamentos e princípios estabelecidos em uma ordem independente de valores morais nem mesmo assuntos que não possam ser questionados ou repudiados. Como diz Rawls em diversas passagens, a justiça como equidade não tem nada para esconder⁷¹.

⁶³ *Reformulação*, p. 42. RAWLS. *The independence of moral theory*. p. 289-90.

⁶⁴ A noção de completude elucidada no *Liberalismo* determina que concepções de justiça estabeleçam seus princípios e suas ideias, além das regras para debate e investigação através de valores internos ao seu esquema conceitual, e que estes bastem para a resolução razoável de problemas e questões que surgem no âmbito político. *Liberalismo*, p. 245 e 539.

⁶⁵ *Teoria*, p. 53. *Reformulação*, p. 44.

⁶⁶ É Scanlon quem enfatiza o lado deliberativo do equilíbrio reflexivo. SCANLON, T.M. Rawls on justification. FREEMAN, S (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge, 2003. p. 142.

⁶⁷ *Reformulação*, p. 44.

⁶⁸ *Liberalismo*. p. 107.

⁶⁹ *Liberalismo*, p. 106.

⁷⁰ *Liberalismo*, p. 121.

⁷¹ *Liberalismo*, p. 82.

Assim, o construtivismo parte da cultura política pública, formada por ideias compartilhadas e implícitas, e modela um procedimento de construção de princípios, a posição original, relacionando-o às ideias de sociedade bem-ordenada e de pessoa enquanto parte da posição original (um agente racional com restrições razoáveis)⁷². A expectativa da visão construtivista é elaborar um critério de correção de juízos de acordo com a razão prática: se estes são elaborados através do procedimento (razoável e racional) de construção, então ele é correto (ou razoável)⁷³. Nesse sentido, são juízos fundamentados em “princípios de direito e justiça”, que obedeceram um procedimento acessível a qualquer um dos membros da sociedade⁷⁴.

Um ponto particularmente importante para o trabalho é a relação do construtivismo com a base motivacional dos cidadãos. Rawls é enfático ao afirmar que é “somente subscrevendo uma concepção construtivista”, isto é, que defende uma concepção de justiça política (e não metafísica, ética ou religiosa), “que os cidadãos podem ter a expectativa de descobrir princípios que todos possam aceitar”⁷⁵. É nesta visão de teoria política, e “não há nenhuma outra forma”, acrescenta Rawls, que os cidadãos podem realizar o seu “desejo dependente de concepção de ter uma vida política compartilhada, com base em termos aceitáveis para outros, na condição de pessoas livres e iguais”⁷⁶. Na segunda parte do Capítulo 7, este tópico será retomado.

Até agora, a teoria da justiça de Rawls foi apresentada como uma teoria estruturada em três níveis interpostos (e separados para fins didáticos): o nível dos fatos, o nível sistemático e comparativo e o nível de apresentação e julgamento da concepção política resultante. O ponto de partida da justiça como equidade é a classe de fatos dos juízos refletidos, encontrados na cultura política de uma sociedade democrática. Os pontos fixos provisórios que parecerem mais promissores dão origem, através da abstração, às ideias fundamentais de uma concepção política, cujo foco é a pergunta sobre a justiça social em sociedades pluralistas. Nesta fase, inclui-se a modelagem da situação inicial mais razoável para a escolha dos princípios de justiça, que para Rawls, é uma situação simétrica e com restrições cognitivas e linguísticas. Com a posição original, procura-se construir os princípios

⁷² *Liberalismo*, p. 106.

⁷³ *Liberalismo*, p. 114.

⁷⁴ *Liberalismo*, p. 132.

⁷⁵ *Liberalismo*, p. 116.

⁷⁶ *Idem. Ibidem*.

de justiça através de um estudo comparativo das diversas concepções políticas disponíveis e sua avaliação em uma diversidade de casos e temas políticos. Julga-se, com isso, qual destas concepções é a mais razoável e exige menos revisões das visões intuitivas dos cidadãos, momento em que se atinge o equilíbrio reflexivo. Após isso, para finalizar, o construtivismo político é o corolário desta reflexão ao mostrar a correlação entre estrutura e procedimento e verificar se a concepção resultante é apta a se tornar foco de um consenso sobreposto entre os cidadãos e, com isso, estabilizar-se.

1.3 A filosofia como parte da cultura política

Seria interessante retomarmos, novamente, a ideia da filosofia política como um estudo comparativo, pois há, ainda, um tópico que será particularmente importante para o argumento deste trabalho. Ao estabelecer que devemos observar os diversos juízos refletidos presente em nossa sociedade, Rawls faz isso a partir da distinção entre dois diferentes pontos de vista: o ponto de vista de agentes morais que aplicam determinada concepção moral que acreditam ser verdadeira e o ponto de vista de teóricos morais, cujo foco é investigar as diferentes teorias e os aspectos essenciais da psicologia humana para o problema da moral⁷⁷.

Tais perspectivas são elaboradas de forma mais detalhada nas obras maiores de Rawls, como *Teoria, Liberalismo e Reformulação*. Nestas obras, Rawls define três pontos de vista: o ponto de vista de quem está preocupado em formular uma teoria da justiça (o ponto de vista de Rawls e de seus leitores), o ponto de vista das partes na posição original, como “pessoas artificiais” que avaliam quais são os princípios mais razoáveis para a sociedade e, por fim, o ponto de vista (idealizado) dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada⁷⁸.

No Capítulo 06, argumentar-se-á que uma das grandes diferenças entre Larmore, Tugendhat e Rawls, causadora de resultados tão díspares, é o ponto de vista tomado por cada um para argumentar a favor de uma teoria da justiça. Enquanto os dois primeiros tendem a unir os três pontos de vista, Rawls consegue separá-los constantemente ao longo da justiça como equidade, dando a cada um pressupostos e limites específicos.

Um dos aspectos sobressalentes do ponto de vista filosófico é sua suspensão de juízo sobre os assuntos mais controversos da filosofia moral, como o problema da verdade moral,

⁷⁷ RAWLS. *The independence of moral theory*. p. 288.

⁷⁸ *Reformulação*, p. 63.

da existência de fatos morais, do relativismo e universalismo de proposições morais. Colocamos entre parênteses tais questões, diz Rawls no artigo de 1975, “até termos uma compreensão mais profunda das concepções morais”⁷⁹. Já no artigo *Justiça como equidade: política, não metafísica*, esta operação significará a aplicação do princípio de tolerância à própria filosofia, um modo de se “esquivar” destes assuntos e manter-se em um domínio político autônomo, independente de visões de mundo altamente controversas. Em *Teoria*, Rawls afirma que este é o “aspecto socrático” da teoria da justiça, pois não admite nenhum princípio como auto-evidente, pressuposto ou fundacional, uma espécie de “contra-motivo” à nossa tendência (muito mais natural, diga-se de passagem) de perseverar em nossas opiniões⁸⁰.

Tugendhat denomina essa dinâmica, no âmbito da reflexão do indivíduo, de “honestidade intelectual”, um modo de reagir abertamente à possibilidade de nossas opiniões serem falsas ou meramente arbitrárias. Daí que a suspensão de juízo diante de duas afirmações contraditórias (*p* e *não-p*) interrompe nossa tendência à fundamentação ou à ampliação de nosso saber diante da escolha de um dos lados. A preocupação reside, neste momento, com a qualidade de cada opinião, isto é, com a clareza e a exatidão dos argumentos, as evidências suficientes para sua sustentação, a inteligibilidade intersubjetiva, etc⁸¹.

Em um parágrafo revelador do *Liberalismo*, Rawls afirma o seguinte: “Voltamos para a filosofia política quando nossos entendimentos políticos compartilhados, como diria Walzer, colapsam e também quando estamos internamente dilacerados”⁸². Um ponto de vista filosófico sobre as questões práticas e teóricas que envolvem o domínio do político é desencadeado, portanto, por “conflitos políticos profundos”, decorrentes de diferentes interesses sociais e econômicos e também sobre opiniões diversas sobre o modo de organização política, econômica e social das instituições políticas⁸³. Perceber tais conflitos e tentar encontrar uma base subjacente de acordo político ou, ao menos, de uma diminuição das

⁷⁹ RAWLS. *The independence of moral theory*, p. 288.

⁸⁰ *Teoria*, p. 644.

⁸¹ TUGENDHAT, Ernst. *Retractaciones sobre honestidad intelectual*. In.: TUGENDHAT, Ernst. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2007.

⁸² *Liberalismo*, p. 53.

⁸³ *Idem. Ibidem. Reformulação*, p. 3.

divergências, a fim de não solapar as considerações recíprocas entre os cidadãos, consiste na função *prática* da filosofia política⁸⁴.

Portanto, esta “contra-motivação” permite o desenvolvimento de toda uma dimensão filosófica relacionada à elaboração de uma concepção política. Seu pressuposto inicial, diferentemente de Wittgenstein ou Heidegger, não é a compreensão de sentenças ou a compreensão do ser, mas a nossa compreensão de concepções e princípios morais e políticos e sua influência que eles exercem sobre nós⁸⁵. O elemento convergente e limitador da filosofia política de Rawls é o problema da elaboração, em uma concepção política completa, dos termos equitativos de cooperação social entre cidadãos livres e iguais de uma sociedade democrática pluralista e duradoura. Portanto, o problema da justiça social é um problema político, não metafísico.

É também devido a essa função prática que alguns critérios como a publicidade, a simplicidade dos princípios da justiça e a economia de informação são tão fundamentais na justiça como equidade. Eles são exigidos não por cumprirem um papel estético ou de redução de excessos, mas porque a própria teoria política é parte da cultura pública de sociedades democráticas. É um empreendimento realizado, segundo Rawls, conjuntamente entre autores e leitores, na medida em que obras de filosofia política são sustentadas pela livre adesão de cada cidadão. Um autor de filosofia política encontra-se sempre em um âmbito cultural muito mais amplo que sua obra e, caso esteja em uma sociedade democrática, esta dirige-se a todos os cidadãos, que poderão julgá-la individualmente. Ainda que sua tarefa seja, como argumenta Rawls, elaborar uma concepção sistemática e coerente de justiça, que reúna os valores políticos mais caros de uma sociedade, erramos ao pensar que isso irá lhe trazer algum tipo de exclusividade. O discurso filosófico não possui maior autoridade nem torna seus adeptos especialistas em assuntos políticos e muito menos lhes possibilita obter *insights* profundos (uma espécie de mística da democracia) sobre as “verdadeiras” concepções de justiça ou bem comum. Ou seja, se a filosofia política quiser desempenhar algum tipo de papel social frutífero no âmbito prático, deve deixar de lado sua pretensão abrangente de fundamentação última de algum tipo de visão de mundo.

A pretensão prática de Rawls é muito menor do que a “catedral gótica” da *Teoria* pode aparentar; na melhor das hipóteses, ele espera poder ajudar a esclarecer e perceber a coerência

⁸⁴ *Reformulação*, p. 2.

⁸⁵ RAWLS. *The independence of moral theory*. p. 288.

de nossas opiniões individuais ao serem ampliadas e aplicadas à organização da sociedade e o impacto que elas teriam nas nossas relações sociais. A consciência das limitações do acesso público e amplamente compartilhado dos textos filosóficos é demonstrada em uma nota de *Reformulação*: “Alimento a fantasia de que trabalhos como esta reformulação são conhecidos na cultura pública”⁸⁶.

Por este motivo, a corte de apelação dos textos políticos é a “autoridade da razão humana”, e nisso a filosofia política não se distingue de nenhum outro sistema de pensamento⁸⁷. Como diz Rawls, na introdução a suas *Conferências sobre a história da filosofia política*, a filosofia política apela à “autoridade da razão humana”, que, no domínio político, tem seu sucesso de um modo bastante peculiar, qual seja, no “resultado de um juízo coletivo, feito no decorrer do tempo, no âmbito da cultura geral de uma sociedade, à medida que os cidadãos individualmente, um por um, julgam esse tipo de texto como digno de estudo e reflexão”⁸⁸.

A necessidade de se observar esta relação recíproca entre os participantes de uma cultura política é um aspecto profundo da teoria da justiça de Rawls. Ela é observada desde a opção pela estrutura teórica do contratualismo e pela busca por princípios de justiça social que formem um ponto de vista compartilhado e público até o modo de apresentação da teoria, que leva em consideração as motivações individuais dos cidadãos e as condições razoáveis para se exercer efetivamente o senso de justiça. O modo de deliberação sobre questões básicas de justiça e a justificação de uma concepção não formam um “argumento válido de premissas listadas, mesmo que sejam verdadeiras”. Ou seja, a justificação pública é diferente da prova de algum argumento, porque é endereçada, desde o início, aos outros: parte de algum ponto de vista público em comum e tenta resolver, na medida do possível, os desacordos existentes.

O esclarecimento essencial a ser feito aqui é: toda reflexão filosófica sobre a dimensão prática, isto é, sobre os âmbitos existencial, moral e político, realizada por determinado indivíduo pressupõe a decisão deste último de entrar neste tipo de jogo de argumentação. Isso significa, por um lado, que a filosofia é considerada *um* dos modos de reflexão sobre tais âmbitos, ao lado de muitos outros, como a economia, a teoria social, a religião, o senso comum. Em decorrência disso, considera-se, por outro lado, que a filosofia não tem um

⁸⁶ *Reformulação*, p. 171.

⁸⁷ RAWLS, John. *Conferências*. p. 3.

⁸⁸ RAWLS, John. *Conferências*. p. 3.

acesso privilegiado a tais âmbitos nem mesmo pode considerar-se uma “transição” ou “tradução” de mão única do senso comum ao pensamento filosófico. Pelo contrário, repetindo-me, ela é considerada mais uma atividade reflexiva entre outras, que deve encontrar apoio entre os cidadãos por seu modo particular de pensar e questionar.

Para Tugendhat, esta fragilidade dos argumentos filosóficos é corretamente compreendida se percebermos que toda posição filosófica depara-se com a vontade dos indivíduos para aderir, defender ou desenvolver seus pressupostos teóricos. Por isso, não argumentamos simplesmente como a filosofia deve ser compreendida, mas, ao mesmo tempo, damos ao nosso interlocutor as motivações para a preferência no engajamento dessa forma de atividade reflexiva, e não em outras⁸⁹. De maneira bastante clara, Tugendhat resume o que está em jogo através da noção de ‘sugestão’ ao elaborar sua concepção de filosofia prática na obra *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*:

Se uma introdução prática não deve pressupor uma compreensão particular de uma palavra, então não podemos começar a partir de uma concepção particular de filosofia e apenas subsequentemente tentar a sua justificação prática. Antes, devemos perguntar: há alguma atividade teórica - pois podemos supor que é disto que se trata aqui - da qual possamos mostrar que o engajamento nela é recomendável? E qualquer que seja a resposta, será esta a atividade teórica que - sendo privilegiada do ponto de vista prático - nós poderíamos chamar de filosofia. Ou podemos deixar de lado a suposição feita há pouco e simplesmente perguntar: há alguma atividade que seja de engajamento recomendável? Ou melhor: o que é recomendável fazer? Esta é, claramente, a questão prática mais abrangente possível de ser feita, e agora podemos dizer: se ela motiva ou requer uma atividade teórica particular, nós então chamaremos esta atividade teórica de ‘filosofia’⁹⁰.

Sendo uma atividade, a filosofia requer a decisão de determinado indivíduo para a realizar - o que vai contra visões românticas que definem o homem como um ser que “desde sempre filosofa” ou concebe a infância como a fase mais propícia para esta atividade. Contudo, para não se tornar apenas uma atividade arbitrária, pois, diferentemente das ciências, ela não possui um âmbito de objetos específicos para se legitimar, mas apenas um modo específico de questionar e pensar. O único modo de salvar essa não-arbitrariedade, na visão de Tugendhat, é mostrar que as motivações que temos para sua realização não são arbitrárias. Nesse sentido, conclui o autor, “introduzir alguém na filosofia e em uma determinada concepção de filosofia significa mostrar a motivação para este fazer enquanto privilegiado diante de outras motivações”⁹¹.

⁸⁹ TUGENDHAT, Ernst. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Unijuí, 2006. p. 41.

⁹⁰ TUGENDHAT. *Lições*. p. 125.

⁹¹ TUGENDHAT. *Lições*. p. 41.

Se levarmos isto a sério, percebemos que questões tão essenciais ao ser humano, e, ao mesmo tempo, tão tradicionais na filosofia, como “o que devo fazer?”, “quem sou eu?”, “por que não devemos instrumentalizar outros seres humanos?”, “o que significa uma vida boa?”, não são, *a princípio*, questões exclusivamente filosóficas. Não o são, porque podem ser realizadas e respondidas fora do âmbito filosófico, como no âmbito estético, religioso, científico ou do senso comum, além de poderem ser, simplesmente, rejeitadas ou adiadas. Contudo, ao mesmo tempo, elas *podem ser* filosóficas, porque, uma vez abordadas sob este ponto de vista, elas passam a ser reestruturadas e reelaboradas em uma dimensão teórica específica.

Tais constatações a respeito desta situação gerada por sociedades democráticas são um ponto de contato entre Tugendhat e Rawls. Porém, a questão da motivação é profundamente divergente. Enquanto Tugendhat parte da questão “O que me é recomendável fazer?” para justificar a atividade filosófica, poderíamos argumentar, com Rawls, que ela não leva a uma atividade deste tipo - ao menos, não necessariamente. Em primeiro lugar, porque ela é demasiadamente geral. Por que não poderíamos abordá-la a partir da influência do estilo de investigação da ciência, baseada, por exemplo, no ceticismo diante de respostas dogmáticas e na percepção fina do falibismo do conhecimento humano (como Carl Sagan divulgou de maneira brilhante)? Ou, por que não aderir à proposta de Theodore Zeldin, feita em *Uma história íntima da humanidade*, e estudar os modos como os mais diferentes indivíduos responderam a questão acima ao longo dos séculos e estabeleceram relacionamentos não apenas com base no conflito, mas nas ideais de amor, companheirismo, valores espirituais, respeito, etc. Logo, a pergunta de Tugendhat parece ganhar maior consistência se for considerada uma das perguntas fundamentais de, para utilizar uma terminologia de Rawls, doutrinas abrangentes. Dada sua amplitude, perde-se em especificidade para formular uma temática estritamente filosófica.

Em segundo lugar, Rawls parte do que ele acredita ser “uma das mais genéricas dentre todas as escolhas que as pessoas podem fazer em conjunto”, que seria “a escolha dos primeiros princípios de uma concepção de justiça que deve regular todas as subsequentes críticas e reformas das instituições”⁹². Por isso, a pergunta sobre as motivações individuais

⁹² *Teoria*, §3. p. 13-4.

para se aderir a um ponto de vista filosófico (uma concepção de justiça) fica postergada para a parte final da apresentação da justiça como equidade (o problema da estabilidade da teoria).

2 As circunstâncias históricas e culturais do liberalismo político

No capítulo anterior, caracterizou-se, em uma visão panorâmica, a filosofia política de Rawls. A principal intenção, ali, foi expor os principais pressupostos e objetivos de sua teoria para contrastar posteriormente com as posições de Larmore e Tugendhat. Com isso, faz-se eco não apenas à preocupação de Wittgenstein, de que o debate filosófico, muitas vezes, pauta-se por teses iniciais pressupostas e pouco esclarecidas, mas também à distinção entre a compreensão de um texto e sua abordagem crítica.

Neste momento, expor-se-á aquilo que Rawls denomina de “circunstâncias históricas e culturais do liberalismo político”, que compõe um quadro esquemático de fatos da sociologia política comum. Ainda que Rawls não diga explicitamente, este tipo de abordagem parece alargar a classe de fatos pertencentes à teoria da justiça. Lembremos que, anteriormente, os fatos relevantes eram os juízos refletidos em equilíbrio reflexivo. Ao descrever o processo histórico do liberalismo, Rawls amplia a gama de considerações iniciais a serem observadas.

É importante mencionar, acerca disso, duas notas de observação. Em primeiro lugar, a explicação do termo ‘fato’, em Rawls, beira ao trivial. Em sua conferência sobre o construtivismo político, há a seguinte afirmação a respeito deste tema: “À parte de uma concepção moral ou política razoável, *fatos são simplesmente fatos*”⁹³. Entendida em conexão com a aplicação do princípio de tolerância à filosofia ou, ainda, à ideia de autonomia doutrinal, esta frase tem sentido. A caracterização desta expressão é um tema altamente controverso não apenas em filosofia moral e política, mas em praticamente todas as outras disciplinas filosóficas, como metafísica e ontologia, teoria do conhecimento e filosofia da ciência, sem mencionar as demais áreas do conhecimento.

⁹³ *Liberalismo*, p. 146.

Em segundo lugar, esta exposição das circunstâncias do liberalismo político procura mostrar como elas são componentes dos três pontos de vista da teoria rawlsiana, e não somente do ponto de vista das partes na posição original.

Ao expor a natureza e os principais problemas da filosofia moral e política moderna, Rawls elenca três grandes transformações culturais que a influenciaram de maneira profunda. Ele cita a Reforma e as guerras religiosas do século XVI e XVII, o desenvolvimento do estado moderno e a centralização de sua administração e, por fim, a formação da ciência moderna, representada pela astronomia de Copérnico e Kepler e pela física de Newton⁹⁴. Grande parte de sua atenção volta-se, contudo, ao primeiro desses episódios, a Reforma, para enfatizar a criação de problemas e conflitos sociais absolutamente novos. Entre eles, em particular, o problema da tolerância religiosa e da liberdade de consciência e expressão modificaram, gradativamente, as principais instituições políticas e legais e a relação que os indivíduos mantinham entre si e a sociedade.

Grande parte da origem destas dificuldades suscitadas deve-se às características do cristianismo medieval, que não possuíam problemas paralelos à religião grega. Esta constituiu-se como uma “religião cívica de práticas sociais públicas, de festas cívicas e celebrações públicas”⁹⁵, sem o rigor dos detalhes mais específicos acerca do conteúdo das crenças, da sacralidade de textos religiosos, como a *Iliada* e *Odisséia*, ou mesmo da punição extrema de não adeptos a tal doutrina. Valorizava-se, nesse sentido, mais o senso de união do que a convicção na fé religiosa: “Tudo estava em fazer o que todos faziam e ser um membro fidedigno da sociedade”⁹⁶.

Desse modo, quando a filosofia moral antiga surge com Sócrates, ela pôde rejeitar os principais ideais religiosos e passou a questionar diversas questões que não haviam sido abordadas de maneira explícita pelas obras tradicionais⁹⁷. A filosofia grega, assim, passou a ocupar um espaço deixado sem respostas pela religião, como a pergunta pelo sumo bem e seu modo de deliberação.

94 RAWLS, J. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 08-9. *Liberalismo*, p. XXIV-XXV. Em suas lições sobre a história da filosofia política, Rawls afirma que essa “narrativa” q não passa de “uma versão esquemática da história especulativa sob o ponto de vista de um filósofo, e é como tal que deve ser entendida”. Essa afirmação é importante, na medida em que deve-se levar em consideração essa “versão esquemática” como a descrição da situação histórica e cultural inicial do projeto do liberalismo político de Rawls e, assim, sua relevância está mais na construção argumentativa do que na exatidão do relato dos eventos históricos. RAWLS, J. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 12

⁹⁵ RAWLS, J. *História da filosofia moral*. p. 5.

⁹⁶ *Idem*. p. 5-6.

⁹⁷ *Idem*. p. 7.

A filosofia moral moderna, em contraste, não teve essa sorte. Seu pano de fundo cultural e religioso era marcado pelo cristianismo medieval, descrito por Rawls a partir de cinco características principais: era uma religião autoritária, salvacionista, doutrinária, expansionista de conversão e formada por autoridades exclusivas, como os sacerdotes, e autoridades institucionais, centralizadas na figura papal⁹⁸. A absoluta novidade da Reforma e seu grande impacto cultural deveu-se ao choque entre religiões desse tipo. Com a cisão do catolicismo romano em diferentes formas de fé cristã, criou-se uma rivalidade no “*interior* da própria cristandade”⁹⁹. Cada religião concebia-se a partir das características elencadas acima, isto é, como uma “orientação completa e sistemática” sobre as mais diversas questões (morais e jurídicas, epistemológicas e teológicas) de tal modo que elas o faziam através da “certeza da fé”, dificultando ainda mais a possibilidade de um diálogo racional e livre.

Do modo como Rawls descreve, essa fragmentação do cristianismo exigiu a introdução de um “elemento transcendente e sem compromisso” às doutrinas religiosas que as pessoas defendiam à época¹⁰⁰. Tal elemento é transcendente, porque “força” os adeptos de cada doutrina, dada a situação de severo conflito e intolerância, a escolherem entre duas possíveis atitudes. A primeira opção é entrar em um “conflito mortal” entre si, cuja resolução é decidida através de circunstâncias exteriores à deliberação e justificação racional entre as partes envolvidas e dependerá da exaustão dos grupos envolvidos (quando não o aniquilamento de uma das partes rivais). Ao final, quaisquer garantias de estabilidade são extremamente improváveis, com a possibilidade dos principais preceitos morais e religiosos correrem o risco de serem fragilizados ou potencialmente solapados com o conflito. Já a segunda opção, que tomou o rumo da história, busca-se, como esse elemento transcendente, determinados princípios imparciais, que pudessem ser reconhecidos recíproca e publicamente por ambas as partes, como o princípio de tolerância e as liberdades iguais de pensamento.

A filosofia política e moral moderna será influenciada profundamente por esse desacordo entre as doutrinas religiosas. A questão que lhes tocava, agora, não poderia ser respondida a partir de uma investigação sobre o bem prudencial, dada a impossibilidade de estender a resposta sem gerar resistências. A pergunta que surgia era, então, a seguinte: Como seria possível viver com pessoas que pertencem a uma religião impositiva e salvacionista

⁹⁸ *Idem*, p. 8. *Liberalismo*, p. XXV.

⁹⁹ *Liberalismo*, p. XXVIII (minha ênfase).

¹⁰⁰ *Liberalismo*, p. XXVIII.

diferente? A estratégia de diversos pensadores foi distanciar ou diferenciar as dimensões teológica e moral, buscando um novo conjunto de conceitos baseados na autonomia e na responsabilidade de cada pessoa comum, independente de sua fé. Os problemas filosóficos ligados à moralidade passaram, gradualmente, a ser um problema de fundamentação, como a origem e inteligibilidade de uma ordem moral e a estrutura motivacional para agirmos conforme essa ordem, estabelecidos pela base humana que todos temos em comum - e não na fé ¹⁰¹.

A importância dessa narrativa histórica, para Rawls, pode ser vista na relação que ele estabelece com o liberalismo. É na Reforma que temos sua origem histórica. Com ela, descobrimos uma “nova possibilidade social”, isto é, uma nova maneira de compreender as condições da unidade, ordem e estabilidade de uma sociedade¹⁰². A crença que tal condição poderia ser estabelecida apenas através do estabelecimento de fortes laços comunitários com uma doutrina religiosa específica e, ao mesmo tempo, com a intolerância a doutrinas rivais foi, desse modo, gradualmente deixada de lado por um *modus vivendi* ancorado no princípio de tolerância religiosa e na defesa da liberdade de consciência.

Essa experiência da modernidade será extensivamente utilizada por Rawls no seu *Liberalismo*. Mais do que isso, o que ele chama de o “fato do pluralismo razoável” é considerado seu “pressuposto inicial” e o “produto natural das atividades da razão humana sob duradouras instituições livres”¹⁰³. Conforme a interpretação de Rawls, é característico da cultura política democrática, entre outras coisas, a existência de uma pluralidade de doutrinas religiosas, morais e filosóficas incompatíveis entre si e profundamente divergentes, cuja abdição individual para um “bem social maior” (como a estabilidade e unidade de um Estado) está fora de questão. O pluralismo razoável, portanto, torna-se um fato incontornável, no qual qualquer teoria política liberal deve dar conta ou, ao menos, levar em consideração, mesmo que articule apenas as condições mais favoráveis e ideais de uma sociedade¹⁰⁴. A segunda parte da expressão que foi utilizada para caracterizar o domínio do político, “um

¹⁰¹ RAWLS. *História da filosofia moral*. p. 11-2.

¹⁰² É importante não perdemos de vista que, para Rawls, o liberalismo político é um movimento histórico inacabado e, de fato, ainda muito incipiente: “Obviamente, esse movimento ainda não se concluiu. Alguns de seus aspectos mais importantes ainda não foram conquistados até hoje, e outros ainda parecem estar longe disso. Todas as democracias existentes que se dizem liberais são altamente imperfeitas e estão muito aquém daquilo que a justiça democrática parece exigir”. RAWLS. *Conferências sobre a história da filosofia política*. p. 12-3.

¹⁰³ “O liberalismo político começa levando a sério a profundidade absoluta desse conflito latente e irreconciliável”. *Liberalismo*, p. XV e XXVIII. Ambas as *Introduções* (de 1992 e 1996) do desta obra são particularmente esclarecedoras a esse respeito.

¹⁰⁴ *Liberalismo*, p. XVII e 65.

elemento transcendente sem compromisso”, deve ser entendido exatamente nesse sentido: abandona-se o compromisso do “ideal de comunidade política” como uma possibilidade política ao se incorporar princípios liberais como a tolerância religiosa e a liberdade de consciência e de expressão. Exclui-se, portanto, o ideal de uma sociedade política unificada por doutrinas abrangentes¹⁰⁵.

A divergência entre as doutrinas professadas não deve ser interpretada como fruto da ignorância, alienação, irracionalidade ou obstinação de seus adeptos. Rawls admite, como uma tendência decorrente do uso correto da nossa razão teórica e prática, que não podemos encontrar uma unanimidade sobre concepções de bem. Nesse sentido, o *dictum* de Larmore é esclarecedor: “Sobre essas questões de suprema importância, quanto mais nós falamos uns com os outros, mais nós discordamos (às vezes, inclusive com nós mesmos)”¹⁰⁶. Mesmo com a “maior boa vontade do mundo”, com a tentativa de sermos o mais razoável possível, através da boa-fé e da aplicação caridosa das capacidades gerais da razão, não alcançaríamos (nem mesmo em um futuro próximo) um acordo generalizado acerca das questões e posições que mais nos importam.

Há, ainda, outro fato geral do liberalismo vinculado ao pluralismo: a capacidade dos cidadãos reconhecerem que suas reivindicações pessoais possuem limites no âmbito político, isto é, que elas não irão alcançar um apoio substancial por parte de outros, a não ser que se estabeleça ali de um modo apropriado (conforme estabelecido pelo acordo de princípios de argumentação e regras de verificação da razão pública)¹⁰⁷. Rawls denomina essa disposição de admitir, senão um acordo, a possibilidade de um desacordo razoável entre os membros de uma sociedade de “limites da capacidade de juízo”. Isso significa que percebemos uma série de fontes de discordâncias que minam um entendimento moral mútuo, como nossas experiências de vida, a importância que acabamos dando a determinados valores morais em relação a outros, as diversas evidências que aceitamos ao lidar com determinado assunto, a falibilidade da razão, etc¹⁰⁸.

Se este é o caso, o fato oposto ao pluralismo razoável é denominado por Rawls de “fato da opressão”, isto é, a imposição arbitrária do poder estatal para a defesa de uma única

¹⁰⁵ A expressão “sem compromisso”, embora apareça na Introdução do *Liberalismo*, só pode ser compreendida de maneira correta se a conectarmos ao §7 da Conferência V de *Liberalismo*.

¹⁰⁶ LARMORE. *The morals of modernity*. p. 122. e *The autonomy of morality*. p. 140.

¹⁰⁷ *Reformulação*, p. 126.

¹⁰⁸ *Liberalismo*, p. 67.

concepção determinada de bem e de vida boa. Um sociedade estável e unificada por uma doutrina abrangente, não importando qual seja (autoritária ou liberal), só se mantém, argumenta Rawls, se se utilizar o “uso opressivo do poder estatal”¹⁰⁹. Nega-se, nesse sentido, não o fato da pluralidade de doutrinas na sociedade, pois essa deve ser constantemente vigiada e oprimida, mas a possibilidade de um “elemento transcendente” a essas doutrinas, capaz de ser compartilhado entre as pessoas sem abdicarem do que lhes é mais digno de apreço.

