

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL/UFRGS

Northon dos Santos Bernardes

CIDADANIA COMO IDENTIDADE ÉTICA EM JOHN RAWLS

Porto Alegre (RS)

2023

NORTHON DOS SANTOS BERNARDES

CIDADANIA COMO IDENTIDADE ÉTICA EM JOHN RAWLS

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Baptista Caruso
MacDonald

Porto Alegre (RS)

2023

NORTHON DOS SANTOS BERNARDES

CIDADANIA COMO IDENTIDADE ÉTICA EM JOHN RAWLS

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Porto Alegre, 03 de outubro de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

Professor Dr. Paulo Baptista Caruso Macdonald
UFRGS

Professor Dr. Wladimir Barreto Lisboa
UFRGS

Professor Dr. Andre Nilo Klaudat
UFRGS

Professor Dr. Denilson Luis Werle

CIP - Catalogação na Publicação

Bernardes, Northon dos Santos

Cidadania como identidade ética em John Rawls /
Northon dos Santos Bernardes. -- 2023.

93 f.

Orientador: Paulo Baptista Caruso Macdonald.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, , Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. liberalismo político. 2. ideal de cidadania. 3.
motivação moral. I. Macdonald, Paulo Baptista Caruso,
orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Detective Jimmy McNulty: "What the fuck can i tell him?"

Sergeant Jay Landsman: "Whatever the man wants to hear, Jimmy."

-

Major Bill Rawls: "Prodigal son!"

Detective Jimmy McNulty: "Major, we got a good shot at clearing a couple of cases here."

Major Bill Rawls: "We're not here to talk about cases, McNulty. I don't care about your cases. Sit. Relax.

I'm a reasonable guy. In fact, everywhere i go people say to me 'Bill Rawls, you are a reasonable fucking guy'. Am i right, Jay?"

Sergeant Jay Landsman: "You are reasonable, sir."

Major Bill Rawls: "Yes. Yes i am. And because your sergeant knows me to be reasonable, he came in here a couple of weeks ago and reason with me, right Jay?"

Sergeant Jay Landsman: "We reasoned. Yes we did."

- HBO Original Series The Wire, S01EP06, "The Wire".

RESUMO

BERNARDES, Northon dos Santos. **Cidadania como identidade ética em John Rawls**. 2023, Dissertação (Mestre em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Este trabalho busca investigar as bases normativas do dever de civilidade. Primeiramente, conceitua-se o dever de civilidade como um requerimento incondicional vinculado à etapa de justificação da razão pública que impõe aos cidadãos de uma sociedade bem ordenada que demonstrem uns aos outros como suas proposições sobre a justiça básica podem ser amparadas em razões públicas que todos possam aceitar. O dever de civilidade se origina do ideal de cidadania, que possui um aspecto relacional de demarcação de um vínculo político e um aspecto motivacional de aspiração pessoal. São consideradas duas objeções sobre os aspectos do ideal de cidadania: a primeira, denominada de problema prático-motivacional, questiona como é possível que um ideal de pessoa definido através de um ponto de vista imparcial possa ter autoridade motivacional sobre a deliberação prática do agente, a partir do ponto de vista do internalismo de razões. A segunda, denominada de problema prático-normativo, questiona como o ideal de cidadania pode reivindicar normatividade na forma de uma moralidade relacional, isto é, um conjunto de fatos morais não universais, restritos à participantes de uma relação específica. Ao final, argumenta-se que ambas as críticas podem ser resolvidas através de uma interpretação constitutivista da fundamentação das ideias fundamentais rawlsiana de sociedade e pessoa, ilustrada pelo pensamento de Christine Korsgaard, que incorpore as bases para a motivação moral como um requisito interno da noção de agência política na forma de uma identidade prática fundamental.

Palavras-chave: liberalismo político, ideal de cidadania, identidade prática, motivação moral, internalismo, constitutivismo.

ABSTRACT

This work aims to investigate the normative foundations of the duty of civility. First, it conceptualizes the duty of civility as an unconditional requirement linked to the justification stage of public reason, which compels citizens in a well-ordered society to demonstrate to each other how their propositions about basic justice can be supported by public reasons that everyone can accept. The duty of civility originates from the ideal of citizenship, which has a relational aspect of delineating a political bond and a motivational aspect of personal aspiration. Two objections regarding the aspects of the ideal of citizenship are considered: the first, called the practical-motivational problem, questions how it is possible for an ideal of personhood defined through an impartial standpoint to have motivational authority over the agent's practical deliberation from the standpoint of internalism. The second, known as the practical-normative problem, questions how the ideal of citizenship can claim normativity in the form of a relational morality, i.e., a set of non-universal moral facts restricted to participants in a specific relationship. In the end, it is argued that both critiques can be resolved through a constitutivist interpretation of the grounding of Rawlsian fundamental ideas of society and person, illustrated by the thought of Christine Korsgaard, which incorporates the foundations for moral motivation as an internal requirement of the notion of political agency in the form of a fundamental practical identity

Keywords: political liberalism, ideal of citizenship, practical identity, moral motivation, internalism, constitutivism.

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O DEVER DE CIVILIDADE: NORMATIVIDADE E FUNDAMENTAÇÃO	14
1.1 Legitimidade e justificação: a relação entre o critério de reciprocidade e o princípio liberal de legitimidade.....	14
1.2 O dever de civilidade	27
1.3 Dois problemas.....	32
2 MOTIVAÇÃO E NORMATIVIDADE.....	33
2.1 O problema prático-motivacional do ideal.....	33
2.1.2 A relevância da tarefa de integração para o projeto rawlsiano.....	43
2.2 O problema prático-normativo do ideal	52
2.3 Limpando o terreno	62
3 O IDEAL DE CIDADANIA COMO UMA FORMA DE IDENTIDADE PRÁTICA.....	68
3.1 A estratégia constitutivista: Korsgaard sobre a normatividade dos princípios de razão prática	68
3.2 A estratégia constitutivista do Liberalismo Político - a normatividade das ideias fundamentais.....	76
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma investigação sobre as bases normativas do livro *O Liberalismo Político* (1997). Essa obra marca um movimento de reformulação do pensamento de John Rawls que veio a ser conhecido posteriormente por seus comentadores como seu “giro político”. O consenso é que esse movimento teve origem em uma inconsistência percebida na parte III de *Uma Teoria da Justiça* (1970), mais especificamente no argumento da congruência entre o justo e o bem, parte essencial da questão da estabilidade de uma sociedade bem ordenada regulada por uma concepção de justiça.

Desde as redefinições teóricas desse movimento, a mais relevante foi a localização explícita da justiça em um domínio do político constituído pela relação entre cidadãos de uma sociedade liberal democrática. A concepção *política* de justiça, agora, destina-se a regular um ideal de sociedade que é denominado por Rawls de “utopia realista”: uma caracterização das possibilidades políticas praticáveis das nossas sociedades existentes através de um exercício de razão prática filosófica - “a produção de objetos de acordo com uma concepção desses objetos”.

Nos interessa aqui o argumento ao redor da produção de um desses objetos em específico: o ideal de cidadania. Nesse sentido, a pergunta do presente projeto pode ser colocada da seguinte forma: como um *ideal* de cidadania pode ter qualquer pretensão normativa?

Nesse sentido, começamos a partir do dever *moral* por excelência do projeto rawlsiano: o dever de civilidade, conectado à etapa de justificação da razão pública. No primeiro capítulo, buscamos conceituar o dever de civilidade e situá-lo no argumento sobre legitimidade política, razão pública e reciprocidade, utilizando as noções de eleitorado justificatório, de Jonathan Quong, e de reciprocidade interna, de Andrew Lister, para definir os limites e os aspectos da definição do ideal de cidadania: ele ao mesmo tempo delimita um critério de aspiração pessoal - um tipo de pessoa que se quer ser - e um critério relacional que delimita as fronteiras de uma moralidade

reduzida ao político: uma relação entre participantes de uma prática de cooperação social.

Esses dois critérios - ou aspectos, como foram denominados no decorrer do texto - apresentam duas questões fundamentais para as reivindicações normativas do projeto rawlsiano, e que norteiam todo o trabalho. A primeira questão - o problema prático-motivacional - se depreende do aspecto aspiracional do ideal de cidadania: como um *ideal* pode fundamentar requerimentos incondicionais na deliberação prática do agente? A segunda questão - o problema prático-normativo se depreende do segundo aspecto: como pode ser possível uma moralidade relacional, isto é, uma moralidade pretensamente normativa, mas não universalizável?

Ambos os problemas são elaborados em toda a sua extensão no decorrer do segundo capítulo. O problema prático-motivacional é desenvolvido através das consequências da tese internalista de Bernard Williams para tentativas de sistematização da moralidade através de um ponto de vista imparcial: a principal consequência do internalismo de razões (e de sua conexão entre normatividade e motivação) é a natureza radicalmente concreta e atual da agência. O indivíduo que age expressa o seu caráter nas suas ações, isto é, toda a razão para agir que ele possui é relacionada a um elemento de seu conjunto motivacional enquanto um agente concreto e atual. Williams parte daí para atacar as teorias morais - especialmente o kantismo - que sustentam a autoridade de razões morais em uma idealização impessoal de um ponto de vista imparcial puramente racional: não há nenhum caminho possível que ligue o ponto de vista imparcial dos “sistemas” morais e o ponto de vista radicalmente particular da deliberação prática. Não há como cumprir o que Nicholas Smyth chama de tarefa da integração: a necessidade de integrar a justificação de razões morais em “terceira pessoa” com a natureza de “primeira pessoa” da motivação moral. Para Williams, todas as tentativas desse tipo são fadadas ao fracasso, e toda a obrigação moral só pode ser reivindicada a partir de motivações particulares dos indivíduos. Nesse sentido, sendo o ideal de cidadania um ideal impessoal e construído através da posição original, um procedimento imparcial, demonstramos que os pontos de Williams representam um desafio para a reivindicação rawlsiana de que os valores e as razões políticas sempre devem possuir prioridade sobre os demais valores pessoais dos cidadãos.

O problema prático-normativo se desenvolve a partir das considerações de Samuel Scheffler sobre as condições de possibilidade de uma visão relacional da moralidade, isto é, uma sistematização da moral que sustenta o seu caráter deôntico em uma noção de normatividade recíproca. A principal dificuldade aqui é a seguinte: razões normativamente recíprocas são razões que pertencem ao âmbito das parcialidades razoáveis - razões dependentes de projeto, razões dependentes de relacionamentos e razões dependentes de filiação. Essas parcialidades razoáveis não são universalizáveis, pelo contrário: elas expressam formas básicas de valor que escapam ao repuxo universalizante da moralidade e não podem ser reduzidas a pontos de vista imparciais. Parcialidades razoáveis definem valores intrínsecos básicos da faculdade humana de valorizar, na forma de projetos, relacionamentos específicos ou pertencimento a certos grupos, e a normatividade das razões oriundas dessas categorias deriva *diretamente* do valor delas. Nesse sentido, qualquer tentativa de fundamentação de uma moralidade relacional - isto é, uma moralidade cujo caráter deôntico deriva de um critério de normatividade recíproca - deve ser capaz de vindicar o valor da relação que sustenta a normatividade das razões geradas por ela. Esse é o desafio rawlsiano.

No terceiro capítulo, buscamos demonstrar que há uma estratégia para lidar com os dois coelhos em uma cajadada só, e tentamos respaldá-la na fonte textual de LP. Essa é a estratégia constitutivista. Como forma de demonstração, trazemos à baila a sua aplicação no pensamento de Christine Korsgaard. Em resumo, a estratégia constitutivista consiste em estabelecer a normatividade de razões práticas em termos daquilo que é constitutivo do objeto. Essas normas são constitutivas do objeto no sentido em que (1) determinam o que o objeto é (critério de constituição) e (2) o objeto se determina enquanto objeto particular ao se conformar aos critérios de constituição (critério de auto constituição); Korsgaard se utiliza dessa estratégia para sustentar a normatividade dos princípios de razão prática kantianos - o imperativo categórico e o imperativo hipotético - como critérios constitutivos da própria noção de agência. Defendemos que Rawls utiliza a mesma estratégia no seu método prático de “construção de objetos de acordo com uma concepção desses objetos” empregado na definição das ideias fundamentais de sociedade e pessoa. A ideia de sociedade funciona como uma restrição da agência política nas fronteiras de uma prática, e a

ideia de cidadão é definida como uma elaboração daquilo que é *necessário* para agência nessa prática, isto é, os critérios constitutivos de agência política no interior da cooperação social - os princípios de razão prática da razoabilidade e da racionalidade incorporados inicialmente em uma noção de *participante*. Parte do que significa agir de acordo com o princípio da razoabilidade - isto é, a parte de ser capaz de seguir regras constituídas em um acordo e a responder reciprocamente à mesma aquiescência externa - envolve o que Rawls chama de psicologia moral razoável. Em conjunto, são esses requisitos constitutivos da agência política que fornecem o conteúdo do ideal de cidadania e o caracterizam como uma identidade prática fundamental, nos termos de Christine Korsgaard: uma concepção de nós mesmos através da qual reconhecemos nosso valor. É a psicologia moral razoável, incorporada à identidade prática como um requisito constitutivo da agência política, que permite que Rawls ao mesmo tempo contorne o desafio de Williams atribuindo a todos os cidadãos a mesma base motivacional - isto é, a capacidade de se determinar pelos mesmos tipos de desejos - e sustente o valor intrínseco da relação de cidadania através da ligação entre identidade prática e autorrespeito.

1 O DEVER DE CIVILIDADE: NORMATIVIDADE E FUNDAMENTAÇÃO

No amplo debate que se seguiu a partir da obra *O Liberalismo Político* (LP), muita atenção foi dada ao critério de razão pública: a sua suposta necessidade, os seus limites, e as consequências da imposição de uma restrição tão exigente ao discurso político. A presente pesquisa parte de uma indagação um pouco mais específica: por que o critério de razão pública é apresentado por John Rawls na forma específica de um *dever moral*, e como pode ser compreendida a *base normativa* desse dever? Neste primeiro capítulo, pretendo clarificar brevemente o problema retomando a fundamentação do dever de civilidade como apresentada por Rawls em LP, especialmente a relação entre reciprocidade e legitimidade pública. Após, apresentarei dois problemas que surgem a partir do raciocínio rawlsiano.

1.1 Legitimidade e justificação: a relação entre o critério de reciprocidade e o princípio liberal de legitimidade

O dever de civilidade é o dever político-moral por excelência do projeto rawlsiano. Por isso, o desvelamento de sua fundamentação pode nos revelar insights e problemas interessantes sobre aspectos importantes do pensamento do autor. Ele é apresentado por Rawls no interior da discussão sobre razão pública e legitimidade política: diante do fato do pluralismo razoável, como devemos conceber os critérios de legitimidade do exercício do poder político em uma sociedade bem ordenada?

De início, faz-se necessário um esforço para descortinar os conceitos básicos do pensamento rawlsiano. Para Rawls, o problema da conceituação da justiça - isto é, da fundamentação filosófica das condições de existência de sociedades modernas justas - é um problema *prático*. E como todo problema prático, ele depende de elementos que permitam juízos práticos como condição de compreensão de sua própria natureza. As ideias fundamentais de sociedade e pessoa estabelecem, respectivamente, o contexto prático da questão e o agente envolvido no raciocínio prático: através desse direcionamento, o problema da conceituação da justiça passa

a ser especificado como o problema da fundamentação de termos equitativos de cooperação entre cidadãos livres e iguais com poderes morais desenvolvidos¹.

O próprio conceito de cooperação indica uma ideia de *reciprocidade*: cooperação não é meramente uma atividade coordenada por uma autoridade central, mas sim uma atividade orientada por regras de conduta publicamente reconhecidas por aqueles que a praticam². Essas regras de conduta, ou termos equitativos de cooperação, são aqueles que cada participante pode razoavelmente aceitar, desde que todos os outros também os aceitem. Esses termos são especificados de forma que cada participante da prática que efetivamente regule sua conduta de acordo com as regras estabelecidas seja beneficiado de forma apropriada³. Aqui, a ideia de reciprocidade reside entre a ideia de imparcialidade, que envolve uma espécie de altruísmo benevolente - a cooperação como realização do bem comum - e a de vantagem mútua - cooperação como melhora da situação de todos com base nas expectativas de cada um: ela é uma relação entre cidadãos expressada por princípios de justiça que regulam um mundo social em que todos se beneficiam de acordo com uma base de igualdade apropriada àquele mundo.

Por fim, toda prática envolve um âmbito de realização. Para Rawls, esse referente é a estrutura básica da sociedade: um conjunto das principais instituições políticas, sociais e econômicas, que constituem um sistema unificado de cooperação social intergeracional⁴. O foco de aplicação de uma concepção política de justiça - entendida como a determinação dos termos equitativos de cooperação - é a regulação dessas instituições básicas.

¹ Como ponto de partida, Rawls retira as ideias fundamentais do contexto sócio-político de sociedades democráticas modernas. Não pretendo adentrar aqui nas especificidades do caráter vindicatório da teoria rawlsiana, só importa dizer no momento que (1) essas ideias fundamentais são retiradas da cultura pública de sociedades democráticas modernas porque o escopo do Liberalismo Político é determinar justamente as condições racionais de existência dessas mesmas sociedades e (2) esse esforço corresponde a o que Rawls chama de tarefa prática de reconciliação: cabe à filosofia sistematizar e elucidar os conceitos que sustentam a racionalidade do mundo social em que vivemos.

² RAWLS, John. **Political Liberalism**. Expanded edition. Nova Iorque: Columbia University Press, 2005, p. 16.

³ Ibid., p. 16.

⁴ Ibid., p. 11.

Embora isso seja suficiente para compreender a natureza e o contexto da pergunta que embasa o projeto do Liberalismo Político, a sua construção depende de mais elaborações: um *método* de deliberação prática como mecanismo de justificação e *princípios* de razão prática como balizadores do raciocínio prático realizado na tarefa justificatória. O primeiro é o método do equilíbrio reflexivo⁵, e o segundo é constituído por o que Rawls denomina de poderes morais do seu agente prático, o cidadão: o razoável e o racional, conectados, respectivamente, às capacidades para adquirir um senso de justiça e para desenvolver uma concepção de bem. A partir dessas categorias que constituem uma concepção de razão prática, é construída uma representação procedimental⁶ do argumento ao redor de uma concepção política de justiça⁷.

Note-se que os princípios práticos atribuídos à concepção de cidadão especificam um segundo sentido de reciprocidade, que acompanha aquele expresso na ideia de cooperação como uma espécie de condição necessária de sua realização: não há como existir cooperação sem (1) uma disposição por parte dos agentes para apresentar e regular a própria conduta de acordo com termos equitativos de cooperação quando se reconhece a mesma disposição nos outros e (2) uma capacidade de formar racionalmente uma concepção do próprio bem, sem a qual a ideia de benefício torna-se vazia de sentido. Freeman define esse sentido de reciprocidade como um princípio psicológico - uma tendência humana de responder a tratamentos reconhecidamente benéficos de terceiros “na mesma moeda”⁸.

Assim, Rawls elenca três condições de possibilidade para uma sociedade ser considerada um sistema de cooperação social justo e estável entre cidadãos que divergem sobre suas concepções abrangentes de bem: (1) a estrutura básica dessa sociedade deve ser regulada por uma concepção política de justiça construída a partir

⁵ O método do equilíbrio reflexivo consiste em um mecanismo de justificação de princípios morais através da contraposição reflexiva de juízos ponderados e princípios extraídos do conjunto deles. Atinge-se uma justificação quando juízos ponderados e princípios são deliberativamente organizados em um todo coerente. Isso será explorado de forma mais completa no segundo capítulo.

⁶ A representação procedimental do argumento é a posição original, que não é ela mesma construída; enquanto artifício de representação do argumento daquilo que é construído - a concepção de justiça - ela é simplesmente dada. O que não significa que ela é arbitrária: suas condições são modeladas pelas ideias da estrutura prática.

⁷ RAWLS, 2005, p. 107.

⁸ FREEMAN, Samuel. **Rawls**. Routledge, 2007, p. 375.

das ideias práticas fundamentais; (2) essa concepção política deve ser o foco de um consenso sobreposto de concepções abrangentes de bem; e (3), a discussão pública relacionada a questões essenciais de justiça básica deve ser conduzida nos termos fornecidos pela concepção política de justiça. É assim que Rawls compreende o ideal de democracia constitucional.