Segundo Burton Dreben, o estabelecimento desses fatos gerais (o fato do pluralismo razoável e o fato da opressão) como pressuposto do liberalismo de Rawls pode ser considerado como um “ataque à concepção tradicional da razão”, isto é, “um ataque à ideia de que pessoas razoáveis podem, todas elas (ou, ao menos, um número suficiente delas), ser levadas a um acordo, somente através do uso da razão, sobre a mesma doutrina filosófica”¹¹⁰. Assim, Rawls estabelece a racionalidade levando em consideração a existência de um conjunto de reivindicações, responsabilidades e desejos igualmente legítimos, mas incompatíveis. Stanley Cavell resume de maneira bastante clara este estado de coisas: “Sem a esperança de um acordo, a discussão seria inútil; mas, não se segue que sem acordo [...] a discussão foi inútil”¹¹¹.

De fato, a incorporação do pluralismo razoável e sua “sombra”, o uso opressivo do poder estatal, faz com que Rawls realize uma série de revisões a sua justiça como equidade apresentada em *Teoria*. Rawls identifica, ao menos, três problemas internos¹¹²: a ideia de sociedade bem-ordenada é irrealista, assim como é irrealista a interpretação de sua estabilidade, realizada na parte final de *Teoria*. Ali, Rawls via-se às voltas em argumentar como sua concepção de justiça é estabelecida em uma ponderação de motivos dos cidadãos. Ao avaliarem as razões para aderir os dois princípios de justiça como reguladores dos seus planos de vida, os indivíduos inclinam-se mais para este lado da balança do que para as diversas tentações para agir injustamente dependendo do caso¹¹³.

Contudo, esta parte do argumento da estabilidade de *Teoria*, conhecido como a congruência entre justo e bem, é erigido através da premissas e princípios psicológicos não

¹⁰⁹ *Liberalismo*, p. 44.

¹¹⁰ *Idem. Ibidem.*

¹¹¹ CAVELL, Stanley. “Knowledge and the basis of morality”. In: CAVELL, Stanley. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy*. NY; Oxford: Oxford, 1979. p. 254-5.

¹¹² *Liberalismo*, p. XVIss.

¹¹³ *Teoria*, p. 505.

tão triviais ou neutros quanto se poderia esperar de uma sociedade liberal. Conforme a nova interpretação de Paul Weithman, o argumento da congruência tece pesadas considerações éticas sobre o ser humano, seus desejos e o modo de elaboração dos seus planos de vida. A estabilidade inerente da sociedade bem-ordenada só se manteria às custas, nada desejáveis, de uma “homogeneização dos indivíduos”. Esta concepção ética dos indivíduos e da sociedade levaria, basicamente, à incoerência da *Teoria* como um todo. Em suas considerações finais sobre a ideia de razão pública, Rawls marca bem essa consequência de *Teoria*, ao considerá-la uma “doutrina liberal abrangente”. “Este tipo de sociedade”, continua Rawls, “contradiz o fato do pluralismo razoável e, em vista disso, *O liberalismo político* considera impossível essa sociedade”¹¹⁴.

A fim de solucionar tais defeitos e manter a justiça como equidade coerente e com seus principais elementos intactos, Rawls cede em suas ambições e reformula a estratégia de apresentação de sua teoria. Ele passa, assim, a formular uma série de dualismos que irá prevalecer em suas obras posteriores, sendo o principal deles, o domínio do político e o domínio das doutrinas abrangentes. Essa diferenciação entre domínios não se origina, argumenta Rawls, na filosofia, mas na “natureza especial da cultura política democrática, marcada pelo pluralismo razoável”¹¹⁵. Após a “virada política”, o argumento do liberalismo político apresenta-se, agora, em dois momentos: a formulação de uma concepção política (no caso, da justiça como equidade) e a posterior verificação de como essa concepção pode manter a unidade social e a estabilidade de uma sociedade - a ideia de consenso sobreposto.

O fato do pluralismo razoável ecoa, no *Liberalismo*, como uma espécie de “imperativo”, isto é, como uma exigência de que concepções ou argumentos políticos devam se restringir a assuntos e questões de justiça política e abstraírem-se, na medida do possível, a respeito dos valores, práticas, questões e conflitos inerentes às múltiplas visões de mundo professadas pelos membros da sociedade. É por essa razão que Rawls afirma, ainda na introdução da referida obra, que “*não podemos perder de vista o lugar onde nos situamos*”¹¹⁶.

Além dos três fatos mencionados (do pluralismo razoável, da opressão e dos limites da capacidade de juízo), Rawls acrescenta mais dois, característicos de uma sociedade com uma tradição liberal. O primeiro diz respeito ao apoio livre e voluntário de todos (ou, pelo menos,

¹¹⁴ *Liberalismo*, p. 582.

¹¹⁵ *Liberalismo*, p. XXII.

¹¹⁶ *Liberalismo*, p. XX(minha ênfase).

da maioria) dos cidadãos politicamente ativos que toda sociedade democrática duradoura e estável deve contar. Ou seja, os cidadãos reconhecem as ideias e os valores democráticos, ainda que não sejam de uma concepção política específica, e adotam-na a partir de suas próprias doutrinas abrangentes. Para os propósitos da justiça como equidade, isso tem como consequência conceber os cidadãos como seres livres e iguais com duas faculdades morais específicas, a capacidade de formular uma concepção de bem e a capacidade de exercer um senso de justiça.

Com isso, Rawls já parte de um sociedade democrática e, dado o histórico de lutas e reivindicações conquistadas, houve o desenvolvimento de convicções, lembranças e ideias políticas que os cidadãos reconhecem de maneira intuitiva e sem uma reflexão pormenorizada. A exposição deste último fato deixa mais claro o pressuposto dos juízos refletidos, que, neste contexto, significa a existência de uma cultura pública política, expressa e exercida “[n]as instituições políticas de um regime constitucional e [n]as tradições públicas de sua interpretação (incluindo-se as do Judiciário), bem como [n]os textos e documentos históricos que constituem um acervo comum”¹¹⁷.

Com esta descrição dos cinco fatos gerais, resultado da aplicação de uma “sociologia política de senso comum”¹¹⁸, temos as *circunstâncias históricas e sociais* do liberalismo político. Resumindo, são os seguintes: o fato do pluralismo razoável, o fato da opressão, o fato da adesão livre e voluntária de todos (ou, pelo menos, da maioria dos) cidadãos politicamente ativos a um regime democrático por um período razoável de tempo, o fato dae uma cultura política pública e o fato dos limites da capacidade de juízo¹¹⁹. Tais fatos poderiam ser interpretados como as condições razoáveis (não exaustivas), nas quais os cidadãos podem deliberar sobre as possíveis concepções políticas de justiça que regulariam tal sociedade. e exercer efetivamente seu senso de justiça sem se sentirem enganados ou com uma perda excessiva de vantagens.

Em *Teoria*, tais circunstâncias são classificadas como as circunstâncias da justiça, uma reapropriação da questão colocada por Hume e avaliada também por Hart. Para Rawls, elas formam as condições básicas que dão origem à necessidade de elaborarmos o modo como

¹¹⁷ *Liberalismo*, p. 16.

¹¹⁸ *Liberalismo*, p. LXIV.

¹¹⁹ Tais fatos não são reunidos esquematicamente em *Liberalismo*. Rawls cita os quatro primeiros fatos no §6 da Conferência I e só mencionará o último no §2, Conferência II. Ver *Liberalismo*, p. 45 e 69. Um resumo dessa lista encontra-se no artigo RAWLS, J. The domain of the political and overlapping consensus. In: RAWLS, J. Collected papers. Harvard: Harvard, 1999. p. 473.

iremos regular a sociedade e são classificadas em dois tipos: objetivas e subjetivas¹²⁰. Entre as circunstâncias objetivas, Rawls cita a coabitação de um número relativamente grande de indivíduos em um mesmo território, as semelhanças das capacidades físicas e mentais dos indivíduos e sua vulnerabilidade a ataques e frustração de planos de vida. Por fim, há um particular destaque, por parte de Rawls, à condição de escassez moderada de bens, ou seja, as vantagens produzidas em um contexto de cooperação social não dá conta de produzir um cenário de abundância de recursos para todos os envolvidos. Entre as circunstâncias subjetivas, temos os diferentes planos de vida e as concepções de bem elaborados e levados a cabo pelos indivíduos, de acordo com suas experiências e situações contingentes (como *status* social e econômico e talentos naturais). Tal circunstância acarreta em uma divergência de expectativas a respeito do modo como é possível distribuir os benefícios produzidos pela colaboração mútua.

Uma sociedade caracterizada como um sistema de cooperação mútua é marcada, portanto, “por um conflito e, ao mesmo tempo, por uma identidade de interesses”¹²¹. Dizemos que há uma identidade de interesses, porque uma vida em completo isolamento exige muito mais esforço do que em cooperação recíproca. Ao mesmo tempo, há um conflito, porque o modo de distribuição dos benefícios gerados não é indiferente aos indivíduos colaboradores. Este tipo de ambivalência verifica-se, diz Rawls, “sempre que as pessoas apresentam reivindicações conflitantes em relação à divisão das vantagens sociais em condições de escassez moderada”¹²².

Estes dois tipos de circunstâncias na teoria de Rawls são mencionados, porque há certa dificuldade em entendermos sua posição interna, por assim dizer, no esquema conceitual da justiça como equidade. Em *Teoria*, as circunstâncias da justiça estão claramente arranjadas como um tipo de conhecimento, além das restrições formais do justo, que as partes da posição original têm acesso. Já as circunstâncias históricas e sociais são apresentadas logo no início do *Liberalismo*, tendo o fato do pluralismo razoável um estatuto importante, porque ele é considerado um dos estopins da virada política de Rawls - o que nos leva a crer que tais circunstâncias são levadas em consideração desde o ponto de vista filosófico. Mais importante ainda, é percebermos que a existência de um regime democrático constitucional mais ou

¹²⁰ *Teoria*, §22.

¹²¹ *Idem. Ibidem.*

¹²² *Teoria*, §22. p. 138.

menos estável é um dos pressupostos que nos permitem pensar e expressar, em uma dimensão política pública, julgamentos e teorias políticas sobre justiça social (ou quaisquer outros assuntos).

Para complicar esta interpretação, no final de *Reformulação*, ao tratar da psicologia moral razoável, Rawls pressupõe que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada reconhecem determinadas “circunstâncias da justiça política”. Neste contexto, elas são formadas pelas circunstâncias históricas e sociais do liberalismo político e por duas circunstâncias da justiça citadas em *Teoria*: o fato da escassez moderada e a visível vantagem de ganhos ao se cooperar em uma sociedade bem-ordenada¹²³.

Assim, há algum ponto de vista privilegiado para compreendermos tais fatos?

Diante de tais afirmações, tudo leva a crer, como mencionado no início do capítulo, que tais fatos gerais são compreendidos e devem ser levados em consideração em todos os pontos de vista elaborados pela justiça como equidade.

Um dos objetivos principais do *Liberalismo* é, nesse sentido, investigar, dadas as circunstâncias históricas e sociais de sociedades democráticas, se é *possível* (ou *viável*) um regime democrático bem-ordenado e estável, isto é, um regime que tenha por base uma concepção política de justiça coerente capaz de servir como uma base de acordo livre e voluntário entre cidadãos que professam as mais diferentes doutrinas abrangentes razoáveis (sejam elas liberais ou não, religiosas ou não).

É tarefa do liberalismo, ainda, examinar quais concepções políticas podem ser candidatas a esta base de acordo e qual delas é a mais razoável dentre as diversas propostas presentes no debate público¹²⁴. Portanto, o domínio do político compreende mais do que uma concepção política de justiça (a justiça como equidade) e as diversas doutrinas abrangentes. Ele abriga, conjuntamente, uma família de concepções políticas, consideradas como *modalidades* de justiça social, todas elas competindo para a adesão dos cidadãos. É nesse momento que Rawls passa a introduzir critérios mínimos para apresentarmos concepções políticas liberais e decidirmos, com base nisso, quais delas podem ser eleitas após deliberação. Tais critérios apontam para o núcleo normativo do liberalismo político.

¹²³ *Reformulação*, p. 279.

¹²⁴ *Liberalismo*, p. XLIV.

3 Pluralismo e reciprocidade: o núcleo normativo do *Liberalismo Político*

Como foi comentado na Introdução, a Primeira Parte deste trabalho tem uma importância de fundo para a explicação do debate sobre a motivação para o liberalismo político. Dado o alto grau de discordância da temática, cumpre revisitarmos alguns dos principais elementos da filosofia de Rawls, no intuito de entendermos melhor os objetivos, problemas e pressupostos conflituosos entre os autores envolvidos.

A estratégia, assim, foi expor os pontos principais da justiça como equidade presentes neste debate com base em uma hipótese inicial: entre Dworkin, Larmore, Tugendhat e Rawls, há um desacordo implícito sobre o ponto de vista privilegiado para elaborar uma teoria moral ou política. Por isso, esta Primeira Parte dedica-se a apresentar, em primeiro lugar, o ponto de vista filosófico da justiça como equidade, pois ele é frequentemente deixado de lado. Os dois primeiros capítulos podem ser vistos, assim, como a exposição dos procedimentos e do corpo de informações relevantes que estão disponíveis ao filósofo, na opinião de Rawls, para elaborar sua concepção política de justiça.

O problema que motiva a realização deste capítulo é o seguinte: nas duas introduções do *Liberalismo* e, também, no texto *A ideia da razão pública revisitada*, Rawls menciona um “núcleo moral” do seu liberalismo político, uma condição exigida para as diversas propostas de concepções políticas presentes na sociedade poderem tornar-se candidatas razoáveis na formulação de princípios ou regras de cooperação. Com a introdução simultânea de um novo princípio, o princípio liberal de legitimidade, Rawls aumenta ainda mais a ambiguidade que surge para seus intérpretes: há uma brecha entre o liberalismo político e a justiça como equidade? Isto é, a situação inicial da posição original e o debate público entre as diversas modalidades de liberalismo fazem parte de dois momentos diferentes de sua teoria? Assim, as circunstâncias históricas e sociais, aliadas ao princípio liberal de legitimidade, tomariam o posto de marco inicial da teoria?

De início, poderíamos pensar quais as consequências teóricas que haveria, na visão de Rawls, caso não levássemos em consideração as circunstâncias de justiça presentes em uma sociedade democrática liberal. Tais fatos gerais podem ser considerados um dos marcos decisivos para se rejeitar de plano concepções políticas que não os levam em consideração. Rawls faz isso com concepções teológicas ou mesmo com concepções liberais iluministas e sua própria versão inicial de justiça como equidade. Tais doutrinas tornam-se, sob um ponto de vista político liberal, não razoáveis. É conhecido o comentário que Rawls realiza do liberalismo iluminista de Mill e Kant. Ambos apóiam-se em valores como a autonomia e a individualidade como modos de vida e de reflexão. Como, porém, exigir de cidadãos que negam esse ideal, como algumas doutrinas religiosas, seu comprometimento? Não estaríamos “forçando” indivíduos a serem ou a se considerarem autônomos, a fim de cumprir um ideal específico? Portanto, na visão de Rawls, tais concepções extrapolam os limites restritos do fórum da razão pública, introduzindo argumentos que não poderiam ser legitimados politicamente sem violar as condições básicas de liberdade das sociedades democráticas. Desse modo, podem ser apontadas, sob o ponto de vista político, irreais ou incoerentes, apesar de, sob o ponto de vista das doutrinas abrangentes, serem razoáveis. É um pressuposto, portanto, que ao menos entremos em acordo sobre esse cenário inicial para continuarmos a discutir sobre política.

É importante notar, aqui, a diferença de aplicação do termo ‘razoável’ à concepções políticas e doutrinas abrangentes. Às concepções políticas, caso observem os requisitos mínimos para serem candidatas em debates públicos (pluralismo e reciprocidade), elas podem ser consideradas mais ou menos razoáveis, o que significa dizer que possuem, em maior ou menor grau, um conjunto de características específicas. Elas podem possuir uma maior adequação aos nossos juízos ponderados, evitando, assim, mudanças drásticas em nossas intuições morais e uma dificuldade extra em sua inteligibilidade e adesão. Do mesmo modo, podem ser mais simples e disponibilizar informações de maneira mais acessível que suas concorrentes. Uma concepção política, de acordo com Rawls, é avaliada através de características como simplicidade, coerência, completude, capacidade de adesão, etc. Todas elas são valorizadas, tendo em vista um problema político fundamental: encontrar uma base de acordo político comum sobre o modo de organização da estrutura básica da sociedade, na qual os cidadãos possam endossar livre e espontaneamente.

Doutrinas abrangentes, porém, não são avaliadas, na maioria das vezes, através de um ponto de vista político. Como Rawls não se cansa de dizer, o pluralismo de doutrinas morais, religiosas e filosóficas impede que elas sejam avaliadas do mesmo modo que concepções políticas: “segundo o ponto de vista liberal, não deve haver uma avaliação política ou social das concepções do bem que estejam dentro dos limites permitidos pela justiça”¹²⁵. Assim, a razoabilidade, aplicada às doutrinas abrangentes, não pode ser vista como uma distinção de grau (mais ou menos razoáveis), mas uma distinção de qualidade: existem doutrinas abrangentes razoáveis, assim como existem doutrinas insanas e extremamente destrutivas. Em termos ideias, a estas últimas, cabe ao Estado decidir se realiza ou não algum tipo de intervenção coercitiva para conter suas manifestações, dado o grau de impacto nos indivíduos e na sociedade. Às primeiras, as doutrinas razoáveis, caberá aos próprios cidadãos decidirem, por si próprios, quais são verdadeiras ou meras ilusões, dignas de apreço ou de repúdio.

A formulação de um núcleo normativo entra, assim, no liberalismo político de Rawls com o intuito de estabelecer critérios para concepções políticas participarem no debate público. Este tema é extensamente tratado nos textos mencionados anteriormente, em que Rawls deixa claro como o fato do pluralismo razoável e o princípio da reciprocidade são os elementos formadores desse núcleo. Isto não significa que sejam os únicos, mas, tratando-se dos objetivos almejados por tais concepções, eles são os primeiros requisitos que devem ser cumpridos.

Na verdade, pluralismo e reciprocidade são a síntese, na visão de Rawls, das condições estabelecidas para uma concepção liberal de justiça: a especificação de uma lista de direitos, liberdades e oportunidades democráticas, que recebem uma prioridade especial, e a garantia de meios polivantes para o exercício efetivo de tais liberdades, independentemente de sua posição social¹²⁶. Rawls sintetiza, em seguida, tais condições em apenas dois requisitos: “qualquer concepção que satisfaz o critério de reciprocidade e reconhece os limites da capacidade de juízo é uma possível candidata”¹²⁷. No fundo, como vimos anteriormente, o segundo requisito nada mais é do que o reconhecimento da impossibilidade de se estabelecer um acordo político em comum com base em doutrinas abrangentes, ou seja, o reconhecimento

¹²⁵ *Liberalismo*, p. 372.

¹²⁶ *Liberalismo*, p. LII e 6.

¹²⁷ *Liberalismo*, LIII.

de que vivemos em uma sociedade pluralista, cuja “homogeneização” moral é um cenário indesejável.

Como o fato do pluralismo já foi visto mais extensamente nos dois capítulos precedentes, o primeiro requisito pode ser diretamente elaborado. O objetivo é mostrar como ambos os elementos exercem um papel fundamental na formulação de conceitos-chave da concepção política de Rawls. Espera-se, com isso, mostrar como ele não deve ser confundido com um princípio de respeito às pessoas e, ainda, esclarecer sob que ponto de vista este núcleo moral do liberalismo deve ser situado.

O critério de reciprocidade é extensamente utilizado por Rawls desde a *Teoria*. Assim como nas obras posteriores, ali ele aparece explicitamente em, pelo menos, três momentos importantes: no conceito de cooperação social, na formulação do princípio da diferença, uma parte do segundo princípio da justiça e na explicação dos princípios da psicologia moral, encarregados de explicar a aquisição de um senso de justiça nos indivíduos.

O princípio da diferença constitui um dos tópicos constantemente discutidos em Rawls e, reunido aos dois princípios da justiça, configura a especificidade da justiça como equidade, entendida como uma variante igualitária do liberalismo. A formulação canônica e revista do princípio da diferença diz o seguinte: “as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: [...] e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença)”¹²⁸. De modo sintético, a motivação subjacente a este princípio é a justificação das desigualdades sociais com a possibilidade de manter a eficiência (econômica) na distribuição das vantagens produzidas pelos membros de uma sociedade.

Se pressupormos, com Rawls, que a sociedade é um esquema de cooperação social que visa a garantir vantagens mútuas e, ainda, que a produção de tais vantagens é limitada (o fato da escassez moderada de recursos) e forma um estoque fixo de bens, então resta uma pergunta: qual seria o modo de distribuição mais justo? Para Rawls, isso significa encontrar um ponto no qual, em primeiro lugar, nem as instituições sociais nem os cidadãos mais favorecidos conquistam tal posição às custas dos menos favorecidos e, em segundo lugar, que as desigualdades entre os cidadãos, geradas ao longo do tempo dada as contingências inevitáveis da vida, possam favorecer aqueles em piores condições. Essa situação hipotética

¹²⁸ *Reformulação*, p. 60.

(mas, factível) é alcançada através de uma interpretação do princípio de eficiência de Pareto como igualdade democrática. Ela consiste na escolha do melhor pior resultado de um nível assegúavel a todos os cidadãos.

Portanto, há uma relação mútua, de entrelaçamento [*close-knitness*] entre as expectativas de cada cidadão sobre seus ganhos e perdas: “é impossível elevar ou abaixar a expectativa de qualquer homem representativo sem elevar ou abaixar a expectativa de qualquer outro homem representativo, especialmente a do menos favorecido”¹²⁹. Dada essa interconexão entre os bens produzidos pelos cidadãos e a tentativa de se aproximar do ideal de uma divisão igual dos recursos produzidos cooperativamente (a posição de cidadania igual), Rawls afirma que o princípio da diferença é um exemplo profundo do princípio da reciprocidade¹³⁰. Outra formulação deste princípio mostra bem este ponto: “o que o princípio de diferença exige é que seja qual for o nível geral de riqueza - seja ele alto ou baixo - as desigualdades existentes têm de satisfazer a condição de beneficiar os outros tanto como a nós mesmos”¹³¹.

Já o princípio psicológico da reciprocidade está vinculado, como foi afirmado anteriormente, à explicação da aquisição de um senso de justiça. Em *Teoria*, Rawls irá afirmar que os princípios da psicologia moral ali estabelecidos, que envolvem os estágios de desenvolvimento moral dos indivíduos ao longo de suas vidas, estão baseados na ideia de reciprocidade, e não nas ideias de imposição ou de reforço e associação. Os principais sentimentos e atitudes relevantes para uma as relações sociais de cooperação originam-se “da intenção manifesta de outras pessoas de agir para o nosso bem”¹³². Ao reconhecermos suas intenções, temos a tendência a “retribuir na mesma moeda”¹³³. Enquanto parte da explicação da consciência moral dos indivíduos, a reciprocidade pode ser considerada, assim, a origem do senso de justiça¹³⁴.

Em um dos comentários aos princípios da psicologia moral, Rawls argumenta que este é um “fato psicológico de grande importância”, sem o qual a nossa concepção de natureza humana seria radicalmente diferente e a cooperação social como produção de vantagens mútuas se veria fragilizada, senão impossível. Portanto, a tendência à reciprocidade é “uma

¹²⁹ *Teoria*, p. 85.

¹³⁰ *Reformulação*, p. 135.

¹³¹ *Reformulação*, p. 91.

¹³² *Teoria*, p. 549.

¹³³ *Idem. Ibidem*.

¹³⁴ *Teoria*, p. 549.

condição da sociabilidade humana”¹³⁵, na qual cidadãos guiam suas reflexões e ações através de um ponto de vista que não precisa ser nem radicalmente altruísta nem radicalmente egoísta. A justiça é alcançada através de um equilíbrio ou uma reconciliação com ambos os pontos de vista¹³⁶. Como veremos no último capítulo, esta interpretação permite a Rawls pensar em um equilíbrio estável da sociedade sem apelar a normas e sanções demasiadamente rígidas.

Estas características do princípio de reciprocidade trazem três importantes consequências para a relação que os cidadãos estabelecem entre si e com a sociedade. Em um primeiro lugar, o próprio critério para a formulação de regras da cooperação social é estabelecido com base neste princípio: “todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com o que as regras reconhecidas o exigem, deve-se beneficiar da cooperação conforme um critério público e consensual especificado”¹³⁷. Seria particularmente desvantajoso (senão, irracional) realizarmos atividades cooperativas sem recebermos os benefícios apropriados.

Em segundo lugar, a reciprocidade, como foi dito a recém, está situada em uma posição intermediária ao egoísmo e altruísmo radical. “O senso de justiça”, diz Rawls, “nos leva a promover sistemas justos e a desempenhar neles a nossa parte quando acreditamos que os outros, ou pelo menos um número suficiente deles, farão também a sua”¹³⁸. Este tipo de afirmação compõe dois tipos de problemas que afetam a estabilidade de uma sociedade justa. O primeiro deles é denominado “problema do isolamento” e é considerado, por Rawls, o “caso genérico do dilema do prisioneiro”, como o estado de natureza de Hobbes ou o problema do “caroneiro” [*free-rider*]¹³⁹. O segundo é o “problema da garantia”, que envolve a possibilidade de estabelecermos um reconhecimento público e compartilhado entre as partes a respeito da manutenção do acordo estabelecido entre determinadas regras de cooperação recíproca. A dificuldade de se estabelecer um acordo de desarmamento entre países é um exemplo instrutivo¹⁴⁰. Isso significa dizer que a nossa disposição para agir de maneira justa pode se ver fragilizada, na medida em que precisamos de alguma garantia de que não sofreremos ou nos arruinaremos por adotar tal posição.

¹³⁵ *Teoria*, p. 549.

¹³⁶ *Teoria*, p. 558.

¹³⁷ *Reformulação*, p. 8.

¹³⁸ *Teoria*, p. 295.

¹³⁹ *Teoria*, p. 297.

¹⁴⁰ *Teoria*, p. 373.

Esse tipo de reflexão, em um nível moral, foi abordado de maneira bastante perspicaz por Hannah Arendt. Ao interpretar o regime totalitário da Alemanha nos anos de 1930 e 1940, onde houve o “colapso total de todos os padrões morais tradicionais na vida pública e privada”¹⁴¹, Arendt se depara com a seguinte questão: como houve uma “colaboração natural de todas as camadas da sociedade alemã”?¹⁴² Sua resposta é a famosa tese da “banalidade do mal”, isto é, que tais atos malignos e grotescos não devem ser atribuídos, na mesma medida, a pessoas malignas, com alguma patologia psíquica ou convicção ideológica: “Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco”¹⁴³. A característica que identificava tais pessoas era, no fundo, negativa: “não era estupidez, mas uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar”¹⁴⁴. Tais pessoas compreendiam, segundo Arendt, códigos morais como se fossem meros jogos de linguagem, que podiam ser trocados entre um e outro, não importando se o que antes era crime, agora era considerado seu dever.

O que interessa, aqui, no entanto, não é a abordagem que Arendt realiza das pessoas que endossaram, sem pensar (em seu sentido técnico), os valores morais do nacional-socialismo. É a sua reflexão, justamente, sobre o que se poderia esperar de pessoas que passaram por conflitos morais pessoais neste tipo de regime. Que tipo de atitudes morais podemos exigir de alguém que se encontra em circunstâncias malignas e de crise ou, para utilizar uma expressão apreciada por Arendt, “na hora da verdade” [*when the chips are down*]?¹⁴⁵

Entre um estilo de vida abjeto como o de Eichmann e um impulso romântico suicida de se confrontar frontalmente com regimes totalitários e insanos com princípios morais positivos, Arendt acredita que a moralidade socrática, “com suas qualidades negativas e marginais”, é a “única moralidade operativa” em tais circunstâncias¹⁴⁶. Para Arendt, o valor desta concepção moral manifesta-se em tais situações de emergência, na qual, para evitar a realização de algum mal abjeto a outrem, entramos em um diálogo com nós mesmos. O pensar, no sentido dado por Arendt, significa, assim, a “destruição” dos clichês e lugares-

¹⁴¹ ARENDT, Hannah. Algumas questões de filosofia moral. In: ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. p. 116.

¹⁴² ARENDT. Algumas questões de filosofia moral. p. 116-7.

¹⁴³ ARENDT, Hannah. Pensamentos e considerações morais. In: ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 226.

¹⁴⁴ *Idem. Ibidem.*

¹⁴⁵ ARENDT. Algumas questões de filosofia moral. p. 172.

¹⁴⁶ *Idem. Ibidem.*

comuns que povoam o senso comum através da reflexão. É “o dois-em-um do diálogo silencioso” que estabelecemos com nós mesmos, quando os costumes, regras e valores estabelecidos provocariam a contradição com nossa própria pessoa¹⁴⁷. É por isso que Sócrates não é visto como um “homem de ação”, mas, em sentido metafórico, uma “arraia-elétrica”, que nos paralisa e nos deixa em perplexidade acerca de nossas atitudes e crenças morais¹⁴⁸.

Assim, diante de cenários políticos insanos e destrutivos, Arendt acredita que os únicos preceitos morais que podemos ter são os seguintes, formulados por Sócrates e encontrados no *Górgias*, de Platão: “1. É melhor sofrer o mal do que o cometer; 2. É melhor para o agente ser punido do que continuar impune; 3. O tirano que pode fazer com impunidade tudo o que quiser é um homem infeliz”¹⁴⁹. Para Arendt, tais preceitos são feitos do ponto de vista subjetivo, tendo em vista que, avaliar, criticamente, princípios e condutas morais do ponto de vista do mundo não é uma alternativa plausível e, até mesmo, auto-destrutiva. Assim, a tríade socrática não leva a um “Deve-se” nem mesmo a um “Eu quero”, mas a um “Eu não posso” (realizar um mal), na qual o indivíduo pode, ao menos, afirmar a própria singularidade sem contradições. Tais pessoas, conclui Arendt, “não são nem heroínas nem santas, e, se acabam tornando-se mártires, o que, claro, pode ocorrer, isso acontece contra sua vontade”¹⁵⁰. De modo similar, Rawls dirá que santos e heróis possuem planos de vida em um nível supererrogatório.

Por fim, outra consequência importante do critério de reciprocidade pode ser visualizada na relação entre o princípio da diferença e o princípio liberal de legitimidade. Se um dos motivos da construção do princípio da diferença é dar atenção a certas características naturais fixas, que colocam os cidadãos em pé de desigualdade de início, a justiça como equidade só intervém se, em primeiro lugar, trazer vantagens para os menos favorecidos e, em segundo lugar, forem razoavelmente aceitáveis do ponto de vista destes. Este último requisito parece impedir que hajam distinções que não levem em consideração os próprios interessados que ocuparão esta posição. Em sua discussão sobre as distinções com base em gênero e raça, Rawls diz o seguinte: “Se, digamos, os homens têm mais direitos básicos ou

¹⁴⁷ ARENDT. Pensamentos e considerações morais. p. 243.

¹⁴⁸ ARENDT. Pensamentos e considerações morais. p. 241-2.

¹⁴⁹ ARENDT. Algumas questões de filosofia moral. p. 146.

¹⁵⁰ ARENDT. Algumas questões de filosofia moral. p. 143.

mais oportunidades que as mulheres, essas desigualdades só se justificam se trouxerem vantagens para as mulheres e forem aceitáveis do ponto de vista delas”¹⁵¹.

Este tipo de abordagem move-se, nesse sentido, na estrutura contratualista escolhida por Rawls. Este tipo de teoria tem a vantagem de ser um meio particularmente favorável para tentar se atingir as condições equitativas de liberdade e igualdade com o apoio dos elementos do pluralismo e da reciprocidade. Logo no primeiro parágrafo de *Teoria*, Rawls comenta o seguinte: “A palavra ‘contrato’ sugere essa pluralidade [de reivindicações conflitantes, MF], bem como a condição de que a divisão apropriada de benefícios aconteça de acordo com princípios aceitáveis para todas as partes”¹⁵². O contratualismo contribui para a possibilidade de adesão de todos os interessados, impedindo-os de serem vistos, por um lado, como “meros espectadores das próprias necessidades”¹⁵³ e, por outro, enquanto “propulsores da história” de uma sociedade¹⁵⁴.

O critério de reciprocidade é, assim, um dos elementos centrais da justiça como equidade, presente em diversas ideias ao longo da teoria de Rawls. Nos textos posteriores à virada política, a reciprocidade passa a cumprir um novo papel, agora junto à ideia de razão pública. Uma afirmação particularmente reveladora encontra-se em *Ideia da razão pública revisitada*:

Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria ideia de razão pública. Para eles, a relação política pode ser aquela que há entre amigo e inimigo ou entre os que são membros de uma comunidade religiosa ou secular particular e os que não o são, ou pode ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira. O liberalismo político não fala para os que pensam dessa maneira. O fervor em incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma ideia de razão pública que faça parte da cidade democrática¹⁵⁵.

A ideia de razão pública, com suas diretrizes de indagação, incorpora novamente o critério de reciprocidade. Também na *Introdução* de 1996, Rawls formula a seguinte condição

¹⁵¹ *Reformulação*, p. 92.

¹⁵² *Teoria*, p. 18.

¹⁵³ SENNETT, R. *Respeito: a formação do caráter em um mundo desigual*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 27.

¹⁵⁴ Esta afirmação foi realizada pelo então ministro do Supremo Tribunal Federal, Luís Roberto Barroso, ao justificar o papel “ativista” que o tribunal constitucional deveria exercer na reforma política diante das diversas manifestações que ocorreram em junho de 2013. Segundo o ministro, “Mas, a gente, para fazer andar a história, não precisa estar com o povo gritando atrás. É preciso interpretar e fazê-la andar. De modo que foi isso que disse no meu voto. Está ruim, não está funcionando, nós temos que empurrar a história. Está emperrado, nós temos que empurrar”. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/poderepolitica/2013/12/1388727-entrevista-com-luis-roberto-barroso.shtml>>. Acesso em: 10.03.14.

¹⁵⁵ *Liberalismo*, p. 523-4.

para a formulação de princípios de justiça e de leis e políticas públicas: “é preciso que os cidadãos que oferecem razoavelmente [termos equitativos] suponham que aqueles cidadãos a quem tais termos são oferecidos também possam razoavelmente aceitá-los”¹⁵⁶. A necessidade de a noção de ‘razoabilidade’ aparecer nas duas pontas ilustra, de maneira clara, que a reciprocidade tem por objetivo garantir a consideração de ambas as partes como cidadãos livres e iguais.

Parte deste problema esbarra no princípio liberal de legitimidade, que nada mais é do que a junção do fato do pluralismo razoável com o fato da adesão livre e espontânea dos cidadãos a um regime democrático. A diversidade de doutrinas abrangentes gera uma tensão em democracias, na medida em que tais regimes precisam justificar a seus cidadãos o uso do poder coercitivo do Estado. Assim, se este poder é o poder dos cidadãos, entendido como um corpo coletivo, então, qual a justificativa política podemos lhes dar a respeito da organização das instituições políticas da sociedade onde vivem? A quais valores e razões o poder político pode apelar para justificar legitimamente suas ações, sem ferir o critério de reciprocidade e o fato do pluralismo razoável?

Dada a importância central do princípio liberal de legitimidade à seleção de concepções políticas, justificativas diante da razão pública e formulação de leis e políticas, alguns autores argumentam que, se *Teoria* é uma obra dedicada ao tema da justiça política, o *Liberalismo* foca-se no problema da legitimidade liberal e da possibilidade de consenso político¹⁵⁷. Ambos os temas (da justiça e da legitimidade), entretanto, não estão necessariamente interligados em uma relação simétrica, a exemplos dos erros de *Teoria*. Catherine Audard resume bem esta questão: “Legitimidade política, obviamente, não precisa de justiça; no entanto, a aplicação de justiça e sua autoridade requerem legitimidade e um consenso político”¹⁵⁸. Vale lembrar, ainda, que a segunda questão fundamental da justiça como equidade é acrescentada no *Liberalismo*, chamada por Rawls de questão da tolerância, para dar conta desse problema: “Quais são os fundamentos da tolerância assim compreendida, considerando-se que o fato do pluralismo razoável é um produto inevitável de instituições livres?”¹⁵⁹

¹⁵⁶ *Liberalismo*, p. XLVII.

¹⁵⁷ Entre eles, para citar alguns, temos Burton Dreben, Charles Larmores e Catherine Audard.

¹⁵⁸ AUDARD, Catherine. John Rawls. Durham: Acumen, 2007. p. 225.

¹⁵⁹ *Liberalismo*. p. 4.

Com mais este tópico, a Primeira Parte deste trabalho é encerrada. O que deve ser levado para o debate sobre a possibilidade de fundamentação moral do liberalismo político e de determinação dos motivos morais correspondentes é a ambiguidade que passou a se desenvolver nestes elementos da filosofia política de Rawls, dada a insatisfação com a posição original. Por exemplo, o critério da reciprocidade pode ser interpretado como uma alternativa ao princípio do respeito ou seu similar? O princípio liberal de legitimidade é uma expressão política deste último? O objetivo fundamental do *Liberalismo* é, realmente, a legitimidade? A ambiguidade mais importante, contudo, que devemos ter presente é a seguinte: qual a posição teórica do núcleo normativo do liberalismo político (considerando-se, também, o princípio liberal de legitimidade)? Com sua virada política, Rawls estabeleceu uma nova situação inicial, levando em consideração as circunstâncias históricas e sociais de sociedades democráticas?

PARTE II
AS MOTIVAÇÕES PARA O JUSTO

The answer we give to the question of whether a just democratic society is possible and can be stable for the right reasons affects our background thoughts and attitudes about the world as a whole. And it affects these thoughts and attitudes before we come to actual politics, and limits or inspires how we take part in it. Debates about general philosophical questions cannot be the daily stuff of politics, but that does not make these questions without significance, since what we think their answers are will shape the underlying attitudes of the public culture and the conduct of politics. If we take for granted as common knowledge that a just and well-ordered democratic society is impossible, then the quality and tone of those attitudes will reflect that knowledge.

Rawls, *Political liberalism*, p. LIX.

4 Charles Larmore e o princípio do respeito como resposta às experiências da modernidade

Em uma influente resenha de *Teoria*, Ronald Dworkin pretendeu mostrar como a justiça como equidade de Rawls está fundamentada em um direito mais abstrato do que os princípios da justiça escolhidos na posição original. O direito à igual consideração e igual respeito, assim considerou Dworkin, é parte de uma teoria deontológica mais profunda, que dá sentido às principais ideias metodológicas de Rawls, como a posição original, a teoria contratualista e o equilíbrio reflexivo. Mais importante ainda, essa teoria e seu direito abstrato são a fundamentação da justiça como equidade “como um todo”¹⁶⁰.

Na primeira parte da resenha, Dworkin trata de mostrar como as noções de contrato e de posição original são difíceis de serem adotadas se não tivermos certa caridade com os pressupostos da teoria da justiça. De acordo com a interpretação de Dworkin, tais ideias são distanciadas do método reflexivo, pois não fazem parte das nossas convicções políticas habituais, isto é, dos nossos juízos refletidos¹⁶¹. Isto gera certo impasse no argumento da justiça como equidade: qual seria exatamente o papel dessa situação moral inicial descrita por Rawls, se ela não se ajusta às nossas intuições morais? E, se estas intuições alcançarem um equilíbrio reflexivo com os princípios da justiça, por que precisaríamos utilizar a posição original como o ponto de vista moral mais razoável?

Dworkin compreende a posição original como “uma conclusão intermediária” ou “um ponto a meio caminho para uma teoria mais profunda”, que forneceria argumentos filosóficos para adotarmos tal condição¹⁶². A posição original seria, neste viés, “um dos principais resultados substantivos da teoria como um todo”¹⁶³, e não a situação inicial de discussão

¹⁶⁰ DWORKIN, Ronald. A justiça e os direitos. In: DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 281.

¹⁶¹ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 244.

¹⁶² DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 247.

¹⁶³ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 246.

moral. Também o contrato social é visto sob a mesma rubrica; ele não constitui uma “premissa” ou um “postulado fundamental”, mas “uma espécie de ponto intermediário de um argumento mais amplo”, que parte de uma “teoria política mais profunda, que defende os dois princípios *através*, e não *a partir*, do contrato”¹⁶⁴.

Este modo de ver a *Teoria* leva Dworkin a tentar identificar, na justiça como equidade, “uma teoria mais profunda”, que recomendaria ou, em outros termos, daria motivos morais para adotarmos o recurso do contrato social e da posição original como o ponto de vista moral mais adequado - respondendo, assim, às perguntas anteriores¹⁶⁵.

É importante notar que Dworkin utiliza alguns termos muito similares a Rawls em sua interpretação e, no entanto, suas diferenças não são tão evidentes. Por isso, devemos ter cuidado em não os confundir. Por exemplo, o que devemos entender por ‘profundidade’, presente na expressão “uma teoria mais profunda”? Em um dos únicos momentos que Dworkin procura esclarecer essa expressão, ele cita a comparação de Rawls com a “estrutura profunda da gramática”, que seria a “representação esquemática de uma capacidade mental”¹⁶⁶. Por comparação, podemos entender que Dworkin vê esta teoria profunda, da qual a posição original e o contrato social fazem parte (enquanto argumentos intermediários), como a representação esquemática de uma capacidade moral. Ou seja, Dworkin vê tais recursos teóricos como a caracterização da “estrutura de nossa capacidade (ou, pelo menos, a de uma pessoa) de realizar juízos morais de certo tipo, ou seja, juízos sobre justiça”¹⁶⁷. Portanto, acredito que a base interpretativa de Dworkin a respeito de Rawls está nesta visão da *Teoria* como uma obra de psicologia moral e das estruturas políticas que possibilitam seu pleno exercício.

Um segundo exemplo é o que Dworkin entende por modelo construtivo, sua interpretação dada ao método do equilíbrio reflexivo. Em contraste com o modelo naturalista, que compreende nossas intuições sobre a justiça como parte de uma realidade moral objetiva (o intuicionismo moral que Rawls fala em *Teoria*), o modelo construtivista entende as intuições como “traços estabelecidos a serem construídos posteriormente em uma teoria geral”¹⁶⁸. Tal como um escultor, que procura esculpir o animal que melhor se adequa a uma

¹⁶⁴ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 262.

¹⁶⁵ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 262.

¹⁶⁶ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 247.

¹⁶⁷ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 246.

¹⁶⁸ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 250.

pilha de ossos escavada, o teórico construtivista elabora um programa político para determinada sociedade a partir desses traços gerais¹⁶⁹. Ademais, esse modelo pressupõe, segundo Dworkin, uma “doutrina da responsabilidade”, que exige dos participantes a integração de suas intuições a uma concepção de justiça coerente e pública e a abdicação, quando necessário, de intuições ou interesses alheios ao domínio político. Por fim, é importante mencionar que características específicas de uma teoria da justiça construtivista, como a coerência e a publicidade, são “independentes de uma moralidade política”, pois, assim compreende corretamente Dworkin, o objetivo do equilíbrio reflexivo é determinar um âmbito comum entre as diversas propostas políticas e escolher a melhor teoria da justiça de acordo com as alternativas disponíveis¹⁷⁰.

De acordo com o Capítulo 1, podemos fazer algumas notas críticas a essa parte da leitura de Dworkin. Há uma confusão, em tais comentários, entre a operação de abstração de ideias e construção de princípios políticos. A metáfora do escultor, por exemplo, parece ilustrar bem o processo de elaboração dos princípios mais adequados para determinada sociedade em termos ideais. Contudo, anterior a este nível, devemos organizar a “pilha de ossos”, isto é, escolher os traços mais promissores para a formulação das ideias fundamentais de uma teoria da justiça - a operação de abstração. Além disso, a “doutrina da responsabilidade” não faz parte da metodologia de Rawls, porque ele antecipa este passo com a distinção de dois pontos de vista específico: o do observador de teorias políticas e morais e o agente racional que defende uma concepção específica. Esta “integração” de intuições com uma concepção de justiça é abordado por Rawls somente na última parte de *Teoria*, em um argumento completamente diferente, o da estabilidade da justiça como equidade.

Com esta chave de leitura, Dworkin estabelece uma tipologia de teorias políticas como “teorias profundas”¹⁷¹ dentro do modelo construtivo. Entre as teorias disponíveis na cultura política, podemos encontrar teorias baseadas em metas, em direitos e em deveres, diferenciando-se, cada uma, pelo modo de justificação de regimes e decisões políticas que incorporam a estrutura contratual como “recurso intermediário”¹⁷². Dentro desta classificação, Dworkin considera a concepção rawlsiana uma teoria deontológica, pois coloca o indivíduo e suas decisões e seus interesses como o aspecto central, protegidos por um direito (ou uma lista

¹⁶⁹ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 249-50.

¹⁷⁰ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 258.

¹⁷¹ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 266.

¹⁷² DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 266.

deles) prioritário a qualquer ato ou decisão política. Como uma teoria baseada em direitos, restaria, assim, entendermos qual ou quais direitos baseia-se a justiça como equidade, já que seus princípios da justiça são vistos, agora, como elementos intermediários.

Para isso, Dworkin reinterpreta as funções do contrato à luz dessa nova tipologia e percebe o seguinte: nas teorias baseadas em metas e deveres, a estrutura contratual é supererrogatória. No caso das primeiras, o resultado pretendido já é estabelecido desde o início (por uma meta específica, como no utilitarismo) e, em muitos casos, não atende ao critério da publicidade. Já no caso das teorias baseadas em deveres, os interesses individuais não são levados em consideração ou, mais do que isso, pede-se para que se “deixe de lado quaisquer avaliações de interesse próprio, a não ser aquelas que dizem respeito ao dever”¹⁷³.

Assim, Dworkin abre espaço para mostrar como apenas nas teorias baseadas em direitos, o contrato, como argumento intermediário, faz todo sentido e cumpre sua função. Duas razões são dadas. O contrato permite distinguir entre o veto que cidadãos realizam ao exercitar e defender direitos políticos e o veto que eles realizam ao tentar favorecer interesses próprios que não fazem parte do âmbito político. E, além disso, ele cumpre os requisitos do modelo construtivista, isto é, propõe termos públicos e condizentes com uma teoria coerente.

Também a posição original tem seu significado determinado no contexto de uma teoria baseada em direitos. Aqui, Dworkin entende que esta ideia deve ser vista como a “aplicação do direito abstrato à igual consideração e ao igual respeito” e, portanto, aliada ao modelo contratualista, destina-se a servir como um “modelo da situação política” que defende este direito. O véu-da-ignorância e as restrições formais do justo nada mais são do que limitações *para* garantir “o direito de cada homem ser tratado com igualdade, a despeito de sua pessoa, seu caráter ou seus gostos”¹⁷⁴.

Ao final da resenha, Dworkin mostra que o direito à igual consideração e ao igual respeito é um “direito natural de todos os homens e as mulheres”, que o possuem “simplesmente enquanto seres humanos capazes de elaborar projetos e fazer justiça”¹⁷⁵. A expressão ‘direito natural’ é definida em termos negativos por Dworkin: direitos que não são produtos de legislação jurídica ou contrato hipotético. Em termos positivos, Dworkin parece se referir ao conjunto de pressupostos que forma o melhor programa político do modelo

¹⁷³ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 269ss.

¹⁷⁴ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 278.

¹⁷⁵ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 281.

construtivista, o que, neste caso, significa considerar a proteção do interesse de cada pessoa como um dos juízos refletidos mais fundamentais.

Dworkin acredita que Rawls “tem perfeita consciência” de que tal princípio de igual respeito possui um “fundamento diferente” dos princípios da justiça: ele é o “complemento natural” da teoria da equidade como um todo e aquilo que permite transformar a posição original em uma noção intuitiva¹⁷⁶. Com isso, Dworkin acredita ter encontrado o direito “mais abstrato” para teorias liberais baseadas na igualdade, ou seja, ele “não pode ser negado em nome de qualquer conceito mais radical de igualdade, simplesmente porque esse conceito não existe”¹⁷⁷.

Influenciado por esta resenha de Dworkin, Larmore procura levar adiante o projeto de explicitação de um núcleo moral que sirva de fundamento para o liberalismo político. Assim como Dworkin, Larmore também defende que o liberalismo deve conter uma “normatividade profunda”, condensada no princípio de respeito igual às pessoas. Com isso, Larmore espera encontrar um limite à imposição de princípios políticos que organizam uma sociedade democrática, mas, ainda, a motivação moral que dirige os cidadãos a se engajarem em uma discussão racional sobre tais princípios e a defenderem um ideal democrático de sociedade.

Assim como Rawls, Larmore entende o liberalismo político como parte de um conjunto de experiências históricas desenvolvidas a partir da modernidade. Formou-se, hoje podemos dizer, uma “experiência histórica comum”, na qual se incluem as “memórias de conflitos passados, inclusive os sangrentos”, que transformou o modo como vivemos e o modo como pensamos as diversas categorias morais e política¹⁷⁸. É uma das convicções de Larmore (beirando ao unilateralismo, como será visto mais adiante) que a “experiência essencial da modernidade” seja o fato do pluralismo razoável ou, como ele prefere denominar, a expectativa aceitável e comum do desacordo razoável¹⁷⁹. A característica relevante da

¹⁷⁶ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 280-1.

¹⁷⁷ DWORKIN. *A justiça e os direitos*. p. 282.

¹⁷⁸ LARMORE, Charles. *The morals of modernity*. Cambridge: Cambridge, 1996. p. 143.

¹⁷⁹ LARMORE. *The morals of modernity*. p. 12. Larmore prefere esta última expressão para marcar diferença com o pluralismo de valor [*value pluralism*] de Isaiah Berlin. Este, na visão de Larmore, consiste em uma “doutrina sobre a natureza do bem”, que, mesmo podendo estar correta em sua explicação sobre o fato de não termos expectativas para acabar com o constante embate entre as mais diferentes visões de mundo, é, ainda assim, uma explicação teórica muito controversa. Ela acaba tornando-se, assim, mais uma entre as diversas doutrinas abrangentes que encontramos disponíveis e pode gerar conflitos com determinadas concepções religiosas ou filosóficas. Por isso, conclui Larmore, “Se a esperança do liberalismo é idealizar uma forma de vida política que as pessoas podem encontrar fundamentos para endossar, apesar de diferenças doutrinárias deste tipo, então ele [o liberalismo] faria bem em não tomar o pluralismo de valor uma de suas premissas cardinais”. LARMORE, Charles. *The autonomy of morality*. Cambridge: Cambridge, 2008. p. 142.

modernidade, diz Larmore, “consiste no crescente reconhecimento de que o desacordo razoável sobre a natureza da vida boa e, ainda, sobre os fundamentos filosóficos da moralidade não é um fenômeno passageiro, mas a situação que devemos esperar”¹⁸⁰. E, com isso, ele conclui com uma espécie de mote, repetido em suas obras: “quanto mais discutimos o significado da vida uns com os outros, o mais provável é que nós descobriremos que nós divergimos e discordamos. A expectativa do desacordo razoável é o fenômeno que deve guiar nosso pensamento político hoje”¹⁸¹.

Já vimos que este fato foi abordado também por Rawls e, mais precisamente, tornou-se um dos pivôs de sua reformulação da justiça como equidade. Assim, parece, a princípio, que não há maiores novidades. Contudo, há uma enorme diferença entre o peso dado a essa situação histórica por Rawls e Larmore. Enquanto para o primeiro, como foi esclarecido no capítulo 2, ela é considerada *uma* das circunstâncias da justiça política, para Larmore, como se pode ver nos trechos citados acima, esta é elevada ao estatuto de “elemento crucial da modernidade” e o “guia” do nosso pensamento político.

Em sua obra *Padrões de complexidade moral*, Larmore discute explicitamente a questão das circunstâncias da justiça e admite, sem qualquer justificativa clara, que irá tratar apenas do fato do desacordo razoável¹⁸². À luz da concepção política de Rawls, isto parece trazer algumas dificuldades, principalmente se focarmos nas consequências práticas e teóricas que ele levou em consideração ao enfrentar o problema das circunstâncias externas (veja-se a relação entre o princípio da diferença e a condição da escassez de recursos). Porém, antes de tentarmos realizar alguma objeção a este ponto, devemos entender quais pressupostos teóricos Larmore elabora para frisar apenas este fato, ou seja, precisamos compreender sua concepção de filosofia política.

Em um artigo recente, *O que é filosofia política?*, Larmore aborda justamente este tópico, de um modo muito mais explícito do que vinha fazendo em textos anteriores. Seu artigo pode ser visto como uma visão panorâmica de dois modos de abordagem atuais da filosofia política (moralismo e realismo), diferenciadas pelo seu modo de relação com a filosofia moral, e a defesa de um terceiro modo, mais precisamente, o de uma teoria política autônoma que explicita as condições legítimas do uso do poder estatal em sociedades liberais.

¹⁸⁰ LARMORE. *The morals of modernity*. p. 215

¹⁸¹ *Idem. Ibidem.*

¹⁸² LARMORE, Charles. *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge, 1987. p. 73.

Neste artigo, Larmore trata de explicitar, em primeiro lugar, o que entende por filosofia. Em um estilo influenciado por Wilfrid Sellars, ele entende a filosofia como uma atividade máxima e inerentemente reflexiva, pois tematiza a própria composição de seu domínio, as suas características e as suas questões fundamentais, sem depender de outros âmbitos do conhecimento. A filosofia política, neste mesmo viés, consiste em termos gerais, “na reflexão sistemática sobre a natureza e o propósito da vida política”¹⁸³. Mas, o que isto significa em termos mais precisos? Precisamos desmembrar essa explicação para a tornar explicitamente inteligível.

A expressão ‘natureza’ não possui uma explicação suficientemente direta por parte do autor, mas, a princípio, poderíamos entendê-la como a realidade ou o cenário histórico atual de uma comunidade política¹⁸⁴. Já ‘reflexão sistemática’, um termo que terá sua determinação precisa ao final do capítulo, significa, por ora, o empreendimento de explicitar e avaliar criticamente os pressupostos teóricos e fácticos que constituem a nossa experiência política como um todo. É um processo de explicitação, porque, de acordo com Larmore, a filosofia (e nisso se inclui a filosofia política) é historicamente situada, isto é, ela molda seus conceitos e métodos a partir de conhecimentos e experiências passadas, como uma espécie de autocompreensão reflexiva. Aliás, este é um dos grandes pontos de referência da filosofia de Larmore: “Se mesmo nossos conceitos e formas de compreensão mais fundamentais seguem as vicissitudes da experiência, então somente ao atender aos porquês de termos herdado os padrões de crença e experiência que temos, podemos ver claramente como devemos ir a partir daí”¹⁸⁵. Quanto mais abrangente for a descrição do contexto histórico, mais reflexiva ela se tornará (os critérios para avaliar isto dependerão, contudo, da área abordada). Em resumo, a filosofia política, para Larmore, é uma reflexão sistemática sobre as condições históricas e sociais da vida política e seus fins específicos, cujo objetivo principal é explicitar, como veremos mais adiante, a base moral subjacente à imposição de limites de um regime político e à motivação dos cidadãos para a cooperação e defesa deste tipo de sociedade.

Em sua leitura sobre a história da filosofia, Larmore nota dois tipos competitivos de filosofia política. O primeiro deles, ligado a Aristóteles, insere o âmbito político em uma disciplina mais abrangente, a filosofia moral, que lida com os diversos temas e problemas

¹⁸³ LARMORE, Charles. What is political philosophy? *Journal of moral philosophy*. v.10, n.3, 2013. p. 2.

¹⁸⁴ LARMORE. *What is political philosophy?* p. 3.

¹⁸⁵ LARMORE. *The morals of modernity*. p. 10.

tradicionais do domínio normativo, como os conceitos do bem e do justo, o conhecimento moral e as bases motivacionais para agir moralmente ou os modos de juízos morais. Sob um ponto de vista antropológico, a vida política é considerada “a forma mais alta e compreensiva de associação humana”, destinando-se, pois, a promover o “fim último de todos nossos esforços, o bem humano em si mesmo”¹⁸⁶. O significado deste bem humano torna-se o problema filosófico central e prioritário, juntamente com os princípios morais que formulam a relação ideal entre os membros desta sociedade. Somente após a esquematização desses elementos, busca-se ajustar esta visão à realidade (às circunstâncias da justiça)¹⁸⁷. A filosofia política, portanto, é realizada como uma aplicação da filosofia moral (no próximo capítulo, veremos esta abordagem de maneira mais detalhada com Ernst Tugendhat).

Em Rawls, este tipo de abordagem é descartado de plano, por ferir o núcleo normativo do liberalismo: o fato do pluralismo e o princípio da reciprocidade. Também Larmore nega essa opção ao exigir uma concepção política de liberalismo que possua uma espécie de “miopia”: “o que é de importância proeminente no domínio político não precisa ter o mesmo peso fora daquele domínio”¹⁸⁸. A relação entre ideais políticos e ideais pessoais deve, nesse sentido, manter-se neutra do ponto de vista político, recusando-se a assumir uma visão da sociedade como um “todo orgânico”, em que o “domínio político deveria expressar os mais altos ideais de seus membros” - uma visão da sociedade que Larmore chama de *expressivismo*¹⁸⁹.

Já Hobbes, Weber e, mais recentemente, Bernard Williams fazem um contraponto ao moralismo político com uma abordagem realista. Segundo Williams, o primeiro problema da política, condição para a resolução dos demais, é, em “termos hobbesianos”, o modo como podemos garantir “ordem, proteção, segurança, confiança e as condições de cooperação”¹⁹⁰. Dada nossa situação histórica, esta questão, para Williams, só pode ser respondida em termos de legitimidade liberal, isto é, um Estado adquirir legitimidade para o monopólio do poder coercitivo, se ele consegue dar uma justificação aceitável a (potencialmente) todo cidadão que está sujeito ao seu domínio. Este critério é denominado por Williams, em seu artigo *Realismo e moralismo na teoria política*, de “demanda por legitimação fundamental” [*Basic*

¹⁸⁶ LARMORE. *The morals of modernity*. p. 08.

¹⁸⁷ LARMORE. *The morals of modernity*. p. 2-3.

¹⁸⁸ LARMORE. *Patterns of moral complexity*. p. 70.

¹⁸⁹ LARMORE. *Patterns of moral complexity*. p. 91-3.

¹⁹⁰ WILLIAMS, Bernard. Realism and moralism in political theory. In: WILLIAMS, B. In the beginning was the deed: realism and moralism in political argument. Princeton: Princeton, 2005. p.3.

legitimation demand]¹⁹¹. Cumprir este requisito significa dar, ao menos, uma solução “aceitável” ao problema da filosofia política, em que os cidadãos não estão em “radical desvantagem” - um estado geral de medo, em que a probabilidade de sermos coagidos, torturados, humilhados ou sofrermos coerção por outros (principalmente, do Estado) é razoavelmente factível.

Então, esta gama de pressupostos “realistas” é considerada desde o início e, de fato, incorporada a uma teoria política. Williams define esta em, pelo menos, quatro pontos: [i] a filosofia política não é a aplicação de uma teoria moral, nem mesmo da filosofia jurídica; [ii] o foco da política não é o desacordo moral, mas o desacordo político, em que há discordância frontal entre os modos de aplicação da autoridade política e seu poder coercitivo; [iii] o desacordo sobre a interpretação de valores políticos, como igualdade, liberdade ou justiça devem ser levados em consideração, em especial sua relação com a tradição; e [iv] o desacordo político gera diferenças políticas, marcadas pela relação entre aliados e oponentes¹⁹².

Para Larmore, o realismo político de Hobbes, Weber e Williams tem, em comum, “a meta política primária de criar e manter a ordem social - através da coerção, se necessário”¹⁹³. Em um ponto específico, Larmore e Williams parecem concordar: a importância do tema da legitimidade para a política e a exigência, dada a herança da modernidade, de uma solução liberal para este problema. Williams resume isto de modo sintético no *slogan* “LEG [uma condição necessária de legitimidade] + Modernidade = Liberalismo”¹⁹⁴. Larmore, também, ao interpretar o princípio de legitimidade liberal de Rawls, comenta o seguinte: “Este princípio (sujeito a algum refinamento) dá voz, eu concordo, ao coração moral permanente do pensamento liberal”¹⁹⁵.

Como foi colocado no início desta discussão, Larmore, contudo, não fica satisfeito com o critério de legitimidade de Williams. Sua antipatia deve-se à posição da “demanda por legitimação fundamental”, que, na opinião de Williams, “não é antecedente à política. É uma tese que é inerente à existência de algo como política”¹⁹⁶. Através de uma tese que se repetirá

¹⁹¹ WILLIAMS. *Realism and moralism in political theory*. p. 4.

¹⁹² WILLIAMS, Bernard. From freedom to liberty: the construction of a political value. In: WILLIAMS, B. In the begging was the deed: realism and moralism in political argument. Princeton: Princeton, 2005. p. 77-8.

¹⁹³ LARMORE. *What is political philosophy?* p. 10.

¹⁹⁴ WILLIAMS. *Realism and moralism in political theory*. p. 09.

¹⁹⁵ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 147.

¹⁹⁶ WILLIAMS. *Realism and moralism in political theory*. p. 05.

com diversos autores, Larmore afirma que este ponto de vista “perde o ponto crucial” do problema da legitimidade¹⁹⁷. A questão subjacente, do ponto de vista filosófico, ao domínio político é entender porque nos preocupamos e exigimos moralmente, uns dos outros e das instituições que nos governam, princípios que levam em consideram a vontade livre e espontânea de cada um.

Assim, se voltarmos novamente à concepção de filosofia política de Larmore, como uma reflexão historicamente situada, podemos compreender melhor que o princípio de legitimidade é incorporado ao âmbito mais amplo do ideal de uma ordem política justa, fruto de experiências históricas compartilhadas. Larmore alimenta a tese de que há “princípios morais subjacentes” à dimensão política, que dão inteligibilidade às “condições de coerção permissíveis”¹⁹⁸. Deve haver um núcleo moral da justiça política, isto é, uma dimensão fundamental para o estabelecimento das regras jurídicas e da organização das estruturas políticas, como a formulação do critério de legitimidade de Williams e Rawls.

Com isso, Larmore conclui que sua concepção de filosofia política agrega a parte mais importante das duas concepções que criticara anteriormente (o moralismo e o realismo): ela coloca o fato do pluralismo sobre o justo e o bem no centro da problemática e, com isso, evita uma aplicação de doutrinas abrangentes na esfera política e, ao mesmo tempo, exige, para a solução do problema da legitimidade, uma “âncora” ou um fundamento em princípios morais que não podem ser razoavelmente negados para justificar a legitimidade de um regime governamental.

Dentro do contexto histórico do liberalismo político, Larmore procura defender que o princípio moral pressuposto na elaboração das normas da vida política é, justamente, o princípio de respeito igual às pessoas como cidadãos livres e iguais - uma interpretação altamente inspirada no trabalho de Dworkin, como o próprio Larmore admite¹⁹⁹. Este princípio informa nosso ponto de partida situado historicamente, pois ele é a “melhor resposta”²⁰⁰ para o problema do desacordo razoável como cenário ineludível de sociedades democráticas que passaram pelas experiências históricas da modernidade. “O liberalismo

¹⁹⁷ LARMORE. *What is political philosophy?* p. 16.

¹⁹⁸ LARMORE. *What is political philosophy?* p. 17.

¹⁹⁹ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 148 (nota 18).

²⁰⁰ LARMORE. *Patterns of moral complexity*. p. 66.

político”, diz Larmore, “é uma concepção moral baseada na norma de respeito igual, mesmo se sua ambição seja uma [concepção] mínima”²⁰¹.