Adentrando o problema da legitimidade política, Rawls conceitua o poder político como poder coercitivo exercido por uma autoridade. Esse vínculo político em regimes constitucionais tem três características: primeiro, a relação política só se dá no interior da estrutura básica da sociedade⁹ e das suas instituições; segundo, entre os já referidos cidadãos livres e iguais com seus poderes morais desenvolvidos - as capacidades de racionalidade e razoabilidade; terceiro, a estrutura geral da autoridade política no âmbito da estrutura básica - a constituição - regula um exercício do poder que é, em última instância, o poder coletivo do público, isto é, do corpo de cidadãos livres e iguais¹⁰.

Na estrutura justificatória rawlsiana, a constituição política é regulada por e reflete em si a concepção política de justiça¹¹. O exercício do poder político com base na constituição só é válido quando for realizado de acordo com os princípios ordenados por uma concepção política de justiça que todos os cidadãos, na condição de livres e iguais, possam razoavelmente endossar à luz de ideais aceitáveis. Isso é o que determina o princípio liberal da legitimidade¹².

Destacam-se dois conceitos operando como premissas no princípio de legitimidade: primeiro, o que Jonathan Quong chama de eleitorado justificatório¹³, isto é, *quem* endossa; segundo a ideia de endosso razoável. Ambas as premissas conectam a ideia de legitimidade pública com uma prática de justificação recíproca.

⁹ A estrutura básica de uma sociedade é o conjunto completo de instituições básicas nos quais os indivíduos interagem entre si no plano mais fundamental. Ela é constituída pela sociedade civil, a família, o estado, as estruturas econômicas, os sistemas jurídico e político, etc.

¹⁰ RAWLS, 2005, p. 136.

¹¹ Ibid., p. 136.

¹² Ibid., p. 137.

¹³ QUONG, Jonathan. **Liberalism without perfection**. Oxford University Press, 2011, p. 181.

O eleitorado justificatório é constituído pelo conjunto de cidadãos. Ele é totalmente *interno* ao projeto liberal rawlsiano: isso significa que o agente prático envolvido no processo de justificação é construído idealmente, assim como é referenciado apenas em seu espaço sócio-político idealizado, a sociedade bem ordenada – tanto o eleitorado justificatório quanto a sociedade bem ordenada são idealizações práticas. Nesse sentido, as condições de justificação da legitimidade do exercício político também são idealizadas: como afirma Quong, o liberalismo rawlsiano não parte do princípio de que a justificação deve ser ampla e irrestrita, estendida inclusive para aqueles que não possuem nenhum compromisso com valores liberais¹⁴. Dizer que o eleitorado justificatório é constituído de forma interna ao projeto significa dizer que a prática de justificação se dirige a agentes compreendidos de determinada forma - isto é, a agentes que condizem com a concepção de razão prática do projeto rawlsiano.

O endosso razoável referenciado no princípio liberal de legitimidade compreende a ideia de consenso sobreposto. Para Rawls, o estabelecimento ordenado e estável de uma relação política entre cidadãos no contexto de uma sociedade politicamente liberal bem ordenada enfrenta uma condição incontornável: o fato de que o exercício da razão - entendida aqui como englobando ambos os princípios práticos - dos cidadãos sob instituições livres gera uma infinidade de crenças razoáveis sobre o que constitui o bem, em todos os seus graus de generalidade, e irreconciliáveis entre si¹⁵. Sendo o poder político um poder exercido pelo corpo de cidadãos, a legitimidade de seu exercício deve ser compreendida e aceita por todos - e não apenas isso: tão importante quanto *ser* legítimo, o exercício do poder político deve *parecer* legítimo. Isso impõe a uma concepção política de justiça um ônus justificatório: ela deve ser capaz de fornecer razões objetivas.

Há uma aparente tensão entre a *objetividade normativa* de uma concepção política de justiça e o seu ônus justificatório: como é possível uma justificação objetiva para uma diversidade de doutrinas abrangentes razoáveis¹⁶ irreconciliáveis entre si

¹⁴ QUONG, 2011, p. 141.

¹⁵ RAWLS, 2005, p. 36.

¹⁶ Uma doutrina abrangente razoável é um conjunto de valores ordenados sistematicamente, resultado de um exercício da razão teórica e da razão prática em condições institucionais de liberdade.

nos termos de cada uma delas? Voltemos ao elemento básico da concepção de razão prática rawlsiana: a ideia de razoabilidade.

Rawls fala de razoabilidade em muitos sentidos: existem doutrinas abrangentes razoáveis, aceitação razoável de princípios, endosso razoável de concepções, princípios razoáveis, pessoas razoáveis, reivindicações razoáveis, o Razoável (em oposição ao Racional), etc. Como ocorre com tantos outros conceitos rawlsianos, o conceito de razoabilidade enquanto princípio prático se clarifica em parte a partir de seu uso; são poucos os momentos em que Rawls oferece uma definição mais precisa. Mas ao menos um desses momentos merece atenção: justamente a definição de *pessoa razoável*.

Rawls conceitua uma pessoa razoável como aquela que tem um desejo básico de justificar suas ações para os outros por meio de princípios que eles, similarmente motivados, não possam razoavelmente rejeitar. Isso envolve três características essenciais: pessoas razoáveis possuem (1) a já comentada disposição para cooperar reciprocamente - isto é, uma disposição para propor sinceramente e honrar os princípios gerais oferecidos como justificação das relações sociais, desde que os demais também o façam, (2) são capazes de desenvolver um senso de justiça - conseguem reconhecer que os princípios que constituem o acordo sobre termos equitativos de cooperação são um bem em si mesmo e, por fim, (3) reconhecem e apreciam as consequências dos limites do juízo.

Os limites do juízo possuem a função de explicitar a estrutura rawlsiana do desacordo moral, definindo as fronteiras normativas do significado de objetividade moral dentro do construtivismo político. A questão de fundo é: como o desacordo moral razoável, enquanto elemento explicativo do fato do pluralismo razoável, é possível? Isto é, nas palavras de Rawls, por que as nossas tentativas conscientes de argumentação com os outros não conduzem a um consenso?

Se o eleitorado justificatório é idealizado, o desacordo também é: ele é um desacordo entre cidadãos livres e iguais com os poderes morais desenvolvidos, ou seja, entre cidadãos razoáveis dispostos a encontrar termos equitativos comuns. Eles

possuem uma razão humana comum e poderes similares de raciocínio, são capazes de inferir conclusões, pesar evidências e avaliar considerações contrastantes.

Rawls afirma que cidadãos assim concebidos realizam dois tipos de julgamento: como racionais, eles formam juízos sobre seus projetos de vida, compatibilizando seus objetivos de forma apropriada; como razoáveis, eles realizam julgamentos sobre a força relativa da reivindicação de outras pessoas, não só em comparação às próprias reivindicações, como também em relação a práticas comuns e regras institucionais estabelecidas, as próprias crenças, esquemas de pensamento e poderes teóricos. O uso racional e razoável da razão na realização dos julgamentos pode ser de ordem prática, moral ou teórica¹⁷.

A partir daí, Rawls elabora as principais fontes do desacordo¹⁸:

- a) A evidência empírica e científica aplicável ao caso do julgamento é complexa e conflitante, e por isso difícil de avaliar;
- b) Mesmo quando concordamos sobre que considerações devem contar como relevantes, podemos discordar sobre o peso a ser atribuído a cada uma delas, o que conduz a julgamentos distintos;
- c) Todos os conceitos, incluindo os morais e políticos, são vagos e sujeitos a “casos difíceis” de aplicação; essa indeterminação força os agentes a se ampararem em suas próprias interpretações - e julgamentos sobre essas interpretações - abrindo margem para um desacordo razoável;
- d) A maneira pela qual indivíduos julgam evidências empíricas, valores políticos e valores morais é moldada pela experiência, pelo percurso de vida, e isso certamente difere de pessoa para pessoa. Em sociedades modernas, a divergência gerada pelas experimentações distintas é tão complexa quanto são as formas de vida possíveis;
- e) Frequentemente, as questões sobre as quais recaem os julgamentos envolvem tipos diferentes de considerações normativas de ambos os lados da controvérsia, com pesos distintos para cada indivíduo;

¹⁷ RAWLS, 2005, p. 56.

¹⁸ Ibid., p. 56-57.

- f) Todo e qualquer sistema de instituições sociais têm uma capacidade de assimilação de valores limitada, pois um sistema institucional tem um espaço social restrito. Dentre todos os valores morais e políticos que podem ser realizados, alguma seleção de prioridades deve ser feita, e no conflito decorrente dessa seleção, muitas vezes é difícil chegar a alguma conclusão. Algumas questões inclusive não parecem ter solução.

Não se pretende negar que existem outras fontes para um forte desacordo: preconceito, interesses particulares e de grupos, obstinação, cegueira, etc. Todas essas são comuns na prática política cotidiana. O ponto é que, conforme já afirmado, o desacordo é formulado internamente à própria teoria do liberalismo político: um desacordo idealizado, em uma sociedade bem ordenada, entre cidadãos presumidamente racionais e razoáveis¹⁹.

Os limites do juízo explicam o desacordo entre pessoas razoáveis sem retirar dessas pessoas esse mesmo predicado. Ou seja: o desacordo é compatível com a razão livremente exercida. Dada a complexidade dos juízos realizados, dos valores envolvidos, e dos objetos de desacordo, os limites do juízo dão conta de esclarecer por que, muitas vezes, não é possível chegar a uma conclusão correta ou determinar a resposta verdadeira sobre determinada questão.

O reconhecimento dos limites do juízo implica o reconhecimento das suas consequências para aquilo que pode ser justificado para os outros. A principal consequência é que cidadãos razoáveis reconhecem que as suas doutrinas, por mais sinceramente afirmadas que sejam, não podem impor qualquer reivindicação legítima sobre outros indivíduos que não as afirmam ou aceitam. Portanto, o uso legítimo da força na resolução de disputas políticas não pode ter como critério qualquer doutrina abrangente razoável existente, por mais que ela tenha uma suposta maioria de adeptos na sociedade. Uma vez que os limites do juízo indicam as condições de possibilidade do desacordo razoável entre cidadãos livres e iguais, qualquer

¹⁹ Não obstante, a idealização das condições do desacordo razoável não impossibilita a reflexão sobre as fontes do desacordo aqui e agora. Com efeito, há um quinto fato acerca da cultura pública de sociedades democráticas a partir da exposição dos limites do juízo: muitos dos nossos julgamentos mais importantes são realizados sob condições nas quais não é possível esperar que indivíduos conscienciosos, com total capacidade para o exercício da razão, chegarão à mesma conclusão.

fundamentação do exercício político sob uma doutrina abrangente desrespeita o status igual de cidadania. Pois se a existência do desacordo não deriva de qualquer desvio ético por parte dos indivíduos, ou incapacidade de raciocínio, nem resulta em perda de status moral, sob qual base seria possível justificar a supressão política de outras doutrinas abrangentes (e conseqüentemente, de seus aderentes)? Para Rawls, o corolário do fato do pluralismo razoável é o chamado fato da opressão: o uso opressivo da força é condição necessária para o estabelecimento de uma comunidade política regulada por uma doutrina abrangente qualquer²⁰.

Os limites do juízo, como fundamento das condições do desacordo entre pessoas razoáveis, funcionam como baliza normativa da ideia rawlsiana de objetividade: razões objetivas são aquelas que *poderiam ser aceitas* por indivíduos que reconhecem não apenas as dificuldades de um consenso amplo e consciencioso, mas também a consequência inevitável de que há uma miríade de doutrinas abrangentes razoáveis resultantes do exercício livre da razão, sem que isso represente erro ou má-fé. Essas razões formam juízos que por sua vez especificam valores que pertencem ao âmbito do político: eles constituem uma classe restrita cuja normatividade deriva não da sua verdade revelada ou sustentada por qualquer outro meio, mas sim da sua aceitabilidade para cidadãos razoáveis aderentes de qualquer doutrina abrangente razoável após devida reflexão. Valores e juízos são organizados em princípios na forma de uma concepção política de justiça, cujo argumento, na versão rawlsiana, é representado na posição original.

Nesse sentido, a razoabilidade dos princípios de justiça é construída no procedimento da posição original²¹. Uma vez que uma concepção de justiça se mostra

²⁰ RAWLS, 2005, p. 37.

²¹ Ao menos em relação àquilo que é apresentado aos outros como razoável: o conjunto de princípios e o argumento ao redor deles. A posição original funciona como um artifício de representação do argumento ao redor dos princípios de justiça: é um exercício de pensamento onde são incorporadas restrições oriundas dos dois princípios práticos dos cidadãos - a razoabilidade e a racionalidade a agentes concebidos como representantes dos cidadãos, com o objetivo de selecionar princípios de justiça dentre uma família de concepções comuns de justiça. A restrição mais importante é o chamado véu da ignorância, que retira dos participantes todo conhecimento particular e todas as circunstâncias históricas e sociais, para garantir imparcialidade ao julgamento de seleção. Os princípios resultantes são os seguintes: a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa

capaz de garantir um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e passa a ser afirmada publicamente de maneira estável durante o tempo, temos a certeza de que esses princípios, com suas razões e juízos acessórios, constituem uma base objetiva de justificação política.

Em um segundo momento, e este é mais relevante para os propósitos desta dissertação, uma concepção política de justiça sustenta também um ideal de razão pública: um conjunto de valores que vincula a justificação do exercício do poder político no âmbito de questões constitucionais essenciais, preenchendo a terceira condição de possibilidade de uma sociedade justa. Aqui, a análise não recai sobre a *construção* de uma concepção política de justiça, mas sim sobre a capacidade da concepção construída de sustentar, por seus próprios méritos, a estabilidade social em uma sociedade bem ordenada diante do fato do pluralismo razoável *ao longo do tempo* - ou seja, a capacidade de uma concepção de ser (1) integralmente justificada nos termos de cada doutrina abrangente de bem razoável e (2) adjudicar conflitos diante das distintas reivindicações.

Nesse sentido, o projeto rawlsiano envolve ao menos dois pontos de vista de justificação: primeiro, o ponto de vista dos representantes dos cidadãos na posição original, onde é construída a concepção política de justiça a partir de um procedimento idealizado de raciocínio modelado de acordo com as concepções práticas de sociedade e pessoa. Segundo, o ponto de vista dos cidadãos na sociedade bem ordenada, onde são avaliadas as condições de estabilidade de uma sociedade regulada por uma concepção política de justiça, o que envolve duas *dimensões* justificativas: a demonstração de que uma concepção política de justiça é capaz de sustentar um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis, e a demonstração de que uma concepção política de justiça é capaz de fornecer um conteúdo completo e suficiente de razões públicas para a justificação de regras legais. A alegoria mais comum para representar a primeira dimensão de justificação, do consenso sobreposto, é a que apresenta a concepção política como um módulo circular com diversos tipos diferentes de encaixe: cada um deles representa um

de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade.

conjunto de razões que se compatibiliza com uma doutrina abrangente razoável em um equilíbrio reflexivo amplo²². Assim, todos os cidadãos terão razões suficientes para apoiar publicamente a concepção política de justiça nos termos das suas próprias concepções de bem²³.

Na segunda dimensão, a concepção de justiça afirmada publicamente pelos cidadãos, que funciona como mecanismo de regulação do conteúdo e da forma da constituição política, também fornece os valores políticos que encerram o âmbito normativo da justificação política, representando assim a base última de adjudicação das diferentes reivindicações sociais.

No entanto, o isolamento das razões políticas não implica o esgotamento das disputas políticas sobre questões constitucionais essenciais. Aquilo que envolve liberdades e controvérsias básicas de justiça também se sujeita aos limites do juízo, pois estes se aplicam ao exercício da razão em sentido amplo: pontos controversos como o direito ao aborto, por exemplo, se sujeitam às mesmas condições do desacordo razoável, pois atravessam as concepções abrangentes de bem dos cidadãos. A persistência desse desacordo deriva do fato de que o consenso sobreposto é constituído por uma multiplicidade de justificações distintas; ainda que cidadãos razoáveis afirmem os mesmos princípios de justiça, cada um o faz à sua maneira. A internalização da justiça política como um bem é realizada através da compatibilização das razões a favor da concepção política com as razões de cada doutrina abrangente de bem existente em um equilíbrio reflexivo. Essa multiplicidade de razões que constitui o consenso sobreposto também gera uma multiplicidade de juízos sobre o que esses valores políticos afirmados exigem quando aplicados na

²² O método do equilíbrio reflexivo consiste na atividade de compatibilização entre os juízos ponderados de um agente, em todos os graus de generalidade, e princípios que possam expressar o conjunto desses juízos de forma coerente e consistente. Na busca por um equilíbrio reflexivo, o agente “vai e volta” entre os juízos ponderados e os princípios, revisando os primeiros ou elaborando novos princípios à medida em que avança na reflexão. Quando um agente compatibiliza a sua concepção abrangente de bem razoável com a concepção de justiça, ele atinge um equilíbrio reflexivo restrito. Um equilíbrio reflexivo amplo é atingido quando o agente considera também concepções alternativas de justiça encontradas na tradição filosófica e pesa a força de seus argumentos. Cada agente atinge um equilíbrio reflexivo amplo à sua maneira, considerando que cada um deles possui concepções abrangentes razoáveis de bem distintas; quando todos os agentes afirmam o mesmo conjunto de princípios nos seus próprios termos, um estado de equilíbrio reflexivo geral é atingido, constituindo a concepção respectiva como uma base pública de justificação. RAWLS, 2005, p. 384.

²³ Ibid., p.12.

forma de regras jurídicas de organização institucional, leis e estatutos, e até mesmo na forma mais direta de exercício do poder político por parte dos cidadãos - o voto. O consenso sobreposto, nesse sentido, não elimina o pluralismo razoável, mas oferece as condições básicas de estabilidade de uma sociedade de forma compatível com a sua persistência.

Nesse sentido, o ideal de razão pública elaborado por Rawls delimita uma estrutura deliberativa que determina (1) uma delimitação dos valores aos quais toda argumentação sobre o exercício do poder político deve fazer referência, (2) um dever moral sobre o discurso e (3) um critério de adequação desse discurso. A delimitação das razões, ou o conteúdo da razão pública, é fornecido pela concepção política de justiça. A norma discursiva é o dever de civilidade: um dever moral de demonstrar como as razões oferecidas são suportadas pelos valores da razão pública.

O critério de adequação discursiva é o chamado critério de reciprocidade. Conforme afirmado anteriormente, a relação entre cidadãos, para Rawls, se dá em uma sociedade compreendida em termos práticos como um empreendimento de cooperação recíproca entre indivíduos que têm uma tendência psicológica a agir de maneira recíproca quando percebem os incentivos para tal. Esses sentidos de reciprocidade se aplicam, respectivamente, às duas primeiras condições de possibilidade do ideal de democracia constitucional elencadas anteriormente. Com efeito, enquanto a reciprocidade incorporada à ideia de cooperação social determina a natureza do conceito de termos equitativos de cooperação para a construção dos princípios de justiça, o sentido de reciprocidade enquanto um princípio psicológico sustenta a ideia de consenso sobreposto: se indivíduos podem adquirir um desejo de suportar instituições justas que os beneficiam, eles também podem incorporar a justiça como um bem comum em suas concepções abrangentes de bem, quando há o reconhecimento do benefício. O raciocínio ao redor do consenso sobreposto segue a mesma linha: considerando que justiça aqui é definida nos termos de uma concepção política, é esse impulso psicológico que conduz a uma compatibilização entre doutrinas abrangentes razoáveis e os princípios de justiça, sustentando então um equilíbrio reflexivo amplo entre os cidadãos em que todos eles endossam os

valores políticos liberais nos termos das suas compreensões abrangentes de moralidade e bem²⁴.

O critério de reciprocidade enquanto um terceiro sentido da reciprocidade, por sua vez, cumpre o papel de determinar não apenas o que é uma argumentação política formalmente válida, mas o que é essencialmente uma razão direcionada aos outros, ou seja, uma justificação. Ele requer que toda argumentação pública seja realizada de forma que os cidadãos proponentes de *razões* políticas *acreditem sinceramente que elas são razoavelmente aceitáveis para outrem em sua capacidade de cidadãos livres e iguais*, e não enquanto indivíduos domináveis ou manipuláveis por qualquer circunstância, ou em virtude de possuírem um status de qualquer natureza. O critério de reciprocidade, portanto, se conecta com a terceira condição de possibilidade de uma democracia constitucional justa – que a discussão pública relacionada a questões essenciais de justiça básica deve ser conduzida nos termos fornecidos pela concepção política de justiça – e é incorporado no princípio liberal de legitimidade enquanto regulador normativo da relação adequada entre cidadãos em uma sociedade bem ordenada ao longo do tempo: uma relação de reciprocidade interna, nos termos de Andrew Lister²⁵.

A relação de reciprocidade regulada pelos requisitos da razão pública é *interna* no sentido em que ela é determinada por uma moralidade cívica relacional cuja normatividade não depende de um cálculo de *pay-offs* determinado pela adesão empírica e contingente dos demais cidadãos. Uma reciprocidade *externa* envolveria o condicionamento do meu dever de civilidade à adesão dos meus pares a este comprometimento, ao chamado nível de compliance geral; quer dizer, eu só teria razões para me justificar nos termos da razão pública – de maneira *sincera* – se uma quantidade relevante de pessoas assim o fizesse. Mas não é o caso aqui: o estabelecimento de uma relação de reciprocidade não se dá em momento antecedente e de forma externa ao cumprimento dos requisitos da razão pública – a saber, o dever de civilidade e o critério de reciprocidade. Ao contrário, *cumprir com os requisitos da razão pública é o que estabelece e regula relações recíprocas ao*

²⁴ FREEMAN, 2007, p. 367.

²⁵ LISTER, Andrew. **Public reason and reciprocity**. Journal of Political Philosophy, v. 25, n. 2, p. 155-172, 2017.

longo do tempo. Nesse sentido, o critério de reciprocidade (que, frise-se, não possui o mesmo sentido da reciprocidade enquanto um princípio psicológico) não é uma condição de aplicação da razão pública que deve ser satisfeita *anteriormente* – “eu só devo me *justificar* publicamente para os outros se houver uma expectativa de que os outros vão agir da mesma maneira”; na verdade, o critério de reciprocidade no seu sentido de requisito da razão pública funciona como meio de reconhecimento das razões que estabelecem uma *relação normativa de justificação recíproca*²⁶. Razão pública é a razão exercida por cidadãos razoáveis relacionados reciprocamente, ou seja, cidadãos que oferecem razões sinceramente direcionadas uns aos outros – razões que cumprem com o critério de reciprocidade. Isso significa que a relação normativa de reciprocidade que os cidadãos estabelecem quando cumprem com os requisitos da razão pública é *interna* na medida em que ela existe independentemente do nível de compliance geral ao dever de civilidade e ao critério de reciprocidade; ambos os requisitos da razão pública são *constitutivos* de relações recíprocas e democráticas de cooperação social.

1.2 O dever de civilidade

De início, deve-se ressaltar que Rawls não se detém muito sobre o dever de civilidade. Na sua primeira apresentação, ele é definido como um dever moral imposto pelo ideal de cidadania que determina que cidadãos sejam capazes de explicar aos outros como os princípios e políticas que eles advogam podem ser suportados pelos valores políticos da razão pública, uma vez que o exercício do poder político entre cidadãos *deve* ser legítimo, como uma exigência da própria constituição de relações recíprocas. Ainda, o dever envolve uma certa prudência intelectual: uma disposição para escutar os outros e analisar os seus argumentos de maneira justa²⁷.

Em *A Ideia de Razão Pública Revisitada*, Rawls realiza uma revisão substancial do seu conceito de razão pública. Neste texto, ele acrescenta uma distinção entre a ideia de razão pública e o ideal de razão pública, que não foi explicitada em LP. A ideia de razão pública tem possui cinco aspectos: (1) as questões

²⁶ Ibid., p. 12. Cf. SCHEFFLER, Samuel. **Equality and tradition: Questions of value in moral and political theory**. Oxford University Press, 2010.

²⁷ RAWLS, 2005, p. 217.

políticas fundamentais aos quais se aplica; (2) as pessoas às quais se aplica; (3) o conteúdo, dado por uma família de concepções políticas razoáveis; (4) a aplicação dessas concepções em discussões sobre legitimidade de normas coercitivas; e (5) a checagem por parte dos cidadãos de que os princípios derivados de suas concepções de justiça individuais satisfazem o critério de reciprocidade²⁸.

O ideal de razão pública, por sua vez, é a ideia de razão pública realizada em uma sociedade bem ordenada. O ideal de razão pública é satisfeito quando juízes, legisladores, chefes do executivo, oficiais do governo e candidatos a cargos públicos agem a partir de e seguem a ideia de razão pública, e explicam para outros cidadãos suas razões para suportar posições em questões políticas fundamentais nos termos da concepção política de justiça que eles consideram mais razoável. Desta forma, afirma Rawls, eles preenchem o seu dever de civilidade²⁹. No que tange a aplicabilidade do dever de civilidade sobre os cidadãos, ele afirma que:

(...) Thus citizens fulfill their duty of civility and support the idea of public reason by doing what they can to hold government officials to it. This duty, like other political rights and duties, is an intrinsically moral duty. I emphasize that it is not a legal duty, for in that case it would be incompatible with freedom of speech³⁰.

Agora, como cidadãos podem reter os oficiais de governo na ideia de razão pública? Cidadãos não votam em políticas particulares (excluídas as hipóteses de referendo ou plebiscito), mas sim em representantes que o fazem em seu nome. Nesse sentido, cidadãos realizam o ideal de razão pública quando eles se veem *como se fossem* legisladores, e se questionam que leis eles gostariam que fossem promulgadas, e apoiadas por quais razões. Quando cidadãos fazem isso constantemente e repudiam publicamente, por meio do discurso e do voto, oficiais que desrespeitam essas razões, eles realizam seu papel democrático³¹.

²⁸ Ibid., p. 442.

²⁹ RAWLS, 2005, p. 444.

³⁰ “(...) Assim, os cidadãos cumprem seu dever de civilidade e apoiam a ideia de razão pública fazendo o que podem para cobrar dos funcionários do governo. Este dever, como outros direitos e deveres políticos, é um dever intrinsecamente moral. Eu enfatizo que não é um dever legal, pois, nesse caso, seria incompatível com a liberdade de expressão” (tradução nossa). Ibid., p. 445.

³¹ Ibid., p. 444.

A exposição do dever de civilidade em *A Ideia de Razão Pública Revisitada* é tomada como definitiva. Em *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), publicado posteriormente, Rawls acrescenta que

These values reflect an ideal of citizenship: our willingness to settle the fundamental political matters in ways that others as free and equal can acknowledge are reasonable and rational. This ideal gives rise to a duty of public civility (§33), one aspect of which directs us, when constitutional essentials and questions of basic justice are involved, to reason within the limits set by the principle of legitimacy³².

Essa passagem reforça a *fonte normativa* do dever de civilidade: o ideal de cidadania, algo já afirmado em LP. Ainda:

Among the cooperative virtues of political life is a disposition to honor the duty of public civility (§26.3). It directs us to appeal to political values in cases involving the constitutional essentials, and also in other cases insofar as they border on those essentials and become politically divisive. (...) The duty of civility goes with the idea that the political discussion of constitutional essentials should aim at free agreement reached on the basis of shared political values, and that the same holds for other questions bordering on those essential, especially when they become divisive. In the way that a just war aims at a just peace, and thus restricts the use of those means of warfare that make achieving a just peace more difficult, so, when we aim for free agreement in political discussion, we are to use arguments and appeal to reasons that others are able to accept³³.

³² “Esses valores refletem um ideal de cidadania: nossa disposição para resolver questões políticas fundamentais de maneiras que outros, como livres e iguais, possam reconhecer como razoáveis e racionais. Esse ideal dá origem a um dever de civilidade pública (§33), um aspecto do qual nos direciona, quando envolve questões constitucionais essenciais e questões de justiça básica, a raciocinar dentro dos limites estabelecidos pelo princípio da legitimidade” (tradução nossa). RAWLS, John. **Justice as fairness: A restatement**. Harvard University Press, 2001b.

³³ “Entre as virtudes cooperativas da vida política está a disposição de honrar o dever de civilidade pública (§26.3). Ela nos direciona a apelar para valores políticos em casos que envolvem os aspectos essenciais da constituição e em outros casos na medida em que se aproximam desses aspectos e se tornam politicamente divisivos. O dever de civilidade acompanha a ideia de que a discussão política dos aspectos essenciais da constituição deve visar a um acordo livre alcançado com base em valores políticos compartilhados, e ele vale para outras questões relacionadas a esses aspectos, especialmente quando se tornam divisivas. Da mesma forma que uma guerra justa visa a uma paz justa e, portanto, restringe o uso dos meios de guerra que dificultam a conquista de uma paz justa,

Então, vejamos o que pode ser retirado dessas passagens, em conjunto:

- a) O dever de civilidade é a especificação do quinto aspecto da ideia de razão pública enquanto conceito pertencente a uma concepção deliberativa de democracia, e se perfectibiliza conceitualmente na forma de *dever* no ideal de razão pública³⁴;
- b) No plano idealizado onde é perfectibilizado - ou seja, em uma sociedade bem ordenada - o dever de civilidade se depreende de forma *prático-normativa* de um ideal de cidadania;
- c) O ideal de cidadania delimita na teoria rawlsiana uma relação de reciprocidade interna entre cidadãos razoáveis e racionais. O dever de civilidade, como parte disso, especifica um imperativo moral *interno ao conceito ideal de cidadão* de justificar suas razões nos termos que definem o âmbito do razoável, ou seja, nos termos dos valores políticos da concepção política de justiça aceita por todos;
- d) Nesse sentido, o dever de civilidade confere uma *marca moral* para a distinção entre cidadãos razoáveis e não razoáveis: na medida em que aqueles qualificados para participar do eleitorado justificatório da razão pública em uma relação de reciprocidade são os cidadãos que *reconhecem e cumprem* o dever moral de civilidade, a conclusão é que aqueles que não cumprem o dever de civilidade não fazem parte do grupo de pontos de vista considerados na aferição da legitimidade de atos coercitivos, e que incorrem de alguma forma em uma falha moral. Essa distinção moral fica mais explícita na curiosa utilização do termo “virtude” para caracterizar a “disposição para honrar o dever de civilidade pública”;
- e) Mais de uma consequência pode ser extraída dessa distinção *moral* que o dever de civilidade representa. A primeira delas, explicitamente reconhecida por Rawls, é que seu descumprimento não acarreta consequências legais: não

quando buscamos um acordo livre na discussão política, devemos usar argumentos e apelar para razões que os outros são capazes de aceitar” (tradução nossa). RAWLS, 2001, p. 117.

³⁴ Explico: Rawls não pretendia dizer que o dever de civilidade se aplica imediatamente a nós, que vivemos em democracias liberais imperfeitas. O ponto de vista da sua realização, onde é possível compreender os fundamentos de sua normatividade, é aquele dos cidadãos idealizados da sociedade bem ordenada.

há perda do status legal de cidadania com seus direitos e deveres atribuídos (entre eles o direito de liberdade de expressão). Não há exclusão jurídica de cidadãos não razoáveis da sociedade, e a isso corresponde um imperativo da noção de igualdade perante a lei derivada do Estado de Direito. Mas há, certamente, uma margem para responsabilização, ou, mais importante, um enfraquecimento do reconhecimento do vínculo relacional por parte dos demais cidadãos;

- f) A outra consequência implícita nesse caráter moral recai sobre as dificuldades impostas pela vinculação prática do dever de civildade com o ideal de cidadania. Enquanto um dever interno e derivado do ideal de cidadania, o dever de civildade não apenas é atribuído aos cidadãos; ele *qualifica* o ideal de cidadão, na medida em que quem descumpra o dever de civildade não atinge o *benchmark moral* mínimo de reconhecimento que caracteriza uma relação de reciprocidade. Agora, o interessante é a ambiguidade do termo *ideal de cidadania*: ele nomeia ao mesmo tempo um *vínculo* idealizado no âmbito da sociedade bem ordenada - cidadania, afinal de contas, denomina aqueles que pertencem a um conjunto - e um *critério de aspiração* ao qual corresponde um desejo de realização - cidadãos desejam agir de forma a corresponder a um *ideal* de cidadania³⁵. O ideal de cidadania, portanto, contém um aspecto *relacional* e um aspecto *prático-motivacional*: ele denomina ao mesmo tempo uma coletividade política - vínculo - e uma identidade - aspiração. O dever de civildade, nesse sentido, é um dever que se aplica a cada cidadão, e, portanto, relacionado, de alguma maneira, a uma deliberação prática individual; mas não é propriamente dito um dever *universal*, na medida em que se conecta a um nexo relacional. O ponto é: a construção teórica ao redor da concepção de justiça não é menos moral por ser restrita ao âmbito do político, assim como o dever de civildade não é menos moral por ser restrito a um ideal político-relacional de cidadania.

³⁵ RAWLS, 2005, p. 81-84. Sobre a base da motivação moral na Pessoa, Rawls afirma que os cidadãos não apenas são membros normais e plenamente cooperativos de uma sociedade, mas que eles também *desejam continuar sendo*, e desejam ser reconhecidos como tais. Mais à frente, Rawls afirma que o exemplo mais relevante de um desejo dependente de concepção é justamente o ideal de cidadania, um desejo de “ser um tipo de pessoa”. Voltaremos a esse ponto mais tarde, mas convém aqui ressaltar o caráter aspiracional do tipo de desejo envolvido na base moral filosófica rawlsiana.

1.3 Dois problemas

Como esboçada, a fundamentação do dever de civildade levanta dois problemas para o liberalismo político, cada um relacionado com um aspecto do ideal de cidadania. O primeiro deles deriva do caráter singular-aspiracional do ideal de cidadania: como um *ideal* pode gerar um dever moral na forma de um *requerimento incondicional*? Não é difícil compreender que um ideal fornece, para um agente motivado a agir por ele, uma razão prática para agir que se vincula a um desejo de realização em seu conjunto motivacional. Agora, como esse dever adquire a forma de um requerimento incondicional, isto é, o que permite a passagem, na estrutura prática rawlsiana, de uma *razão* para agir para uma *obrigação moral* de agir? Chamemos este problema de *problema prático-motivacional*.

O segundo problema deriva do caráter relacional do ideal de cidadania, e se relaciona intrinsecamente com o primeiro: o ideal de cidadania define uma relação de reciprocidade entre cidadãos, que especifica um subconjunto da moralidade lato-sensu, a moralidade política. Esse subconjunto é constituído por fatos morais próprios - os princípios de justiça e os valores da razão pública - e possui o próprio critério de objetividade: a noção de razoabilidade. Entretanto, essa moralidade tem caráter relacional, nos termos explicitados por Samuel Schaffler: ela se pretende *formalmente* universalizável de forma *deôntica* apenas em relação aos agentes morais pré-determinados de um subconjunto específico: os cidadãos. O problema é: como é possível derivar deveres *morais* enquanto *requerimentos incondicionais* de uma moralidade de caráter relacional? Chamemos este problema de *problema prático-normativo*.

No próximo capítulo eu pretendo explorar ambos os problemas e a hipótese de interpretação do pensamento rawlsiano para resolvê-las de forma unificada e coerente. O que, como sempre, levará a outros problemas. Mas um passo de cada vez.

2 MOTIVAÇÃO E NORMATIVIDADE

2.1 O problema prático-motivacional do ideal

Como visto no capítulo anterior, o problema prático-normativo do ideal se relaciona com a fundamentação normativa do ideal no raciocínio prático do agente. A dificuldade é compreender como o ideal, enquanto um elemento aspiracional, pode ser considerado um requerimento incondicional de ação, ao invés de uma razão para agir.

Esse problema tem origem em uma discussão filosófica mais ampla, inaugurada por Bernard Williams e a sua tese do internalismo das razões³⁶. A tese internalista, como será referida daqui para frente, pode ser resumida na seguinte afirmação:

Todas as razões são internas. Não existem razões externas. Isso significa que toda a frase “A tem uma razão para fazer X” implica a existência de algum motivo interno, isto é, algum elemento no conjunto motivacional do agente, que será satisfeito pela ação.

A ideia que subjaz a tese internalista é que não é possível ter razões genuínas para agir que não se conectem de nenhuma forma com aquilo com que os agentes se importam. A agência, para Williams, é sempre a agência de um indivíduo concreto; e uma vez que concebemos como possível a ideia de razão prática, isto é, a ideia de que um indivíduo pode agir por uma razão, razões devem ser capazes de explicar as ações. Coexistem nessa tese um elemento descritivo e um elemento normativo: toda explicação de uma ação pressupõe um motivo, e todo motivo é necessariamente um motivo de alguém. Nesse sentido, uma razão que pretende explicar a ação de determinado agente - isto é, uma razão que se pretende *normativa* - de forma externa ao conjunto motivacional do agente não pode ser uma razão, pois não é capaz de descrever o seu comportamento. Da mesma forma, anteriormente à ação, se o agente

³⁶ WILLIAMS, Bernard. **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981.

é confrontado com uma razão para agir que impõe a ele determinada ação, essa razão só será efetivamente uma razão para agir se ela se vincular de alguma forma a algum motivo já presente no conjunto motivacional do agente, isto é, se ela for capaz de explicar, posteriormente, a ação tomada. Uma razão externa, nesse sentido, não preenche as condições de verdade da afirmação “A tem uma razão para fazer X” e, portanto, não pode ser uma razão.

A tese internalista é a ponta de lança³⁷ da reivindicação mais ampla de Williams sobre o esforço de teorização ética. Toda deliberação prática é radicalmente material e integrada: ela é a deliberação de um agente concreto, com seus padrões de valoração, compromissos e lealdades, que conferem sentido à sua vida de forma não instrumental³⁸. É isso que baseia a sua crítica às principais tentativas teóricas de sistematização racional da moralidade: o utilitarismo e o kantismo - crítica com que os teóricos integrantes dessas duas correntes seguem às voltas até hoje.

Nos interessa especialmente a crítica de Williams ao kantismo, pois é nela que se revela a relevância do problema para o projeto rawlsiano. Williams atribui a esse sistema duas teses principais: a primeira é que ele afirma uma separação entre a motivação moral e a motivação não moral; aquela envolve (a) a justificação de razões morais sob um ponto de vista necessariamente imparcial, metafísico e indiferente à qualquer relação ou compromisso particular dos agentes, marcado, correspondentemente, (b) pela aplicação de um princípio puramente racional de ação que se apresenta ao agente racional como uma demanda categórica da própria ideia de liberdade.

A segunda tese é que as razões morais oriundas da aplicação desse princípio racional de ação através do ponto de vista imparcial - isto é, a lei moral - sempre devem possuir prioridade motivacional sobre a deliberação do agente, quer dizer, elas sempre devem “vencer” outras considerações práticas, ou vindicar o valor moral de ações motivadas por outras razões, justamente porque são razões redutíveis a uma

³⁷ Chappell, Sophie-Grace and Nicholas Smyth, "**Bernard Williams**", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/williams-bernard/>>.

³⁸ WILLIAMS, 1981, p. 13.

necessidade prática puramente racional; é por abstrair da identidade concreta dos agentes através de uma reflexão puramente racional que esse ponto de vista imparcial da moralidade se torna universalizável, e é por ser racionalmente universalizável que suas razões são prioritárias.

O argumento de Williams é sinuoso: entre idas e vindas, ele enfrenta três interpretações de fundamentação das teses atribuídas ao kantismo. O primeiro deles é o que ele chama de interpretação simplista do projeto kantiano: um argumento que conecta a moralidade a uma ideia de necessidade racional. Cada agente, de acordo com essa interpretação simplista, deve pensar da seguinte maneira: cada agente necessariamente deseja liberdade para agir³⁹. Nesse sentido, se eu quero minha liberdade básica, eu devo me opor a ações que a removerem. Portanto, eu não posso concordar com qualquer arranjo de coisas que confira aos outros o direito de negar minha liberdade básica: eu devo estabelecer uma regra aos outros que respeitem a minha liberdade. Eu reivindico isso apenas porque sou um agente racional com propósitos; mas se apenas esse fato sustenta minha reivindicação, então ele também sustenta a mesma reivindicação por parte das outras pessoas. Ao me mover a partir da minha necessidade por liberdade, eu me movo também para o reconhecimento do dever de respeitar a liberdade dos outros. Assim, a necessidade racional de cada agente o conduz a uma moralidade de direitos e deveres; a questão “que lei eu posso fazer?” se torna “que lei eu poderia fazer que os outros poderiam aceitar?”. Uma vez que esse ponto de vista puramente racional é imparcial e idealizado, a questão se transforma em “que lei eu poderia aceitar?” e, finalmente, “que leis deveriam existir?”. Nesse sentido, a resposta se torna algo na linha do princípio de ação kantiano fundamental, o imperativo categórico, conectando uma necessidade prática racional com a lei universal⁴⁰.