Uma das melhores explicações sobre o princípio do respeito igual às pessoas encontra-se em uma das obras mais antigas de Larmore, *Padrões de complexidade moral*. Ali, o princípio do respeito é considerado um comprometimento mais substantivo do que o princípio do diálogo racional, um dos possíveis candidatos para incorporar o núcleo moral do liberalismo. Porém, este princípio esbarra nas perguntas pelas motivações para este tipo de relação com os outros. Por que deveríamos dialogar com indivíduos que possuem concepções de bem radicalmente diferentes daquela que aceitamos? - pergunta-se Larmore. Por que deveríamos justificar os valores e procedimentos políticos neutros? E, como, por fim, podemos encontrar um princípio que seja, ao mesmo tempo, neutro o suficiente para não se tornar parte do problema do desacordo racional e mais substantivo do que a ideia de racionalidade para nos motivar a procurar um domínio comum de acordo público com indivíduos alheios a nossos interesses?

A resposta de Larmore é o princípio moral do respeito igual às pessoas. Contudo, por este termo nós podemos entender diversos sentidos, dependendo das situações e dimensões normativas que nos situamos. O sentido determinado por Larmore situa-se entre dois extremos, ambos defeituosos: a imparcialidade e o igualitarismo. Enquanto o primeiro refere-se à regra de ouro, “trate os outros do mesmo modo que gostaria de ser tratado”, e é um tanto quanto vazio, o segundo exige termos substantivos que ofereçam condições de igual oportunidade a todos²⁰². Assim, com a crítica destas duas posições e uma reapropriação da formulação do segundo imperativo categórico de Kant e o direito abstrato formulado de modo indeterminado por Dworkin, Larmore chega ao seu princípio do respeito. Respeitar as pessoas, define Larmore, significa reconhecer que elas possuem “uma capacidade para desenvolver crenças justificáveis dentro de sua própria perspectiva”²⁰³.

Com essa definição sintética e abstrata, Larmore define uma base moral mínima suficiente, em sua opinião, para o liberalismo político. Neste domínio, um dos modos mais importantes de expressão do princípio moral do respeito é o princípio político de legitimidade: se princípios políticos diferenciam-se dos princípios morais pelo uso da coerção

²⁰¹ LARMORE. *The morals of modernity*. p. 145 e 213.

²⁰² LARMORE. *Patterns of moral complexity*. p. 61.

²⁰³ LARMORE. *Patterns of moral complexity*. p. 64.

estatal para serem cumpridos, então, em um estado liberal, suas normas devem ser justificadas para todos igualmente. Buscar um acordo político comum por meio do poder, isto é, pela ameaça de coerção, é o mesmo que tratar as pessoas meramente como meios, negando-lhes seu estatuto de seres capazes de agir e pensar por si próprios com base em razões. Por isso, o princípio do respeito possui dois papéis fundacionais: ele é a base motivadora dos membros da sociedade para buscarem princípios políticos em comum, respeitando-se o fato do desacordo razoável. E ele determina, também, as condições de acordo que deve ser buscado: em um diálogo racional que tenha consideração recíproca entre as partes envolvidas.

A descoberta desse núcleo moral do liberalismo torna-se o “ponto fixo” no qual Larmore passa a criticar ou a mostrar determinados pressupostos “não declarados” por diversos filósofos políticos. Por exemplo, as condições de deliberação política do republicanismo de Philip Pettit são interpretadas como expressões de um “valor subjacente”, o respeito pelas pessoas: “É, então, este princípio político de respeito pelas pessoas que constitui o estrato mais profundo na teoria republicana de Pettit”²⁰⁴. Ao discutir a teoria habermasiana da razão comunicativa, o mesmo contraponto é levantado: “Este resultado também significa que, ao contrário de Habermas, o conceito de discussão (*Diskurs*) [...] não pode exercer o papel fundamental em nossa auto-compreensão moral e política. Em um nível mais profundo, deve residir o princípio moral de respeito às pessoas”²⁰⁵.

E, com Rawls, esse tipo de apelo não seria diferente. Aliás, uma convergência que Larmore vê entre este e Habermas é sua “falha comum” em perceber a importância do princípio de respeito: “Ambos perdem de vista as suposições morais que inspiram este projeto [do liberalismo] e que, nesse sentido, subjazem o terreno comum sob o qual os princípios da democracia liberal estão assentados, mesmo quando estão livres de toda filosofia geral sobre o homem”²⁰⁶. Em diversos trechos de seus textos sobre o liberalismo político, Larmore tenta ressaltar, do mesmo modo que fez com outros filósofos, como o projeto de Rawls reside, implicitamente, no núcleo moral do respeito. Várias são as expressões utilizadas para incutir este pressuposto não declarado na justiça como equidade. Para Larmore, Rawls “não apresentou tão claramente quanto ele deveria ter feito a natureza deste fundamento moral [do princípio liberal de legitimidade] e a posição precisa que ele ocupa”²⁰⁷. Ou seja, Larmore quer

²⁰⁴ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 192-3.

²⁰⁵ LARMORE. *The morals of modernity*. p. 221.

²⁰⁶ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 139.

²⁰⁷ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 147.

mostrar que há uma oscilação que perpassa a justiça como equidade de Rawls, apontando para sua “falta de clareza”, “ambiguidade”, “grande relutância” em admitir o princípio moral do respeito ou, nos casos mais críticos, a “falta de consistência” em seus textos²⁰⁸. Se Rawls tivesse notado tais observações, conclui Larmore, “ele teria concordado”²⁰⁹.

Contudo, afirmar que há ou haveria uma suposta vinculação de Rawls a determinado princípio, apenas contrapondo sua teoria da justiça com outra, soa mais como um desvirtuamento da questão do que um aprimoramento da interpretação das obras do Rawls ou, se se quiser, de uma crítica ao seu método e seu modo de abordar a justiça social. O ponto que realmente interessa, pelo menos em um primeiro momento, é saber quais evidências textuais estão presentes em Rawls para este tipo de presunção. É possível encontrar um princípio moral ou uma ideia fundamental, capaz de sustentar a justiça como equidade? Este tipo de afirmação não é incompatível com o método do equilíbrio reflexivo? Permitam-me adiar estas questões serão respondidas mais adiante.

O objetivo, nesta parte final do capítulo, é mostrar como Larmore chega a essas conclusões sobre Rawls. A insistência no princípio de respeito às pessoas como núcleo moral do liberalismo político, antecedente e independente à vontade das pessoas, deve-se à escolha filosófica de Larmore, uma alternativa conhecida por Rawls como intuicionismo racional. Logo, parece-me que a divergência entre ambos os autores encontra-se não apenas na escolha da pergunta fundamental da concepção política e dos princípios de justiça correspondentes, mas também na opção pela metodologia e dimensão teórica, que irão determinar o estatuto teórico dos principais elementos da concepção de cada filósofo.

Larmore rejeita veementemente o construtivismo moral e político de inspiração kantiana. Para ele, este é “insustentável” e “não pode funcionar”, pois é incoerente em oferecer uma “visão completa da moralidade”²¹⁰. O principal problema dessa metodologia é sua ideia de razão prática, baseada em uma noção complexa de pessoa. Como vimos, o construtivismo defende que possuímos uma razão prática e que esta é capaz de construir objetos, como uma concepção política de justiça, capaz de nos motivarmos a agir de determinado modo. Larmore acredita que este tipo de procedimento metodológico torna-se contraditório, porque pressupõe determinadas razões que são escamoteadas pela noção de

²⁰⁸ LARMORE. *The autonomy of morality*. pp. 149, 158, 150, 151, 139.

²⁰⁹ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 148-51.

²¹⁰ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 84.

autonomia: “A construção da moralidade que Rawls imaginou erigi-se sobre um fundamento moral que já deve estar presente, e não é, ele mesmo, construído”²¹¹.

Se o construtivismo propõe que nos entendamos como os autores dos princípios políticos através do exercício de nossa capacidade de sermos razoáveis, então, na visão de Larmore, a própria ideia de razoabilidade significa um comprometimento com um princípio moral: “Procurar uma base para viver em conjunto, em que todos possam ter motivo [*reason*] para aceitar é considerar uns aos outros como pessoas livres e iguais, cujas relações devem estar fundamentadas sob o respeito mútuo”²¹².

Larmore insistirá mais de uma vez neste ponto: as ideias do construtivismo, do contrato social e da posição original somente podem ser endossados pelos membros de uma sociedade, porque eles *já* estão comprometido em serem razoáveis. Isso significa dizer - e aqui a reclamação é similar à de Dworkin - que a própria razoabilidade é um princípio moral. Restaria admitir, com isso, que o construtivismo só pode encontrar um papel limitado na justiça como equidade como um procedimento para determinar se princípios políticos são derivados da vontade coletiva? A resposta de Larmore é afirmativa.

Nós poderíamos alegar, em um primeiro momento, que Larmore erra em sua crítica ao construtivismo ou, ao menos, não consegue refutá-lo consistentemente. Como vimos no Capítulo 01, nem as capacidades morais do cidadão, nem o contrato social, nem mesmo a posição original são construídas (no sentido técnico do termo). Elas são *modeladas* a partir de juízos reflexivos encontrados na cultura política. Neste ponto, Dworkin e Larmore são negligentes em perceber o modo de funcionamento dos procedimentos teóricos de Rawls.

Porém, talvez, isto não faria Larmore mudar de opinião, pois essa crítica a Rawls é antes de mais nada uma contraposição direta entre diferentes noções de razão e, conseqüentemente, de tradições filosóficas. O construtivismo político, por exemplo, é visto como inapropriado, porque “oferece uma visão distorcida sobre o que é a razão; ele esquece a capacidade de resposta [*responsiveness*] a razões que envolve o raciocínio”²¹³. Esta negação da razão prática vem de uma crítica situada no quadro conceitual do intuicionismo racional. Por isso, Larmore contrapõe à capacidade construtiva da razão, uma capacidade receptiva de razões historicamente situadas: “Não é ao ascendermos a um ponto de vista absolutamente

²¹¹ *Idem. Ibidem.*

²¹² *Idem. Ibidem.*

²¹³ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 86.

isolado, mas apenas através do pertencimento a uma tradição moral (ou a uma variedade de tradições e práticas morais), nós podemos encontrar nossos modos de comportamento moral. Quando tentamos nos elevar acima de nossa situação histórica, a razão perde sua substância e torna-se muda”²¹⁴.

O quadro teórico que está por trás destas afirmações, para ser mais específico, é uma teoria contextualista da crença racional, vinculada à tradição do intuicionismo. O termo ‘intuição’, contudo, é substituído por Larmore, devido ao seu aspecto problemático em sugerir que tenhamos crenças de maneira “imediate” ou “não-teórica”²¹⁵. Por isso, Larmore prefere o termo razão e reflexão. Estes, no entanto, não são explicitamente diferenciados entre razões enquanto objeto e razão enquanto capacidade teórica. Ainda que este seja um dos erros mais frequentemente denunciados dos filósofos modernos, Larmore não sofre com esta falta de clareza, pois, em seus textos, esta diferença é facilmente distinguida - algo que passo a fazer a seguir.

Enquanto objeto, razões são possíveis objetos abstratos de uma crença, formadas, de modo não necessariamente consciente, através da nossa relação com o mundo, que pode ser constituído tanto de fatos empíricos e psicológicos, quanto de normas. Há, na teoria de Larmore, uma pretensão de ampliar a ontologia (o domínio de fatos no mundo) com a introdução de razões e princípios morais. Razões não são nada mais do que isso: um estatuto diferenciado que atribuímos a determinados fatos em nossa experiência com o mundo. Estes podem nos compelir a crer ou a agir de determinado modo, conforme nos são “revelados”. Que se deva utilizar um guarda-chuva ao sair na rua em um período chuvoso, diz o exemplo de Larmore, não possui sua razão na minha crença que está chovendo ou em algum princípio estabelecido racionalmente de maneira autônoma. Larmore dirá que é o *próprio fato de que está chovendo que contém razões*²¹⁶.

Razões constituem uma dimensão de objetos normativos intrínseca à realidade através de uma relação racional: “Razões consistem em certa *relação* - a relação de *contar em favor de* - que caracteriza o mundo natural, os fatos físicos e psicológicos que o constituem,

²¹⁴ LAMORE. *The morals of modernity*. p. 51.

²¹⁵ LAMORE. *The morals of modernity*. p. 62.

²¹⁶ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 57-9; p. 125. A noção de fatos morais é esclarecida em LAMORE. *The morals of modernity*. p. 96.

mostrando nossas possibilidades de pensamento e ação”.²¹⁷ Esta dimensão normativa, que afirma um externalismo de razões, torna estas “antecedentes” ou “independentes” da articulação consciente dos indivíduos.

Larmore dá um passo adiante na qualificação deste conceito ao defender um tipo de contextualismo epistêmico. Sempre possuímos um sistema doxástico não problemáticos para darmos sentido àquilo que acreditamos e que devemos fazer. Assim, compreendemo-nos “desde sempre” (para utilizar uma expressão da fenomenologia) em um mundo com razões pré-existentes e externas a nossa consciência, mas que são a condição de constituição destas - elas moldam o modo como pensamos e agimos. Sua epistemologia é contextual, porque, dado este fato, *prima facie*, todas (ou a grande maioria de) nossas crenças são consideradas verdadeiras. Justificamos alguma delas somente se nos encontrarmos em dúvida ou em alguma situação problemática que exija maiores esclarecimentos. O que deve ser justificado, diz Larmore, não é a existência de uma crença, mas sua mudança.

É justamente neste sentido, portanto, que devemos entender a questão sobre o núcleo moral do liberalismo político em Larmore. Como nos encontramos em sociedades pluralistas com conflitos extremos sobre concepções de bem. Se não deixamos de perguntar pela justiça de um modo qualificado, isto é, com a exigência da formulação de princípios e razões políticas que sejam de comum acordo entre as partes, isto significa que estamos reconhecendo um conjunto de fatos compartilhados que ensejam um tipo particular de forma de vida, a de uma sociedade liberal.

Por outro lado, enquanto disposição ou capacidade, razão significa a capacidade teórica de se relacionar ou de se vincular a razões (enquanto objetos). É através deste “órgão do conhecimento” que adquirimos conhecimento sobre o mundo. A epistemologia moral de Larmore é, por isso, uma forma de cognitivismo: é uma espécie de “conhecimento reflexivo de razões”²¹⁸, em que explicitamos as circunstâncias nas quais nos situamos e, com isso, avaliamos, criticamente, quais razões são mais convincentes (ou justificadas) para nos comprometermos no modo de agir moral. Por defender este tipo de teoria, Larmore acredita que é através da reflexão que reconhecemos a autoridade das razões, situadas em um plano

²¹⁷ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 128. A noção de verdade de Larmore também é definida em termos relacionais: “Supõe-se que a verdade é uma relação entre uma crença - ou, mais exatamente, entre a proposição expressa pela crença (i.é, o que é crido) e o modo como o mundo é, independentemente daquela crença ter sido expressa”. LARMORE. *Patterns of moral complexity*. p. 94.

²¹⁸ LAMORE. *The morals of modernity*. p. 96.

valorativo irreduzível, que não existe apenas por atos racionais espontâneos²¹⁹. Larmore chama esse reconhecimento ou comprometimento com razões, de modo bastante intuitivo, de “chamada da consciência”²²⁰.

Este quadro conceitual tem um enorme respaldo na filosofia política de Larmore. Se voltarmos novamente ao seu artigo sobre a filosofia política, veremos que esta concepção epistemológica da moral está pressuposta. Ali, Larmore afirma, de modo estenográfico, que princípios políticos baseiam-se em razões. Princípios, define, são regras gerais de pensamento e ação, cujas linhas de conduta asseridas surgiram das diversas circunstâncias que um ou mais indivíduos viveram²²¹. Princípios são, portanto, baseados em fatos específicos e independentes, que precisam ser explicitados racionalmente para se obter uma relação normativa entre o agente e as possibilidades moralmente corretas de conduta. O princípio de respeito, nesse sentido, torna-se proeminente a partir de nossas experiências cotidianas que mostram a inflexibilidade (tanto nossa quanto de outros) de desistirmos de valores que constituem nossa própria identidade e nossa visão de mundo - o fato do desacordo razoável.

Portanto, é a partir do intuicionismo racional ou, em termos mais precisos, de uma teoria da crença racional com justificações contextualistas, que devemos compreender a teoria política de Larmore. Compreendido como a constituição de uma nova forma de vida, formada a partir de experiências e memórias compartilhadas, o liberalismo político tornou-se uma *resposta normativa* das circunstâncias históricas e sociais da modernidade. E o princípio de respeito às pessoas, como núcleo moral e motivacional desse projeto, é, na visão de Larmore, a *melhor resposta* a este processo histórico. É através do comprometimento com tal princípio que valores políticos liberais, como igualdade e liberdade, neutralidade de justificação do uso da força estatal, a prioridade do justo em relação às concepções de bem, a elaboração de mecanismos que evitem arbitrariedades, podem ser realizados em uma sociedade.

²¹⁹ LAMORE. *The morals of modernity*. p. 97.

²²⁰ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 105. Isso não significa, contudo, que regimes políticos dependem apenas da “boa vontade” dos seus cidadãos. Erramos ao pensar isso de Larmore, que situa essa atitude apenas no nível moral. Em sua discussão com Pettit, encontramos essa passagem, bastante elucidativa sobre a diferença entre boa vontade dos indivíduos e o direito, que encarna um agente coletivo e impessoal: “Somente quando leis, não indivíduos, garantem nosso estatuto como cidadãos livres e iguais a dependência pessoal tem um fim, e então nós podemos olhar nos olhos uns dos outros. Somente então - quando o Estado de Direito [*rule of law*] substituiu o direito das pessoas [*rule of persons*] - somos livres para perseguir nossas metas sem nos preocuparmos que devemos ganhar ou manter a boa-fé do poderoso”. LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 191.

²²¹ LARMORE. *What is political philosophy?* p. 27.

Com isso, a exposição da concepção filosófica de Larmore é finalizada. Vimos que tanto este quanto Dworkin acreditam que há uma “timidez” da parte de Rawls em admitir um princípio moral basal de sua justiça como equidade. A posição original e os dois princípios da justiça falham, na visão de ambos, em caracterizar o ponto de vista moral mais adequado inicialmente, porque já pressupõe uma motivação interna dos indivíduos em adotar este esquema de representação: a motivação para o respeito igual às pessoas. Além disso, Larmore critica o construtivismo por tentar se situar em um “ponto externo” à dimensão moral, ponto no qual história e situações empíricas são desnecessárias para a formação de princípios. Contraposto a este método está o intuicionismo racional, que, na versão de Larmore, toma a forma de uma epistemologia externalista baseada em um contextualismo de justificações.

A questão recorrente aqui, então, é a seguinte: Dworkin e Larmore possuem evidência textual para afirmar tais pressupostos? Além disso, suas críticas devem ser compreendidas apenas como comentários ou interpretações a obra de Rawls? Ou haveria, na verdade, uma tentativa de sobrepor uma concepção política com determinados pressupostos teóricos em detrimento de outra? À primeira pergunta, Paul Weithman é bastante preciso em apontar as deficiências de Dworkin e Larmore: além de não haver base suficiente nas obras de Rawls para afirmarmos a existência de um princípio moral, este “pressuposto” leva à consequências perniciosas para a interpretação da justiça como equidade como um todo. Ela erra, principalmente, na parte do argumento sobre a estabilidade de uma teoria da justiça, que é realizado através das motivações individuais para a adesão a ideais ou concepções políticas. Apresentaremos, agora, uma concepção de filosofia política baseada na aplicação da filosofia moral, que, mesmo sendo uma tipo de teoria explicitamente rejeitado por Rawls, Larmore e outros liberais, possui, por incrível que pareça à primeira vista, alguns aspectos em comum com Rawls para o problema da motivação para o liberalismo político.

5 Motivação moral e motivação racional: Tugendhat e a tradição contratualista

Desde seus primeiros escritos sobre filosofia moral, Tugendhat manteve uma relação muito estreita com o contratualismo, ainda que ela seja sempre marcada por uma atitude duvidosa sobre a sua capacidade de articular alguma concepção moral e descrever, assim, a estrutura específica dos juízos e sentimentos morais. Nas *Lições sobre ética*, por exemplo, Tugendhat considera essa teoria como uma “quase-moral”, “uma moral daquele que não tem um sentido moral” ou, o que poderia soar mais conciliador, uma “posição minimalista perfeitamente correta e em condições de se manter, mas que não vai muito longe”²²². Vale lembrar, ainda, que, em escritos mais recentes, a posição de Tugendhat é caracterizada, por ele mesmo, como uma espécie de “contratualismo simétrico”, pois além de partir do mesmo ponto de partida (o interesse dos indivíduos), procura alcançar o aspecto de um consenso recíproco justificado²²³. O objetivo deste capítulo é mostrar os pressupostos que levam Tugendhat a apresentar o contratualismo deste modo e, ainda, a criticar as opções metodológicas de Rawls (o equilíbrio reflexivo e a posição original).

O cenário histórico no qual é elaborada a filosofia moral de Tugendhat situa-se em uma sociedade na qual uma fundamentação religiosa não é mais convincente, causando, segundo ele, uma desorientação generalizada em sua unidade. O declínio deste modo de fundamentação não é percebido, contudo, como a possibilidade da formação de novos modos de vida e de organização da sociedade, tal como é sustentado pelos autores liberais vistos até agora (principalmente, Rawls e Larmore). Ele é um fator de restrição dos elementos que devem estar presentes em uma concepção moral.

Seríamos, assim, intelectualmente desonestos se remetêssemos questões morais a uma resposta religiosa ou mesmo tradicional, porque, por um lado, permitiria “soluções simples”, e, por outro, não levaríamos a sério as outras partes que não estão vinculadas a esse credo ou

²²² TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 76-7.

²²³ TUGENDHAT, Ernst. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002. p. 11 e 127.

tradição. Pior ainda, esta moral não seria compreensível para todos e, não o sendo, tornar-se-ia um exercício arbitrário de poder²²⁴. É uma convicção (talvez dogmática) de Tugendhat que a moral baseada em crenças religiosas é autoritária e heterônoma e já “não convence mais”²²⁵.

A pergunta inicial que devemos nos fazer é: Como podemos (e devemos) nos posicionar moralmente depois que uma fundamentação religiosa não nos é viável e um conjunto de novos problemas morais, para o qual teorias morais antigas não estão preparadas ou não possuem recursos conceituais adequados, deve ser confrontado (como a questão do aborto, da eutanásia, as inúmeras aplicações da genética, da neurociência e de novas tecnologias)?²²⁶ Desistindo da viabilidade desta fundamentação tradicionalista, que, em última instância, é baseada em algum tipo de autoridade, então, o cenário traçado por Tugendhat cai em um dilema: *ou* tornamo-nos céticos e relativistas, não apenas acerca da função e do alcance de teorias morais (e da filosofia, portanto), mas de nossas próprias concepções morais *ou* procuramos dar um entendimento claro do que seja uma moral autônoma compartilhada não-transcendente, isto é, uma moral na qual cada indivíduo é a fonte *e* o destinatário das normas morais²²⁷.

O mal-estar que surge da primeira opção, do ceticismo e do relativismo, advém de sua renúncia a uma vida moral. O relativismo é incapaz, segundo Tugendhat, de articular o núcleo de sentenças morais ao transformá-las em sentenças de outras classes semânticas. “Quase todos nós - diz Tugendhat - julgamos moralmente de forma absoluta, mas em relação à validade destes juízos, tendemos a considerá-los como relativos”²²⁸. A consequência que se extrai desta posição relativista é a perda da força normativa de tais juízos, que são diluídos em sentenças subjetivas ou assertóricas. Com esta operação, uma sentença moral como “É mau humilhar crianças” poderá expressar uma proposição subjetiva “*para mim, é mau humilhar crianças*”/“*humilhar crianças me repugna*”. A carga emocional ou a capacidade de exigir uma justificação recíproca desaparecem e dão lugar a sentenças puramente subjetivas, que podem ser rechaçadas de plano pelos seus interlocutores²²⁹. “Somente defende uma posição moral”, assim entende Tugendhat, “quem exige que os outros achem o mesmo”²³⁰.

²²⁴ TUGENDHAT. *Problemas*. p. 133.

²²⁵ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 13; *Problemas*. p. 125 e TUGENDHAT, Ernst. *Antropologia em vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. p. 95-6.

²²⁶ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 11

²²⁷ TUGENDHAT. *Problemas*. p. 112.

²²⁸ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 18.

²²⁹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. 18-9. *Problemas*. p. 107.

²³⁰ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 63.

Outra possibilidade de se visualizar as consequências do relativismo, apresentada de forma sistemática por Paul Boghossian, é considerar sentenças morais relativas como uma consideração lógica sobre a relação entre dois conjuntos de proposições²³¹. No exemplo acima, a sentença “Humilhar crianças é mau” poderia ser caracterizada como uma elipse da proposição assertórica “*Em relação a determinado quadro [framework] moral, humilhar crianças é mau*”. Ajustado deste modo, tais sentenças não possuem qualquer impacto normativo, pois, para Boghossian, “mesmo alguém que, de maneira nenhuma, está motivado a evitar [a humilhação de crianças] poderia concordar com tal proposição”²³².

Para Tugendhat, este também o caso. Sentenças *sobre* considerações ou crenças de indivíduos de determinado contexto cultural são empiricamente constatáveis, realizadas através de uma observação sociológica ou psicológica, por exemplo. O que está em jogo ao se enunciar uma sentença assertórica é saber se ela é verdadeira ou falsa, isto é, se determinado fato referido é o caso ou não (para falarmos em termos intuitivos). Tugendhat marca esta diferença através da modificação gerada por termos singulares distintos. Em se tratando de problemas morais, enunciados realizados na terceira pessoa apenas constata uma opinião de alguém ou de um grupo sobre o tema, já enunciados na primeira pessoa tornam inevitável o julgamento moral²³³.

Nesse sentido, Tugendhat é definitivamente contra o realismo moral: “a experiência jamais nos mostrará que torturar um homem é algo mau, nem sequer poderíamos dizer o que significaria pretender fundamentar empiricamente algo assim como isto”²³⁴. De um ponto de vista da filosofia da linguagem, isto significa que cada classe semântica possui um modo de uso diferente: sentenças assertóricas erguem uma pretensão de verdade na experiência; sentenças morais, uma pretensão de justificação objetiva e universal (isto é, para todos e cada um dos seres humanos)²³⁵.

Pode-se dizer que Tugendhat restringe *ab initio* o campo de concepções morais plausíveis com base em uma mistura de observações históricas e gramaticais. Ele rejeita morais que são compostas por: [1] sentenças analíticas ou *a priori*, cujos critérios são

²³¹ BOGHOSSIAN, Paul. *What is relativism?* Disponível em: <<http://as.nyu.edu/docs/IO/1153/whatisrel.pdf>>. Acesso em: 22.02.14. p. 16.

²³² BOGHOSSIAN. *What is relativism?* p. 22.

²³³ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*, p. 15.

²³⁴ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 14.

²³⁵ Esta diferença é mais extensamente abordada por Tugendhat na Primeira Parte de suas *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Unijuí, 2006.

independentes da experiência; [2] sentenças cuja condição-de-verdade depende de crenças em determinada autoridade (religiosa e/ou tradicional); [3] sentenças subjetivas que diluem a relação de exigência recíproca entre interlocutores; e [4] sentenças assertóricas de um modo geral (como é o caso dado acima e o de uma fundamentação naturalista).

A segunda opção do dilema, a busca por uma concepção moral autônoma, é o único caminho viável na visão de Tugendhat. Em primeiro lugar, porém, deve-se esclarecer porque nos dedicamos a uma investigação sobre concepções morais e seus respectivos juízos. Para retomar a questão exposta ainda no Capítulo 1, por que refletimos sobre a pergunta ‘Como devemos viver?’? E, ainda, por que esta pergunta deve ser respondida de um ponto de vista filosófico?

Tugendhat pergunta-se, assim, qual cenário e quais consequências haveriam para nós se largássemos de mão um ponto de vista moral para julgarmos a nós mesmos e aos outros. O ponto, aqui, não é a objeção de que isto é impossível, mas se esta atitude é *desejável*, isto é, se gostaríamos de viver em um mundo sem sistemas morais²³⁶. O resultado visionado por Tugendhat é um mundo no qual indivíduos tratam-se apenas como “um tipo de animal selvagem”, objetos cuja forma de relacionamento seria meramente instrumental²³⁷.

Uma segunda motivação para tais perguntas é o problema da honestidade intelectual: se juízos morais são sem sentido ou constituem um erro massivo no nosso sistema de crenças, então não seria um caso de estarmos nos enganando? Tugendhat pressupõe, assim, um “desejo de não ser irracional” nos indivíduos, isto é, de não ser inconsistente em suas convicções e de procurar justificá-las para outrém assim que forem postas em dúvida²³⁸.

Se temos tais motivações e, ao mesmo tempo, decidimos responder tal pergunta por meio da filosofia, que resultados podemos esperar desta atividade teórica? O “negócio do filósofo”, diz Tugendhat, é o esclarecimento das pressuposições de nossa “consciência moral habitual”, dada de antemão e constituída por uma rede de motivações e justificações para agir muito pouco explícitas no senso comum²³⁹. A abordagem de Tugendhat inicia-se, assim, com uma “consideração prévia formal” do que se entende por um juízo moral e um conceito de moral em geral para terminar resultando na formulação de “uma consciência moral que possui

²³⁶ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 22.

²³⁷ *Idem. Ibidem.*

²³⁸ *Idem. Ibidem.*

²³⁹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 27-8.

bons fundamentos e motivos”²⁴⁰. Esta servirá, assim, como uma espécie de ideal para a discussão entre indivíduos que já se consideram agentes morais e possuem outras concepções de bem. O objetivo final de Tugendhat é, dado o contexto pluralista em que nos encontramos, mostrar que sua concepção moral é a *melhor* fundamentada, isto é, que os outros indivíduos possam se identificar com ela e outras concepções sejam consideradas como inconsistentes. Vejamos com mais detalhes como Tugendhat chega a este resultado.

Os esclarecimentos conceituais prévios dizem respeito ao universo do discurso moral, dando critérios para reconhecermos quais sentenças são sentenças morais e como podemos compreendê-las. Sentenças morais pertencem à classe semântica de sentenças com dois grupos de expressões linguísticas ‘ter de’/ ‘não pode’/ ‘deve’ e do operador prático ‘bom’/‘mau’²⁴¹, que, segundo Tugendhat, são empregadas de maneira absoluta - e isso é uma observação gramatical, não metafísica. O emprego absoluto significa que as perguntas ‘por quê?’ ou ‘para quê?’ não podem mais ser respondidas remetendo a outras intenções ou motivos. Dizemos ‘Humilhar crianças é mau’, porque, se fizermos esta ação, seremos considerados maus. Poderíamos dizer, também, o seguinte: “se queres ser um indivíduo moralmente bom, então não humilhes crianças”. Para Tugendhat, o modo de uso de tais termos revela o caráter objetivo das sentenças morais, isto é, elas não são relativizadas a determinados indivíduos, mas são dirigidas a qualquer um.

As sentenças morais, no entanto, não flutuam em um “vácuo apriorístico”. Elas estão relacionadas com sentimentos morais específicos, como a tríade strawsoniana do sentimento de culpa, da indignação e do ressentimento. Para Tugendhat, não há sentença moral sem o seu devido componente emocional; e, do mesmo modo, tais sentimentos não alcançariam um nível moral se não possuíssem um conteúdo proposicional para ser expressado. Dito de maneira metafórica, há um constante “movimento de vai-e-vém” entre preconceitos intuitivos de sentimento moral e uma descrição estrutural mais precisa do objeto do respectivo sentimento, de tal forma que a dualidade contemporânea entre “emotivismo” e “cognitivismo” é deixada de lado como inadequada: “em realidade, a suposta contradição não existe, porque justificar uma norma moral consiste em se mostrar reciprocamente que todos têm uma razão

²⁴⁰ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 28.