Mas aqui vem o problema, segundo Williams: o argumento que busca derivar a moralidade de uma necessidade prática racional por liberdade depende de uma concepção do exercício de legislação universal que pressupõe leis ideais - “*notional*

³⁹ Liberdade para agir como condição da produção de resultados no mundo através da minha ação, na medida em que toda ação deliberada pressupõe a intenção de um resultado. A tese do comprometimento com a liberdade é aceita por Williams. WILLIAMS, Bernard Arthur Owen; MOORE, A. W. **Ethics and the Limits of Philosophy**. London: Routledge, 2014. p. 62.

⁴⁰ WILLIAMS; MOORE, 2014, p. 63.

*laws*⁴¹. A questão é: por que um agente deveria adotar a posição de um legislador *ideal* e, ao mesmo tempo, de um cidadão de uma república governada por essas leis? E por que isso é demandado em virtude da racionalidade do agente? Williams afirma que o argumento falha porque ele é incapaz de dizer exatamente o que vincula a necessidade racional de liberdade com a necessidade de abstração, como fica claro na passagem a seguir:

*We are concerned with what any given person, however powerful or effective he may be, should reasonably do as a rational agent, and this is not the same thing as what he would reasonably do if he were a rational agent and no more. Indeed, that equation is unintelligible, since there is no way of being a rational agent and no more*⁴².

A falha da interpretação simples do kantismo conduz à segunda interpretação, que é a tese de fato atribuída a Kant. Williams afirma que, se o projeto kantiano busca oferecer uma fundação firme para a moralidade, ele deve recuar ainda mais o seu ponto de partida. A interpretação simplista começava a partir de uma ideia de necessidade prática dos agentes racionais; Kant começa em um ponto ainda mais fundamental: o que agentes racionais essencialmente são. Kant sustentava uma divisão radical entre o agente moral cuja ação é determinada por um princípio racional de ação e o agente determinado pelos desejos naturais; o agente moral é, em um sentido, um agente racional e nada mais. Essa separação é sustentada em uma concepção metafísica de agente racional - o "self" da agência moral é o "self" numênico, localizado em um reino transcendental dos fins situado fora das restrições de tempo e causalidade⁴³. A ideia transcendental do self é acessada quando refletimos sobre os requerimentos da vontade livre (o que, segundo Williams, Kant iguala com a razão prática); nesse sentido, apenas ações levadas a cabo pelo princípio moral - isto é, o princípio de ação do ponto de vista puramente racional do self numênico - podem ser considerados exercícios da vontade livre⁴⁴.

⁴¹ Ibid., p. 70.

⁴² "Estamos preocupados com o que qualquer pessoa, por mais poderosa ou eficaz que seja, deveria razoavelmente fazer como um agente racional, e isso não é a mesma coisa que o que ele faria razoavelmente se fosse um agente racional e nada mais. Na verdade, essa equação é incompreensível, pois não há como ser um agente racional e nada mais" (tradução nossa). Ibid., p. 71.

⁴³ Ibid., p. 72.

⁴⁴ WILLIAMS; MOORE, 2014, p. 72.

O ponto de Williams, relacionado intrinsecamente com a tese internalista, é o seguinte: qualquer fundamentação da moralidade amparada na ideia de liberdade racional terá que demonstrar como essa ideia se conecta a um elemento motivacional com que o agente já está concretamente comprometido. Kant pode afirmar que o cético moral está comprometido, em virtude de sua racionalidade e de seu desejo de autonomia, a uma concepção transcendental de agente que é realizada apenas através da lei moral. Mas é inútil dizer que o cético *deve* aspirar a um tipo de liberdade racional completamente distinta daquilo que é manifestado na sua deliberação prática não moral⁴⁵. O desejo de agir moralmente, isto é, o comprometimento do cético com a liberdade e a racionalidade, não pode ser afastado da sua experiência prática concreta, pois a liberdade enquanto bem necessário é uma necessidade do agente concreto, que busca produzir determinados resultados no mundo, mediante suas ações, a partir das suas motivações atuais. Williams afirma que isso não é apenas um argumento sobre como convencer o cético; se o argumento da fundamentação da moralidade é vinculado à noção de um agente autônomo com interesses puramente racionais cuja forma só é acessível através de um juízo de representação, isto é, mediante uma perspectiva em terceira pessoa, o desafio apresentado pelo cético é um desafio sobre a adequação da própria concepção de liberdade racional.

Mas existe outra forma de reivindicar as teses kantianas, isto é, de salvar o insight fundamental de que considerações éticas são pressupostas por uma liberdade racional. Essa é a terceira alternativa interpretativa elencada por Williams: uma tentativa de “adentrar o terreno kantiano longe o suficiente para trazer de volta a conclusão essencial de que os interesses básicos de um agente racional devem coincidir com aqueles dados por uma concepção de si mesmo enquanto um cidadão legislador de uma república ideal, mas sem trazer a reboque a carga metafísica do self numênico”⁴⁶. O argumento se desenvolve da seguinte forma: já foi estabelecido que o agente racional é comprometido com a própria liberdade, mas não foi dito nada sobre a forma dessa liberdade. A ideia de um agente racional não é simplesmente a ideia em terceira pessoa de uma criatura cujo comportamento deve ser explicado em

⁴⁵ Ibid., p. 72.

⁴⁶ WILLIAMS; MOORE, 2014, p. 73.

termos de crenças e desejos. Um agente racional age a partir de razões, e isso vai além de simplesmente agir de acordo com uma lei, mesmo uma que se refere a crenças e desejos; se o agente age a partir de razões, então ele deve não apenas *ser* um agente, mas refletir sobre si mesmo como um agente, isto é, se *representar* enquanto um agente, e isso envolve se representar enquanto um agente entre outros. Isso envolve se afastar dos próprios desejos e interesse e enxergá-los através de um ponto de vista que não seja aquele dos seus desejos e interesses. Esse é o ponto de vista da imparcialidade⁴⁷. Nesse sentido, o agente racional deve ver a si mesmo como um legislador de regras que harmonizem os interesses de todos os agentes racionais.

Williams afirma que o tipo de liberdade racional introduzida por essa interpretação, de acordo com Kant, é manifestado não apenas em decisões práticas sobre como agir, mas em decisões teóricas sobre o que é verdade. Não é apenas a liberdade enquanto agente que leva a posição imparcial, mas a liberdade reflexiva enquanto um pensador, e isso se aplica também ao pensamento factual⁴⁸. Em ambos os casos, o agente racional não chega a qualquer conclusão através de mera causalidade. Ele se afasta dos próprios pensamentos e experiências, e aquilo que seria meramente uma causa se torna uma consideração: uma evidência para uma crença, ou um desejo para uma possível ação a ser tomada. Ao se afastar das evidências no caso da razão teórica, ou dos desejos no caso da razão prática, de forma que eles se tornem considerações que determinam, após reflexão, uma conclusão, o agente exerce sua liberdade racional. No caso da razão prática, quando o agente adota o ponto de vista externo aos seus desejos e projetos pessoais, ele pode endossá-los como motivo para ação, após uma deliberação.

Aqui começa a se desenhar a vanguarda do ataque de Williams sobre o kantismo: a confusão conceitual entre reflexão moral - "*reflection*" - e abstração - "*detachment*". Kant aplica sua fundamentação de liberdade racional à deliberação factual e à deliberação prática porque ele considera que ambas as formas de reflexão não são essencialmente em primeira pessoa. Mas a deliberação prática, de acordo com a tese internalista, é radicalmente pessoal: ela envolve um "eu" que é

⁴⁷ Ibid., p. 73.

⁴⁸ Ibid., p. 74.

intimamente conectado com o “eu” formado pelos desejos, e que a imparcialidade impõe um afastamento injustificado. Quando o agente reflete sobre o mundo objetivando desvelar uma verdade, o agente pensa sobre o mundo enquanto objeto; ele analisa as evidências disponíveis sobre ele, faz questionamentos e afirmações relacionadas etc. Mas quando o agente pensa sobre o que fazer, ele pensa sobre si. E esse “si” não é derivado ou substituível por ninguém⁴⁹. Williams afirma que é verdade que o agente *pode* se representar enquanto outro na deliberação prática, isto é, ele pode adotar um ponto de vista afastado dos próprios desejos e refletir sobre eles à distância. Mas não há nada nessa justificação do ponto de vista imparcial que requeira que o agente reflita dessa forma: o “eu” da deliberação prática não é obrigado a se representar enquanto um legislador do ponto de vista da igualdade, pois o “eu” que se afasta racionalmente dos próprios desejos ainda é o “eu” que possui esses desejos e vai, empiricamente e concretamente, agir; e a mera autorrepresentação enquanto legislador racional não o converte em um ser cujo interesse fundamental é a harmonia de todos os interesses. Segundo Williams, “*it cannot, just by taking this step, acquire the motivations of justice*”⁵⁰. E a questão fica mais complexa porque não é possível visualizar que interesse o “eu” racional teria na satisfação de qualquer desejo que define o “eu” prático que efetivamente age. Nesse sentido, afirma Williams:

*The reflective self of theoretical or factual deliberation has a unity of interest with prereflective belief: each in its way aims at truth, and this is why the prereflective disposition to believe yields so easily, in the standard case, to corrective reflection. But on the model we are considering there is not an identity of interest between the reflective practical self and any particular desires, my own or others'. It is unclear, then, why the reflective self should try to provide for the satisfaction of those desires. This is just another aspect of the mistake that lies in equating, as this argument does, reflection and detachment*⁵¹.

⁴⁹ WILLIAMS; MOORE, 2014, p. 77.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁵¹ “O eu reflexivo da deliberação teórica ou factual tem uma unidade de interesse com a crença pré-reflexiva: cada um, à sua maneira, visa à verdade, e é por isso que a disposição pré-reflexiva para acreditar cede tão facilmente, no caso padrão, à reflexão corretiva. Mas no modelo que estamos considerando, não há uma identidade de interesse entre o eu prático reflexivo e quaisquer desejos particulares, meus ou de outros. Não está claro, então, por que o eu reflexivo deveria tentar fornecer a satisfação desses desejos. Isso é apenas outro aspecto do erro que está em equacionar, como este argumento faz, reflexão e distanciamento” (tradução nossa). WILLIAMS; MOORE, 2014, p. 78.

Até aqui, a crítica de Williams foi reconstruída a partir da ideia de que um agente concreto é um agente que possui projetos e desejos que o constituem, isto é, que definem, de certa forma, o seu caráter. Mas Williams adota outra estratégia ilustrativa das dificuldades do kantismo: o argumento a partir do experimento mental do “one thought too many”⁵² (um pensamento a mais, em tradução livre), reconstruído abaixo:

Suponha que existam duas pessoas se afogando após o naufrágio de um navio. O único salvador que se apresenta - que pode salvar apenas uma pessoa - é o marido de uma dessas pessoas. Naturalmente, diante dessa circunstância, a esposa espera ser resgatada, uma vez que maridos amorosos tendem a querer preservar a vida de suas esposas. Mas suponha que ela se lembre do fato de que, infelizmente, o seu marido estava lendo sobre filosofia moral kantiana na manhã anterior. Diante dessa lembrança, uma possibilidade terrível a acomete: seu marido pode permitir que ela se afogue em nome de uma moralidade imparcial. Então ela vê seu marido remover uma moeda do seu bolso para decidir quem salvar no cara-ou-coroa e pensa: este homem nunca realmente me amou.⁵³

A atitude do marido é obviamente esdrúxula, mas ela é parcialmente defendida por Charles Fried no livro *An Anatomy of Values* (1970), não sem algum desconforto. Fried argumentou que uma filosofia moral kantiana apropriada inevitavelmente se compromete com a ideia de que os interesses, preferências ou desejos do agente não possuem nenhum status especial ou prioridade apenas porque pertencem ao agente. O princípio de ação da lei moral, nesse sentido, se justifica porque o valor moral é baseado na humanidade, isto é, na capacidade humana de estabelecer e buscar fins. Uma vez que essa capacidade é igual em todos os agentes humanos, o agente racional deve pesar o valor da vida de estranhos e pessoas próximas igualmente⁵⁴.

O problema do “um pensamento a mais” parte não apenas da concepção de motivação como algo intrinsecamente ligado ao caráter do agente, isto é, ao seu

⁵² WILLIAMS, 1981, p. 18.

⁵³ Traduzido livremente. SMYTH, Nicholas. **Integration and authority: rescuing the ‘one thought too many’ problem.** Canadian Journal of Philosophy, v. 48, n. 6, p. 812-830, 2018.

⁵⁴ FRIED, 1970 apud WILLIAMS, 1981, p. 17.

conjunto de compromissos e identificações - reflexo da tese internalista - mas do fato de que pessoas diferentes possuem caracteres diferentes, e que é isso que fundamenta o valor moral de determinadas relações pessoais, como vínculos de amizade e de amor. Williams afirma que diferenças de caráter dão substância à ideia de que indivíduos não são substituíveis⁵⁵; uma vez que eu percebo que meu vínculo com indivíduo X tem valor em virtude de ele ser propriamente *ele* e não outro, eu reconheço também que eu tenho valor em virtude de ser quem eu *sou*, e não outro. Isso explica como certos vínculos de amizade e amor podem figurar como um comprometimento do agente, um entre tantos que constituem concretamente o seu caráter.

Então a dificuldade aqui é a seguinte: como conciliar a percepção de que as relações individuais nos fornecem razões inderrogáveis para agir com a tese kantiana de fundamentação da autoridade da moralidade? Williams coloca a questão da seguinte forma:

It is of course true that loving someone involves some relations of the kind that morality requires or imports more generally, but it does not follow from that that one cannot have them in a particular case unless one has them generally in the way the moral person does. Someone might be concerned about the interests of someone else, and even about carrying out promises he made to that person, while not very concerned about these things with other persons. To the extent (whatever it may be) that loving someone involves showing some of the same concerns in relation to them that the moral person shows, or at least thinks he ought to show, elsewhere, the lover's relations will be examples of moral relations, or at least resemble them, but this does not have to be because they are applications to this case of relations which the lover, qua moral person, more generally enters into⁵⁶.

⁵⁵ WILLIAMS, 1981, p. 15.

⁵⁶ “É claro que amar alguém envolve algumas relações do tipo que a moralidade requer ou importa mais geralmente, mas não se segue disso que alguém não pode tê-las em um caso particular, a menos que as tenha geralmente da maneira como a pessoa moral faz. Alguém pode se preocupar com os interesses de outra pessoa e até mesmo em cumprir promessas que fez a essa pessoa, enquanto não está muito preocupado com essas coisas com outras pessoas. Na medida (seja qual for) que amar alguém envolve mostrar algumas das mesmas preocupações em relação a elas que a pessoa moral mostra, ou pelo menos pensa que deveria mostrar, em outros lugares, as relações do amante serão exemplos de relações morais, ou pelo menos se assemelharão a elas, mas isso não precisa ser porque elas são aplicações deste caso de relações que o amante, enquanto pessoa moral, mais geralmente estabelece” (tradução nossa). Ibid., p. 16.

Dessa forma, o marido kantiano, ou qualquer indivíduo similarmente motivado, na tentativa de legitimar moralmente sua ação de salvar a esposa, está fadado a ter “um pensamento a mais”: sua justificação para salvá-la não será, no fim das contas, o fato de que ele a ama e que salvá-la é um imperativo do seu caráter: a justificação moral da ação envolve uma racionalização do ponto de vista imparcial. Ou em termos que melhor refletem o que realmente há de inadequado dessa situação, para Williams: seu amor por ela não poderá figurar como uma razão direta para a sua ação, na medida em que a única forma de legitimar moralmente a sua ação é reduzindo-a de alguma forma a uma consideração afastada do seu próprio caráter. Mas isso evidentemente não é coerente com a forma pela qual *naturalmente* compreendemos a justificação de nossas ações em relação aos indivíduos que amamos, ou a legitimidade dos nossos compromissos mais importantes. Nesse sentido afirma Williams:

(...) But the point is that somewhere (and if not in this case, where?) one reaches the necessity that such things as deep attachments to other persons will express themselves in the world in ways which cannot at the same time embody the impartial view, and that they also run the risk of offending against it. They run that risk if they exist at all; yet unless such things exist, there will not be enough substance or conviction in a man's life to compel his allegiance to life itself. Life has to have substance if anything is to have sense, including adherence to the impartial system; but if it has substance, then it cannot grant supreme importance to the impartial system, and that system's hold on it will be, at the limit, insecure⁵⁷.

É possível resumir as insurgências de Williams nos termos da reconstrução oferecida por Nicholas Smyth⁵⁸. Segundo o autor, Williams exige do kantismo duas tarefas distintas: a resolução do problema da justificação e a resolução do problema

⁵⁷ “(...) Mas o ponto é que em algum lugar (e se não neste caso, onde?) se chega à necessidade de que tais coisas como profundas afeições por outras pessoas se expressem no mundo de maneiras que, ao mesmo tempo, não possam incorporar a visão imparcial e também correm o risco de ofendê-la. Elas correm esse risco se existirem; no entanto, a menos que essas coisas existam, não haverá substância ou convicção suficiente na vida de um homem para compelir sua lealdade à própria vida. A vida tem que ter substância se algo tiver sentido, incluindo a adesão ao sistema imparcial; mas se ela tiver substância, então não poderá conceder importância suprema ao sistema imparcial, e o domínio desse sistema sobre ela será, no limite, inseguro” (tradução nossa). WILLIAMS, 1981, p. 19.

⁵⁸ SMYTH, 2018, p 04.

da integração. O problema da justificação se relaciona com a forma pela qual a teoria kantiana é capaz de legitimar moralmente os compromissos eticamente relevantes do agente moral concreto. O problema da integração se relaciona com a maneira pela qual a justificação deve ser integrada na perspectiva deliberativa de um agente atual.

Essas duas tarefas representam uma preocupação básica com a autoridade de uma teoria moral: Williams sustenta que devemos ter algo a dizer para o agente que é requerido a estruturar sua vida e seus comprometimentos práticos ao redor das considerações providas por uma justificação sistemática da moralidade. Esse algo não é uma resposta para a pergunta “por que eu devo agir moralmente?”, mas sim para a pergunta “por que eu devo agir nos termos de uma teoria moral?”. É essa resposta que deve ser provida pela tarefa da justificação e conciliada com a concepção motivacional da agência prática pela tarefa de integração. Para Williams, porém essa tarefa é impossível:

My own view is that no ethical theory can render a coherent account of its own relation to practice: it will always run into some version of the fundamental difficulty that the practice of life, and hence also an adequate theory of that practice, will require the recognition of what I have called deep dispositions; but at the same time the abstract and impersonal view that is required if the theory is to be genuinely a theory cannot be satisfactorily understood in relation to the depth and necessity of those dispositions⁵⁹.

2.1.2 A relevância da tarefa de integração para o projeto rawlsiano

É inegável que as críticas de Williams representam um desafio para a moralidade kantiana que não pode ser ignorado. Mas a pergunta a essa altura é: até que ponto o projeto rawlsiano é vulnerável aos problemas levantados a partir da tese internalista?

⁵⁹ “Minha própria visão é que nenhuma teoria ética pode fornecer uma explicação coerente de sua própria relação com a prática: ela sempre encontrará alguma versão da dificuldade fundamental de que a prática da vida, e portanto também uma teoria adequada dessa prática, exigirá o reconhecimento do que chamei de disposições profundas; mas ao mesmo tempo, a visão abstrata e impessoal que é necessária se a teoria for genuinamente uma teoria não pode ser compreendida satisfatoriamente em relação à profundidade e necessidade dessas disposições” (tradução nossa). WILLIAMS, 2014, p. 295-296.

Uma análise pormenorizada e exegética das influências de Kant sobre Rawls ao longo da sua produção intelectual é um empreendimento que extrapola os objetivos do presente trabalho. Nesse sentido, este subcapítulo pretende apenas demonstrar como o projeto político esboçado em LP reivindica as teses kantianas apontadas por Williams, ainda que em uma forma metafisicamente deflacionada, e como isso impõe a Rawls o ônus de ao menos indicar os pressupostos teóricos de resolução do problema da integração.