²⁴¹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 35.

para *aceitar certo conteúdo normativo* - o “cognitivo”, supostamente -, por meio de seus sentimentos recíprocos²⁴².

Quando generalizada, esta relação mútua entre sentimento e sentença moral forma uma espécie de pressão social entre os indivíduos, na medida em que, quando alguém falha em cumprir determinada obrigação, recebe uma sanção. Diferentemente de normas penais, cuja sanção é externa, estabelecida no interior de uma jurisdição, (como a restrição da liberdade, multa pecuniária, cumprimento de determinadas atividades, etc.), sentenças morais possuem uma sanção peculiar, difusa internalização desta pressão social que todos ou, pelo menos, a maioria dos indivíduos exerceriam sobre si ou os transgressores das normas vigentes. No exemplo acima, reagir moralmente contra alguém que humilha uma criança é reagir afetivamente (com indignação) e através de censuras expressas linguisticamente, como ‘Você é um homem mau! Você não deve humilhar crianças!’. A internalização desta censura leva-nos ao sentimento de culpa caso desrespeitarmos esta norma, dada a projeção do julgamento da sociedade moral diante da referida atitude. Este modo de ver a dinâmica da moral em uma sociedade provém, com algumas modificações, da etnologia, e, segundo Tugendhat, sua consequência teórica imediata é a relativização de obrigações e conceitos específicos da moral, como ‘dever’/‘ter de’, a esta sanção interna²⁴³.

A explicação que Tugendhat dá sobre as noções de ‘bom’/‘mau’ comportam uma segunda relativização das normas morais. Elas são introduzidas em uma escala de preferência: “Quando se fala de ‘bom’, estamos diante de uma escolha, e quase sempre que estamos diante de uma escolha, não se trata de uma resposta sim-ou-não, mas de uma escala”²⁴⁴. Esta escala tem como pontos extremos a preferência subjetiva e a excelência objetiva, sendo que esta última se refere a uma pretensão intersubjetiva, que não depende apenas de uma preferência. Pensemos na discussão entre dois ciclistas sobre qual seria a melhor bicicleta “de todos os tempos”. Qual é a melhor bicicleta? Tão logo colocamos essa questão, exigimos maiores especificações. Para que essa bicicleta servirá? Qual o tipo de terreno? Qual o tipo de atividade envolvida? Sem a fixação destes pontos de referência, a pergunta torna-se vazia e não podemos decidir de maneira não-arbitrária. Este mesmo tipo de escala existe ao discutirmos sobre as excelências técnicas de seres humanos: ser um bom ciclista, bom

²⁴² TUGENDHAT. *Problemas*. p. 10 e 111.

²⁴³ TUGENDHAT. *Problemas*. p. 122.

²⁴⁴ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 50.

professor, bom músico, etc.: ainda que haja sempre um elemento irredutivelmente subjetivo (as preferências), ainda assim pode-se discutir, através de razões, qual seria o melhor ou o digno de ser admirado²⁴⁵. Aqui, basta pensarmos nas competições esportivas e nos concursos culinários ou musicais, que, ao mesmo tempo que exigem um júri de conhecedores, que, supostamente, estabeleceriam um padrão de excelência, permitem um espaço de preferências subjetivas.

No que diz respeito ao emprego absoluto de ‘bom’, Tugendhat não vê outra alternativa a não ser entendê-lo como implicitamente atributivo - e este é um passo fundamental de sua concepção moral. Se antes Tugendhat relativizou as sentenças morais com base nas sanções internas, agora ele a relativizará novamente ao mostrar que toda sentença moral depende de uma sentença que expressa uma preferência subjetiva, isto é, toda sentença ‘Não se deve humilhar crianças’ parte, de alguma forma, de ‘Eu não quero humilhar crianças’. Por isso, devemos entendê-las como dirigidas a indivíduos, e não apenas a ações.

A descrição dessa passagem entre preferências subjetivas e normas morais é dada através da nossa socialização e aprendizagem. Em grande parte delas, estamos envolvidos não apenas em exercer determinadas capacidades, mas de as desenvolver bem. Para Tugendhat, é um pressuposto antropológico que a realização das mais diversas atividades envolvem uma auto-ativação dos indivíduos para seu cumprimento de um modo melhor ou pior. É um componente essencial para o sentimento da auto-estima e da formação da identidade pessoal²⁴⁶.

Aqui entra o componente irredutivelmente subjetivo que foi apontado anteriormente. Poder-se-ia censurar alguém o quanto se quisesse a respeito da sua péssima habilidade em tocar harpa ou em como ele não consegue realizar determinadas manobras em uma bicicleta. Contudo, a reação afetiva específica da vergonha, que este indivíduo poderia ter diante do julgamento de outros, ocorreria apenas se o exercício de tais capacidades, para utilizar um termo de Harry Frankfurt, *lhe importa*, isto é, se isto fizesse uma parte importante de sua identidade²⁴⁷. Assim, mesmo que este componente subjetivo deve estar presente para a escolha de atividades (afinal, quem o obrigaria a tocar harpa?), uma vez atuante, os critérios

²⁴⁵ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 52-3.

²⁴⁶ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 56. Tugendhat cita o princípio aristotélico de Rawls como um exemplo deste modo de nos comportarmos. Veja-se TUGENDHAT, Ernst. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004. p. 77.

²⁴⁷ FRANKFURT, Harry. *The importance of what we care about: philosophical essays*. Cambridge: Cambridge, 1998.

para a escala de excelência são intersubjetivos e, por isso, a censura, a ironia ou a admiração recebem uma justificação.

Contudo, diferentemente destas capacidades especiais, que formam uma parte de nossa identidade e, em grande medida, podemos desistir delas sem mais (isto é, sem justificação), há uma capacidade central para nossa socialização: “a capacidade de ser um ente socialmente tratável, cooperador”²⁴⁸. Aqui entra o nível propriamente moral que Tugendhat estava buscando: as sentenças que fixam ou definem o que é ser um bom membro cooperador em determinada sociedade são sentenças morais. Elas são dirigidas aos indivíduos e, assim, possuem sua força normativa não apenas devido à sanções internas (à tríade de sentimentos negativos de Strawson), mas também porque os indivíduos consideram, durante praticamente toda sua vida, que ser um bom membro cooperador em determinada sociedade é algo extremamente importante para a constituição de sua identidade e de sua relação com outros indivíduos. A formação da consciência moral, caso não nos satisfaçamos com uma moral heterônoma, depende deste “ato de vontade” na qual o indivíduo assume em sua identidade esse modo de cooperação, isto é, ele quer ser assim e quer ser bom²⁴⁹.

Com isso, Tugendhat formula uma concepção bastante peculiar de moral, na qual os momentos subjetivo e objetivo são unificados em uma consciência moral compartilhada. Em termos conceituais (e não genéticos), *querer* ser membro de uma comunidade moral significa aderir a uma base normativa comum de exigências recíprocas entre os participantes, que restringe nossa liberdade, isto é, *devemos* nos comportar de tal-e-tal modo com tal-e-tal sentimento independentemente de nossas próprias preferências. A transgressão de uma norma moral, então, não estará referida ao prejuízo da vítima ou das partes envolvidas, mas da própria comunidade moral, que vê fragilizada sua união - este é o emprego absoluto de ‘ter de’/‘bom-mau’. E, por preservar a motivação moral, isto é, os interesses dos indivíduos na participação da comunidade, Tugendhat considera seu conceito o de uma moral autônoma, não conformista ou tradicional, e com uma estrutura contratualista.

Com isso, Tugendhat cria um terreno favorável para desenvolver sua própria concepção de moral. O problema subjacente, para retomar o início do capítulo, é o seguinte: podemos conceber um sentido de bom que seja de caráter universal, isto é, que possa ser reconhecido por todos, quando se retira os excessos de premissas transcendentais e

²⁴⁸ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 57.

²⁴⁹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 59.

tradicionais e que seja ainda mais forte do que uma concepção relativista ou contratualista? A resposta a essa pergunta é afirmativa: uma moral autônoma encontra-se em uma moral do respeito igual universal, que, em termos de conteúdo, é igual à moral kantiana. Tugendhat acredita que esta moral, que pode ser sintetizada pela fórmula “Não instrumentalizes ninguém!”, é a expressão de “uma consciência moral comum” ou, o que ele também, de uma consciência moral moderna, consciência moral autônoma²⁵⁰.

É preciso, contudo, detalhar melhor o princípio de respeito igual e universal de Tugendhat. Em um momento posterior das *Lições sobre ética*, este princípio será ampliado com a vinculação do procedimento moral de Adam Smith, o julgamento do observador imparcial. Tugendhat esclarece que a construção desta perspectiva moral baseia-se em duas questões distintas: “o que cada qual considera como moralmente bom?” e “o que qualquer um deseja para si?”²⁵¹. A especificidade do procedimento kantiano, que pode ser interpretado do mesmo modo, foi “*construir a primeira questão sobre a segunda*”²⁵². Desse modo, julgamos as ações refletindo se podemos desejá-las a partir da perspectiva de qualquer indivíduo²⁵³. O imperativo que surge deste procedimento é o seguinte:

Devo comportar-me assim como se deseja na perspectiva de qualquer um; e o que cada um quer dos outros não é apenas que ele não seja lesado, que se cumpra a palavra com ele, e que na necessidade seja ajudado, mas ele quer igualmente que nos relacionemos com ele afetivamente e que de nossa parte demos, com autocontrole, de modo que seja possível encontrar-se conosco afetivamente²⁵⁴.

É através de formas equilibradas de abertura intersubjetiva que atingimos o ponto de vista moral. O que significará ‘equilibrada’, aqui, vai de cada convenção social estabelecida, porém, seu componente intersubjetivo é estrutural e, por isso, imprescindível.

Tugendhat cita, como exemplo, a atitude do ressentimento. Esta pressupõe uma autocompreensão de que fomos ou somos moralmente prejudicados de modo arbitrário. Outros nos ofenderam sem quaisquer justificativas plausíveis. Com isso, o ressentimento funde a raiva por ser tratado deste jeito e a auto-justificação moral deste sentimento - o que pode tender à insaciabilidade. Dada esta situação conflituosa a disposição para se reconciliar mutuamente torna-se uma virtude universal, “porque exigida a partir da perspectiva do

²⁵⁰ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 81.

²⁵¹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 316.

²⁵² *Idem. Ibidem.*

²⁵³ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 300.

²⁵⁴ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 296.

observador imparcial”²⁵⁵. Esta perspectiva opera com a disposição para não ser unilateral, isto é, reconhecer as crenças e disposições do outro e, ao mesmo tempo, a disposição para estabelecer a harmonia entre as partes com uma suspensão das posições conflitantes.

Outro exemplo dado é o do respeito, que caracteriza de modo mais determinado o “princípio moral fundamental unitário” adotado por Tugendhat²⁵⁶. A atitude do respeito para com outros possui três sentidos diferentes, cada um com uma importância relativa a cada esfera de relações intersubjetivas. Respeitamos outro indivíduo ao reconhecê-lo como sujeito de direitos ou com a capacidade de ser autônomo (ou livre) ou, por fim, ao reconhecer o seu valor moral como alguém que necessita de auto-estima²⁵⁷. Estes três matizes de respeito e reconhecimento, analiticamente interconectados, formam, portanto, o núcleo do modo de relacionamento e de comunicação com os outros do ponto de vista de uma moral simétrica.

A partir deste ponto, já podemos começar a estabelecer algumas comparações iniciais com o contratualismo em geral. Como foi referido no início do capítulo, Tugendhat acredita que o ponto de partida do contratualismo é o mais plausível que podemos tomar atualmente, pois leva em consideração os interesses dos indivíduos. Sua fraqueza, no entanto, está em parar nesses limites. A estratégia do contratualista é mostrar que cada um teria muito mais a ganhar se se submetesse a determinadas regras de cooperação, pressupondo-se, claro, que os outros também a sigam. Mas, neste tipo de discurso, diz Tugendhat, não se discutem questões propriamente morais, mas apenas racionais, isto é, em que se o indivíduo fere o contrato, torna-se irracional (sem justificativas intersubjetivas plausíveis), não mau propriamente dito. Além disso, este tipo de tentativa de compreensão da moral não pode ser estendida universalmente e só leva em consideração os termos cooperativos que nos podem favorecer²⁵⁸.

Com tais considerações, Tugendhat realiza sua objeção: a base egoísta do contratualismo torna impossível de se entender a formação da consciência: “Como se pode entender a consciência se a moral está baseada sobre motivos pré-morais?”²⁵⁹ A consciência moral é só um fator adicional que, se agregado aos outros, pode servir como uma “consequência útil”²⁶⁰. O contraste entre a concepção moral apresentada por Tugendhat é

²⁵⁵ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 304.

²⁵⁶ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 301.

²⁵⁷ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 306-7.

²⁵⁸ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 74.

²⁵⁹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 128.

²⁶⁰ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 75.

evidente: em um ponto de vista pré-moral (apenas racional), os juízos morais são diluídos no emprego relativo de bom (“bom é o que é bom para mim”) e seus respectivos sentimentos desaparecem.

Poderíamos questionar se o que Tugendhat está fazendo não seria um tanto quanto arbitrário. Em primeiro lugar, ele considera um momento decisionista na adesão de normas morais que parece insustentável: nós nascemos, queiramos ou não, em uma sociedade que possui determinadas normas morais e não cabe a um processo deliberativo retirar-se ou inserir-se nela. Em segundo lugar, que motivos teríamos para aderir a uma moral de respeito igual e universal e deixarmos de lado uma moral contratualista (ou uma quase-moral)? Estas duas questões correspondem a dois componentes diferentes de uma concepção moral, a motivação moral e a justificação de um sistema moral.

Toda moral autônoma, segundo Tugendhat, ancora-se em um momento irreduzível da autonomia dos indivíduos e está situada em um contexto da totalidade dos seus interesses na vida cotidiana. Três são as perguntas que podemos realizar nesta dimensão da motivação: 1. Como quero me compreender? Quero adotar uma perspectiva moral como parte de minha identidade?; 2. Quero compreender-me em uma perspectiva específica de moral (como a do respeito igual e universal)?; e 3. Quero agir moralmente?²⁶¹.

O problema, então, sobre a possibilidade ou não de se viver amoralmente torna-se um problema sobre nossos interesses: é-nos desejável sermos “caroneiros” [*free-riders*] ou franco-atiradores? Podemos suportar as consequências que dali se seguem? Aqui, o cenário traçado por Tugendhat é bastante distinto da moral naturalista de Sam Harris: nós não nos veríamos de maneira mais complacente com nossos pares, aceitando a “naturalidade” das ações. Nós apenas poderíamos nos relacionar de maneira instrumental, como “animais selvagens” que não poderiam realizar censuras ou ter indignação e sentimento de culpa, apenas o uso do poder coercitivo²⁶².

Este momento de decisão, que dá uma importância relativamente grande à autonomia e à liberdade de cada indivíduo, não deve ser exagerada. Ele cumpre a função de mostrar a base extremamente frágil de cada concepção moral: a incorporação na autocompreensão dos próprios indivíduos, em que o peso dado a este modo de agir é maior do que as ações imorais e injustas. Diante de um franco-atirador ou de um egoísta radical não há justificativa moral

²⁶¹ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 92.

²⁶² HARRIS, Sam. *Free will*. NY: Free Press, 2012.

sobre suas ações, porque não existem morais contrapostas. A única coisa que podemos dizer é: *take it or leave it!* Neste nível de deliberação, portanto, não podemos justificar uma concepção moral, porque nossas justificativas não surtirão efeito algum em tais indivíduos: eles já decidiram pelo agir imoral. Nós só podemos lhes oferecer motivos para aderir - e isso significa: motivos para ele incorporar, em sua identidade, a possibilidade de ser compreendido como alguém que não abusa do poder na relação com outros nem aproveita de relações assimétricas para tirar vantagem de outros. Enfim, ele tem a possibilidade de ser considerado uma pessoa boa diante de uma comunidade moral. Até onde a analogia vai, um ciclista também se esforça para percorrer determinado trajeto em um período relativamente curto de tempo ou realizar determinada manobra para ser visto como um bom ciclista diante de seus pares.

Por isso, o processo de justificação de uma concepção moral só pode acontecer em um nível diferente, digamos assim, *após* termos incorporado em nossa identidade a capacidade de sermos um bom membro cooperativo. A justificação de uma concepção moral significa, no contexto das *Lições sobre ética*, um processo de plausibilização, um procedimento feito passo-a-passo diante das alternativas que encontramos em determinada época. Tugendhat realiza este movimento entre os capítulos 07 e 16 de sua obra, em que são discutidos os mais diversos filósofos, como Kant, Habermas, Apel, Hegel, MacIntyre, Erich Fromm, Adam Smith, entre outros. O resultado que Tugendhat busca é uma concepção excelente de ser bom: ela é universalmente reconhecida em sua plausibilidade e demonstra como as outras propostas não o são²⁶³.

Ao final de suas *Lições*, Tugendhat afirmará que “a moral do respeito universal e igualitário é a única moral que pode ter uma pretensão plausível de realizar a ideia de um ser humano bom ou bom parceiro de cooperação”²⁶⁴. Somos moralmente bons, por consequência, quando nossas atitudes e relações com os outros pautam-se pelo reconhecimento de seus direitos iguais. Para Tugendhat, esta concepção moral, se levada adiante, constitui, de fora-a-fora, a fundamentação da instituição de um Estado e de seu poder coercitivo. Tugendhat realiza, então, a primeira abordagem que vimos no capítulo sobre Larmore, a aplicação da

²⁶³ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 80. Este tipo de procedimento nada mais é do que a aplicação da abordagem realizada anos antes no campo da filosofia analítica da linguagem, com um procedimento crítico e destrutivo, de avaliação de abordagens tradicionais, e um procedimento positivo e construtivo, com a elaboração de um conjunto de conceitos que sirva mais adequadamente aos campos temáticos em vista. TUGENDHAT. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. 150-1.

²⁶⁴ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 336.

filosofia moral ao domínio político. Tugendhat não desliga os termos e utiliza, constantemente, a expressão ‘moral política’, com, inclusive a definição de juízos deste campo: “por juízos de moral política compreendo aqueles nos quais se decide sobre o ser-bom e ser-mau de um Estado, de maneira análoga como em juízos morais sobre indivíduos”²⁶⁵. De maneira análogo, ainda, Tugendhat esclarece que tais juízos envolvem a constelação de sentimentos dada na dimensão moral. A legitimidade de um Estado surge, portanto, através da concessão dada por nós mesmos a todos os seres humanos de direitos morais. As exigências recíprocas dadas pela moral em relação a *todos individualmente* são, agora, elevadas a uma exigência a *todos comunitariamente*. Esta nova instância torna-se, para Tugendhat, uma “obrigação moral coletiva”, que deverá ser institucionalizada e legislada²⁶⁶.

Com mais este passo, a primeira parte do capítulo é finalizada. Em seguida, apresenta-se as críticas que Tugendhat realiza a Rawls. É preciso deixar claro que o principal objetivo, aqui, não é mostrar como uma proposta pode prevalecer sobre a outra, pelo contrário. Mostrar-se-á as principais motivações e pressupostos teóricos de Tugendhat que o levaram a rejeitar de maneira tão simplória o programa de Rawls. Na maioria de seus escritos, Tugendhat trata a justiça como equidade como uma teoria moral, mesmo quando Rawls já havia publicado o importante artigo *Justiça como equidade: política, não metafísica*. A princípio, isto poderia evidenciar uma péssima interpretação das intenções de Rawls.

As críticas de Tugendhat encontram-se reunidas, de modo mais extenso, em seu artigo *Comentários a alguns aspectos metodológicos da ‘Teoria da Justiça’ de Rawls*²⁶⁷, fruto de uma palestra dada ainda em 1976 em um simpósio sobre Rawls - que contava, inclusive, com sua presença. Este artigo centra-se em uma problematização dos conceitos de equilíbrio reflexivo e posição original e pode ser entendido muito mais como um pedido de esclarecimentos do que uma tentativa de refutação interna da teoria da justiça.

Tal como exposto em *Teoria*, o conceito de equilíbrio reflexivo serve como um momento de justificação da introdução da posição original. A hipótese que sustenta este ideal é a possibilidade de encontrarmos um ponto no qual, mediante um processo de reflexão, com revisões e ajustes recíprocos, os princípios da justiça escolhidos na situação inicial equiparam-se da melhor maneira aos nossos juízos ponderados. Uma das vantagens, diz

²⁶⁵ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 337.

²⁶⁶ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 350.

²⁶⁷ TUGENDHAT. Ernst. Comments on some methodological aspects of Rawls’ “Theory of Justice”. *Analyse & Kritik*. n.1, v.1., 1979.

Rawls, da justiça da equidade é que seus dois princípios da justiça “dão uma melhor correspondência com nossos juízos considerados sob reflexão do que aquelas outras alternativas conhecidas”²⁶⁸. Portanto, como vimos ainda no Capítulo 1, os juízos ponderados em equilíbrio reflexivo são a “classe de fatos” com a qual os princípios construídos pela justiça como equidade devem ser verificados. Por este motivo, Rawls alega que não há muita diferença entre uma teoria moral e teorias científicas, como a física, a matemática e a linguística.

Esse tipo de descrição faz Tugendhat reagir contra uma possível junção entre o que chamamos anteriormente de um ponto de vista descritivo e um ponto de vista normativo ou, como ele costuma chamar, entre uma teoria moral na primeira pessoa e uma teoria sociológica na terceira pessoa. Na visão de Tugendhat, teorias morais não possuem as mesmas regras e os mesmos métodos como outras teorias tal como Rawls acredita, porque o campo temático de cada disciplina é constituído de diferentes classes semânticas de sentenças. Uma teoria linguística ou física é formulada através de sentenças assertóricas que podem ser verificadas, direta ou indiretamente, pela experiência empírica. Uma teoria da justiça formulada nestes termos só pode ser uma teoria sobre o que indivíduos de determinada sociedade acreditam ser justo.

Por isso, o “aspecto socrático” da justiça como equidade, que poderia realizar uma transformação nos juízos refletidos dos indivíduos perde seu sentido. Na melhor das hipóteses, só surtiria seu efeito desejado (um aprimoramento de nosso senso de justiça através da reflexão) se os dados e os princípios da justiça pertencessem a mesma pessoa e se esta estivesse, antecipadamente, motivada a buscar um ponto de vista moralmente²⁶⁹.

Tugendhat quer deixar claro - e pensa que Rawls tem razões para concordar com ele - que um sistema de sentenças morais não pode ser do mesmo tipo que um sistema de sentenças assertóricas. Se, como foi dito antes, juízos morais erguem uma pretensão de justificação que não pode ser comparada a outros tipos de sentenças, isto mostra a importância fundamental dos princípios, dada a ausência de fatos morais para se referir: “se eles [os juízos morais] podem ser justificados de algum modo - e eles pretendem, pelo menos, ser justificáveis - podem apenas ser justificados por princípios”²⁷⁰. Se este for mesmo o caso, Rawls “colocou a

²⁶⁸ *Teoria*. p. 43.

²⁶⁹ TUGENDHAT. Comments on some methodological aspects of Rawls' "Theory of Justice". p. 79.

²⁷⁰ TUGENDHAT. Comments on some methodological aspects of Rawls' "Theory of Justice". p. 80.

carroça na frente dos bois” ao expor o método do equilíbrio reflexivo como uma verificação dos princípios de justiça aos nossos juízos reflexivos. Estaríamos verificando se nossa teoria se conforma com *o que* as pessoas pensam sobre o que é o justo - algo como um estudo sociológico ou psicológico que não possui nenhum elemento normativo além da averiguação da veracidade dos fatos.

Uma teoria moral em primeira pessoa, pelo contrário, deve mostrar que nossas convicções morais não são um critério, mas estão em busca de um critério. Como foi visto na primeira parte do capítulo, a observação de convicções ou teorias morais existentes na sociedade servem apenas para um primeiro momento na formulação de uma concepção moral plausível. Para Tugendhat, isso tem, no máximo, um “valor heurístico”, pois as observações empíricas resultantes não formam uma “corte de apelação”, mas estão em busca de uma²⁷¹. Esta última observação pretende ter um efeito destrutivo também à posição original.

Esta segunda crítica do método reflexivo depende muito do pano de fundo metodológico escolhido por ambos os autores. Há um descompasso entre Tugendhat e Rawls que surge ainda no modo de cada um conceber a função da filosofia. Para o primeiro, o trabalho do filósofo é esclarecer os principais conceitos do universo do discurso moral e formular uma concepção geral de moral, que poderia ser aceita universal e igualmente e provar, ainda, que outras concepções são menos plausíveis. Busca-se, assim, um conceito excelente de bom.

Em Rawls, contudo, a função da filosofia está longe de fornecer uma concepção de justiça apartada das nossas intuições morais, indo na direção contrária de Tugendhat. As funções da filosofia política, como exposto no início de *Reformulação*, mostram como o trabalho de elaboração de uma teoria da justiça não pretendem “inflamar” ainda mais o debate sobre temas polêmicos entre os indivíduos. Deve-se elaborar uma base subjacente a estes conflitos, que permita, a cada cidadão, poder visualizar, em uma esquema conceitual global, as consequências dos princípios de justiça escolhidos e, em uma comparação com os demais, determinar quais destes princípios são os mais razoáveis.

Tugendhat está errado em acreditar que Rawls colocou a “carroça na frente dos bois” ao colocar as intuições como a “última corte de apelação” dos nossos princípios. Ele esqueceu-se que o equilíbrio reflexivo não é realizado como uma “via de mão única”, mas através de

²⁷¹ TUGENDHAT. Comments on some methodological aspects of Rawls’ “Theory of Justice”. p. 81-2.

um ir e vir, com aprimoramentos e revisões *tanto* de nossas convicções morais *quanto* de nossos princípios de justiça. O que Rawls exige, contudo, é que explicitamos como algumas intuições e os princípios resultantes irão se comportar em uma visão global do seu exercício: “não entendemos o nosso senso de justiça antes de sabermos, por sua aplicação sistemática [em] um grande número de casos, o que são esses princípios”²⁷². Tugendhat exagera, assim, na “fixidez” dos juízos refletidos e deixa de lado esta possibilidade de interação mútua.

Aliás, este último passo do equilíbrio reflexivo, que Scanlon denomina deliberativo, mostra que a interpretação de Tugendhat é correta apenas até uma parte. Há, sim, uma observação de fatos. Mas, há, também, uma escolha de princípios que determinará uma base normativa pública e compartilhada entre os membros de uma sociedade bem-ordenada: a escolha feita pelas partes (ou representantes de partes) na posição original.

A segunda parte do artigo de Tugendhat é focada na crítica a esta ideia ou, mais precisamente, ao modo como ela é introduzida. É preciso ressaltar, de imediato, que Tugendhat não vê problema com o modo como a posição original é formulada, isto é, se ela pressupõe uma concepção “metafísica” de pessoa ou um “sujeito desvinculado” de seu contexto, como os comunitaristas inicialmente objetaram, ou mesmo um esquema de representação afastado de nossas intuições. Seu questionamento dirige-se às condições da posição original para se constituir como o melhor ponto de vista moral para formular e decidir sobre os princípios de justiça. Realizada no interior da concepção moral de Tugendhat, esta pergunta dirige-se às motivações para adotarmos este ponto de vista.

Segundo Tugendhat, o modo abrupto no qual Rawls apresenta a posição original esconde alguns de seus pressupostos, como a descrição da situação na qual escolhemos, voluntária e livremente, entrar na posição original: “A posição original tem que ser *adotada* como a *melhor* posição na qual se decide sobre os princípios morais em comparação com outras possibilidades”²⁷³. Aqui, voltamos ao momento de decisão no qual Tugendhat introduziu sua concepção moral. *Quero* entrar na posição original? *Por que* deveria adotá-la como um esquema de representação apropriado?

As razões que Rawls nos dá para escolhermos a posição original deveriam ser, vistas na ótica de Tugendhat, motivações morais. Há, assim, um estágio-zero, preliminar à sequência de quatro estágios apresentada por Rawls no §31 de *Teoria*, que não é nem caracterizado pelo

²⁷² *Teoria*, p. 50.

²⁷³ TUGENDHAT. Comments on some methodological aspects of Rawls’ “Theory of Justice”. p. 84.

véu-da-ignorância, nem por uma situação hipotética nem mesmo por um tipo de escolha da teoria da escolha racional. Para Tugendhat, a situação na qual se encontra o indivíduo nesse processo de deliberação é a situação de sua própria vida como um todo: “Não deveria ser controverso que a filosofia moral não pode *começar* com uma situação hipotética, mas apenas com um ponto de vista moral como um fenômeno de nossa própria vida”²⁷⁴.

A pergunta pela motivação moral para *começarmos* a refletir sobre questões de justiça é a pedra-de-toque da leitura de Tugendhat sobre a posição original e os pressupostos iniciais da justiça como equidade. Acredito que este seja o motivo de sua indiferença à virada política de Rawls: em ambos os casos, o problema persiste.

No artigo de 1976, Tugendhat identifica, pelo menos, três motivos para adotarmos a posição original: (a) a possibilidade de aprimorar a própria perspectiva moral e, aqui, poderíamos dizer, o senso de justiça; (b) a praticidade de resolver questões; e (c) a especificidade com que os princípios de justiça devem ser escolhidos para a estrutura básica da sociedade, e não para outras escolhas morais²⁷⁵. O motivo decisivo, entretanto, pode ser visto como o segundo, a praticidade. Este motivo, porém, frisa Tugendhat, não é moral. Ele serve para tornar nossas decisões mais manejáveis e se enquadra, assim, em motivos pré-morais para aderirmos a um sistema moral²⁷⁶. Este resultado, para Tugendhat, é extremamente insatisfatório, pois seu ponto de partida torna impossível o desenvolvimento de uma consciência moral (ou, nos termos de Rawls, de um senso de justiça).

Com o estágio-zero ainda em vista, Tugendhat tenta mostrar que Rawls cai em uma petição de princípio quando afirma que uma definição do justo só pode ser dada se satisfaz o procedimento da posição original. Tal definição, na verdade, deve ser o resultado de um procedimento de decisão que se inicia no próprio estágio-zero. Em uma nota de *Lições sobre ética*, Tugendhat explica que sua insatisfação com a posição original está na hesitação de Rawls em admitir o ponto de vista moral para uma escolha fundamentada dos princípios da justiça: o ponto de vista é dado por nossas intuições morais ou pela posição original? Esta ambiguidade dá ao procedimento uma estatuto não apenas supérfluo, mas nocivo no interior da teoria da justiça: se, após entrarmos na posição original, um resultado contrastante com suas intuições, acaba-se por rejeitar o procedimento ou considerar o indivíduo um mau

²⁷⁴ TUGENDHAT. Comments on some methodological aspects of Rawls’ “Theory of Justice”. p. 85.

²⁷⁵ *Idem. Ibidem.*

²⁷⁶ TUGENDHAT. Comments on some methodological aspects of Rawls’ “Theory of Justice”. p. 88.

representante das partes que defende os interesses. “Com isso”, conclui Tugendhat, “cai por terra todo o ponto de partida da posição original”²⁷⁷.

²⁷⁷ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 365.

6 Em busca de um fundamento para o liberalismo político: o debate

Esta segunda parte do trabalho, até agora, preocupou-se com duas posições filosóficas antagônicas a respeito da dimensão política. Enquanto a filosofia de Larmore pretende fundamentar o liberalismo no princípio moral de respeito às pessoas, flertando com a ideia de domínio político autônomo de Rawls, Tugendhat rejeita este tipo de abordagem e defende uma aplicação da concepção moral do respeito igual e universal aos domínios político e jurídico. Apesar de suas diferenças, ambos possuem, ao menos, duas teses em comum: [1] o domínio do político exige uma fundamentação moral; e [2] o princípio do respeito é o melhor candidato para esta fundamentação. A intenção deste capítulo, assim, é discutir estas duas teses e contrastá-las com a posição do liberalismo político de Rawls, o que prepara para o capítulo seguinte.

Retomando o Capítulo 05, Larmore pretende fundamentar moralmente o liberalismo político, resumidamente, do seguinte modo: a experiência histórica da modernidade mostrou-nos que a presença de doutrinas abrangentes altamente discordantes e incompatíveis entre si compõem um cenário social ineludível. Ao mesmo tempo, parece que o liberalismo clássico, que apresentou a filosofia política com base na autonomia e individualidade, não é mais possível. Por que, pergunta-se Larmore, não “fincamos pé” e tentamos consolidar tais valores tradicionais, sem os quais o liberalismo poderia desaparecer?²⁷⁸

Larmore responde a este questionamento afirmando que “as convicções essenciais do pensamento liberal residem em um nível moral mais fundamental”²⁷⁹. E este nível é, precisamente, o princípio do respeito às pessoas, que, como vimos, considera cada um em suas capacidades cognitivas e morais e visam à discussão de um acordo razoável entre os membros de uma sociedade.

²⁷⁸ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 146.

²⁷⁹ *Idem. Ibidem.*

O próximo passo de Larmore é mostrar que, apesar de sermos nós quem decidimos o que poderá valer no domínio político, os seus princípios, contudo, não são construídos por nós mesmos. O princípio do respeito é uma relação de fatos, formados através de uma história compartilhada, que, relacionados a nós, através da nossa capacidade cognitiva, formaram um fato moral específico, que vincula os indivíduos que participam deste processo histórico. Neste sentido, o princípio do respeito é a base para crermos no liberalismo político como o objeto de acordo e, ao mesmo tempo, é o princípio que define a natureza deste mesmo acordo e do debate político²⁸⁰. Como vimos, ele é o único princípio, na visão de Larmore, que possui duas características essenciais: é neutro o suficiente para não subjugar os valores de cada visão-de-mundo razoável - e, por isso, Larmore acredita que sua concepção política mantém-se, ainda, “sustentada por si própria”. Além disso, ele é normativo o suficiente para motivar os indivíduos a discutir entre si sobre o modo de governo e as principais regras de cooperação social, inibindo ou excluindo as teses e concepções que não o obedecem. Larmore é claro ao dizer que é necessário uma motivação e um parâmetro para *começarmos* a discutir sobre teorias da justiça em um diálogo racional. Sem isso, poderíamos afirmar dogmaticamente uma concepção arbitrária.

Neste viés, a posição de Rawls torna-se inviável sem algum tipo de princípio moral, porque cairia em descrédito sem algo que estabelecesse um vínculo motivacional entre os indivíduos. O candidato mais favorável à aprovação, na leitura do *Liberalismo* de Larmore, é o princípio liberal de legitimidade, pois este evita o uso coercitivo do poder político para definir princípios às custas da violação dos direitos e liberdades dos indivíduos. Contudo, para Larmore, ainda resta uma pergunta: “nós devemos deixar claro, porque é que a validade de princípios coercitivos deveria depender do acordo razoável”²⁸¹. A resposta para esta pergunta, que se assemelha muito a Tugendhat, é: se utilizarmos o poder coercitivo sem um acordo mútuo prévio, estaremos utilizando as pessoas apenas como “objetos de coerção”, meios para atingirmos nossos ideais políticos²⁸². Se um dos aspectos centrais do ser humano é sua capacidade de raciocinar e agir de acordo com razões, como poderemos passar por cima deste fato? Por isso, Larmore conclui que “respeitar os outros como pessoas em si mesmas, quando

²⁸⁰ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 152.

²⁸¹ LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 148.

²⁸² LARMORE. *The autonomy of morality*. p. 149.

a coerção está em jogo, é exigir que princípios políticos sejam tão justificáveis a outros como eles, presumivelmente, o são para nós”²⁸³.

Para deixar mais claro ainda, cumpre reunirmos os principais fatos (e nisto se incluem os fatos morais) que Larmore indica para a compreensão do princípio do respeito como a melhor resposta para o liberalismo político. São eles: [1] vivemos em uma sociedade com uma diversidade de doutrinas abrangentes; [2] o poder político é coercitivo; [3] cada pessoa deve ser considerada, após a experiência moderna, em si mesma, o que significa, aqui, como igual em sua capacidade de pensar e agir com base em razões; [4] o uso do poder político sem o explícito acordo das pessoas viola [3], pois utiliza da ameaça e força para a cooperação das pessoas.

O princípio do respeito de Larmore, portanto, não é nem um fato a mais no mundo nem uma construção racional a partir de tais fatos. Ele é a relação que estabelecemos entre nós mesmos e os quatro fatos elencados acima, estabelecida através de uma reflexão racional que realizamos para encontrar a melhor resposta possível sobre como devemos agir diante de tais circunstâncias históricas e sociais.

Em analogia com Rawls, o fato [1] corresponde ao fato do pluralismo razoável e [4], ao fato da opressão. Já [3] corresponde, apenas em alguns aspectos, com a concepção de pessoa livre e igual. Já [2] é idêntico às considerações de Rawls, que ensejam a formulação do princípio liberal de legitimidade. A grande diferença, porém, dar-se-á com a posição deste princípio no interior da concepção política.

Tais comparações, no entanto, serão interrompidas por aqui. Poderíamos objetar a Larmore sobre a falta de suporte textual que encontramos em suas interpretações de Rawls e mostrar como os pressupostos que ele vê em Rawls não são completamente coerentes (como Weithman fez). Porém, fazer isto é apenas uma parte da tarefa. Perguntar pelo significado dos textos e das teorias filosóficas é uma atitude essencial, que devemos levar em consideração, caso não queiramos incorrer em defesas ou críticas equivocadas. É esta pergunta, por exemplo, que levou Paul Weithman a escrever, recentemente, *Por que o liberalismo político? Sobre a virada política de John Rawls* e tentar mostrar, de maneira sistemática, os argumentos da estabilidade em *Teoria* e no *Liberalismo*. Segundo ele, devemos levar os textos de Rawls em sua literalidade para descobrirmos o que o levou a mudar de posição²⁸⁴.

²⁸³ *Idem. Ibidem.*

²⁸⁴ WEITHMAN, Paul. *Why political liberalism?* po. 108 e 4410.

No primeiro capítulo desta obra, Weithman realiza a exposição da “interpretação padrão” da virada política de Rawls, sendo Larmore um de seus principais expoentes. Weithman não analisa a posição filosófica específica deste autor. Limita-se a traçar um “tipo ideal” de argumento, baseado nos diversos autores que afirmaram a necessidade de um fundamento para o *Liberalismo*, dados os pressupostos éticos irrealistas e incoerentes de *Teoria*.

Esta interpretação padrão é denominada por Weithman de “visão de base pública” [*Public Basis View*] e é baseada no “Argumento Pivô” [*Pivotal Argument*]. Weithman batiza esta interpretação assim, devido a sua ênfase a apenas um aspecto particular da justiça como equidade, sua publicidade. Já o nome do argumento é este, porque é o protagonista das reformulações da teoria rawlsiana.

Segundo esta interpretação, a sociedade bem-ordenada de Rawls possui uma declaração pública fundacional, com um papel político semelhante aos documentos políticos de determinado Estado, como sua Constituição ou sua Declaração da Independência. Há um foco evidente na Primeira Parte de *Teoria*, em que a estrutura contratualista, que considera a adesão livre e voluntária de cada indivíduo, e a publicidade dos princípios de justiça são apresentados. Assim, a justiça como equidade começa com a busca de uma base pública e compartilhada de justificação para as regras de cooperação dos membros da sociedade, que inclui, ainda, uma concepção pública de pessoa²⁸⁵. No caso de Rawls, esta concepção seria supostamente metafísica, de acordo, por um lado, com uma visão kantiana de autonomia humana e, por outro, com a consideração de igualdade das partes na posição original²⁸⁶.

De modo resumido, a visão de base pública explica a virada política de Rawls através de três pontos específicos: [1] Rawls tornou-se insatisfeito com os argumentos para os princípios da justiça, encontrados na Primeira Parte de *Teoria*; [2] Esta insatisfação deveu-se ao reconhecimento do fato do pluralismo e, assim, da base pública altamente controversa que *Teoria* pressupunha; e [3] a resposta do *Liberalismo* deu-se com a modificação do estatuto da justiça como equidade (e de algumas de suas principais ideais, como pessoa e autonomia) e com a possibilidade de uma concepção política de justiça obter um consenso sobreposto²⁸⁷.

²⁸⁵ WEITHMAN, Paul. *Why political liberalism?* po. 305.

²⁸⁶ WEITHMAN, Paul. *Why political liberalism?* po. 312.

²⁸⁷ WEITHMAN, Paul. *Why political liberalism?* po. 331.

Não iremos alongar mais esta interpretação de Weithman. O ponto importante a ser frisado é que a visão de base pública elucidada nas condições nas quais os princípios da justiça devem ser aceitos através de uma qualificação *anterior* à posição original, que é o princípio do respeito às pessoas. Com uma leitura retrospectiva de *Teoria*, feita após o *Liberalismo*, tais autores confirmariam sua tese através da adição de Rawls do princípio liberal de legitimidade. Seguindo o mesmo pressuposto da interpretação de *Teoria*, este princípio estaria agora na base da justiça como equidade, como a expressão política do respeito no debate público e na elaboração de princípios e leis.

Agora, uma questão fica sobre o modo como Weithman interpreta autores vistos anteriormente, como Dworkin, Larmore e (por que não?) Tugendhat. Poderíamos considerá-los intérpretes de Rawls *sic et simpliciter*? Claro que não. Weithman também concordaria com isto. Sua principal intenção foi dar um primeiro passo para a discussão sobre o liberalismo político com uma visão global dos principais argumentos que levaram Rawls a reformular a justiça como equidade.

Porém, ao lidar com uma gama de posições filosóficas, Weithman parece confundir a pergunta pelo significado dos textos filosóficos com a pergunta pela verdade (ou razoabilidade, se se quiser) dos temas abordados. Com isso, passa a defender o liberalismo político de Rawls através da sua interpretação, beirando à unilateralidade frente às demais posições. Deveríamos nos perguntar, em uma visão mais reconciliatória: por que Larmore e Tugendhat interpretam Rawls deste modo?²⁸⁸

Tais divergências na formulação de uma concepção política ocorrem, em primeiro lugar, dada a posição filosófica de cada um. Larmore e Tugendhat, como tentei deixar claro nos últimos capítulos, possuem objetivos e uma dimensão filosófica alheios a Rawls. Contudo, em muitos casos, tomam, como parâmetro de interpretação da filosofia de Rawls, sua própria filosofia. Em paralelo com Weithman, isto seria confundir a pergunta pela verdade com a pergunta pelo significado.

Contrapor conceitos ou modos de interpretação de textos, por si só, não servirá para solucionar a questão ou estabelecer um possível acordo. Minha tese é que neste debate, principalmente, entre Larmore e Rawls, há um “ponto cego”, no qual cada autor assume pontos de vista diferentes ao falar o aspecto motivacional do liberalismo político. Esta

²⁸⁸ Excluirei Dworkin de minha discussão por não realizar uma abordagem mais ampla de sua filosofia.

posição, contudo, não leva a um relativismo ou perspectivismo, se determinarmos de maneira correta este termo ('ponto de vista') e sua função no interior da filosofia política de Rawls.

Recordemos, novamente, os pontos de vista que Rawls estabelece na justiça como equidade. Eles são três: o ponto de vista filosófico ("o nosso - o seu e o meu, que estamos formulando a ideia de justiça como equidade"); o ponto de vista das partes da posição original; e o ponto de vista dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada²⁸⁹. Cada um destes pontos de vista possui particularidades próprias, que determinarão o modo de julgamento e procedimento utilizados. Nesse sentido, cada ponto de vista é constituído, em Rawls, por um conjunto de determinados desejos, de regras de raciocínio e deliberação e de certos tipos de informação disponíveis ao indivíduo. Por exemplo, as partes da posição original estão preocupadas em determinar os termos equitativos de cooperação e, dado o fato do pluralismo e determinados juízos ponderados, este acordo é realizado em uma condição de simetria e com algumas restrições razoáveis às razões para todos os envolvidos (o véu-da-ignorância e as restrições do justo). O ponto de vista filosófico, do observador teórico, parte da observação geral dos juízos refletidos presentes em uma sociedade democrática e inicia a formulação de uma concepção de justiça através da abstração ou idealização. Por fim, a introdução do ponto de vista dos membros da sociedade bem-ordenada terá a função de mostrar como esta sociedade idealizada por Rawls é estável e duradoura pelas razões certas ao obter um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes e uma concepção política de justiça - e não pelo uso massivo do poder coercitivo.

Agora, qual o ponto de partida de Larmore e Tugendhat? Como há a ausência de alguma indicação e, ao mesmo tempo, a ausência da formulação de uma condição inicial ou da projeção da deliberação de um membro de uma sociedade ideal, por exclusão, podemos admitir que eles se situam no ponto de vista do filósofo. É claro que (como vimos no primeiro capítulo) como cada filósofo encontra-se em um âmbito social muito maior, seu ponto de vista pode ser caracterizado, também, como o dos cidadãos da sociedade atual, dirigindo-se, assim, a outros cidadãos como iguais e livre.

Devido a esta hipótese, Tugendhat é importante para este trabalho. Tugendhat é um dos autores que ressaltou o problema da motivação, seja para fazer filosofia seja para agir moralmente, como um problema genuinamente filosófico. Em suas *Lições introdutórias à*

²⁸⁹ *Liberalismo*, p. 32.

filosofia analítica da linguagem, a concepção prática de filosofia, que tematiza a questão pelo modo como queremos viver, tem primazia em relação à concepção teórica, cuja pergunta é sobre o modo de compreensão de sentenças. Seu papel é fundamentar absolutamente a filosofia analítica da linguagem, o que significa dizer: que determinados indivíduos tem motivações suficientes para refletir sobre questões filosóficas através do método analítico-linguístico.

Do mesmo modo acontece com uma concepção moral. Ao dividir a pergunta sobre o agir moral entre motivação e justificação, Tugendhat realiza uma cisão no conceito de razão. Enquanto motivos, as razões nos dão clareza sobre as consequências da decisão para nossa própria vida e sobre os desejos que queremos realizar. Para Tugendhat, a questão da motivação não pergunta apenas se devemos ou não agir moralmente, pois, antes disso, devemos estabelecer “se normas morais devem valer para alguém”²⁹⁰. Ou seja, perguntamos se queremos ser agentes morais, incorporando, em nossa identidade, uma perspectiva do bem.

É este tipo de questão que fez Tugendhat divergir frontalmente com Rawls e incorporar um estágio-zero em *Teoria*²⁹¹. Por que deveríamos adotar a posição original? Por que deveríamos elaborar uma teoria da justiça? A resposta de Rawls poderia ser dada através da explicação das funções da filosofia política: ganhamos em praticidade, orientação, reconciliação e na possibilidade de testar os limites da possibilidade política praticável²⁹². Porém, novamente, tais motivos, para Tugendhat, não são morais e, por isso, não formariam uma consciência moral. São racionais, no sentido dado por ele, de sermos consistentes em nossas metas ou pensamentos e termos justificativas para o modo como agirmos em relação com nossos fins²⁹³. É, portanto, da racionalidade instrumental que se está falando aqui, na medida em que se procura os melhores meios para os fins previamente estabelecidos²⁹⁴.

Se visualizarmos apenas a Primeira Parte de *Teoria*, não encontraremos respostas para o problema imposto por Tugendhat. Devemos verificar, então, se, para Rawls, este problema é parte da filosofia moral ou política. Encontramos alguma abordagem sobre a motivação em *Teoria* e no *Liberalismo*?

²⁹⁰ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 92.

²⁹¹ Outra justificativa dada por Tugendhat é a limitação temática de Rawls, que aborda apenas a justiça distributiva. TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 371.

²⁹² *Reformulação*, §1.

²⁹³ TUGENDHAT. *Lições sobre ética*. p. 43-4.

²⁹⁴ TUGENDHAT. *Egocentricidad y mística*. p. 40-41.

Podemos proceder, novamente, por eliminação. Como já vimos o ponto de vista filosófico, podemos passar diretamente para o ponto de vista das partes da posição original. Segundo Rawls, a posição original é um esquema de representação moldado a partir de juízos refletidos que expressam as condições ideais para um acordo entre os cidadãos, considerados livres e iguais, sobre os princípios de justiça mais razoáveis para a sociedade onde vivem. Enquanto um “artifício de representação” (da razão), também as partes da posição original são “criaturas artificiais”, moldadas com interesses suficientemente específicos para atingir um resultado definido (*Liberalismo*, p. 90).

No *Liberalismo*, Rawls afirma que o principal objetivo das partes é garantir condições políticas e sociais para os cidadãos tornarem-se “pessoas plenas”. Os princípios de justiça são avaliados e escolhidos, então, com base na sua capacidade de promover as faculdades morais e as concepções de bem com fins últimos de cada cidadão. O conteúdo desta deliberação, os interesses que buscamos proteger (e daqueles que representamos na posição original), bem como o procedimento no qual são escolhidos os princípios (a posição original como um caso de justiça procedimental pura), modelam a noção de autonomia racional do cidadão (“artificial, não política”)²⁹⁵.

Em textos mais focados na justiça como equidade, como *Teoria e Reformulação*, Rawls afirma que a racionalidade das partes é dada no sentido da teoria da escolha racional, na qual se considera, com isso, traços psicológicos gerais em comum, como a capacidade de classificação coerente de fins últimos e de se guiar por princípios específicos; a adoção de meios mais eficazes para atingir fins; a escolha de alternativas mais propícias para tais fins; e a organização das atividades envolvidas de modo que a maioria dos fins desejados seja realizada; a preferência por mais bens primários do que menos, etc²⁹⁶. Desse modo, nem mesmo inveja, rancor ou qualquer outro desejo ou inclinação danosos para a efetivação do contrato são incluídos. Supõe-se que as partes sejam “mutuamente desinteressadas”²⁹⁷. Segundo Rawls, as partes na posição original “pensam o mesmo que todas as pessoas que representam”²⁹⁸, sendo motivadas apenas para a escolha, em um acordo mútuo entre os participantes, dos melhores princípios de justiça que garantam o bem e os interesses

²⁹⁵ *Liberalismo*, II, §5. p. 85ss.

²⁹⁶ *Reformulação*, p. 123. *Teoria*, p. 154.

²⁹⁷ *Teoria*, p. 155.

²⁹⁸ *Reformulação*, p. 124.

fundamentais das pessoas (no caso, de bens primários que deem prioridade a uma lista de liberdades e garantias individuais).

Porém, novamente, este tipo de abordagem não satisfaz nem Tugendhat nem Larmore, restando um último ponto de vista, o dos membros de uma sociedade ordenada pelos princípios da justiça²⁹⁹. Rawls quer encontrar, ali, uma “fundamentação mais sólida” para a justiça como equidade³⁰⁰. Para isso, ele precisa mostrar, conforme a interpretação de Weithman, que aquilo que foi decidido de um ponto de vista coletivo (o que é coletivamente racional) na posição original, precisa, também, ser individualmente racional - e isto significa: que cada membro, ao refletir sobre as perdas e ganhos em adotar os dois princípios da justiça como supremamente regulativos em seus planos de vida, terá a balança pendida para o lado do senso de justiça. Esta questão surge, porque agir justamente não é a melhor solução dependendo do cenário em que nos situamos (regimes totalitários ou altamente injustos são exemplos). Assim, neste segundo argumento da posição original, Rawls procura mostrar como a justiça como equidade alcança a estabilidade (que não é a mesma da posição original) entre cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. Portanto, ele analisa a psicologia moral razoável de “pessoas que crescem e vivem numa sociedade na qual os dois princípios de justiça (os princípios que as partes escolheram) de fato regulam a estrutura básica e na qual esse fato é publicamente reconhecido”³⁰¹.

Em *Teoria*, Rawls formula dois tipos de argumentos, um trivial e outro não-trivial: a aquisição do senso de justiça e a congruência entre o bem e o justo. No *Liberalismo*, Rawls continua com a mesma estrutura, mas com estratégias diferentes; ele fala do desejo dependente de uma concepção política e de um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes e uma concepção política.

Por ora, isto é suficiente. O importante é mostrarmos que há uma diferença completa sobre o problema da motivação em cada lado da discussão e, conseqüentemente, dos pontos de vista adotados. Deve-se frisar, portanto, que Rawls, Lamore e Tugendhat partem de *pontos de vista diferentes*. Para Rawls, o problema da motivação será abordado na parte final da apresentação da justiça como equidade, do ponto de vista dos membros de uma sociedade bem-ordenada. As motivações e compromissos da posição do teórico, como a “doutrina da

²⁹⁹ *Reformulação*, p. 125.

³⁰⁰ *Teoria*, p. 436.

³⁰¹ *Reformulação*, p. 125.

responsabilidade”, de Dworkin, a pergunta pelo modo como queremos viver, de Tugendhat ou, ainda, o princípio do respeito de Larmore, são irrelevantes. “A justiça como equidade começa”, para repetir a afirmação de Rawls feita no primeiro capítulo deste trabalho, “com uma das mais genéricas dentre todas as escolhas que as pessoas podem fazer em conjunto, especificamente, a escolha dos primeiros princípios de uma concepção de justiça que deve regular todas as subsequentes críticas e reformas das instituições”³⁰².

No *Liberalismo*, Rawls toma, como a base da motivação, em sua psicologia moral razoável, três tipos de desejos: de objeto, de princípios e de concepção. Dito de maneira bastante resumida, pois iremos abordar esta questão no próximo capítulo, é o desejo por uma concepção política com seus diversos ideais políticos que irão motivar os cidadãos a agir justamente. É sintomático que Rawls exija, agora de um ponto de vista filosófico, que as concepções políticas, levadas à razão pública, devem ser completas, isto é, obter um tal grau de ordenação de princípios, padrões e ideais com diretrizes de investigação e argumentação, que possam “oferecer uma resposta razoável a todas ou quase todas as questões que envolvem elementos constitucionais essenciais e matérias de justiça básica”³⁰³.

Este tipo de abordagem parece favorecer a publicidade de uma concepção política a todos os cidadãos, possibilitando a estes a inspeção destes mesmos princípios, padrões e ideais. Sem tal ordenação sistemática, continua Rawls, eles poderiam tornar-se “marionetes manipuladas nos bastidores por doutrinas abrangentes”. Ou seja, tais elementos políticos, vistos caso-a-caso, podem ser distorcidos ou, dada sua fragmentação e pedido de urgência, serem preenchidos com valores morais, religiosos ou filosóficos. “Em vez disso”, conclui Rawls, “exige-se que primeiro desenvolvamos as ideias fundamentais de uma concepção política completa e, com base nessas ideias, que elaboremos seus princípios e ideais, para, então, utilizarmos os argumentos que oferecem”³⁰⁴.

Tais apontamentos mostram, portanto, que, apesar de *Teoria* formar uma unidade, a Primeira e a Terceira Parte tratam de modos diferentes de se considerar a psicologia das pessoas: seu tipo de conhecimento, seus interesses e desejos, sua relação com outras pessoas e com a sociedade. Weithman é bastante claro ao ressaltar que “um dos elementos mais engenhosos do argumento de Rawls sobre a congruência é o modo que ele estabelece a

³⁰² *Teoria*, p. 14.

³⁰³ *Liberalismo*, p. 539.

³⁰⁴ *Liberalismo*, p. 540.

conclusão sobre o equilíbrio de razões de cada pessoa sem pressupor - implausivelmente - que medidas cardinais estão disponíveis³⁰⁵. Ou seja, a estabilidade das razões para escolher os princípios da justiça como equidade, do ponto de vista das partes da posição original, é distinta da estabilidade das razões para ser justo do ponto de vista dos membros de uma sociedade bem-ordenada³⁰⁶.

Além disso, há algumas observações na obra de Rawls que salientam como ele estava ciente dos possíveis equívocos que a desconsideração destas diferenças poderia ocorrer na avaliação da justiça como equidade. Em *Teoria*, Rawls afirma explicitamente a diferença entre a motivação das partes na posição original e a motivação das pessoas em sua situação prática atual: “A motivação das pessoas na posição original não deve ser confundida com a motivação das pessoas na vida quotidiana, que aceitam os princípios da justiça e que têm o senso de justiça correspondente”³⁰⁷. No *Liberalismo*, Rawls volta a esta mesma questão e afirma o seguinte: “A justiça como equidade é muito mal-entendida quando as deliberações das partes e as motivações que lhes atribuímos são confundidas com uma interpretação da psicologia moral, quer de pessoas reais, quer de cidadãos de uma sociedade bem-ordenada”³⁰⁸. E, como conclusão, ele afirma que não se deve confundir a autonomia racional (das partes na posição original) com a autonomia plena (dos membros de uma sociedade bem-ordenada).

Com tais distinções e a noção de completude da justiça como equidade, podemos perguntar, agora, o seguinte: Em relação à suposição de uma base para o liberalismo político, como o princípio do respeito igual às pessoas, como podemos determinar a aplicação sua aplicação? Como ele é instituído e publicizado? Há alguma função pedagógica? Como a sociedade e sua estrutura básica são organizadas com tal princípio? Caso as pessoas não o endossem, há algum tipo de punição ou restrição de seus argumentos ou suas atitudes?

Com Rawls, poder-se-ia contrapor, ao menos, nós “sabemos aonde nós estamos indo”³⁰⁹. Podemos visualizar, retomando a metáfora de Tales, uma “constelação” de ideias, procedimentos e modos de organização social que esboçam uma sociedade ideal, porém factível, dada a observância de nossas convicções políticas e morais historicamente

³⁰⁵ WEITHMAN. *Why political liberalism?* po. 1016.

³⁰⁶ *Reformulação*, p. 155.

³⁰⁷ *Teoria*, p. 159.

³⁰⁸ *Liberalismo*, p. 33.

³⁰⁹ WITTGENSTEIN. *Philosophical investigations*. §123.

compartilhadas. No último parágrafo de *Teoria*, Rawls discute exatamente o motivo da justiça como equidade não iniciar com o princípio de respeito ou de dignidade da pessoa. Sem princípios da justiça, estes outros princípios não são determinados suficientemente e, além disso, já são pressupostos, em uma forma independente de dedução. Como podemos nos referir à nossa “situação moral contemporânea”, se ela pode adquirir diversos significados, dependendo do ponto de vista tomado? A posição original, nesse sentido, combina um problema claro de escolha com “restrições éticas pertinentes”, abstraindo-se de motivações éticas impertinentes. A partir daí, pode-se dar interpretações mais precisas dos princípios do respeito às pessoas (como o reconhecimento de sua inviolabilidade fundada na justiça ou a prioridade lexical de uma lista de liberdades)³¹⁰.

Com Larmore, este tipo de visão global e completa não é encontrada - e este foi um dos motivos da crítica à unilateralidade de sua discussão a respeito das circunstâncias da justiça. Com Tugendhat, nós encontramos uma concepção completa de moral. Contudo, ela é estruturada de tal modo que, ao englobar, de fora-a-fora, a vida dos cidadãos, aos olhos de filósofos liberais, torna-se incoerente e irrealista. Ao final, teremos a exigência de um “Estado forte” (com a eventualidade de “uma comunidade de Estados fortes”), isto é, que garante as bases para a dignidade humana, como os direitos sociais e econômicos.

Poderíamos perguntar, ainda, se seria racional aplicarmos o princípio do respeito como regulativo em nossos planos de vida em qualquer cenário social. Isto seria racional? Lembremos do caso de Arendt dado no Capítulo 3 e da categoria de reciprocidade de Rawls, podemos lançar uma luz a esta questão. Simpatizando ou não com as respostas de Arendt, um ponto em particular é elucidado: o princípio do respeito, certamente uma concepção positiva de moral, exige algo mais, isto é, condições históricas e sociais estáveis que favoreçam seu desenvolvimento e aplicação, além de um nível de reciprocidade ou mutualidade, publicamente reconhecido, entre os próprios indivíduos. Do contrário, a defesa do respeito, em condições austeras e insanas, torna-se um “tiro pela culatra”. Enquanto em Larmore esta questão não é tocada apenas e, em Tugendhat, ela é pressuposta desde o início com seu conceito de moral (um sistema de exigências *recíprocas*), em Rawls, ela é extensamente abordada na Terceira Parte de *Teoria*. O problema, contudo, é saber se Rawls consegue se manter apenas em uma dimensão política ao tratar deste assunto.

³¹⁰ *Teoria*, p. 651-3.

7 O problema da motivação em Rawls

O capítulo anterior tem uma importância central para este trabalho. Procurou-se realizar um esclarecimento das interpretações da justiça como equidade que exigem um fundamento moral. Esta tarefa foi realizada a partir de uma explicação simples e econômica, isto é, aproveitando-se os conceitos envolvidos na discussão (como os pontos de vista elaborados por Rawls). Procurou-se deixar claro, nesse sentido, que Larmore e Tugendhat partem do ponto de vista do filósofo, isto é, dos teóricos que estão preocupados em elaborar uma teoria da justiça. Ao reconhecerem que o problema da motivação adquire um estatuto filosófico importante e a situação inicial de deliberação deve guiar o agente moral do início ao fim, suas críticas dirigem-se diretamente ao ponto de vista das partes na posição original. Há, com isso, a exigência de uma troca de razões “propriamente morais” para o engajamento nas discussões sobre a justiça e o bem.

O contraponto dado foi que o problema da motivação para uma concepção política situa-se, para Rawls, no extremo oposto da discussão: no ponto de vista dos membros de uma sociedade bem-ordenada. É ali que Rawls preocupa-se com as dificuldades de mostrar como indivíduos, convivendo em um cenário favorável, manteriam e defenderiam suas convicções políticas em um equilíbrio estável.

Tendo isso em vista, a nova interpretação de Paul Weithman sobre o problema da estabilidade da justiça como equidade, realizada em seu livro *Por que o liberalismo político? Sobre a virada política de John Rawls*, é essencial para confirmarmos nossa proposta. Detalhando o modo como Rawls concebe a deliberação dos membros de uma sociedade bem-ordenada para agir de modo justo, e as condições para uma resolução positiva, Weithman pretende mostrar o erro desta “interpretação padrão” da justiça como equidade. Curiosamente, o autor não utiliza os três pontos de vista estipulados por Rawls para apontar os aspectos conflitantes.

Um dos principais objetivos da obra de Weithman é dar uma “visão sinóptica de como e porque Rawls reconstruiu sua catedral”³¹¹, isto é, de como e porque Rawls tornou-se insatisfeito com *Teoria* e passou para uma concepção política de justiça, como exposto no *Liberalismo* e em *Reformulação*. Falar que esta mudança ocorreu devido ao reconhecimento do fato do pluralismo razoável em sociedades democráticas é dar uma explicação muito simplista e direta. Ela deixa de lado a explicação do longo e complexo argumento da estabilidade, localizado na Terceira Parte de *Teoria*. Segundo Weithman, devemos levar a sério a afirmação de Rawls sobre isto, feita no prefácio do *Liberalismo*: “a interpretação da estabilidade na parte III de *Teoria* não é coerente com a visão como um todo”³¹².

Com isto, o capítulo é estruturado do seguinte modo. Nesta primeira parte, é detalhado a estrutura do problema da estabilidade. Em 7.1, é realizada a exposição apenas do primeiro argumento presente em *Teoria*. Este passo é importante para entendermos detalhadamente o que está em jogo neste estágio de apresentação da justiça como equidade. Por fim, em 7.2, oferece-se uma contra-resposta mais detalhada a Larmore e Tugendhat ao mostrar que, para Rawls, esta “prorrogação” para abordar o problema da motivação se deve, além de suas intenções pragmatistas, à importância dada ao desejo baseado em concepção. Em um segundo momento, porém, questiona-se se Rawls consegue se manter dentro dos limites estritos do domínio político ao reformular o problema da estabilidade. Pergunta-se, com isso, se o segundo estágio da apresentação da justiça como equidade é condizente com o primeiro.