Como visto anteriormente, Williams atribui ao kantismo duas teses: (1) que a justificação moral envolve a representação de um ponto de vista imparcial e indiferente a qualquer compromisso particular dos agentes e (2) que as razões para agir definidas sob esse ponto de vista devem sempre possuir prioridade motivacional sobre a deliberação do agente: elas devem sempre vencer outras considerações práticas.

Apesar das modificações sobre as pressuposições e sobre o escopo do seu projeto teórico realizadas em LP - e as correspondentes modificações sobre a justificação - é incontroverso que desde Uma Teoria da Justiça, Rawls mantém o seu comprometimento com dois aspectos teóricos fundamentais: primeiro, o artifício de representação da posição original como método de construção dos princípios político-morais de justiça; segundo, a alegação de que os valores políticos expressos pela concepção política de justiça geralmente possuem prioridade sobre outros valores dos cidadãos⁶⁰, que é derivada de uma tese mais forte sobre a prioridade do justo sobre o bem⁶¹.

Como visto anteriormente, a posição original determina que os princípios de justiça sejam escolhidos por representantes racionais de cidadãos livres e iguais em uma situação inicial imparcial. O que situa as partes em uma posição de equidade são as restrições a partir das quais o procedimento é modelado, especialmente o véu da ignorância; a ideia rawlsiana é que a equidade da posição original se transfere para os princípios construídos a partir dela⁶². Assim, a posição original incorpora a

⁶⁰ RAWLS, 2005, p. 218.

⁶¹ Ibid., p. 194.

⁶² FREEMAN, 2003, p. 135.

justiça procedimental pura no grau mais alto: não existe nenhum critério independente para a justiça a parte do acordo hipotético na posição original.

Portanto, a posição original é modelada a partir de restrições que consideramos moralmente aceitável impor à escolha de princípios de justiça destinados a regular a estrutura básica de uma sociedade compreendida como um sistema de cooperação. Agora, por que Rawls acredita que a imparcialidade é um requisito para a escolha de princípios de justiça moralmente aceitáveis? Porque a justiça como equidade reformula a doutrina do contrato social nos seguintes termos: os termos equitativos de cooperação social são objeto de acordo por aqueles engajados na cooperação, ou seja, cidadãos livres e iguais. Mas esse acordo deve ser realizado sob condições apropriadas. Os cidadãos devem ser situados de forma equitativa, de maneira a impedir barganhas e ameaças, coerção, engano ou fraude. Nesse sentido, devemos achar um ponto de vista afastado das características particulares dos indivíduos e das circunstâncias concretas da vida social a partir do qual um acordo justo entre pessoas consideradas livres e iguais possa ser realizado. Esse ponto de vista é a posição original, com as suas restrições⁶³.

Rawls ainda acrescenta outra razão na nota 28:

The original position models a basic feature of both Kant's moral constructivism and of political constructivism, namely, the distinction between the reasonable and the rational, with the reasonable prior to the rational. The relevance of the distinction here is that Theory more or less consistently speaks not of the rational but of the reasonable (or sometimes the fitting or appropriate) conditions as constraints on arguments for principles of justice (...) These constraints are modeled in the original position and thereby imposed on the parties: their deliberations are subject - and subject absolutely - to the reasonable conditions the modeling of which makes the original position fair. As we shall see later, that the reasonable is prior to the rational gives the priority of right (V)⁶⁴.

⁶³ RAWLS, 2005, p. 23.

⁶⁴ "A posição original modela uma característica básica tanto do construtivismo moral de Kant quanto do construtivismo político, a saber, a distinção entre o razoável e o racional, sendo o razoável anterior ao racional. A relevância da distinção aqui é que a Teoria fala mais ou menos consistentemente não do racional, mas do razoável (ou às vezes do adequado ou apropriado) como restrições aos argumentos para os princípios de justiça (...) Essas restrições são modeladas na posição original e

Nesse sentido, fica clara a correspondência entre o comprometimento rawlsiano com a posição original enquanto um método de justificação de princípios morais a partir de um ponto de vista imparcial e desinteressado e a primeira tese atribuída ao kantismo por Williams. A nota 28 nos permite também vislumbrar o comprometimento de Rawls com a segunda tese do kantismo, isto é, de que, para Rawls, as razões político-morais possuem prioridade motivacional sobre o raciocínio prático do agente.

O dever de civilidade, para Rawls, é uma razão político-moral derivada do ideal de cidadania especificado na posição original. A utilização da denominação do *dever* aqui já incorpora o caráter incondicional dessa razão para agir na deliberação prática do agente, mas é possível compreender por que ela tem prioridade motivacional de outra forma: o dever de civilidade é incondicional porque ele deriva de um ideal de cidadania que é especificado de acordo com um procedimento que só é capaz de se justificar moralmente porque é modelado através de restrições que correspondem ao critério de objetividade moral rawlsiano por excelência: o razoável, que possui prioridade sobre o racional. Então o dever de civilidade, na verdade, representa de forma fundamental o compromisso rawlsiano com a segunda tese atribuída ao kantismo: que as razões para agir definidas sob esse ponto de vista (para Rawls, o ponto de vista da posição original) sempre possuem prioridade motivacional sobre a deliberação do agente: elas sempre vencem outras considerações práticas, da mesma forma que o razoável possui prioridade sobre o racional, isto é, os valores políticos da concepção de justiça restringem as concepções de bem permissíveis socialmente⁶⁵.

Portanto, se Rawls sustenta as teses do kantismo, ainda que de forma distinta de Kant, ele possui um flanco aberto ao desafio de Williams. Essa vulnerabilidade se traduz justamente na necessidade de oferecer uma resposta às duas tarefas de Williams: a tarefa de justificação e a tarefa de integração. O problema prático-

assim impostas às partes: suas deliberações estão sujeitas - e absolutamente sujeitas - às condições razoáveis cuja modelagem torna a posição original justa. Como veremos mais tarde, o fato de o razoável ser anterior ao racional confere prioridade ao certo (V)" (tradução nossa). Ibid., p. 25.

⁶⁵ RAWLS, John. **Collected papers**. Harvard University Press, 2001, p. 449.

motivacional levantado se relaciona especificamente com o problema da integração: Rawls deve ser capaz de dizer algo para o cidadão que está sendo requerido a agir de acordo com o que o ideal de cidadania impõe, isto é, a cumprir o seu dever de civilidade, diante dos seus compromissos concretos. Nesse sentido, a pergunta que se impõe a Rawls em virtude dos próprios compromissos teóricos não é “por que alguém deve conduzir a si mesmo de forma justa?”, mas sim “por que alguém deve conduzir a si mesmo nos termos especificados por essa concepção de justiça com bases imparciais, isto é, não necessariamente conectadas com as motivações reais dos agentes?”

Uma última questão sobre esse problema: quem é que está sendo requerido? Nós, que estamos avaliando a teoria externamente, junto com o teórico que a elaborou, ou o cidadão da sociedade bem ordenada, que efetivamente é quem terá que agir de acordo, ainda que hipoteticamente? Sustentamos que são os dois. Naturalmente, esse problema não se apresenta *diretamente* ao cidadão da sociedade bem ordenada, pois, como membro de uma sociedade perfeitamente justa, ele também presumivelmente age de forma perfeitamente justa. Mas, apesar disso, Rawls deve demonstrar como essa presunção é possível: ele deve ser capaz de explicitar as condições práticas de uma integração consistente da moralidade política com a natureza radicalmente prática da motivação de qualquer agente, inclusive o cidadão da sociedade bem ordenada, se ele quiser que nós, aqui e agora, sejamos convencidos da praticidade do seu projeto teórico, isto é, de que a sua utopia realista é *realista* de fato.

Nesse sentido, acreditamos que um paralelo pode ser traçado entre a problemática envolvendo o segundo argumento para a estabilidade apresentado em TJ - a congruência entre o justo e o bem - e o problema da integridade apontado por Williams. Uma comparação dessas questões pode jogar luz nos motivos que levaram Rawls a abandonar uma interpretação kantiana da justiça como equidade elaborada inicialmente em TJ e nos artigos subsequentes em virtude do kantismo deflacionado da interpretação política da justiça como equidade apresentado em LP. Sobre o chamado “giro político” promovido por Rawls em LP, o próprio autor afirma que

(...) to understand the nature and extent of the differences, one must see them as arising from trying to resolve a serious problem internal to justice as fairness, namely from the fact that the account of stability in part III of Theory is not consistent with the view as a whole. (...) A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines. No one of these doctrines is affirmed by citizens generally. Nor should one expect that in the foreseeable future one of them, or some other reasonable doctrine, will ever be affirmed by all, or nearly all, citizens. Political liberalism assumes that, for political purposes, a plurality of reasonable yet incompatible comprehensive doctrines is the normal result of the exercise of human reason within the framework of the free institutions of a constitutional democratic regime. Political liberalism also supposes that a reasonable comprehensive doctrine does not reject the essentials of a democratic regime. (...) The fact of a plurality of reasonable but incompatible comprehensive doctrines - the fact of reasonable pluralism - shows that, as used in Theory, the idea of a well-ordered society of justice as fairness is unrealistic. This is because it is inconsistent with realizing its own principles under the best of foreseeable conditions. The account of the stability of well-ordered society in part III is therefore also unrealistic and must be recast⁶⁶.

E sobre a inconsistência:

(...) the serious problem i have in mind concerns the unrealistic idea of a well-ordered society as it appears in Theory. An essential feature of a well-ordered society associated with justice as fairness is that all its citizens endorse this

⁶⁶ “(...) para entender a natureza e a extensão das diferenças, é necessário vê-las como decorrentes da tentativa de resolver um problema sério interno à justiça como equidade, a saber, o fato de que a explicação da estabilidade na parte III da Teoria não é consistente com a visão como um todo. (...) Uma sociedade democrática moderna é caracterizada não apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, mas por um pluralismo de doutrinas abrangentes incompatíveis, embora razoáveis. Nenhuma dessas doutrinas é afirmada pelos cidadãos em geral. Nem se deve esperar que, num futuro previsível, uma delas, ou alguma outra doutrina razoável, seja afirmada por todos, ou quase todos, os cidadãos. O liberalismo político pressupõe que, para fins políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, mas incompatíveis, é o resultado normal do exercício da razão humana no âmbito das instituições livres de um regime democrático constitucional. O liberalismo político também supõe que uma doutrina abrangente razoável não rejeita os aspectos essenciais de um regime democrático. (...) O fato de haver uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, mas incompatíveis - o fato do pluralismo razoável - mostra que, conforme usado na Teoria, a ideia de uma sociedade bem ordenada da justiça como equidade é irrealista. Isso ocorre porque é inconsistente com a realização de seus próprios princípios nas melhores condições previsíveis. A explicação da estabilidade de uma sociedade bem ordenada na parte III também é irrealista e deve ser reformulada” (tradução nossa). RAWLS, 2005, p. XV-XVII.

conception on the basis of what i now call a comprehensive philosophical doctrine. They accept, as rooted in this doctrine, its two principles of justice. Similarly, in the well-ordered society associated with utilitarianism citizens generally endorse that view as a comprehensive philosophical doctrine and they accept the principle of utility on that basis. Although the distinction between a political conception of justice and a comprehensive philosophical doctrine is not discussed in Theory, once the question is raised, it is clear, i think, that the text regards justice as fairness and utilitarianism as comprehensive, or partially comprehensive, doctrines⁶⁷.

Portanto, Rawls afirma três coisas: a) que uma sociedade bem ordenada suportada por uma concepção abrangente de bem não é realisticamente possível, diante do fato do pluralismo razoável que marca as democracias constitucionais; b) que, por isso, a apresentação da sociedade bem ordenada em TJ não era consistente, pois ela era baseada em uma concepção de justiça que os cidadãos afirmavam nos termos de uma concepção abrangente de bem; c) que o cerne do problema - isto é, da afirmação da justiça como equidade como uma concepção abrangente de bem - não estava no raciocínio ao redor dos princípios de justiça ou seu conteúdo, mas na parte III de TJ, que tratava do argumento para a estabilidade de uma sociedade bem ordenada.

Mas o que exatamente havia de errado no argumento da estabilidade da justiça como equidade como apresentado em TJ? Weithman reconstrói a questão da seguinte forma:

(...) Rawls have argued that justice as fairness would be stable, first, because members of a well-ordered society would all acquire a sense of justice informed by the principles of justice, and second, they would all affirm that

⁶⁷ (...) o problema sério que tenho em mente diz respeito à ideia irrealista de uma sociedade bem ordenada, conforme aparece na Teoria. Uma característica essencial de uma sociedade bem ordenada associada à justiça como equidade é que todos os seus cidadãos endossem essa concepção com base no que agora chamo de doutrina filosófica abrangente. Eles aceitam, enraizadas nesta doutrina, seus dois princípios de justiça. Da mesma forma, na sociedade bem ordenada associada ao utilitarismo, os cidadãos geralmente endossam essa visão como uma doutrina filosófica abrangente e aceitam o princípio da utilidade com base nisso. Embora a distinção entre uma concepção política de justiça e uma doutrina filosófica abrangente não seja discutida na Teoria, uma vez que a questão é levantada, fica claro, creio eu, que o texto considera a justiça como equidade e o utilitarismo como doutrinas abrangentes, ou parcialmente abrangentes” (tradução nossa). Ibid., p. XV-XVII.

maintaining their sense of justice belongs to their good (...) In A Theory of Justice, Rawls refers to the second conclusion as the “congruence” of the right and the good. Rawls remained satisfied with the argument he had offered for the first stability conclusion in A Theory of Justice, chapter 8, and he continued to rely on a similar argument in Political Liberalism (...) What he came to see was that A Theory of Justice had relied on unrealistic assumptions about the good in order to reach the second stability conclusion in chapter 9.

More specifically, to show congruence, Rawls assumed that a well-ordered society would encourage members’s views of the good to converge, so that - wherever else they differed - they all valued their sense of justice for the same reasons, based on the same ethical values and ideals, and on the same desires for certain goods whose value was accounted for by the thin theory of goodness (...) It was by assuming this partial convergence that Rawls supposed members of well-ordered society would share a “comprehensive, or partially comprehensive, doctrine (...)”⁶⁸.

Resumidamente, o argumento da congruência entre o justo e o bem dependia de uma premissa kantiana forte - os “*same ethical values and ideals*” que Weithman faz referência: que os cidadãos afirmavam seu senso de justiça como um bem porque os princípios que descreviam essa sensibilidade moral específica eram princípios que expressavam, também, a sua autonomia enquanto *peessoas morais*⁶⁹. A interpretação kantiana da justiça como equidade, nesse sentido, afirmava que os poderes morais - as capacidades para ser razoável e racional, ou, em outras palavras, para

⁶⁸ “(...) Rawls argumentou que a justiça como equidade seria estável, primeiro, porque os membros de uma sociedade bem ordenada adquiririam todos um senso de justiça informado pelos princípios da justiça, e segundo, todos eles afirmariam que manter seu senso de justiça pertence ao seu bem (...) Em Uma Teoria da Justiça, Rawls se refere à segunda conclusão como “congruência” do certo e do bem. Rawls permaneceu satisfeito com o argumento que ofereceu para a primeira conclusão de estabilidade em Uma Teoria da Justiça, capítulo 8, e ele continuou a confiar em um argumento semelhante em Liberalismo Político (...) O que ele passou a ver foi que Uma Teoria da Justiça havia se baseado em pressupostos irrealistas sobre o bem para chegar à segunda conclusão de estabilidade no capítulo 9.

Mais especificamente, para mostrar congruência, Rawls assumiu que uma sociedade bem ordenada incentivaria a convergência das visões dos membros sobre o bem, para que - onde quer que diferissem em outros aspectos - todos valorizassem seu senso de justiça pelos mesmos motivos, com base nos mesmos valores e ideais éticos e nos mesmos desejos por certos bens cujo valor era considerado pela teoria fraca da bondade (...) Foi ao assumir essa convergência parcial que Rawls supôs que os membros da sociedade bem ordenada compartilhariam uma “doutrina abrangente, ou parcialmente abrangente (...)” (tradução nossa). WEITHMAN, Paul. **Rawls, political liberalism and reasonable faith**. Cambridge University Press, 2016, p. 98.

⁶⁹ Há indícios dessa interpretação já na Teoria da Justiça, mas ela é explicitada em termos mais definitivos nas *lectures* de Rawls sobre o Construtivismo Kantiano.

desenvolver um senso de justiça e para ter uma concepção de bem - eram capacidades para a razão prática aplicadas ao âmbito da justiça.

Podemos compreender como isso se conecta com o problema da integração de Williams substituindo o seu cético, que se questiona por que ele deveria determinar suas ações enquanto uma pessoa moral *nos termos kantianos*, por qualquer outro cidadão de uma sociedade bem ordenada que não é kantiano - um cristão religioso, ou um adepto da noção de autonomia de Mill, ou até mesmo um indivíduo que não tem seus juízos sobre o bem organizados ao redor de uma concepção sistemática: esse cidadão poderia compreender que sim, a teoria da justiça como equidade, que busca regular a estrutura básica da sociedade que ele vive, justifica uma espécie de sensibilidade moral. Mas diante dos deveres que essa concepção de justiça impõe para ele, e diante da distribuição de recursos determinada por ela, ele poderia se questionar: “ok, eu compreendo que o mundo social que eu vivo é um mundo racionalmente determinado para satisfazer as necessidades básicas de uma concepção específica de cidadão. *Mas por que eu devo me orientar nos termos dessa concepção específica de cidadão? Por que eu devo me representar a partir desse ponto de vista imparcial, ou de qualquer outro?*”

A resposta que Rawls fornecia, em acordo com a interpretação kantiana da justiça como equidade que determina a congruência do justo com o bem, envolvia algo no seguinte sentido: “ora, essa concepção de cidadão imparcial é uma especificação da tua razão prática para os propósitos da justiça básica. Tu deves te orientar por ela por que ela expressa a tua *natureza* enquanto *pessoa racional* livre e igual, e, nesse sentido, a justiça e o mundo social que ela determina constituem um bem para ti!”⁷⁰

Essa resposta talvez satisfizesse o marido kantiano que jogou a moeda para saber se salvava a esposa, caso ele também fosse, além de tudo, um cidadão da sociedade bem ordenada. Mas não poderia satisfazer alguém que não está *motivado*

⁷⁰ “Esta afirmação filosófica sobre a agência moral racional subjaz ao argumento de congruência de Rawls e seu esforço em mostrar que, ao agir sobre e a partir dos princípios da justiça, agimos de acordo com princípios que são uma “expressão de nossa natureza como pessoas livres e iguais racionais” (tradução nossa). FREEMAN, 2007, p. 288.

a agir de acordo com a teoria kantiana, isto é, alguém cuja concepção de bem abrangente particular e concreta - ou cujo caráter, nos termos de Williams - não tem nenhuma correspondência com a visão kantiana: não poderia satisfazer o cristão, ou o adepto da teoria de John Stuart Mill, e talvez também não fosse suficiente para convencer o indivíduo que possui apenas vários juízos ponderados não sistematizados, pois ela pressupõe uma concepção filosófica da natureza da agência humana, da capacidade da nossa razão prática de determinar e estruturar nossos desejos a partir de uma perspectiva imparcial, e, mais importante, implica que autonomia moral é um bem intrínseco⁷¹. É evidente que, tanto para Williams quanto para Rawls, qualquer indivíduo pode ser convencido, através de um processo de deliberação, a modificar aquilo que constitui seu conjunto motivacional, isto é, seus comprometimentos, seus juízos sobre justiça e sobre o bem, etc. Mas nesse caso, para que o argumento da estabilidade fizesse sentido, todos teriam que ser kantianos. Para Williams, isso não pode ser sustentado de maneira coerente. Para o Rawls de LP, isso é inviável, em virtude dos limites do juízo e do fato do pluralismo razoável.

Um último adendo, antes de partir para o segundo problema relacionado ao ideal de cidadania: não pretendemos sustentar que Rawls foi motivado a realizar seu giro político pelas críticas de Williams diretamente. Acredito que se fosse esse o caso, Rawls teria deixado isso explícito. Meu único ponto é que há uma correspondência teórica entre as críticas de Williams e os problemas que Rawls posteriormente identificou em TJ, e que, nesse sentido, os problemas que Williams levanta podem nos ajudar a modelar a questão que constitui o cerne deste trabalho: as bases motivacionais do ideal de cidadania.

2.2 O problema prático-normativo do ideal

Direcionamos nossa atenção agora para o segundo problema relacionado ao ideal de cidadania: o fato de que ele especifica um escopo da moralidade intrinsecamente *relacional*. A questão aqui pode ser vista como uma continuação da investigação anterior: parte do problema do kantismo, para Williams, é que ele não é capaz de integrar de forma coerente as reivindicações normativas do ponto de vista

⁷¹ FREEMAN, 2007, p. 318.

imparcial com as relações particulares que possuímos, que também nos fornecem razões na medida em que formam nosso caráter enquanto agentes. O que ficou demonstrado no primeiro capítulo é que, de certa forma, o ideal de cidadania reivindica as duas coisas: ele reivindica uma normatividade desde um ponto de vista imparcial, mas seu escopo normativo não é universal; ele é restrito a indivíduos que compartilham um vínculo sociopolítico, uma relação, e a normatividade das razões para agir é intrinsecamente conectada à essa relação. Como isso é possível?

Aqui utilizamos outro autor para delinear o problema: Samuel Scheffler. No artigo *Morality and Reasonable Partiality*⁷² Scheffler se detém sobre a seguinte questão: qual a relação entre moralidade e parcialidade? O tipo de parcialidade que importa para nós pode ser acomodado ao pensamento moral, ou moralidade e parcialidade são fontes rivais de considerações normativas?

Scheffler, de certa forma em consonância com Williams, sustenta a tese de que o que ele chama de “razões de parcialidade” são comprometimentos inevitáveis que refletem formas básicas de valoração humana⁷³. Se seres humanos são criaturas com valores, a força normativa de certas formas de parcialidade não pode ser negada. Nesse sentido, uma fundamentação da moralidade que rejeita a parcialidade de forma geral ou sistemática é uma fundamentação que se coloca contra a natureza dos seres humanos enquanto criaturas valorativas. Isso, segundo Scheffler, tornaria essa fundamentação da moralidade um empreendimento incoerente. Então ele conclui que:

*(...) any coherent morality will make room for partiality, not merely in the sense that it will permit or require partial behavior in some circumstances, but also in the sense that it will treat reasons of partiality as having direct moral significance*⁷⁴.

⁷² SCHEFFLER, 2010.

⁷³ Ibid., p. 43.

⁷⁴ “(...) qualquer moralidade coerente fará espaço para a parcialidade, não apenas no sentido de que permitirá ou exigirá comportamento parcial em algumas circunstâncias, mas também no sentido de que tratará razões de parcialidade como tendo significado moral direto” (tradução nossa). Ibid., p. 43.

Se razões parciais derivam da natureza do ser humano enquanto um agente que valoriza coisas, Scheffler deve dizer algo sobre o que significa valorizar. Para ele, valorizar em geral envolve uma síndrome complexa de disposições e atitudes: entre elas incluem-se disposições para tratar certas considerações como razões para ação, possuir certos tipos de crenças e ser suscetível a certas emoções. Importa especialmente para os propósitos de Scheffler (e para os nossos) a conexão entre valor e a percepção de razões para ação: o que está envolvido na valorização de determinada coisa, isto é, na percepção de que esta coisa me confere razões para agir, depende, em alguma extensão, do tipo de coisa em questão. Nesse sentido, Scheffler se dedica a investigar o que está envolvido no ato de valorizar três coisas que, para ele, apresentam razões para agir que configuram formas de parcialidade moralmente salientes: projetos, relações pessoais e filiação em grupos, comunidades e associações⁷⁵.

O ponto de Scheffler é que essas três categorias de coisas nos fornecem três categorias distintas de razão para agir: *razões dependentes de relacionamento*, *razões dependentes de projeto* e *razões dependentes de filiação*.

Razões dependentes de relacionamento são as razões que derivam das nossas relações não-instrumentais com outras pessoas: valorizar uma relação com outra pessoa significa, em parte, enxergar as necessidades, interesses e desejos dessa pessoa como fontes de razões para agir que, ausente a relação em questão, não existiriam⁷⁶. Mas isso não significa que valorizar uma relação pessoa é considerar a pessoa com a qual eu possuo essa relação como mais valiosa que outras pessoas; Scheffler afirma que valorizar as nossas relações é perfeitamente compatível com o reconhecimento do valor igual das pessoas e com o reconhecimento de que outras pessoas têm relações que são tão valiosas quanto as minhas; entretanto, ao mesmo tempo, existe algo a mais na valorização das *nossas* relações do que simplesmente acreditar que elas são instâncias de tipos de relacionamento valiosos⁷⁷. Valorizar as próprias relações não significa considerá-los mais valiosos que os relacionamentos de outras pessoas, mas também não significa acreditar meramente que eles são

⁷⁵ SCHEFFLER, 2010, p. 47.

⁷⁶ Ibid., p. 47.

⁷⁷ Ibid., p. 48.

relacionamentos valiosos que por acaso são meus. Valorizar as relações é enxergá-las como uma fonte distinta de razões⁷⁸.

Razões dependentes de projeto são as razões que derivam do nosso comprometimento com nossos projetos pessoais: da mesma forma que ocorre com as relações, valorizar nossos projetos é enxergá-los como fontes distintas de razões para agir, de forma que, em determinados contextos, eu me vejo tendo razões para perseguir meus projetos mesmo que isso signifique deixar de lado oportunidades de engajamento em atividades igualmente valiosas, ou deixar de auxiliar outras pessoas em projetos igualmente valiosos. Se eu não vejo que possuo mais razões para realizar meus próprios projetos e objetivos do que me engajar em outras atividades ou projetos e objetivos de outras pessoas, então não faz sentido pensar neles como *meus* projetos.

As razões dependentes de filiação, por fim, são as razões que têm origem na valorização da nossa filiação em grupos e associações de vários tipos. Obviamente, é possível valorizar a filiação em grupos de forma puramente instrumental, como meio para atingir algum fim. Mas frequentemente, afirma Scheffler, pessoas valorizam sua filiação em grupos de forma não instrumental. Elas consideram o *pertencimento* a algum grupo algo valioso em si. Claro que os motivos que esse pertencimento constitui um bem podem fazer referência a outra coisa, como por exemplo, os laços de confiança e solidariedade entre os membros. Mas não é isso que determina a valorização do pertencimento àquele grupo específico X: diversos grupos ou comunidades podem gerar vínculos positivos de confiança e solidariedade, mas isso não significa que o valor do pertencimento ao grupo X é fungível.⁷⁹ Não é surpreendente que pessoas valorizem seu pertencimento a certos grupos; essa forma de valor corresponde a nossa natureza de criaturas sociais. Nesse sentido, o que está envolvido na valorização não instrumental de pertencimento a um grupo é enxergá-los como fonte de razões para agir. Isso envolve fazer a própria parte como definido pelas normas e ideais do grupo; ajudar a sustentá-lo e contribuir com seus propósitos, corresponder às expectativas que são impostas a nós enquanto membros etc.

⁷⁸ SCHEFFLER, 2010, p. 48.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 50.

Nesse sentido, essas categorias de razões constituem o que Scheffler chama de parciais razoáveis; parciais cuja natureza normativa deriva do fato de que são categorias de valorização humana. Mas a questão que se coloca é: essas categorias possuem a mesma força normativa? Scheffler sustenta que há uma assimetria sobre a reivindicação normativa delas:

We normally suppose that many of our relationship-dependent reasons are reasons on which we are required or obligated to act. It is not merely that we have reasons to attend to the needs of, say, our children or elderly parents, but that we have obligations to do so. By contrast, even when we have strong project-dependent reasons, we do not normally suppose that we are obligated or required to act on them. I may have strong reasons to complete my novel, but if i fail to do so i will not have violated any obligation or deontic requirement. And this remains the case even though these reasons may strike me with the force of practical necessity; prospectively i may say that i have to finish my novel or that i simply must do so⁸⁰.

Essa passagem indica que existem dois problemas aí: um deles é como fundamentar a assimetria entre razões dependentes de projeto e razões dependentes de relacionamentos. Mas outro problema precede esse: se as razões dos dois tipos podem se aplicar a nós por força de uma necessidade prática - isto é, como razões que *devemos* agir - então como pode ser verdade a alegação de que um tipo de razão gera obrigações e outro não?

Scheffler sustenta que a chave na resolução de ambos os problemas está no fato de que razões do tipo dependentes de relacionamentos, em muitos casos normativamente relevantes, são razões que os agentes não possuem autoridade para desconsiderar ou se desincumbir, pois elas são razões que pessoas específicas estão

⁸⁰ “Normalmente supomos que muitas de nossas razões dependentes de relacionamentos são razões pelas quais somos obrigados ou obrigados a agir. Não é apenas que temos razões para atender às necessidades, digamos, de nossos filhos ou pais idosos, mas que temos obrigações de fazê-lo. Em contraste, mesmo quando temos fortes razões dependentes de projetos, normalmente não supomos que somos obrigados ou exigidos a agir com base nelas. Posso ter fortes razões para completar meu romance, mas se não o fizer, não terei violado nenhuma obrigação ou requisito deontológico. E isso permanece o caso mesmo que essas razões possam me atingir com a força da necessidade prática; prospectivamente, posso dizer que tenho que terminar meu romance ou que simplesmente devo fazê-lo” (tradução nossa). SCHEFFLER, 2010, p. 52.

autorizadas a reclamar caso o agente as negligencie. Se eu falho em agir de acordo com razões dependentes de relacionamentos em relação às necessidades do meu filho, eu *errei* com ele, e ele está legitimado a reclamar. Mas se eu falho em agir de acordo com a razão dependente de projeto de finalizar a escrita do meu livro, eu não errei com ninguém, e ninguém pode reclamar (talvez meu editor, mas não a partir de uma posição relacionada apenas ao projeto).

Scheffler entende que o argumento precisa de uma qualificação. Essa qualificação vai no seguinte sentido: valorizar nossas relações significa visualizá-las como fontes de razões. Então quando perguntamos por que as necessidades, interesses e desejos das pessoas com as quais nós temos relacionamentos nos fornecem razões para agir, a resposta natural é: porque temos uma relação com elas. Tautológico até o momento, mas aqui é onde ocorre a virada: uma vez que uma relação valorizada transforma as necessidades e os desejos dos participantes em razões para cada um deles agir, ela também fornece a cada um deles razões para formar certas expectativas normativas sobre o outro, e uma legitimidade para reclamar quando essas expectativas não são correspondidas (podemos pensar, ilustrativamente, mais uma vez, na esposa do malfadado marido kantiano). Esses dois tipos de razões - razões para ação e razões para formar expectativas razoáveis - são *constituídas* pela relação entre os participantes. O fato de que dois seres humanos possuem um laço valioso é uma fonte de razões e expectativas para cada um deles - é o que confere à relação uma normatividade recíproca⁸¹. Schaffler acrescenta ainda que:

I might have compelling pragmatic or prudential reasons to respond to your needs or desires without your being entitled to form an expectation that i will do so or to hold me to account if i do not. But if the source of my reason to respond to your needs and desires lies in the value of our relationship, and if that reason is compelling, then my reason for action is complemented by your entitlement to expect that i will respond. (...) In this sense, i lack the authority unilaterally to disregard my reason to act in your behalf; i cannot waive your entitlement to complain⁸².

⁸¹ SCHEFFLER, 2010, p. 54.

⁸² “Posso ter razões pragmáticas ou prudentes convincentes para responder às suas necessidades ou desejos sem que você tenha direito de formar uma expectativa de que eu farei isso ou de me

Esse tipo de relevância normativa não se aplica às razões do tipo dependentes de projeto, pois elas não se erguem no contexto de relações interpessoais; ainda que um projeto possa ter como objeto a satisfação do desejo de outra pessoa, a sua origem é absolutamente pessoal. Elas são *normativamente individualistas*⁸³: eu possuo autoridade unilateral para desconsiderar tais razões.

Agora, o status normativo das razões do tipo *dependentes de filiação* é um caso mais complexo. Scheffler não toma nenhuma posição concreta sobre o assunto, ele afirma apenas que depende de circunstâncias concretas como o tamanho do grupo, o grau de impessoalidade do pertencimento etc. Mas um elemento essencial para a compreensão da força normativa das *razões dependentes de filiação* é que, inegavelmente, elas podem fornecer razões para agir que possuem natureza obrigacional. O que é relevante, neste ponto, é a afirmação de Scheffler de que o padrão de *normatividade recíproca* que marca as razões dependentes de relacionamentos entre duas pessoas não necessariamente se aplica aqui.

Esses três tipos de razões elencadas como constituintes de uma parcialidade razoável cobrem um campo bastante amplo de considerações que possuem relevância moral. Tão amplo que, diante dos problemas que traz, alguém pode se perguntar se a ideia de moralidade deontológica em si não possui uma estrutura relacional, na forma de um conjunto de razões dependentes de filiação ou razões dependentes de relacionamento⁸⁴.

Whereas the presupposition of those debates is that there is at least a prima facie tension between morality and partiality, the suggestion here is that even those moral reasons that appear superficially to be relationship-independent

responsabilizar se eu não fizer. Mas se a fonte da minha razão para responder às suas necessidades e desejos reside no valor do nosso relacionamento, e se essa razão é convincente, então minha razão para a ação é complementada pelo seu direito de esperar que eu responda. (...) Nesse sentido, eu não tenho autoridade unilateral para desconsiderar minha razão para agir em seu benefício; eu não posso renunciar ao seu direito de reclamar” (tradução nossa). Ibid., p. 54.

⁸³ SCHEFFLER, 2010, p. 55.

⁸⁴ SCHEFFLER, 2010, p. 57.

*nevertheless have their source in relations among people, so that moral reasons and reasons of partiality arise ultimately in just the same way*⁸⁵.

Na leitura de Scheffler, uma das tentativas de fundamentar a moralidade em um tipo de parcialidade razoável é promovida por T.M. Scanlon. O contratualismo de Scanlon sustenta que um ato é moralmente errado quando a sua performance não seria autorizada por um conjunto de princípios que nenhuma pessoa poderia razoavelmente rejeitar. A ideia central é que evitamos fazer o que é errado porque queremos que nosso comportamento seja justificável para os outros em termos que eles não possam razoavelmente rejeitar. Nesse sentido, razões morais são baseadas no valor intrínseco de um certo tipo de relação caracterizada pelo reconhecimento mútuo: os requerimentos da moralidade não são apenas imperativos formais, mas aspectos que refletem o valor positivo de viver em uma relação de reciprocidade com os outros⁸⁶.

A sugestão de Scheffler é que o contratualismo de Scanlon representa as razões que temos para agir moralmente como razões do tipo *dependentes de relacionamentos*, e nesse sentido especificam uma estrutura de normatividade recíproca: as mesmas considerações que geram razões para conformidade moral geram razões para a formação de expectativas legítimas dos outros. Isso explica por que requerimentos morais são requerimentos que um indivíduo não possui autoridade unilateral para desconsiderar. Scheffler baseia essa alegação no paralelo que Scanlon traça entre a moralidade e a amizade como resposta ao “Dilema de Pritchard”: a alegação de que qualquer fundamentação da motivação moral será trivial - temos razão para evitar fazer o que é errado apenas por ser errado - ou inaceitavelmente dependente de incentivos não morais - temos razão para evitar fazer o que é errado porque de alguma forma isso é do nosso interesse⁸⁷. Considerando o caso da amizade, Scanlon sustenta que uma forma do Dilema de Pritchard é possível: se nos perguntarmos por que devemos ser leais aos nossos amigos, qualquer

⁸⁵ “Enquanto a pressuposição desses debates é que há pelo menos uma tensão *prima facie* entre moralidade e parcialidade, a sugestão aqui é que mesmo aquelas razões morais que parecem superficialmente ser independentes de relacionamentos têm sua origem em relações entre pessoas, de modo que razões morais e razões de parcialidade surgem ultimamente da mesma maneira” (tradução nossa). SCHEFFLER, 2010, p. 57.

⁸⁶ SCHEFFLER, 2010, p. 63.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 63.

resposta pode ser trivial - lealdade é o que amizade requer - ou inaceitavelmente externa - um apelo aos benefícios de ter amigos. A saída, aqui, é caracterizar a amizade de uma forma que fique claro porque ela é uma relação que é desejável e admirável em si mesma. Uma vez que se faça isso, vemos que não há dilema: os dois caminhos capturam aspectos essenciais da amizade. Parte do que um vínculo de amizade requer envolve considerar a lealdade ao amigo como uma razão suficiente para performar uma ação; e ser um amigo - ou ter um amigo - também envolve uma apreciação de como a amizade enriquece a nossa vida e contribui para o nosso bem.

Podemos nos referir da mesma forma à moralidade: nossas razões para evitar cometer algum erro se baseiam em um *ideal de relação interpessoal* que é intimamente conectado com a moralidade, mas é independente dela o suficiente para prover uma fundamentação não trivial para as suas razões⁸⁸.

Scheffler sustenta que há um certo apelo nessa visão, mas que há um problema. Estruturas de normatividade recíproca são constituídas pela própria relação; mas o que a ideia de razões do tipo dependentes de relacionamentos mostra é que não é *qualquer* relação que possui relevância normativa. É possível diferenciar dois sentidos de relação: um sentido que compreende qualquer situação em que duas pessoas satisfazem algum predicado relacional, e um sentido mais forte, que especifica um vínculo entre indivíduos que têm uma história compartilhada que inclui certas atitudes e sentimentos desenvolvidos ao longo do tempo. No primeiro sentido, podemos dizer que duas pessoas são relacionadas; no segundo sentido, dizemos que duas pessoas possuem um relacionamento uma com a outra⁸⁹. E é o segundo tipo de relação, afirma Scheffler, que é normativamente relevante para o estabelecimento de razões do tipo *dependentes de relacionamentos*, que constituem as relações de amizade.

Então o problema da comparação entre a amizade e o ideal de relação interpessoal é que a amizade possui relevância normativa porque especifica vínculos que constituem relacionamentos no segundo sentido, isto é, que possuem um

⁸⁸ SCANLON, Thomas M. **What we owe to each other**. Harvard University Press, 2000, p. 162.

⁸⁹ SCHEFFLER, 2010, p. 59.

conteúdo substantivo concreto para o agente que sustenta o estabelecimento de uma normatividade recíproca em virtude dessa substancialidade (de uma substancialidade que, voltando à explicação de Scheffler, constitui uma forma básica de valor); mas no caso do ideal de relação interpessoal, o que é valorizado é uma certa forma de viver com os outros em termos razoáveis; a relação que pretende gerar uma normatividade recíproca não é um *relacionamento* atual que define o caráter do agente e por isso gera razões para ação, mas sim uma relação estruturalmente bipolar entre quaisquer pessoas morais.

Portanto, afirma Scheffler:

The function of the relation of mutual recognition in the contractualist arguments I have been discussing is ideal and prospective; rather than being an ongoing relationship that gives rise to moral reasons, it is a relation that is supposed to be realized or made possible by acting on such reasons. If the appeal to this relation is to explain how reciprocal moral reasons arise, we need a clearer understanding of how ideal, prospective relations can generate reasons. The character of the relation of mutual recognition also requires further elucidation. It must be a relation that can plausibly be said to obtain between people regardless of whether the actions of either ever affect the other. And it must be sufficiently independent of the structures of reciprocal normativity themselves that it is capable of providing a noncircular grounding for them⁹⁰.

O que é importante aqui é o motivo principal pelo qual Scheffler afirma que o argumento de Scanlon não pode funcionar: se a fundamentação do caráter relacional da moralidade é dependente de uma comparação estrutural com a amizade, Scanlon precisa demonstrar de alguma forma que o ideal de relação interpessoal que sustenta o seu contratualismo possui a mesma natureza parcial das relações de amizade.

⁹⁰ “A função da relação de reconhecimento mútuo nos argumentos contratualistas que discuti é ideal e prospectiva; em vez de ser uma relação contínua que dá origem a razões morais, é uma relação que se supõe ser realizada ou possibilitada pela ação dessas razões. Se o apelo a essa relação for explicar como razões morais recíprocas surgem, precisamos de uma compreensão mais clara de como relações ideais e prospectivas podem gerar razões. O caráter da relação de reconhecimento mútuo também requer maior elucidação. Deve ser uma relação que pode plausivelmente ser dita existir entre pessoas, independentemente de as ações de qualquer uma delas afetarem ou não a outra. E deve ser suficientemente independente das estruturas da normatividade recíproca em si para ser capaz de fornecer um fundamento não circular para elas” (tradução nossa). SCHEFFLER, p. 68.