De modo resumido, Weithman interpreta o problema da estabilidade da justiça como equidade através da teoria dos jogos, no qual Rawls vê-se deparado em evitar tanto os “riscos da generalização do dilema do prisioneiro”³¹³ quanto a solução baseada em um soberano hobbesiano com forte imposição estatal³¹⁴. Essenciais para o estabelecimento desta interpretação são os §§76 e 86 de *Teoria*. Rawls acredita, assim coloca Weithman, que há uma alternativa entre estas opções: uma “interpretação razoável da sociabilidade humana”³¹⁵, na qual indivíduos são considerados capazes de adquirir um senso de justiça e comprometer-se com os princípios da justiça em condições favoráveis - como o cenário de uma sociedade bem-ordenada.

³¹¹ WEITHMAN. *Why political liberalism*. po. 285.

³¹² *Liberalismo*, p. XVI.

³¹³ *Teoria*, p. 642.

³¹⁴ *Teoria*, p. 552.

³¹⁵ *Teoria*, p. 642.

Em primeiro lugar, devemos deixar claro o que Rawls entende por ‘estabilidade’. Normalmente, este tipo de tema é discutido na filosofia e ciências políticas como o problema da “estabilidade estatal”, em que determinado Estado torna-se estável quando não há maiores modificações em suas principais estruturas. Fronteiras geográficas, o tipo de regime político ou a observância e aplicação regular das leis e da Constituição por uma grande parte da população são exemplos de critérios para verificarmos este tipo de estabilidade³¹⁶.

Para Weithman, não é com isto que Rawls está preocupado. Por um lado, regimes totalitários também podem se tornar estáveis por algum período de tempo. Por outro, um Estado justo permite modificações estruturais, desde que se mantenha um padrão decente de justiça. Conforme a definição de Rawls, o termo ‘estabilidade’ é predicado de uma concepção de justiça, não de um Estado: “a estabilidade significa que, por mais que mudem as instituições, elas ainda permanecem justas ou aproximadamente justas, na medida em que são feitos ajustes em vista das novas circunstâncias sociais”³¹⁷.

Aqui, a estabilidade está muito próxima a condição de equilíbrio. Temos um Estado (ou, ao menos, um esquema de cooperação) estavelmente justo se nos encontramos em uma situação de “equilíbrio geral justo”, em que uma concepção de justiça é válida e regula efetivamente uma sociedade e, ao mesmo tempo, seus membros reconhecem publicamente e compartilham esta concepção ao longo do tempo³¹⁸. A noção de sociedade bem-ordenada de Rawls define este estado de coisas. Neste ideal de sociedade, todos os membros não apenas aceitam a mesma concepção de justiça como reconhecem publicamente que seus pares fazem o mesmo e que a estrutura básica satisfaz os requisitos dos princípios da justiça³¹⁹. O objetivo de Rawls, assim, é mostrar a possibilidade de uma estabilidade inerente.

Esta descrição fornece dois elementos que afastam a razoabilidade da solução da estabilidade de Hobbes - um dos modelos a ser evitado. Em sua discussão com este autor, Rawls afirma que o soberano de Hobbes é um “mecanismo acrescentado”, isto é, externo ao sistema de cooperação³²⁰. Por isso, temos o que Weithman chama de uma “estabilidade imposta”³²¹. Contra Hobbes, Rawls deixa claro que os problemas que afetam a estabilidade de uma sociedade (em particular, os problemas do isolamento e da garantia mútua, que vimos no

³¹⁶ WEITHMAN. *Why political liberalism*. p.710.

³¹⁷ *Teoria*, p. 508.

³¹⁸ WEITHMAN. *Why political liberalism*. p.716.

³¹⁹ *Teoria*, p. 504.

³²⁰ *Teoria*, p. 552.

³²¹ WEITHMAN. *Why political liberalism*. p.725.

Capítulo 3) podem ser resolvidos da mesma forma com o desenvolvimento de um senso público de justiça e de atitudes naturais como amizade e confiança mútua³²².

Weithman examina tais dificuldades inerentes à estabilidade de uma sociedade, de modo intuitivo, através de um caso específico do dilema do prisioneiro, o “dilema dos soldados com morteiros” [*mortarmen's dilemma*], uma versão do problema clássico reelaborada por Edna Ullman-Margalit. Na versão simples de Weithman, a história é contada do seguinte modo. Imaginemos dois soldados com morteiros que se localizam em diferentes, mas próximos, postos avançados e estão prestes a se deparar com um ataque inimigo na tentativa de salvar sua cidade. Os três resultados finais estipulados são: se ambos permanecerem em seus postos, cada um possui 50% de chance de ser capturado pelo inimigo ou de o repelir. Ao contrário, se ambos desertarem e, com isso, o inimigo conseguir invadir seus postos sem qualquer resistência, eles terão de 70% a 30% chance de serem capturados. Se um deles fugir, enquanto o outro permanecer em seu posto, o primeiro poderá ir para casa a salvo e o segundo terá uma chance de 90% de ser assassinado³²³. Assim, conclui Weithman, “a solução coletivamente racional é, para ambos, a de permanecer em seus postos, mas a escolha racional para cada indivíduo é desertar”³²⁴.

Portanto, um dos riscos da estabilidade não é a irracionalidade de indivíduos, mas a adoção contínua de um ponto de vista egoísta (ou, mais precisamente, de outro ponto de vista que não o da justiça). Avaliando-se cada ação isoladamente e, ainda, dado o conhecimento generalizado de que muitos indivíduos contribuem para o bem público (no caso, salvar a cidade), parece que a decisão de desistir ou transgredir regras será “perfeitamente racional”³²⁵. Comparada com a ação coletiva, esta conduta parece obter um resultado ínfimo (para o bem ou para o mal), com o adicional de potencializar os próprios ganhos do indivíduo (correr menos risco de morte). Contudo, em um cenário no qual os indivíduos adotam massivamente o ponto de vista egoísta, o resultado final será pior para todos³²⁶.

Em relação ao problema da confiança mútua, o caso de Arendt, juntamente com a noção de reciprocidade, anteciparam esta questão. Eles trazem à tona a necessidade de termos

³²² *Teoria*, p. 552-3.

³²³ WEITHMAN. *Why political liberalism*. p.836.

³²⁴ WEITHMAN. *Why political liberalism*. p.843.

³²⁵ *Teoria*, p. 297.

³²⁶ Em outro momento, Weithman amplia esta tese ao afirmar que não é apenas a atuação egoísta que traz riscos à estabilidade da justiça como equidade, mas ações realizadas com base em ideais ou fins que não as considerações de justiça. WEITHMAN. *Why political liberalism*. p.1500.

uma garantia publicamente reconhecida para realizarmos determinadas atividades que envolvam relações interdependentes. Se temos, voltando ao exemplo anterior, conhecimento público de que todos soldados se manterão em seus postos, somos mais facilmente persuadidos a persistir também. Caso não haja esta garantia ou a alta suspeita de sua violação, torna-se mais improvável a nossa cooperação mútua e duradoura.

O dilema, para utilizar um exemplo de *Teoria*, pode ser espelhado no caso de pagamento de impostos. Se é um fato generalizado que ninguém paga impostos e não há um órgão repressor efetivo, então agiremos de modo irracional pagando-os, já que nossa melhor resposta para a ação injusta dos outros parece ser a retração em fazer nosso próprio dever (desconsiderando-se, obviamente, santos e mártires), pois não teremos os benefícios esperados. Também esta pode ser a escolha de um ponto de vista egoísta. Mesmo se todos os outros membros resolverem pagar os impostos devidos, não pagá-los pode ser a melhor opção, pois estaremos ganhando os benefícios da arrecadação coletiva e, ainda, pouparemos o valor que conseguirmos sonegar para gastar onde bem entendermos³²⁷. Assim, ao deliberarmos sobre que atitude tomar (pagar ou sonegar impostos), a ponderação de motivos poderá pesar para a ação injusta, mesmo se outros membros da sociedade fizerem o contrário³²⁸. Mas, se isto for verdadeiro para um indivíduo, é verdadeiro para todos - e estamos presos na generalização do dilema do prisioneiro.

Há, contudo, modos de se tentar resolver essa situação embaraçosa. Voltemos, novamente, ao dilema dos soldados com morteiros. Uma alternativa de incentivar ou, mais adequadamente, de coibir os soldados de fugirem de seus postos seria promulgar sanções severas no caso de deserção, tornando esta opção menos atraente³²⁹ (em casos extremos, poder-se-ia imaginar que os postos estão cercados de minas terrestres, caso em que a fuga de um dos soldados significaria sua morte). No exemplo do pagamento de impostos, um sistema de vigilância fiscal efetivo e severo aliado à sanções penais e civis igualmente severas poderiam reverter a racionalidade desta opção.

Tais sugestões, contudo, são descartadas por Rawls, porque, como vimos, impõe certa estabilidade à sociedade através de “constrangimentos exteriores ao sistema”³³⁰. O Estado hobbesiano, o exemplo mais claro de acordo com Weithman, gera a estabilidade dos termos

³²⁷ Para este exemplo, ver a tabela II.1 de WEITHMAN. *Why political liberalism*. po.776.

³²⁸ WEITHMAN. *Why political liberalism*. po. 768.

³²⁹ WEITHMAN. *Why political liberalism*. po. 844.

³³⁰ WEITHMAN. *Why political liberalism*. po. 816.

de cooperação social através do poder efetivo de punir e fiscalizar os membros dessa sociedade. Este poder é exterior, porque a estabilidade é atingida “por um soberano que não é, ele mesmo, um sujeito e não tem, ele mesmo, uma tabela de ganhos, mas está acima dos sujeitos e altera suas tabelas de ganho utilizando a coerção e a ameaça”³³¹. Além disso, Rawls menciona, em outra parte de *Teoria*, que nenhum dos “ideais, princípios ou preceitos defendidos na sociedade explora a fragilidade humana”³³². Pensar no poder político como a primeira alternativa plausível e na influência psicológica que ele possui para a aquisição de um senso de justiça é o mesmo que considerar a consciência moral “um mecanismo psicológico compulsivo”, passível de se tornar estritamente obediente. Esta interpretação certamente não faz parte das ideias de pessoa e procedimentos políticos da justiça como equidade.

Se a possibilidade de repressões enérgicas a covardes e traidores não é uma alternativa viável, quais possibilidades nos restariam? De acordo com a exposição da versão clássica do dilema, o perigo de instabilidade pode ser amenizado com a formação de um senso de honra entre os membros da unidade militar, de modo que cada um se sinta motivado a cumprir seu dever. Além disso, seu senso de honra seria tal que, para o soldado, o comprometimento com os termos deste código e com os desejos gerados por este ideal formariam uma parte dominante de sua concepção de vida boa (ao menos se pressupuséssemos a resolução do problema da garantia mútua)³³³.

Na visão de Weithman, a Terceira Parte de *Teoria* (além da ideia do consenso sobreposto) enfrenta exatamente este problema³³⁴. Se a Primeira Parte encarrega-se de mostrar os princípios equitativos e coletivamente racionais de justiça e se a Segunda Parte mostra os estágios de institucionalização de tais princípios, a Terceira Parte tem por objetivo mostrar como, com este cenário idealizado, os riscos de desestabilização da sociedade são desfeitos e a concepção de justiça que a regula encontra-se em um equilíbrio estável.

³³¹ WEITHMAN. *Why political liberalism*. po. 819.

³³² *Teoria*, p. 573.

³³³ WEITHMAN. *Why political liberalism*. po. 844.

³³⁴ A justificativa de Weithman para interpretar o argumento da estabilidade como um problema baseado na teoria dos jogos encontra-se no início do §3 do segundo capítulo. WEITHMAN. *Why political liberalism*. po. 927ss.

7.1 O argumento da estabilidade em *Teoria*

No início do Capítulo VIII de *Teoria*, Rawls afirma que o problema da estabilidade é abordado em dois estágios. O primeiro explica como membros de uma sociedade bem-ordenada adquirem o senso de justiça em um cenário com instituições justas estabelecidas e publicamente reconhecidas. Faz parte deste estágio a elaboração de uma psicologia moral que descreva os processos de desenvolvimento moral dos indivíduos típicos desta sociedade. Já o segundo estágio explica como é possível uma congruência entre dois pontos de vista diferentes: o ponto de vista da justiça e o ponto de vista racional (segundo a teoria restrita do bem). É racional, pergunta-se Rawls, que um cidadão afirme o senso de justiça como regulador de suas ações e de sua conduta pessoal durante sua vida? Faz parte de seu próprio bem agir justamente, dadas as condições de uma sociedade bem-ordenada?

Ao final de *Teoria*, Rawls dirá que o primeiro modo de abordagem do problema é “trivial”, contendo uma “resposta óbvia”³³⁵. O motivo para esta observação é o seguinte. Se já pressupomos que determinado indivíduo tem um senso de justiça efetivo e duradouro, dadas condições favoráveis para seu uso, é racional para ele agir de acordo com os princípios da justiça. “Sendo o tipo de pessoa que são”, diz Rawls, “os membros de uma sociedade bem-ordenada desejam, acima de qualquer coisa, agir de forma justa, e a satisfação desse desejo constitui parte de seu bem”³³⁶. A segunda abordagem não é trivial, no entanto, e constitui o “verdadeiro problema da congruência”, pois deixamos de lado o conteúdo dos princípios da justiça e o desejo prévio de tomarmos o senso de justiça como regulador de nossos planos de vida. Devemos, então, imaginar que um indivíduo hipotético adotará o ponto de vista da justiça se e somente se isto tornar-se um meio efetivo de satisfazer outros tipos de desejos, que são independentes das restrições da justiça³³⁷.

Weithman reconstruirá os dois estágios da argumentação de Rawls, mostrando que ambos visam atingir uma conclusão em comum, a *Conclusão da Congruência* [*Congruence Conclusion*]:

(Cc): Cada membro da sociedade bem-ordenada julga, desde o ponto de vista da racionalidade deliberativa plena, que sua ponderação de razões [*balance of reasons*] inclina-se

³³⁵ *Teoria*, p. 633.

³³⁶ *Idem. Ibidem.*

³³⁷ *Teoria*, p. 441.

em favor da manutenção de seu desejo de agir de acordo com os princípios da justiça como um desejo regulativo de ordem-superior em seus planos racionais³³⁸.

No Capítulo VII, Rawls elabora uma ampliação da noção de bem, a fim de avaliar a racionalidade dos desejos de uma pessoa em particular - o cidadão típico de uma sociedade ordenada pela justiça como equidade³³⁹. O objetivo, portanto, difere da noção de bem do primeiro argumento da posição original, em que se buscava princípios que regulassem a estrutura básica de uma sociedade, com a atraente proposta da garantia de um nível mínimo de bens que possibilitassem o desenvolvimento de qualquer concepção de vida boa.

Agora, a noção de bem é desenvolvida com e aplicada à noção de plano de vida e pessoa. Rawls assume que a identidade de determinado membro cooperativo pode ser definida através de seu plano de vida ou, em termos mais gerais, de sua “narrativa biográfica”. Através do que o indivíduo diz que é e do que ele diz que quer ser, levando-se em consideração suas habilidades e circunstâncias particulares, seus interesses e propósitos atuais e futuros, ele formula sua concepção de si mesmo³⁴⁰. Com isso, Rawls alcança uma correlação teórica entre planos racionais e pessoas, de tal modo que se o primeiro conceito é considerado racional, o segundo também o é.

O critério de racionalidade de um plano de vida é estabelecido por Rawls através de duas condições (necessárias e suficientes) elencadas no §63: ele é um plano que resiste ao teste dos princípios da escolha racional, sendo consistente com eles; e, satisfazendo esta condição, ele é (ou, ao menos, deveria ser) escolhido do ponto de vista da racionalidade deliberativa plena³⁴¹. Dito de maneira resumida, tais condições explicam que podemos julgar planos de vida de acordo com princípios familiares ao nosso cotidiano, como os princípios dos meios efetivos, da inclusividade, da maior probabilidade ou de cálculo.

Porém, tais princípios da escolha racional não compõe todo o procedimento deliberativo. Ao final da cadeia de raciocínio, diz Rawls, “devemos [...] escolher por nós mesmos”³⁴², já que tais princípios nos habilitam somente a encontrar “um grupo superior de planos”³⁴³, descartando possibilidades irracionais. Outra lacuna dos princípios de

³³⁸ WEITHMAN. *Why political liberalism?* po.995.

³³⁹ *Teoria*, p. 450-1.

³⁴⁰ *Teoria*, p. 451 e 468.

³⁴¹ *Teoria*, p. 451.

³⁴² *Teoria*, p. 460.

³⁴³ *Teoria*, p. 451-2.

racionalidade é sua inépcia em avaliar nossa situação afetiva e singular. A fim de explicar esta “decisão por nós mesmos”, Rawls introduz a noção de racionalidade deliberativa e, mais especificamente, de racionalidade deliberativa plena, que exige uma série de pressupostos. Atingimos este ponto de vista quando, hipoteticamente, obtemos conhecimento preciso e completo de nossa situação atual e das consequências da realização de cada plano possível e, além disso, quando eliminamos reflexões defeituosas, que estão afetadas por concepções equivocadas ou por erros de cálculo e raciocínio. Assim, um plano de vida é racional se fosse escolhido desde este ponto de vista como a melhor resposta dentre os demais planos racionais. Com isso, determinaríamos nossa própria concepção de bem, cuja realização bem-sucedida tornar-nos-ia, na visão de Rawls, felizes³⁴⁴.

A engenhosidade da interpretação de Weithman sobre este primeiro argumento da estabilidade é mostrar que a resposta trivial para o problema da estabilidade pode ser visto em retrospectiva, através das *Dewey Lectures* e do *Liberalismo*. Nesta última obra, Rawls define a ideia de doutrinas abrangentes como “concepções sobre o que tem valor na vida humana e ideais de caráter pessoal, bem como ideais de amizade e de relações familiares e associativas e tudo o mais que deve orientar nossa conduta no limite de nossa vida como um todo”³⁴⁵. Weithman acredita que o termo ‘ideal’ e a lista dada por Rawls não é meramente casual ou exemplificativa - eles se referem diretamente à *Teoria*³⁴⁶. Juntando a noção de desejo dependente de uma concepção, alcançamos um parâmetro de leitura. Se Rawls confirma que *Teoria* deve ser considerada uma concepção abrangente, então ela especifica, através dos princípios da justiça, ideais morais particulares que os membros de uma sociedade bem-ordenada estão vinculados. Weithman mostra, assim, de maneira mais precisa, que o senso de justiça elaborado em *Teoria* é constituído por tais ideais, que são adquiridos e transmitidos entre as gerações.

A explicação da pedagogia moral em *Teoria* tem por objetivo mostrar “os principais passos que levariam uma pessoa a adquirir um entendimento dos princípios da justiça e a apegar-se a eles, à medida que ela cresce em uma das formas específicas da sociedade bem-ordenada”³⁴⁷. Portanto, a psicologia moral desta parte de *Teoria*, assim como a psicologia

³⁴⁴ *Teoria*, p. 461. Segundo Rawls, “uma pessoa é feliz quando está a caminho da execução (mais ou menos) bem-sucedida de um plano racional de vida, traçado em condições (mais ou menos) favoráveis, e está razoavelmente confiante de que seu plano racional pode ser realizado”. *Teoria*, p. 452.

³⁴⁵ *Liberalismo*, p. 15.

³⁴⁶ WEITHMAN. *Why political liberalism?* Cap.3, §2.

³⁴⁷ *Teoria*, p. 511-2.

moral razoável do *Liberalismo* e da *Reformulação*, explicam a aquisição de um ponto de vista moral (ou político) através das “principais características estruturais do sistema completo de princípios, ideais e preceitos” da justiça como equidade³⁴⁸. A psicologia moral é derivada, assim, da concepção política de justiça³⁴⁹.

Quais seriam, então, os ideais aprendidos e transmitidos entre gerações em uma sociedade bem-ordenada? De acordo com os estágios da moralidade elencados por Rawls (da moralidade de autoridade, de grupo e de princípios (§§70-3 de *Teoria*)), temos, em uma enumeração condensada, as atitudes de amor e de confiança e os sentimentos de autorrespeito, de amizade e companheirismo, de confiança mútua e do senso de justiça. Da mesma forma, as virtudes enaltecidas pelos cidadãos desta sociedade (como justiça e equidade, fidelidade e confiança, integridade e imparcialidade) e os vícios que provocam reprovação e sentimento de culpa (como avidez e falta de equidade, desonestidade e falsidade, preconceito e parcialidade) fazem parte do conteúdo da moralidade desta sociedade³⁵⁰.

Assim, com o desenvolvimento moral pleno, Rawls defende a tese de que “todos os membros de uma sociedade bem-ordenada querem viver de acordo com os ideais de conduta pessoal, amizade e associação incluídos na justiça como equidade”³⁵¹. Weithman denomina esta tese de (T3)³⁵².

Este viés de leitura de Weithman nos leva, portanto, a considerar o senso de justiça como uma disposição estabelecida de julgar e agir de acordo não apenas com os princípios de justiça, mas também com os ideais elencados acima, que são formatados através do conteúdo destes mesmos princípios. O critério para Weithman entender o senso de justiça de *Teoria* deste modo (com “desejos dependentes de ideais”) está presente em uma nota de Rawls no artigo *Justiça como equidade: política, não metafísica*, na qual ele responde à resenha de Dworkin. Ali, Rawls afirma que sua teoria não é baseada em princípios, ainda que esta sugestão seja atrativa, mas em uma visão dependente de ideais³⁵³.

Weithman dá o exemplo do ideal de pessoa plenamente autônoma, uma parte do ideal de conduta pessoal. Esta concepção ética de pessoa é concebida através das noções de liberdade, igualdade e racionalidade, além da referência ao procedimento da posição original

³⁴⁸ *Idem. Ibidem.*

³⁴⁹ *Liberalismo*, p. 103.

³⁵⁰ *Teoria*, p. 524.

³⁵¹ WEITHMAN. *Why political liberalism?* p. 1307.

³⁵² Os números dados às teses de Weithman correspondem apenas ao capítulo no qual elas foram abordadas.

³⁵³ RAWLS. *Justice as fairness: political not metaphysical*. p. 400-1.

e aos princípios da justiça. De acordo com as *Dewey Lectures*, o texto que melhor trata desta concepção, na visão de Weithman, uma pessoa é plenamente autônoma quando afirma os princípios que seriam adotados na posição original e age de acordo com tais princípios³⁵⁴.

Assim, é racional para os membros da sociedade bem-ordenada, do ponto de vista da racionalidade deliberativa plena, regular seus planos de vida de acordo com o senso de justiça, porque tornar os princípios da justiça como supremamente regulativos é a melhor resposta para a realização de seus desejos por tais ideais. Reconhecendo publicamente que a sociedade possui uma estrutura básica equitativa, organizada por uma concepção comum de justiça, na qual os demais cidadãos estão vinculados de maneira igual (o problema da confiança mútua), temos poucos motivos para não agirmos reciprocamente³⁵⁵.

Para Weithman, com (T3) e o problema da confiança mútua resolvido, Rawls pode passar diretamente ao desfecho desejado, (Cc). A adesão ao senso de justiça transforma nosso padrão de objetivos finais em uma “visão sistemática”³⁵⁶, na qual normas morais deixam de ser compreendidas apenas como restrições. Elas representam a possibilidade de expressarmos, não abnegarmos, nosso eu (nossa natureza de seres racionais livres e iguais) e de unificar um ponto de vista público e compartilhado que ajude a resolver divergências ou estabelecer acordos entre nossos pares³⁵⁷.

Por que este tipo de solução para o problema da estabilidade é considerado trivial? Porque nós já partimos da suposição de que um membro típico da sociedade bem-ordenada deseja que seu senso de justiça torne-se efetivo e regule seu modo de agir e deliberar moral. Assim, sua deliberação guia-se por esta concepção de justiça e seus ideais morais: “É racional, para mim, manter meu desejo de ser justo, dado que eu quero, acima de tudo, agir de modo justo?”. Ou, ao se perguntar por um dos ideais de (T3): “É racional para mim manter meu desejo de ser justo, dado que eu quero, acima de tudo, ser plenamente autônomo?”³⁵⁸. Para Rawls, a resposta é obviamente afirmativa: “Se uma pessoa movida pela racionalidade deliberativa deseja, acima de qualquer coisa, agir adotando o ponto de vista da justiça, tal procedimento é racional para ela”³⁵⁹.

³⁵⁴ WEITHMAN. *Why political liberalism?* po. 1213.

³⁵⁵ *Teoria*, p. 549.

³⁵⁶ *Teoria*, p. 551.

³⁵⁷ *Teoria*, p. 526.

³⁵⁸ Tais questões são exemplificadas em WEITHMAN. *Why political liberalism?* po. 1474.

³⁵⁹ *Teoria*, p. 633.

A trivialidade deve-se ao procedimento de Rawls em adotar, nesta parte do argumento, uma “teoria ampla do bem”³⁶⁰. A teoria ampla tem sua principal característica no fato de partir dos princípios de justiça para a “definição de outros conceitos morais nos quais a noção de bem está envolvida”³⁶¹. Os ideais da tese de Weithman (T3) são um exemplo, assim como o conteúdo das virtudes e dos vícios morais. Portanto, algo é bom, na teoria plena do bem, somente se possui as propriedades racionais de um plano de vida regulado pelo senso de justiça.

Já a segunda parte do argumento da estabilidade parte de uma “teoria restrita do bem” e é este, segundo Weithman, o verdadeiro motivo da virada política de Rawls. Nesta parte, há a projeção de um indivíduo hipotético com um grupo específico de desejos³⁶² que endossaria os princípios de justiça apenas na medida em que tais desejos fossem satisfeitos. Com isso, haveria a congruência entre o ponto de vista da justiça e o ponto de vista da racionalidade estrita. A questão feita aqui, por tal indivíduo, seria: tomar o ponto de vista da justiça como um elemento definitivamente regulador dos meus planos de vida é a melhor resposta em relação a planos semelhantes e igualmente racionais (como os compostos pelos desejos da teoria restrita do bem)? Ou, dito de maneira mais simples e intuitiva: tornar-se uma pessoa boa, de acordo com a justiça como equidade, constitui um bem para mim mesmo?³⁶³ Por mais atraente que possa ser, teremos que deixar de lado este argumento, uma vez que não faz parte do foco do trabalho.

O problema do argumento da estabilidade como um todo, para o Rawls do *Liberalismo*, é a pressuposição de uma convergência dos cidadãos em uma doutrina abrangente. Adotar os princípios da justiça como “princípios morais últimos”, reguladores de nossos planos de vida, é adotar uma doutrina parcialmente abrangente baseada no liberalismo kantiano. Além disso, o conjunto de desejos elencados na teoria restrita do bem é extremamente simples e homogêneo e não condiz com o fato do pluralismo razoável.

³⁶⁰ *Teoria*, p. 438.

³⁶¹ *Teoria*, p. 440.

³⁶² Seriam eles: o desejo de expressar a própria natureza enquanto seres livres, iguais e racionais, o desejo de evitar custos psicológicos de ações contrárias ao senso de justiça, como hipocrisia e decepção; o desejo de estabelecer laços de amizade com outros membros do esquema de cooperação; e, finalmente, o desejo de participar das diversas formas de vida presentes na sociedade, capazes de estimular os próprios talentos e os dos outros.

³⁶³ *Teoria*, p. 642-3.

Assim, com a virada política, Rawls transforma (T3) em ideais expressamente políticos e desiste do argumento da congruência, substituindo-o pela ideia de consenso sobreposto.

7.2 A aquisição do senso de justiça e o princípio psicológico de reciprocidade

Um dos aspectos interessantes da reformulação do *Liberalismo*, é o esclarecimento que Rawls dá a respeito do senso de justiça. Ao abordar as bases da motivação moral, Rawls esclarece que é parte da “sensibilidade moral do razoável” haver três tipos de desejos: desejos dependentes de objeto, de princípios e de concepção. A adição explícita deste último é, segundo Weithman, um esclarecimento do que já estava presente em *Teoria*. Rawls pretende mostrar como a classe de motivações possíveis dos indivíduos pode ser ampliada. Nesse sentido, ele pressupõe a possibilidade de sermos motivados, por exemplo, pela concepção de cidadão elaborada na justiça como equidade, assim como por doutrinas religiosas, morais ou filosóficas.

Esta ideia parte da suposição de Thomas Nagel³⁶⁴ de que, para haver a efetivação do ideal de igualdade social, por exemplo, não apenas as instituições sociais devem cumprir um papel importante, mas os próprios cidadãos devem expressar esse desejo. Deve haver, desse modo, uma “integração entre diferentes níveis de motivação” nos indivíduos, pois a defesa de determinados princípios ou mecanismos que favoreceriam a igualdade são debilitados por crenças e desejos individuais que levam à ausência de responsabilidade individual. Um dos exemplos dados por Nagel é o de um igualitarista economicamente competitivo que, ao mesmo tempo em que assina um cheque astronômico para sua refeição de luxo, lamenta a situação de desigualdade gerada por talentos naturais ou pela mera sorte nos negócios. Há, assim, um conflito constante entre o pessoal e o impessoal, que são repelidos em direções opostas.

Da mesma forma, Rawls, ao perceber esta espécie de “paradoxo”, dá primazia, no *Liberalismo*, ao desejo dependente de concepções, na medida em que este integra princípios e suas diferentes modalidades de reflexão e aplicação em uma articulação coerente. Como exemplo, teríamos a concepção de cidadania, que reúne, como foi visto no sub-capítulo

³⁶⁴ NAGEL, Thomas. Equality and motivation. In: NAGEL, T. Equality and partiality. NY: Oxford, 1991.

anterior, as noções de liberdade e igualdade, as capacidades do razoável e do racional, além dos princípios de justiça e o esquema de representação da posição original³⁶⁵.

Com isso, retomando o final do Capítulo 6, poderíamos dizer que Rawls posterga, em alguma medida, a explicação das motivações morais, tendo em vista sua exigência de um melhor esclarecimento de como os princípios são aplicados e utilizados nos diversos pontos de vista. O princípio do respeito não poderia cair no mesmo paradoxo proposto por Nagel?

No restante do capítulo, gostaríamos de problematizar o primeiro argumento da estabilidade realizado em *Teoria*, que, em obras posteriores, é realizado através da introdução de uma psicologia moral do razoável.

O argumento da estabilidade está vinculado à função de utopia realista da justiça como equidade, que pretende examinar os “limites da possibilidade política praticável”³⁶⁶. Para isso, Rawls precisa projetar não apenas o cenário de uma sociedade democrática justa, mas uma natureza moral que compreenda e aja de acordo com a concepção política construída. Assim, uma psicologia moral do razoável é justificada, pois deriva da própria concepção política, a fim de testar se suas exigências e ideais políticos, como o de cidadania, motivariam suficientemente as pessoas³⁶⁷.

Muito embora Rawls não veja nenhum problema nesse primeiro passo para o argumento do consenso sobreposto, gostaríamos de discutir se esse tipo de procedimento mantém-se nos limites estritos do domínio do político. Rawls não estaria diminuindo a distância conflituosa entre doutrinas abrangentes e uma concepção política de justiça com base em um pressuposto “escamoteado”? Isto é, há algum elemento abrangente que “propulsionaria” a adesão à justiça como equidade e tornaria seus ideais e valores sobressalentes aos interesses e valores morais, filosóficos e religiosos presentes em uma sociedade pluralista? Ou, ainda, há algum traço característico do ser humano (psicológico ou antropológico) que é imprescindível para o desfecho positivo idealizado por Rawls e, ao mesmo tempo, extrapola os limites do domínio do político? Defender-se-á que tais questões podem ser respondidas afirmativamente.

Uma boa porta de entrada para responder a estas questões é o debate de Rawls com Jürgen Habermas. Habermas tem profundas suspeitas sobre a ideia de consenso sobreposto,

³⁶⁵ *Liberalismo*, p. 101.

³⁶⁶ *Reformulação*, p. 5.