Scheffler diz que isso não pode ser feito, mas que a única coisa que essa falha nos diz é que a tese de que a moralidade é relacional enquanto constituída por razões dependentes de relacionamentos não pode ser vindicada pela tentativa de Scanlon; há uma distinção a ser feita entre a tese de que as razões morais são do tipo dependentes de relacionamentos e a tese de que a moralidade possui um caráter relacional - isto é, o argumento que situa o caráter deôntico das razões morais em *alguma* forma de normatividade recíproca⁹¹.

Mas, conclui Scheffler, isso não é uma tarefa fácil: por mais que a tese de que a moralidade possui um caráter relacional seja atrativa, ela deve se desincumbir de um ônus relevante:

*The question is how, on the relational view, to explain the source of moral reasons in a way that preserves the view's emphasis on reciprocal normativity, while at the same time demonstrating its applicability outside the context of relatively small-scale interpersonal relationships*⁹².

2.3 Limpando o terreno

Há um motivo para a distinção dos dois problemas acima entre um problema relacionado à *motivação moral* e outro problema relacionado à *normatividade moral*: eu acredito que essa distinção reflete uma divisão de trabalho implícita no próprio projeto do construtivismo político rawlsiano.

O problema da normatividade se relaciona à forma pela qual razões morais são justificadas. No Liberalismo Político, como visto no primeiro capítulo, esse problema é restrito a um escopo prático específico, isto é, à validade das razões morais aplicáveis à justiça básica de democracias liberais modernas. Essa restrição prática do problema é reflexo de uma visão metodológica de Rawls sobre a teorização moral: frequentemente se pensa que a teoria moral é um campo hierarquicamente

⁹¹ Ibid., p. 68.

⁹² “A questão é como, na visão relacional, explicar a fonte de razões morais de maneira que preserve a ênfase da visão na normatividade recíproca, ao mesmo tempo em que demonstra sua aplicabilidade fora do contexto de relações interpessoais relativamente pequenas” (tradução nossa). SCHEFFLER, p. 72.

dependente de outros campos do conhecimento, como a metafísica e a epistemologia, e que só podemos nos deter nos seus problemas quando as premissas relacionadas a esses campos já estão assentadas. Mas Rawls sustenta o contrário: a teoria moral, enquanto um estudo das concepções morais substantivas existentes - as estruturas de organização das noções básicas do justo e do bem que movem as pessoas - e das relações delas com a nossa sensibilidade moral, é um empreendimento teórico completamente independente⁹³.

Nesse sentido, afirmar que a teoria moral é independente da epistemologia é dizer que o objeto de estudo próprio da teoria moral são as concepções morais afirmadas como verdadeiras pelos indivíduos, isto é, que descrevem adequadamente as suas sensibilidades morais; em um primeiro momento, a tarefa do teórico moral passa pela especificação do esquema de princípios - a concepção moral particular - que corresponda aos juízos ponderados e convicções gerais das pessoas em um equilíbrio reflexivo⁹⁴. O passo normativo é dado no segundo momento: dado que a investigação moral rawlsiana é filosoficamente motivada, isto é, ela possui um propósito prático de especificação de uma concepção moral aplicada a um âmbito específico, a saber, a justiça básica, o que interessa não é simplesmente que concepções morais os indivíduos afirmam em um equilíbrio reflexivo particular, mas que concepções morais eles *poderiam* afirmar em um equilíbrio reflexivo amplo que satisfaz certas condições de racionalidade e envolve a consideração de outras concepções plausíveis⁹⁵:

Taking this process to the limit, one seeks the conception, or plurality of conceptions, that would survive the rational consideration of all feasible

⁹³ RAWLS, 2001, p. 288.

⁹⁴ “Pensa-se no teórico moral como um observador, por assim dizer, que busca estabelecer a estrutura das concepções e atitudes morais de outras pessoas. Porque parece provável que as pessoas tenham diferentes concepções, e a estrutura dessas concepções é, de qualquer forma, difícil de delinear, podemos proceder melhor estudando as principais concepções encontradas na tradição da filosofia moral e nos principais escritores representativos, incluindo suas discussões de questões morais e sociais específicas. Podemos também nos incluir, uma vez que estamos prontamente disponíveis para um exame detalhado de nós mesmos. Mas ao nos estudarmos, devemos separar nosso papel como teórico moral de nosso papel como alguém que tem uma concepção particular. No primeiro papel, estamos investigando um aspecto da psicologia humana, a estrutura de nossa sensibilidade moral; no último, estamos aplicando uma concepção moral, que podemos considerar (embora não necessariamente) como uma teoria correta sobre o que é objetivamente certo e errado” (tradução nossa). RAWLS, 2001, p. 288.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 290.

*conceptions and all reasonable arguments for them. We cannot, of course, actually do this, but we can do what seems like the next best thing, namely, to characterize the structures of the predominant conceptions familiar to us from the philosophical tradition, and to work out the further refinements of these that strike us as most promising*⁹⁶.

Essa caracterização do empreendimento de teorização moral ilustra o meio de justificação de princípios morais do construtivismo político: o método do equilíbrio reflexivo. A posição original é, nesse sentido, uma forma de representar uma concepção política de justiça modelada através de juízos ponderados que nós, que compartilhamos a posição *externa* do teórico, consideramos aplicáveis para uma situação hipotética de escolha de princípios determinados a cumprir um determinado objetivo prático - regular a estrutura prática de uma democracia moderna constitucional. Esse objetivo prático é especificado, como afirmado no primeiro capítulo, através de certas ideias fundamentais que especificam a pergunta que impele a investigação filosófica - as ideias de cidadão livre e igual com seus poderes morais e a ideia de sociedade como um empreendimento de cooperação mútua, que não são construídas, mas retiradas da tradição histórica do liberalismo e das teorias democráticas. Assim, diante dessa pergunta, o construtivismo político propõe o experimento mental da posição original como forma de representação do processo argumentativo que constrói a concepção política de justiça que pretensamente melhor define nossa sensibilidade moral - isto é, que é capaz de organizar nossos juízos ponderados sobre justiça em um equilíbrio reflexivo.

Essa concepção política de justiça define um ideal de cidadania e um ideal de reciprocidade para uma sociedade perfeitamente justa, a sociedade bem ordenada. Essa sociedade deve ser demonstrativamente estável e realista, para cumprir as condições prático-normativas - *estabilidade e desejabilidade* - da investigação filosófica para nós, situados no ponto de vista *externo*: é através da avaliação da sociedade bem ordenada que a concepção política de justiça regula que nós podemos

⁹⁶ "Levando esse processo ao limite, buscamos a concepção, ou pluralidade de concepções, que sobreviveria à consideração racional de todas as concepções viáveis e todos os argumentos razoáveis a favor delas. Obviamente, não podemos realmente fazer isso, mas podemos fazer o que parece ser a melhor coisa seguinte, ou seja, caracterizar as estruturas das concepções predominantes que nos são familiares da tradição filosófica e trabalhar nos refinamentos adicionais destas que nos parecem mais promissores" (tradução nossa). Ibid., p. 290.

dizer que a teoria como um todo tem validade normativa - que ela estabelece uma utopia realista. Nesse sentido, afirma Rawls:

The comparative study of the well-ordered societies is, I believe, the central theoretical endeavor of moral theory: it presupposes a grasp of the various moral structures and their relation to our moral sensibility and natural inclinations. This endeavor bears some resemblance to the theory of general economic equilibrium. In both cases one is concerned with the working of a theoretically defined social system, or part thereof, and trying to survey how its main elements fit together into an ongoing scheme. One does not expect to obtain detailed conclusions that cover particular situations and practical cases; one looks for an overall view of how the larger structure operates and maintains itself. It is in the comparative study of well-ordered societies that the connections between moral theory and psychological and social theory are most evident⁹⁷.

A normatividade do ponto de vista *externo* depende, de certa forma, da justificação da teoria de um ponto de vista *interno*: se a análise da normatividade de uma concepção política de justiça depende da avaliação da sociedade bem ordenada que ela hipoteticamente regula (isto é, se a sociedade bem ordenada regulada pela concepção de justiça é estável e desejável), nós precisamos também ter condições de avaliar como essa concepção política de justiça poderia ser hipoteticamente afirmada pelos cidadãos de uma sociedade bem ordenada, desde um ponto de vista *interno* à teoria. Esse é o ponto de vista dos cidadãos idealizados, isto é, dos cidadãos definidos nos termos do ideal de cidadania.

Sob esse ponto de vista, Rawls deve ser capaz de demonstrar como é *possível* que esses cidadãos desenvolvam seu senso de justiça nos termos da concepção política de justiça. É aqui, também, que Rawls deve cumprir com o ônus que Scheffler

⁹⁷ “O estudo comparativo das sociedades bem ordenadas é, acredito, o empreendimento teórico central da teoria moral: pressupõe o domínio das várias estruturas morais e sua relação com nossa sensibilidade moral e inclinações naturais. Este empreendimento guarda alguma semelhança com a teoria do equilíbrio econômico geral. Em ambos os casos, estamos preocupados com o funcionamento de um sistema social teoricamente definido, ou parte dele, e tentamos entender como seus principais elementos se encaixam em um esquema em andamento. Não esperamos obter conclusões detalhadas que abranjam situações e casos práticos específicos; procuramos uma visão geral de como a estrutura maior opera e se mantém. É no estudo comparativo das sociedades bem ordenadas que as conexões entre a teoria moral e a teoria psicológica e social são mais evidentes” (tradução nossa). RAWLS, 2001, p. 294.

impõe a uma defesa relacional da moralidade: como explicar a fonte das razões morais – no caso, o dever de civildade como norma discursiva – de uma forma que preserve a ênfase na normatividade recíproca ao mesmo tempo que demonstre a sua aplicabilidade fora do contexto de relações interpessoais de pequena escala. Como visto anteriormente, a concepção política de justiça especifica o conteúdo de uma *moralidade política* que sustenta seu caráter deôntico em uma relação político-social – a relação de cidadania. A norma de ação política fundamental dessa moralidade – o dever de civildade – é *derivada* desse aspecto relacional do ideal de cidadania: o seu cumprimento é o que permite que os indivíduos se afirmem – e se reconheçam – enquanto cidadãos vivendo sob um empreendimento de cooperação mútua e recíproca; colocando em outros termos, a reciprocidade interna que caracteriza o vínculo de cidadania em uma sociedade bem ordenada justa é *constituída e garantida ao longo do tempo* pela prática política de seus membros quando estes agem de acordo com os requisitos da razão pública.

Assim, na medida em que Rawls sustenta o caráter deôntico do dever de civildade, e de sua moralidade política, na constituição e garantia do ideal de cidadania, ele deve ser capaz de explicar como esse ideal pode ter substancialidade suficiente para ser capaz de sustentar a normatividade do seu requerimento moral fundamental sob uma base relacional sem (1) lançar mão de uma noção bilateral e interpessoal de relação com valor intrínseco e, ao mesmo tempo, (2) sem renunciar a alguma forma de normatividade recíproca, isto é, a algum feixe de relações que gere requerimentos que os indivíduos não podem desconsiderar unilateralmente.

Então a questão relevante aqui é a seguinte: como o vínculo de cidadania pode gerar razões normativas para agir – especialmente o dever de civildade – que são sustentados por uma forma de *normatividade recíproca* da mesma forma que os relacionamentos interpessoais que possuem valor intrínseco? Esse valor do vínculo de cidadania não pode ser explicado pela ideia de reciprocidade interna, sob pena de circularidade – a reciprocidade interna é um atributo da relação entre cidadãos que é *constituído* pela ação de acordo com os requisitos da razão pública, que são derivados do *ideal* de cidadania. E o valor do vínculo de cidadania não pode ser explicado pelo próprio caráter deôntico das razões para agir, na medida em que a

relação é inversa: elas só são morais porque se inscrevem no âmbito relacional mais amplo da cidadania política.

Isso nos leva ao primeiro problema, relacionado à *motivação moral*. Como visto no primeiro capítulo, o ideal de cidadania também possui um caráter *aspiracional*: em parte, os cidadãos de uma sociedade bem ordenada reconhecem o caráter normativamente recíproco das razões derivadas da relação de cidadania porque eles também aspiram corresponder a um certo ideal de pessoa, a um ideal de cidadão. Mas como esse ideal é capaz de possuir o tipo de prioridade prática-motivacional que Rawls atribui a ele?

Analisemos o problema por outro ângulo: como afirmado anteriormente, uma sociedade bem ordenada é uma sociedade perfeitamente justa, e isso pressupõe que seus membros realizam seus poderes morais perfeitamente. Em um sentido, o mesmo ideal imparcial de cidadania que especifica os cidadãos também informa o que eles desejam ser. Essa premissa não é problemática, mas Rawls deve ser capaz de nos dizer *como* isso ocorre, isto é, *como todos os cidadãos podem possuir as mesmas motivações*, sem incorrer no mesmo problema que motivou seu giro político: sem pressupor uma concepção abrangente de bem. Esse *como* se relaciona com a tarefa de integração de Bernard Williams: uma vez que o ideal de cidadania é *impessoal* e especificado através de um ponto de vista imparcial (o ponto de vista da posição original), o construtivismo político deve ser capaz de integrar a justificação da autoridade do seu ponto de vista político-moral com a ideia que subjaz a tese internalista da motivação (a ideia de que nossa motivação é sempre vinculada a algum elemento atual e concreto do nosso conjunto motivacional) o conjunto de disposições, desejos e crenças que constituem nosso caráter.

O segundo capítulo demonstrou as dificuldades de fundamentar o desejo de se determinar nos termos de uma moralidade imparcial de inspiração kantiana. Nesse sentido, o argumento para a resolução dos problemas que pretendemos elaborar sustenta que (1) Rawls, em LP, promove uma divisão de trabalho entre justificação normativa e motivação moral: a primeira é resolvida por meio de uma *estratégia contratualista* e se conecta com a busca por um consenso sobreposto de equilíbrios reflexivos amplos entre cidadãos *identificados de forma prática* como livres e iguais,

enquanto a segunda é resolvida por meio do que eu chamo de *estratégia constitutivista* e se conecta com a psicologia moral filosófica que Rawls atribui aos cidadãos como uma condição da agência política, e que (2) a segunda estratégia precede a primeira.

Assim, no capítulo subsequente, será definida e mapeada a estratégia constitutivista a partir do pensamento de Christine Korsgaard, que teoriza o fim da cisão entre normatividade e motivação da moralidade a partir de uma identidade prática fundamental que incorpora os princípios de razão prática que constituem a própria noção de agência. Depois, será demonstrado como é possível atribuir a mesma estratégia ao projeto rawlsiano na determinação da sua psicologia moral filosófica e dos princípios de razão prática: eles são critérios de constituição de uma identidade prática que é interna à própria noção de agência política em uma sociedade definida como um empreendimento de cooperação social. Nesse sentido, a psicologia moral filosófica que determina a ideia de motivação moral rawlsiana não é uma teoria forte da natureza humana: é apenas a especificação daquilo que é necessário para constituir o agente que age em um determinado tipo de interação, a saber, a interação política cooperativa sob a circunstância histórica e concreta do fato do pluralismo.

3 O IDEAL DE CIDADANIA COMO UMA FORMA DE IDENTIDADE PRÁTICA

3.1 A estratégia constitutivista: Korsgaard sobre a normatividade dos princípios de razão prática

Neste subcapítulo, será apresentada uma breve exposição do argumento de Christine Korsgaard sobre a normatividade dos princípios da razão prática. Não pretendo adentrar no mérito do argumento em si, algo que extrapola os objetivos da presente dissertação; trago a autora à baila apenas como uma ilustração da estratégia teórica de fundamentação da normatividade que se convencionou chamar de estratégia constitutivista.

Em *The Sources of Normativity* (1992) e *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity* (2009), Korsgaard oferece uma interpretação de inspiração kantiana e

aristotélica para a normatividade das razões morais. Em resumo, o argumento é o seguinte: os princípios de razão prática kantianos - o imperativo categórico e o imperativo hipotético - são *constitutivos* da própria agência humana. Nesse sentido, eles *determinam* o que um agente é, e o agente *se constitui* enquanto agente ao se conformar a estes princípios.

O primeiro elemento essencial é o de agência, e o correspondente lógico de ação. Korsgaard, acompanhando Kant e Aristóteles, adota a formulação básica de ação (action) como um ato (act) em prol de um fim (acts-for-the-sake-of-ends). Uma ação envolve um ato e um fim: fazer uma falsa promessa, por exemplo, é um ato. Mas fazer uma falsa promessa para ganhar um dinheiro fácil é uma ação. Existem atos que são realizados em si mesmos, como por exemplo dançar simplesmente pela pura alegria de dançar. Nesses casos, afirma Korsgaard, dançar é o ato, e a ação é “dançar pela pura alegria de dançar”. A ação é o conceito relevante aqui, pois ela é o objeto de uma escolha; e nesse sentido, é à ação que atribuímos valor moral.

Korsgaard afirma que, no debate contemporâneo sobre normatividade, há uma certa confusão sobre o *locus* da normatividade: em geral, consideramos que a normatividade é um predicado das razões. Mas razões para o quê? Comumente, quando nos referimos a uma razão para uma ação, nos referimos ao propósito dela, isto é, a o que *explica* a ação. Isso implica uma separação entre ato e propósito, e a consequência é que somos levados a acreditar, erroneamente, que o que o agente escolhe é apenas o *ato* em virtude do propósito, e não a *ação*. Uma forma de acomodar a distinção entre ação e ato no debate é dizer que existem razões para os atos e razões para as ações. Poderíamos dizer que o ato é performado em virtude do seu propósito, enquanto a ação é performada por si mesma - pela sua nobreza, ou pela sua correteza. Mas o problema é, novamente, que razões possuem pretensão de normatividade: se uma razão para um ato é seu propósito, então o propósito possui normatividade. Mas, para Korsgaard, seguindo Kant e Aristóteles, o que é normativo é o critério da *ação*. Propósitos podem ser abandonados se não existir alguma forma decente ou razoável de realizá-los⁹⁸. A normatividade, nesse sentido, surge da

⁹⁸ KORSGAARD, Christine M. **Self-constitution: Agency, identity, and integrity**. OUP Oxford, 2009, p. 13.

autonomia: do fato de que nós somos capazes de fornecer leis para nós mesmos. Mas, afirma Korsgaard,

(...) we do not first choose a purpose, enact it into law, and then scramble around for some way to fulfill it, now being under a requirement to do so. If it worked that way, we would be in violation of a self-legislated requirement every time we were unable to find a decent and reasonable way to achieve one of our purposes. What we will as laws are maxims, whole actions, and we normally adopt a purpose as a part of an action⁹⁹.

Nesse sentido, segue Korsgaard, quando perguntamos por que alguém fez algo, estamos buscando por uma resposta que faça sentido da ação inteira - ato e propósito. Quando fazemos essa pergunta, sabemos qual foi o ato realizado, mas não sabemos o propósito. Mas isso não significa que o motivo da ação seja apenas o propósito; na verdade, ele é o pedaço que falta na descrição da ação. O que queremos saber mesmo é por quê o agente pensou que a sua ação era algo que *valia a pena ser feito*. Korsgaard fornece o seguinte exemplo:

So if i tell you that Jack went to Chicago to buy a box of paperclips, you will not accept the answer, even though you can certainly buy a box of paperclips in Chicago. You will say "that can't be the reason," not because the purpose isn't served by the action, but because going several hundred miles from Indianapolis to Chicago to buy a box of paperclips is no obviously not worthwhile¹⁰⁰.

A conclusão que Korsgaard chega é a seguinte: a razão para uma ação não é algo *externo* à ação. Explicar a ação e explicar a razão é a mesma coisa. *Uma ação*

⁹⁹ "(...) nós não escolhemos primeiro um propósito, promulgamos isso em lei e depois procuramos alguma maneira de cumpri-lo, agora sob a obrigação de fazê-lo. Se funcionasse assim, estaríamos em violação de um requisito auto legislado toda vez que não conseguíssemos encontrar uma maneira decente e razoável de alcançar um de nossos propósitos. O que estabelecemos como leis são máximas, ações completas, e normalmente adotamos um propósito como parte de uma ação" (tradução nossa). Ibid., p. 13.