³⁶⁷ *Liberalismo*,

considerando-a uma mera questão de “sorte”³⁶⁸, além de entender o argumento da estabilidade, como um todo, algo muito problemático. Se Rawls aceita o fato do pluralismo razoável, por que a insistência em estabelecer a questão da aceitabilidade da teoria da justiça de modo imanente, como feito em *Teoria*? A justiça como equidade não deveria ser discutida no foro da razão pública, entre cidadãos reais de carne e sangue?³⁶⁹ Com isso, Habermas sugere uma distinção mais aguda entre as questões de aceitabilidade e de aceitação [*acceptability and acceptance*], na medida em que a estabilidade de uma concepção política é uma questão, primariamente, empírica.

Também Benjamin Barber, em um artigo sobre *Teoria*, critica a tendência de Rawls de se esquivar de questões do contexto da realidade política e histórica. “Quando termos políticos ocasionalmente aparecem”, diz Barber, “eles aparecem de modo estarrecidamente ingênuo e abstrato”³⁷⁰. A falta de ilustrações ou aplicações mais palatáveis ao contexto atual levanta dúvidas sobre a relação que poderíamos estabelecer entre uma teoria normativa da justiça e a realidade histórica.

Após avaliar uma série de proposições presentes em *Teoria*, que revelariam alguns dos disparates do ponto de vista da sociologia e da política, Barber mostra que Rawls, na Terceira Parte de sua obra, apela a um “suporte secundário” com “noções apriorísticas necessariamente excluídas da teoria principal”³⁷¹. Tais pressupostos dariam uma “fundamentação intuitiva” para as regras procedimentais estabelecidas na primeira parte, além de darem um “tom mutualista” à organização da sociedade como um todo.

Contudo, qual “fundamentação intuitiva” ou “noção apriorística” Rawls estaria pressupondo? Por que a noção de pessoa, como Habermas aponta, estaria ultrapassando “as fronteiras da filosofia política”?³⁷²

O que se pretende mostrar, aqui, é que a concepção de cidadão, a partir do argumento da estabilidade, isto é, com a introdução da psicologia moral do razoável, sofre uma modificação, que pode ter implicações problemáticas na pretensão da justiça como equidade

³⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. “Reasonable” versus “True”, or the morality of worldviews. In: HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other: studies in political theory*. Cambridge: MIT, 1998.

³⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls’s political liberalism. *The journal of philosophy*. v.92, n.3, 1995. p. 121.

³⁷⁰ BARBER, Benjamin. *Justifying justice*. p. 310.

³⁷¹ BARBER. *Justifying justice*. p. 317.

³⁷² HABERMAS. *Reconciliation through the public use of reason*. p. 131.

manter-se sustentada por si mesma, ou seja, “cuja formulação não deriva, nem é parte, de nenhuma doutrina abrangente”³⁷³.

Esta alegação não parte, como a maioria das críticas o fazem, da crítica à noção de razoabilidade, que possui um papel importante no desfecho do consenso sobreposto. Aplicada à concepção de pessoa, a razoabilidade significa a nossa disposição para propor termos equitativos de cooperação, submetendo-nos voluntariamente a eles, e a nossa disposição para reconhecer os limites de acordo entre os cidadãos, guiando-nos, com isso, a partir das propostas estabelecidas pelos critérios da razão pública. Segundo Rawls, “é pelo razoável que entramos no mundo público dos outros”³⁷⁴.

O elemento mais problemático para o argumento da estabilidade, contudo, não parece ser esta capacidade - bastante plausível - para sermos razoáveis. O que há de mais conflitante, quando procuramos entender porque Rawls admite a ideia de consenso sobreposto, é a explicação, anterior a este argumento, do modo como adquirimos o senso de justiça. Ali, Rawls introduz traços determinados do ser humano, que, aliados ao princípio psicológico da reciprocidade, dão o *fiat* necessário ao desfecho positivo do argumento.

Os dois aspectos problemáticos da psicologia moral são os seguintes. Segundo Rawls, os cidadãos, quando percebem condições favoráveis de justiça, como no caso de uma sociedade ideal, “se mostram prontos e dispostos a fazer sua parte nesses arranjos, desde que tenham garantias razoáveis de que os demais farão o mesmo”. Em seguida, ele diz que “se outras pessoas, com uma intenção manifesta, se empenham em fazer sua parte em arranjos justos e equitativos, os cidadãos tendem a aumentar a confiança que neles depositam”³⁷⁵.

Estes dois itens são abordados e analisados extensamente em *Teoria* e fazem parte dos princípios psicológicos de reciprocidade. Nos parágrafos sobre os estágios de desenvolvimento moral, Rawls afirma, por exemplo, que a formação do sentimento de amor da criança por si mesma e pelos pais se dá pela “intenção manifesta e evidente” destes últimos em relação a ela. Da mesma forma, no segundo estágio, a moralidade de grupo, o desenvolvimento de laços de amizade, de confiança mútua e de companheirismo ocorrem da mesma forma, mas agora em um âmbito social maior e mais diversificado. Por fim, no estágio final, ocorre o desenvolvimento do senso de justiça, na medida em que, com a aceitação das

³⁷³ *Liberalismo*, p. XLVI-II.

³⁷⁴ *Liberalismo*, p. 63.

³⁷⁵ *Liberalismo*, p. 103.

duas leis psicológicas precedentes, surge uma terceira lei. Adquirimos o desejo de aplicar os princípios de justiça, “no momento em que percebemos como as organizações sociais que [n]os representam promoveram nosso bem e o bem daqueles com os quais nos associamos. No devido tempo, passamos a apreciar o ideal da cooperação humana justa”³⁷⁶.

Este tipo de explicação baseia-se, portanto, nos princípios psicológicos da reciprocidade, um “fato psicológico de grande importância”, que realiza “uma explicação da natureza da moralidade e de suas várias formas”³⁷⁷.

Contudo, Rawls não estaria apresentando uma interpretação específica da natureza humana e de sua sociabilidade? Não seria este um elemento “embutido” na projeção do consenso sobreposto como uma ideia realista?

É a “face rousseauista” de Rawls. Ao explicar a origem do princípio psicológico de reciprocidade, ele afirma que este é elaborado a partir de uma frase de *Emílio*, qual seja: “o que transforma esse instinto em sentimento, a vinculação ao amor, a aversão ao ódio, é a intenção manifesta [dos outros] de causar danos a nós mesmos ou de nos ajudar”³⁷⁸. É nesta medida que os estágios de desenvolvimento moral são explicados, conforme exposto acima. Com a “acumulação” das três leis psicológicas, Rawls chega ao resultado de que o senso de justiça é “um prolongamento do amor à humanidade” e os princípios da justiça, a expressão de nossa natureza enquanto seres livres e iguais (a “face kantiana”)³⁷⁹.

Esta concepção de pessoa pode ser epitomizada na figura do “passageiro recíproco” (*reciprocity rider*), cunhada por Weithman. Segundo este autor, uma das condições necessárias para Rawls resolver o problema da estabilidade (tanto no argumento da congruência entre o bem e o justo, quanto na ideia do consenso sobreposto) é o pressuposto de que, em condições favoráveis, como o reconhecimento da garantia mútua entre os cidadãos e da existência de instituições justas, cada membro da sociedade irá agir de maneira recíproca. Weithman chama esta premissa de Tese de Nash, presente em *Teoria* e no *Liberalismo*: “Se o esquema cooperativo deve ser estavelmente justo, cada participante deve ser capaz de perceber, ao refletir, que é bom para ele manter esta disposição se outros também o fazem”³⁸⁰.

³⁷⁶ *Teoria*, p. 525.

³⁷⁷ *Teoria*, p. 549.

³⁷⁸ *Teoria*, p. 692.

³⁷⁹ *Teoria*, p. 528-9.

³⁸⁰ WEITHMAN. *Why political liberalism?* po. 4456.

Para Weithman, a ideia de reciprocidade não deve ser deixada de lado, porque ela “reside no coração da teoria da justiça de Rawls”³⁸¹.

A atuação deste princípio psicológico é explícita, por exemplo, no §35 de *Teoria*, na qual Rawls afirma que facções intolerantes, caso tenham sua liberdade de expressão e de consciência toleradas, abandonarão, com o tempo, a intolerância e aceitarão a liberdade de consciência e expressão. Diz Rawls: "Essa persuasão funciona a partir do princípio psicológico segundo o qual, em circunstâncias iguais, aqueles cujas liberdades estão protegidas por uma constituição justa, da qual se beneficiam, com o passar do tempo adquirem o hábito de submeter-se a ela”³⁸².

Poder-se-ia objetar que este tipo princípio psicológico não faz mais parte da justiça como equidade após a virada política de Rawls. Contudo, isto poderia ser ensejado, se não fossem três notas de rodapé. No *Liberalismo*, há a seguinte afirmação: “Ao explicar por que um consenso sobreposto não é utópico, o argumento em IV, §§6-7 se apoia nessa psicologia [moral do razoável]”³⁸³. Mais adiante, há a expressa referência ao capítulo VIII de *Teoria*³⁸⁴. Também em *Reformulação*, Rawls faz explícita menção aos estágios de desenvolvimento moral formulados em *Teoria*: “A psicologia moral que está por trás das premissas descritas neste texto é exposta muito mais detalhadamente em *Teoria*, Cap. VIII, §70-72, 75-6. Apenas faço referência a essas seções *já que não as mudaria substancialmente*”³⁸⁵.

Diante disso, isto é, se esta interpretação estiver correta, a conclusão que se segue é a de que Rawls opera com uma concepção abrangente da natureza moral do ser humano, na qual seus instintos e sentimentos naturais egoístas e de auto-preservação são “transformados”, quando atingidos certas condições sociais favoráveis, em uma disposição duradoura para agir reciprocamente, para “retribuir na mesma moeda”. Os princípios psicológicos de reciprocidade são, nesse sentido, os responsáveis em dirigir “mudanças nos laços afetivos que pertencem aos nossos objetivos finais”, como “os vínculos com outras pessoas, os interesses que temos na realização de seus interesses e o senso de justiça”³⁸⁶.

Aplicando este psicologismo à justiça como equidade, Rawls pode afirmar que um consenso sobreposto é realista, na medida em que uma concepção política de justiça satisfaria

³⁸¹ *Idem. Ibidem.*

³⁸² *Teoria*, p. 238-9.

³⁸³ *Liberalismo*, p. 102.

³⁸⁴ *Liberalismo*, p. 168.

³⁸⁵ *Reformulação*, p. 280.

³⁸⁶ *Teoria*, p. 547-8.

condições justas em uma sociedade. Com o reconhecimento por parte dos cidadãos, estes se tornariam “membros dedicados [*wholehearted members*] de uma sociedade democrática”, apoiando sua estrutura institucional e seus valores e ideais políticos, ao invés de a aceitar apenas como um “equilíbrio prevalente de forças sociais e políticas”³⁸⁷. Ao passar de um critério de justificação de normas (o critério de reciprocidade) para uma disposição moral duradoura, Rawls pretendia alcançar, com isso, a estabilidade de uma concepção política sem o uso massivo de sanções.

Contra o fato do pluralismo razoável, contudo, Rawls pressupõe um elemento presente em todas as doutrinas abrangentes, que possibilita a convergência de seus cidadãos em uma teoria da justiça e a articulação de termos razoáveis (e, em alguns casos, muito abstratos) na esfera política pública. Portanto, no argumento da estabilidade, Rawls não parece estar tão distante quanto pode parecer dos proponentes de um fundamento moral para o liberalismo, como Larmore e Tugendhat.

Se esta linha de pensamento for convincente, então o argumento da estabilidade (em ambas formulações da justiça como equidade) vê-se comprometido e precisaria ser repensado. Não apenas o argumento, mas o papel da psicologia moral. Uma concepção política que se pretende sustentada por si própria, poderia admitir, dado o fato do pluralismo razoável, a articulação destes componentes da natureza humana como parte de sua apresentação? Esta visão não é controvertida o suficiente para a considerarmos parte de uma doutrina abrangente, assim como a visão estabelecida no argumento da congruência entre o justo e o bem?

O interessante em levantar tais questões é perceber, ao mesmo tempo, como as explicações que Rawls dá acerca da inserção deste tópico são sempre eivadas de um tom defensivo e retórico, algo incomum para o autor. No final da *Introdução à edição de 1996 do Liberalismo*, após algumas observações sobre as guerras do século XX, Rawls afirma a necessidade de supormos, caso estejamos de acordo com a possibilidade de sociedades democráticas justas, que “os seres humanos tenham uma natureza moral”, capaz de possibilitar a compreensão e motivação por concepções de justiça. Por isso, mesmo que algumas leitores achem esta parte da teoria “abstrata e espiritual”, Rawls não se “desculpa” por isso³⁸⁸.

³⁸⁷ *Liberalismo*, p. XLII.

³⁸⁸ *Liberalismo*, p. LXX.

Assim, a desculpa recorrente de Rawls em defender esta visão do ser humano, baseada nos princípios psicológicos de reciprocidade, é que, sem ela, a sociabilidade humana não é possível: “Sem ele [o princípio de reciprocidade], a nossa natureza seria muito diferente, e a frutífera cooperação social ficaria frágil, se não mesmo impossível.”³⁸⁹. Contudo, a questão que se deve fazer aqui é: que tipo de sociabilidade seria impossível? Não seria, justamente, aquela pretendida por Rawls, isto é, baseada em um consenso sobreposto entre diferentes doutrinas abrangentes e uma concepção política de justiça?

³⁸⁹ *Teoria*, p. 529.

CONCLUSÃO

Em termos bastante gerais, este trabalho procurou desenvolver o problema da motivação para sermos justos ou, mais especificamente, do problema das razões para adotarmos e defendermos uma concepção política liberal. Assim, ele é estruturado e realiza uma comparação entre duas abordagens antagônicas sobre este tema: a primeira defende a necessidade de uma fundamentação moral inicial, baseada em princípios, a fim de fornecer razões para a defesa de tal concepção política (é a visão de Larmore e Tugendhat). A segunda abordagem estabelece-se, em um primeiro momento, na dimensão do político, deixando o problema da motivação como um argumento posterior, baseado em ideais e concepções políticas estabelecidas no primeiro argumento e é incluído em um procedimento reflexivo hipotético.

A segunda destas posições, que foi estabelecida com base em John Rawls, parte diretamente de um ponto de vista prático, no qual seja possível estabelecer princípios da justiça que podem assegurar um consenso sobre os termos equitativos de cooperação social. A posição original torna-se, assim, um *status quo* inicial abstrato, um esquema de representação na qual nos situamos como “pessoas artificiais” com uma “racionalidade mutuamente desinteressada”, isto é, em que tentamos reconhecer princípios que promovam nossos sistemas de objetivos da melhor forma possível, sem estarmos dispostos a sacrificá-los em benefício de outros³⁹⁰. Nesse sentido, defende Rawls, isto “não envolve nenhuma teoria particular da motivação humana. Em vez disso, seu objetivo é refletir, na descrição da posição original, as relações dos indivíduos entre si, relações estas que preparam o cenário para as questões da justiça”³⁹¹.

A prioridade da busca pelo que é coletivamente racional (pelo justo) é melhor justificada, quando se busca entender o papel da motivação na justiça como equidade, no *Liberalismo Político*, na medida em que Rawls afirma que os desejos dependentes de uma

³⁹⁰ *Teoria*, p. 155 e 140.

³⁹¹ *Teoria*, p. 140.

concepção política são os que mais importam para sua teoria. Rawls quer evitar o suposto “paradoxo” de Nagel entre a filosofia moral e a filosofia política e mostrar como os princípios da justiça são articulados de maneira coerente. Nós devemos “avaliar o que responde a esse desejo” (de aplicar os princípios da justiça), pois “o que significa agir de formas que possam ser justificadas perante os outros, ou do modo que seja digno de um cidadão razoável e igual, é algo que vai exigir diferentes modalidades de reflexão”³⁹². A partir disso, Rawls afirma, então, que os cidadãos não apenas se consideram membros cooperativos de uma sociedade, mas “querem realizar em sua pessoa, e ter o reconhecimento de que o fazem, aquele ideal de cidadãos” (cidadão igual, livre, racional e razoável)³⁹³.

Grande parte do esforço deste trabalho foi levantar este problema da motivação em Rawls, certamente um dos tópicos menos explorados de sua filosofia política, ainda que ele seja precedido por um passo anterior: a construção dos princípios da justiça. A comparação e separação explícita entre os três pontos de vista da justiça como equidade foi extensamente utilizado para tal fim, uma medida preventiva para visualizar, de maneira determinada e com menos ambiguidade, a temática pesquisada. Procurou-se diminuir, com isso, os riscos de confundir os problemas e objetivos específicos dos diferentes pontos de vista (o do filósofo, o das partes da posição original e o dos cidadãos em uma sociedade bem-ordenada).

A proposta do segundo estágio de apresentação da justiça como equidade é formulada, basicamente, a partir da seguinte questão: “De que maneira uma sociedade democrática bem-ordenada de justiça como equidade pode estabelecer e preservar a unidade e a estabilidade, considerando-se o pluralismo razoável que é inerente a essa sociedade?”³⁹⁴ Formulada de modo mais problemático, ela diz o seguinte: “como podemos afirmar nossa doutrina abrangente e, ao mesmo tempo, sustentar que não seria razoável utilizar o poder do Estado para conseguir que todos a acatem?”³⁹⁵

O modo como Rawls faz esse movimento para a segunda parte da teoria da justiça é realizado em dois momentos: um trivial e outro não-trivial. O primeiro afirma que “os valores do político são muito importantes e, por essa razão, não são facilmente superáveis” e baseia-

³⁹² *Liberalismo*, p. 101-2.

³⁹³ *Idem. Ibidem*. Rawls não justifica, além deste motivo de avaliação global, sistemática e coletivamente racional dos princípios, porque o desejo de uma concepção é mais importante do que o de princípios, finalizando esta sessão com uma pergunta retórica, isto é, jogando o ônus da prova para o seu interlocutor: “como é possível, então, fixar limites àquilo que pode motivar as pessoas no pensamento e na deliberação e, portanto, àquilo que pode motivá-las a agir?” *Idem. Ibidem*.

³⁹⁴ *Liberalismo*, p. 157.

³⁹⁵ *Liberalismo*, p. 163.

se na aquisição e no desenvolvimento do nosso senso de justiça. Tais valores e os princípios de justiça governam a estrutura básica da vida social e especificam os termos essenciais de cooperação. Portanto, neste tipo de argumentação, estamos lidando com as “razões de justiça como tal”, que informam, através dos princípios da teoria rawlsiana, o senso de justiça de um cidadão típico³⁹⁶. No *Liberalismo Político*, tais razões são três: [1] há um grande benefício em vivermos em sociedades estáveis e justas, baseadas em um senso de justiça público e efetivo, sendo a justiça como equidade a melhor resposta para este problema. Com isso, evitamos um “aparato rigoroso e dispendioso de sanções penais”; [2] os dois princípios de justiça são, também, a melhor resposta para garantir as bases sociais do autorrespeito (autoconfiança e sentido efetivo de nosso valor); e [3] a realização do bem da união social de uniões sociais.

Já o argumento da congruência entre o justo e o bem ou o argumento do consenso sobreposto baseia-se em uma resposta não-trivial, isto é, a justiça como equidade deve ser aceita com base em motivações outras que não valores ou princípios políticos informados pelos princípios de justiça desta teoria. No *Liberalismo*, tais motivações são indeterminadas e meramente exemplificativas (como doutrinas abrangentes religiosas ou o liberalismo clássico de Kant e de Mill) e devem respeitar o fato do pluralismo razoável.

Para a realização do argumento da estabilidade como um todo, Rawls precisou introduzir, então, uma concepção complexa de cidadão (não apenas uma concepção política de pessoa) e, com isso, passa a agregar diversas características. A justificativa para este procedimento é dada logo no início da Conferência II do *Liberalismo*: “As ideias do razoável e do racional e de doutrina abrangente razoável, importantes como são para um consenso sobreposto, desempenham um papel central nessa resposta”³⁹⁷. Assim, Rawls passa a determinar melhor a noção de razoabilidade que, aplicada à pessoas, ganha o adicional das seguintes características: os limites da capacidade de juízo, o ideal político de cidadania democrática com o ideal da razão pública, a condição de publicidade, a autonomia racional e plena, as bases da motivação e a psicologia moral.

Ao falar sobre a psicologia moral e o problema da introdução do princípio psicológico da reciprocidade, tínhamos dois objetivos em mente: entender porque Rawls acredita que o consenso sobreposto é algo *realizável* (ou seja, real), apesar das inúmeras críticas e certo ceticismo sobre este resultado; e mostrar como o Capítulo VIII de Teoria da Justiça é

³⁹⁶ *Liberalismo*, p. 374ss.

³⁹⁷ *Liberalismo*, p. 56-7.

imprescindível para tal consenso. O resultado foi a problematização de dois aspectos da psicologia moral de Rawls, que dão forma à figura do passageiro recíproco. Segundo o filósofo, quando os indivíduos percebem e acreditam que as instituições são justas, isto é, há condições sociais favoráveis para a justiça e, ao mesmo tempo, se outros cidadãos, “com intenção manifesta”, empenham-se em fazer parte nesse arranjo, tais indivíduos aumentarão a confiança na sociedade e em seus membros e passarão a defender continuamente os valores e princípios políticos da justiça como equidade.

Como é possível, no entanto, manter uma concepção política compatível com as diversas doutrinas abrangentes e livre de controvérsias filosóficas persistentes, se o segundo argumento da teoria da justiça de Rawls é pautado no princípio psicológico da reciprocidade? Como defender a autonomia doutrinal desta teoria baseando-se, ao final, em uma concepção de natureza moral determinada? Cabem, aqui, duas observações.

Em primeiro lugar, se considerarmos que o princípio psicológico de reciprocidade não é tão atuante quanto Rawls pensa que é, temos duas alternativas. Ou desistimos do ideal de uma concepção política pública capaz de “assegurar que vínculos mútuos liguem toda a sociedade, por meio de todos os seus membros”³⁹⁸ ou tentamos estabelecer uma tabela de ganhos e perdas mais rigorosa para os cidadãos (uma modificação na teoria da obediência), a fim de evitar a desistência da opção pelo senso de justiça compartilhado. Em ambos os espectros, temos a possibilidade de um *modus vivendi* ou a melhor elaboração de teorias da coerção e “aparatos repressores”.

Em segundo lugar, se a psicologia moral do razoável for considerada parte de uma doutrina abrangente e, ainda assim, continuarmos defendendo a importância de sua presença no argumento da estabilidade, não poderíamos considerar a justiça como equidade como um “campo de testes” hipotético? Diferentes tipos de psicologia moral não poderiam ser confrontadas idealmente para se tentar entender o funcionamento dos princípios políticos estabelecidos? Não estaríamos, com isso, fazendo jus ao fato do pluralismo razoável?

De uma maneira ou de outra, o experimento hipotético da função utópica da filosofia política de Rawls está em jogo.

³⁹⁸ *Teoria*, p. 556.

Afinal, qual o problema que subjaz à ideia de motivação? Por que ela é algo que torna-se uma espécie de incômodo ora a ser evitado ou descartado ora a ser requisitado do ponto de vista de teorias políticas?

As questões levantadas aqui movem-se no interior da teoria contratualista e o problema inerente a esta estrutura é, justamente, a formação de valores morais e políticos ou, como Tugendhat coloca, a formação de uma consciência moral. Portanto, o problema específico a ser colocado é: até que ponto uma teoria contratualista política precisa dar conta disto? E se a resposta for positiva, como fazemos isso sem cair em um regresso ao infinito (princípios sobre princípios *ad aeternum*) ou em arbitrariedades?

Cada autor abordado neste trabalho ofereceu uma resposta específica a este problema. Rawls parte diretamente de circunstâncias históricas e sociais de justiça política para desenvolver sua teoria da justiça. É um pressuposto de sociedades democráticas que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça” e, com isso, uma sociedade é justa na medida em que torna determinados “direitos individuais invioláveis e assegurados, sem estarem sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais”³⁹⁹. Com a sistematização destas intuições em uma teoria, a motivação ganha diretamente um norte específico.

Larmore, por outro lado, que, frise-se, não é um contratualista, defende uma teoria intuicionista racional com uma dimensão externalista (ou metafísica, se se quiser) de fatos morais (as razões como objetos). Há uma dimensão normativa que antecede a articulação consciente dos indivíduos, estabelecida em experiências históricas compartilhadas. Através da reflexão racional sobre o nosso contexto histórico moral e político, respondemos a este com princípios que melhor servem para nossas experiências intersubjetivas. O liberalismo político, dessa forma, é considerado uma resposta normativa às circunstâncias históricas e sociais da modernidade. E o princípio de respeito às pessoas é seu fundamento moral, entendido como a melhor resposta para este projeto político. É através do comprometimento com o princípio do respeito que valores políticos liberais, como igualdade e liberdade, neutralidade e legitimidade do poder político, podem ser defendidos e realizados em uma sociedade.

Tugendhat, por fim, encontra outro tipo de solução. A sua aparição em um trabalho sobre liberalismo pode soar estranha em um primeiro momento, mas, espero que isto tenha

³⁹⁹ *Teoria*, p. 4.

ficado claro no desenvolvimento dos capítulos. Isto se deveu a dois motivos: as críticas que ele realiza a Rawls, específicas ao tema da motivação moral; e sua constante preocupação em entender o papel da motivação e como ela pode ser incorporada em uma teoria contratualista.

Sua saída para um regresso infinito é a cisão entre razões de motivação e de justificação. As perguntas “Por que devemos ser pessoas boas?”, “Por que devemos ser justos?” ou “Por que devemos entrar na posição original?” são perguntas que exigem não uma justificação sobre a melhor concepção moral ou a melhor concepção política de justiça, mas razões motivacionais, isto é, razões que dizem respeito à nossa disposição para sermos bons e incorporamos em nossa identidade as concepções e os valores correspondentes. Aqui, gostaria de fazer duas observações finais.

Em primeiro lugar, realizar uma divisão entre motivação e justificação em nada diminui a força normativa ou a necessidade de justificação recíproca e intersubjetiva de uma concepção moral. Forst erra ao criticar Tugendhat como um filósofo que faz a moralidade depender da “busca pelo bem próprio”, impossibilitando, com isso, a justificação universal e recíproca de normas morais⁴⁰⁰. A instância motivacional cumpre o papel apenas de mostrar que a adesão de uma concepção moral sempre dependerá dos próprios indivíduos - da mesma forma que uma concepção política de justiça. Agora, uma vez que se “entra” nesta concepção, isto é, desejamos ser uma pessoa moral, devemos formular princípios universais e recíprocos.

Em segundo lugar, acredito que Tugendhat nunca resolveu esta questão ou, ao menos, não do modo como gostaria. Tanto em *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem* quanto em seus últimos artigos sobre filosofia moral, como *O problema da moral autônoma*, *A origem da igualdade normativa* ou, ainda, *O problema da honestidade intelectual*, Tugendhat sempre recai em uma espécie de “parada obrigatória” fora do escopo moral. Neste último artigo, por exemplo, ele se pergunta: por que desejamos ser intelectualmente honestos, isto é, termos uma atitude de abertura para com as razões contrárias às nossas próprias opiniões? Por que não perseveramos em uma justificativa mais forte a respeito de nossas crenças previamente estabelecidas? A resposta - completamente intuitiva - é a de que quando temos clara evidência de que estamos em um impasse (ou potencialmente errados), a honestidade intelectual torna-se um “motivo coercitivo”⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 299ss.

⁴⁰¹ TUGENDHAT, Ernst. *Antropologia em vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. p. 91.

Ao tentar formular outra resposta, agora sobre a motivação para a relação simétrica entre as pessoas, Tugendhat pergunta-se: por que uma pessoa que poderia optar pelo poder unilateral pode preferir o simétrico? Uma possibilidade é temer o ódio social contra aqueles que repudiam abertamente atitudes injustas. A outra possibilidade é, novamente, a possibilidade de nos identificarmos como pessoas boas ou justas, de que este tipo de vida é mais gratificante - ou seja, “a justiça seria para ele parte do que se chama a vida boa”. Mas, em todo caso, tais razões não são especificamente morais - um resultado contrário às suas pretensões teóricas iniciais⁴⁰².

⁴⁰²TUGENDHAT, Ernst. *Antropologia en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. p. 135

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. Algumas questões de filosofia moral. In: ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. Pensamentos e considerações morais. In: ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

AUDARD, Catherine. *John Rawls*. Stocksfield: Acumen, 2007.

BACKER, G.P.; HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: Understanding and meaning*. 2.ed. Blackwell: Malden, 2005.

BARBER, Benjamin. Justifying justice: problems of psychology, politics and measurement in Rawls. In: DANIELS, Norman. Reading Rawls: Critical studies on Rawls' 'A theory of justice'.

BOGHOSSIAN, Paul. *What is relativism?* Disponível em: <<http://as.nyu.edu/docs/IO/1153/whatisrel.pdf>>. Acesso em: 22.02.14.

CAVELL, Stanley. "Knowledge and the basis of morality". In: CAVELL, Stanley. The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy. NY; Oxford: Oxford, 1979.

DWORKIN, Ronald. A justiça e os direitos. In: DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENGELMANN, Mauro. *Wittgenstein's philosophical development: Phenomenology, grammar, method, and the anthropological view*. Kindle ed. NY: Palgrave Macmillan: 2013.

FRANKFURT, Harry. *The importance of what we care about: philosophical essays*. Cambridge: Cambridge, 1998.

GAUS, Gerald. *The turn to a political liberalism*. Disponível em: <<http://www.gaus.biz/PoliticalLiberalism.pdf>>. Acesso em: 08.03.2014.

HABERMAS, Jürgen. Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism. *The journal of philosophy*. v.92, n.3, 1995.

HABERMAS, Jürgen. "Reasonable" versus "True", or the morality of worldviews. In: HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other: studies in political theory*. Cambridge: MIT, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Universitária: Santiago, 1998.

LARMORE, Charles. *The autonomy of morality*. Cambridge: Cambridge, 2008.

_____. *The morals of modernity*. Cambridge: Cambridge, 1996.

_____. *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge, 1987.

_____. What is political philosophy? *Journal of moral philosophy*. v.10, n.3, 2013.

PLATÃO. *Teeteto; Crátilo*. Pará: UFPA, 2001.

RAWLS, J. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. "Kantian constructivism in moral theory". In: RAWLS, J. *Collected papers*. Harvard: Harvard, 1999. p. 357-8

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. "Outline of a decision procedure for ethics". In: RAWLS, J. *Collected papers*. Harvard: Harvard, 1999.

_____. "The independence of moral theory". In: RAWLS, J. *Collected papers*. Harvard: Harvard, 1999.

_____. The domain of the political and overlapping consensus. In: RAWLS, J. *Collected papers*. Harvard: Harvard, 1999.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010

SCANLON, T.M. Rawls on justification. FREEMAN, S (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge, 2003.

SENNETT, R. *Respeito: a formação do caráter em um mundo desigual*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SHUE, Henry. "Justice, Rationality, and desire: on the logical structure of justice as fairness". *Southern Journal of philosophy*. n.1, v.13, 1975.

_____. "Liberty and self-respect". *Ethics*. Chicago, v. 85, n. 3. 1975. p. 197.

STEIN, Ernildo. Há, para o filósofo, algum limite exterior ao seu discurso? In: STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. Superar a epistemologia. In.: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TUGENDHAT, Ernst. *Antropologia em vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008.

_____. *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. México: FCE, 1993.

_____. Comments on some methodological aspects of Rawls' "Theory of Justice". *Analyse & Kritik*, n.1, v.1, 1979.

_____. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004.

_____. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Unijuí, 2010.

_____. *Lições sobre ética*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002.

WEITHMAN, Paul. *Why political liberalism? On John Rawls's political turn*. Oxford: Oxford, 2011. Kindle Edition.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. NY: Routledge, 1974.

_____. *Philosophical investigations*. 4.ed. Wiley-Blackwell: Malden, 2009.

WILLIAMS, Bernard. Realism and moralism in political theory. In: WILLIAMS, B. *In the beginning was the deed: realism and moralism in political argument*. Princeton: Princeton, 2005.

_____. From freedom to liberty: the construction of a political value. In: WILLIAMS, B. *In the beginning was the deed: realism and moralism in political argument*. Princeton: Princeton, 2005.