¹⁰⁰ "Então, se eu disser a você que Jack foi a Chicago para comprar uma caixa de clipes de papel, você não aceitará a resposta, mesmo que certamente seja possível comprar uma caixa de clipes de papel em Chicago. Você vai dizer 'isso não pode ser a razão', não porque o propósito não seja atendido pela ação, mas porque ir várias centenas de milhas de Indianápolis a Chicago para comprar uma caixa de clipes de papel claramente não vale a pena" (tradução nossa). KORSGAARD, 2009, p. 14.

é essencialmente um objeto inteligível que incorpora uma razão. Essa razão é o que torna a ação valiosa em si mesma. Para Kant, o que expressa o valor intrínseco de uma ação é que a sua máxima - a descrição de seus elementos internos (ato e propósito) - seja expressa na *forma* de uma lei universalizável. A forma aqui possui um sentido teleológico: a forma de algo é o arranjo de suas partes que a permite cumprir sua função. Então uma ação tem valor em si mesmo quando a sua máxima for adequada para ser uma lei em virtude de sua forma. Essa capacidade de adequação a uma lei é uma propriedade interna da máxima, em virtude de como suas partes são arranjadas - uma “*property of lawfulness*”¹⁰¹.

Com o conceito de ação em mãos, podemos seguir para a segunda etapa do argumento. O que é essencial para o conceito de ação é que uma ação seja performada por um agente. Uma ação requer um agente. E não apenas um agente, mas um agente *unificado*: para que uma ação seja considerada *minha* ação, ela deve ser vista como uma expressão de mim como um todo, de forma que a ação seja pessoalmente efetiva.

Isso é o que Korsgaard chama de concepção normativa de agência: uma pessoa age quando seus movimentos são atribuídos ao seu *self*¹⁰². O que significa dizer que algum movimento é atribuído ao self? Essa atribuição tem dois aspectos: primeiro, um aspecto de eficácia pessoal. Atribuir uma ação a alguém é afirmar que essa pessoa foi a causa da ação. A eficácia da agência, nesse sentido, é a eficácia do próprio agente, não de alguma causa ou cadeia de causas externas¹⁰³. O segundo aspecto é o de identidade pessoal: nós consideramos as pessoas responsáveis por o que elas fazem, isto é, consideramos as suas ações como bases legítimas para respostas como ódio ou amor, gratidão e ressentimento etc. Respostas que são focadas na pessoa que age, e que envolvem uma atitude valorativa sobre ela¹⁰⁴. Essas respostas - e a consideração sobre a sua legitimidade - demonstram que nós consideramos que as ações das pessoas refletem algo essencial sobre elas, que as representam de alguma forma. A identidade de uma pessoa, seu eu essencial, é

¹⁰¹ Ibid., p. 16.

¹⁰² KORSGAARD, Christine M. **Constitutivism and the Virtues**. *Philosophical Explorations*, v. 22, n. 2, p. 98-116, 2019, p. 31.

¹⁰³ Ibid., p. 31.

¹⁰⁴ KORSGAARD, 2019, p. 31.

expressa de forma especial nas suas ações, de forma que quando respondemos às suas ações, estamos respondendo a ela¹⁰⁵. Sobre a concepção normativa de agência, afirma Korsgaard que:

I call these two things “aspects” of the normative conception of agency, rather than separate ideas, because in a loose way they view the same fact from first-person perspective on the one hand and the second - or third - person perspective on the other. That fact is the role of the self in action. It is above all when we ourselves act that it seems to us as if we are efficacious - that we ourselves are the ones who are making things happen. And it is when we respond to the actions of others that we ask ourselves what those actions say about their identities, about what sort of people they are. The two aspects are not separate, because both reflect ways in which the idea of an action is supposed to be the idea of a movement, or of the effecting of a chance, which has its ultimate source in the agent himself, that is, in his essential identity or self. The concept of responsibility is the linchpin that unites the two aspects: to apply that concept we need both the idea that the action represents the agent’s own efficacy and that it expresses his essential identity¹⁰⁶.

Ser pessoalmente eficaz - ser a pessoa que causa um efeito - é ser livre. Kant afirma que para sermos livres, precisamos ser autônomos, isto é, agir a partir de leis que nós impomos sobre a nossa conduta e que determinam a forma das nossas ações. Isso é o que o imperativo categórico nos instrui a fazer¹⁰⁷. Uma vez que as leis em questão determinam as formas pelas quais nós somos eficazes no mundo, as leis que nós impomos à própria conduta também devem se conformar ao imperativo

¹⁰⁵ Ibid., p. 31.

¹⁰⁶ “Eu chamo essas duas coisas de “aspectos” da concepção normativa de agência, em vez de ideias separadas, porque de uma maneira ampla elas observam o mesmo fato de uma perspectiva em primeira pessoa, por um lado, e de uma perspectiva em segunda - ou terceira - pessoa, por outro. Esse fato é o papel do eu na ação. É principalmente quando nós mesmos agimos que nos parece como se fôssemos eficazes - que nós mesmos somos quem está fazendo as coisas acontecerem. E é quando respondemos às ações dos outros que nos perguntamos o que essas ações dizem sobre suas identidades, sobre que tipo de pessoas elas são. Os dois aspectos não são separados, porque ambos refletem maneiras pelas quais a ideia de uma ação é suposta ser a ideia de um movimento, ou do efeito de uma mudança, que tem sua fonte última no próprio agente, ou seja, em sua identidade ou eu essencial. O conceito de responsabilidade é o ponto central que une os dois aspectos: para aplicar esse conceito, precisamos tanto da ideia de que a ação representa a própria eficácia do agente quanto de que ela expressa sua identidade essencial” (tradução nossa). Ibid., p. 33.

¹⁰⁷ Ibid., p. 37.

hipotético: devem ser leis que nos direcionam a tomar meios efetivos para concretizar nossos fins. Nesse sentido, os imperativos kantianos nos dizem *como* ser pessoalmente eficazes: a combinação do imperativo hipotético com o imperativo categórico captura o aspecto de eficácia pessoal. Se o agente pode ser motivado pelo pensamento de que é um agente e, portanto, deve agir de acordo com as leis da agência na forma de um ser livre, então ele é livre. O detalhe aqui é que é o conteúdo *formal* dos princípios que torna o agente pessoalmente eficaz, quando seguidos, e não a história causal sobre como ele vem a segui-los. É seguindo normas com o conteúdo formal dos imperativos que o indivíduo assume controle das próprias ações, isto é, que ele se faz livre¹⁰⁸.

Agora, em relação ao aspecto da identidade pessoal: os imperativos categóricos e hipotéticos são princípios formais no sentido em que eles fornecem às nossas ações a forma da eficácia pessoal, que é a forma da agência. Mas as razões que nós atualmente escolhemos - nossas máximas de ação - têm algum conteúdo material: esse conteúdo determina que tipo de causas nós escolhemos como determinantes da nossa identidade. Ao escolher nossas ações, nós nos constituímos nos termos das nossas identidades práticas contingentes: especificações valorativas do tipo de pessoas que queremos ser. Nos *constituímos* enquanto amigos, professores, colegas etc. ao *impor a forma da eficácia pessoal* nos princípios derivados desses papéis. Nesse sentido, ações são expressões da nossa própria eficácia e ao mesmo tempo são expressões do nosso “eu” através da atividade de auto-constituição¹⁰⁹.

Então, em suma, o argumento pode ser colocado da seguinte forma: máximas de ação possuem uma propriedade interna de *lawfulness*, isto é:

(...) *being fit to be a law is an internal property of the maxim, a property it has in virtue of the way the parts are related*¹¹⁰.

¹⁰⁸ KORSGAARD, 2019, p. 38.

¹⁰⁹ “We make ourselves into agents by following principles that express the formal essence of personal efficacy, and we make ourselves into the particular agents who we are by the material content on which we impose those formal principles.” Ibid., p. 41.

¹¹⁰ “(...) ser adequado para ser uma lei é uma propriedade interna da máxima, uma propriedade que ela possui em virtude da forma como as partes estão relacionadas” (tradução nossa). KORSGAARD, 2009, p. 16.

Mas a ideia de agência - isto é, a capacidade de selecionar máximas para a ação de acordo com a sua *lawfulness* - exige um sujeito integral que seja identificável como autor da ação. Ações não existem sem um agente, e um agente é alguém a quem atribuímos a ação. Essa atribuição é normativamente carregada com os dois aspectos que *marcam* a agência: eficácia da ação e autonomia da ação. Nesse sentido, para ser um agente, alguém deve se *autoconstituir* como um *agente humano* que é guiado pelos princípios que *constituem* a agência: esses são os princípios da razão prática, o *imperativo hipotético* e o *imperativo categórico*, e a noção de agente humano é o que Korsgaard chama de identidade prática fundamental: uma concepção de nós mesmos que somos forçados a adotar em virtude da inescapabilidade da agência¹¹¹. Esses princípios que constituem a identidade prática fundamental de *agente humano* nos permitem deliberar e decidir que incentivos consideramos como razões para a ação. As razões que consideramos como ação, por fim, tem origem em identidades práticas contingentes e são determinações do nosso *self* reflexivo, o *self* que, guiado pelos princípios constitutivos da agência, se auto constitui como pessoa particular, com afinidades, lealdades, orientações sobre o bem etc.

Nesse sentido, podemos conceituar formalmente a estratégia constitutivista como o estabelecimento da normatividade de razões práticas em termos daquilo que é constitutivo do objeto. Essas normas são constitutivas do objeto no sentido em que (1) determinam o que o objeto é (critério de constituição) e (2) o objeto se determina enquanto objeto particular ao se conformar aos critérios de constituição (critério de auto constituição). Sobre o mérito dessa estratégia, Paul Katsafanas afirma que as atrações do constitutivismo são consideráveis. Ao ancorar a normatividade em características *necessárias* da agência, o constitutivismo fornece uma maneira de justificar reivindicações normativas sem postular verdades normativas irreduzíveis ou basear normas em elementos variáveis da psicologia humana. Constitutivistas, nesse sentido, esperam contornar diversas objeções tradicionais colocadas contra teorias éticas¹¹².

¹¹¹ KORSGAARD, Christine. The sources of normativity. **The Tanner Lectures on human values**, 1992, p.100.

¹¹² KATSAFANAS, Paul. **Constitutivism about practical reasons**. The Oxford handbook of reasons and normativity, p. 367-394, 2018.

Parte dessas objeções tradicionais às teorias éticas já foram analisadas: elas compreendem as críticas de Bernard Williams às moralidades imparciais. Katsafanas acredita que o constitutivista é capaz de responder à crítica internalista ao sustentar que existem elementos não-opcionais que constituem um agente:

The constitutivist agrees with the internist that the truth of a normative claim depends on the agent's aims, in the sense that the agent must possess a certain aim in order for the normative claim to be true. However, the constitutivist traces the authority of norms to an aim that has a special status - an aim that is constitutive of being an agent. This constitutive aim is not optional; if you lack the aim, you are not an agent at all. So, while the constitutivist agrees with the internist that reasons derive from the agent's aims, the constitutivist holds that there is at least one aim that is intrinsic to being an agent. (...) Put differently, there are reasons for action that arise merely from the fact that one is an agent¹¹³.

Katsafanas está se referindo às teorias constitutivistas do tipo humeano, que conectam os requisitos internos da agência a *objetivos*; mas o mesmo raciocínio é aplicável a teorias constitutivistas do tipo kantiano, que estamos analisando aqui, e que podem ser resumidas da seguinte forma:

Kantian versions of constitutivism view mere aims as inadequate for generating normative content; aims, along with associated motives, are (so the Kantian story goes) external to the will, so acting upon them would result in heteronomy. Thus, when we turn to Korsgaard's Kantian version of constitutivism, we find reliance on a somewhat different constitutive feature: not a constitutive aim but a constitutive principle or standard. (...) she tries to show that action constitutively involves commitment to certain principles. If she succeeds in showing

¹¹³ “O constitutivista concorda com o internalista que a verdade de uma afirmação normativa depende dos objetivos do agente, no sentido de que o agente deve possuir um determinado objetivo para que a afirmação normativa seja verdadeira. No entanto, o constitutivista atribui a autoridade das normas a um objetivo que possui um status especial - um objetivo que é constitutivo de ser um agente. Este objetivo constitutivo não é opcional; se você não possui o objetivo, você não é um agente de forma alguma. Portanto, enquanto o constitutivista concorda com o internista que as razões derivam dos objetivos do agente, o constitutivista sustenta que há pelo menos um objetivo que é intrínseco ao ser um agente. (...) Em outras palavras, existem razões para a ação que surgem apenas do fato de se ser um agente” (tradução nossa). KATSAFANAS, 2018.

*that each action is governed by the Categorical Imperative, then she can derive normative conclusions without appealing to a principle like Success*¹¹⁴.

Sustentamos no próximo subcapítulo que é possível defender a hipótese, a partir das fontes textuais de LP, de que Rawls adota a mesma estratégia - embora não da mesma maneira, diante do escopo reduzido do seu projeto e da circunstância do fato do pluralismo.

3.2 A estratégia constitutivista do Liberalismo Político - a normatividade das ideias fundamentais

Vimos no capítulo I que o projeto rawlsiano do *Liberalismo Político* é um projeto *prático*. Mas não dissemos nada sobre o que isso significa. Para Rawls, o Liberalismo Político é um projeto prático porque é um exercício da *razão prática*. O problema rawlsiano - a fundamentação filosófica das condições de possibilidade de sociedades democráticas justas - é contextualizado a partir de concepções normativas de sociedade e pessoa: as ideias fundamentais. Essas ideias são *reunidas* e conectadas aos princípios de razão prática - o razoável e o racional. É importante explicar em que sentido elas são reunidas: Rawls afirma que as concepções de sociedade e pessoa enquanto ideias da razão prática não são construídas, isto é, não são derivadas de um procedimento construtivista tal qual a posição original. Essas ideias são *retiradas* da cultura pública de fundo em sua forma mais geral e simples e desenvolvidas em formas mais específicas e complexas. Então a ideia básica de sociedade consiste em uma prática de cooperação em que os membros se engajam em atividades guiadas por regras publicamente reconhecidas e aceitas por todos. E adicionamos o caráter político a essa sociedade ao incorporar a consideração de que as atividades cooperativas geram benefícios suficientes para todos os propósitos principais da vida, que seus membros habitam um território bem definido através de gerações etc.¹¹⁵.

O que chama a atenção aqui é o método de reflexão que especifica as concepções de pessoa e sociedade: o esforço de definição partindo das definições

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ RAWLS, 2005, p. 108.

mais simples e gerais para as mais específicas e complexas através do acréscimo de informações relevantes que, quando conectadas com as ideias mais básicas, geram definições mais precisas. O que pretendemos demonstrar é que esse método reflete uma abordagem *constitutivista* para a especificação da concepção normativa de cidadão, que é o agente essencial da sociedade política: a ideia básica de cidadão livre e igual que molda a posição original é especificada a partir do que é considerado *necessário* por Rawls para o engajamento em uma prática de cooperação social, a partir das restrições que Rawls impõe à própria investigação. Assim, da mesma maneira que no pensamento de Korsgaard uma *definição de agência* simples e geral funciona como ponto de partida do raciocínio que especifica os princípios de razão prática que funcionam como critério constitutivo da agência, aqui uma *ideia de prática* funciona como ponto de partida para a especificação dos princípios de razão prática que constituem a agência no interior dessa prática, que são organizados em uma concepção normativa de *participante* - a concepção política de cidadão.

Essa ideia de prática é a ideia de sociedade como um sistema justo de cooperação de uma geração à outra. Desenvolvemos ela em conexão com outra ideia fundamental, a de cidadãos livres e iguais¹¹⁶. Considerando que estamos buscando uma teoria para um tipo específico de sociedade, isto é, uma sociedade democrática marcada pelo fato do pluralismo razoável, como foi definido no primeiro capítulo, buscamos como ponto de partida ideias presentes no senso comum democrático, implícitas na cultura pública das sociedades democráticas atuais¹¹⁷. A isso corresponde a função prática normativa da filosofia: uma vez que o projeto do Liberalismo Político busca investigar os limites da possibilidade política praticável - as condições de uma utopia realista, Rawls parte de ideias socialmente e historicamente compartilhadas que norteiam a construção da concepção política de justiça¹¹⁸. O mundo social especificado pela sociedade bem ordenada é idealizado a partir do mundo social existente.

Como visto anteriormente, a ideia de cooperação social já possui um conteúdo substantivo mínimo em virtude da própria prática que especifica: cooperação não é

¹¹⁶ RAWLS, 2005, p. 14.

¹¹⁷ RAWLS, 2005, p. 14.

¹¹⁸ RAWLS, 2001b, p. 14.

meramente uma atividade coordenada por uma autoridade central, mas sim uma atividade orientada por regras de conduta publicamente reconhecidas por aqueles que a praticam. Essas regras são chamadas por Rawls de termos equitativos de cooperação, definidos por uma concepção política de justiça. Esses termos especificam uma ideia elementar de reciprocidade: todos os participantes da cooperação que agem de acordo com as regras esperam se beneficiar de forma apropriada, a partir de um critério adequado de comparação.

Agora, o que é necessário para se engajar em uma prática de cooperação social? Quer dizer, quais os requisitos internos de agência para essa prática específica? A princípio, duas coisas: uma ideia de benefício, que especifica a vantagem racional particular que orienta a participação de cada membro na cooperação social, e uma ideia de consenso, ou de acordo, ao redor da definição dos termos equitativos de cooperação - uma ideia que abarca (1) as condições de definição dos termos e (2) a capacidade de agir a partir deles¹¹⁹.

As capacidades para ter uma ideia de vantagem racional particular, entrar em acordo ao redor de termos equitativos de cooperação e agir a partir deles envolvem, para Rawls, o exercício de dois princípios de razão prática: o racional e o razoável. O racional envolve a capacidade de determinar uma concepção de bem particular que informa aquilo que é, para os agentes, uma vantagem racional, e o razoável envolve a capacidade de determinar princípios de regulação interpessoal de ação através da deliberação sobre aquilo que pode ser aceito por todos e a disposição para cumpri-los quando há sinais de que os demais cooperados assim o farão - o que, como visto no primeiro capítulo, Freeman chama de princípio psicológico da reciprocidade: a tendência de “responder na mesma moeda”¹²⁰.

¹¹⁹ RAWLS, 2005, p. 16.

¹²⁰ Convém aqui citar a nota 1 do capítulo II.1: “A distinção entre o razoável e o racional remonta, acredito, a Kant: ela é expressa em sua distinção entre o imperativo categórico e o imperativo hipotético nas Fundamentações e em seus outros escritos. O primeiro representa a razão prática pura, o segundo representa a razão prática empírica. Para os propósitos de uma concepção política de justiça, dou ao razoável um sentido mais restrito e o associado, primeiro, com a disposição para propor e honrar termos justos de cooperação, e segundo, com a disposição para reconhecer os ônus do julgamento e aceitar suas consequências. (...) Sabendo que as pessoas são racionais, não sabemos os fins que elas perseguirão, apenas que as perseguirão de forma inteligente. Sabendo que as pessoas são razoáveis em relação aos outros, sabemos que elas estão dispostas a governar sua conduta por um princípio a partir do qual eles e outros podem raciocinar em comum; e pessoas razoáveis levam em

Esses princípios de razão prática, nesse sentido, são apresentados por Rawls como requisitos necessários para a agência inteligível na prática de cooperação social diante do fato do pluralismo razoável. Mas aqui devemos fazer uma pausa para uma consideração relevante: a estratégia constitutivista de Korsgaard envolve a definição dos requisitos internos de agência *humana*; assim, o agente se constitui enquanto agente humano particular ao simplesmente agir de acordo com os princípios de razão prática que constituem o critério de eficácia autônoma - o imperativo categórico e o imperativo hipotético. Mas Rawls está restrito a um escopo específico, isto é, ao escopo da agência na prática da cooperação social. Então, em conjunto com os princípios de razão prática que constituem a agência no interior dessa prática, ele precisa também de uma definição adequada de participante dessa prática. Pois os princípios da razão prática são expressos no pensamento e julgamento de indivíduos razoáveis e racionais que os aplicam em sua prática social e política. Ou seja, os princípios não se aplicam automaticamente, mas são utilizados pelos agentes na formação de suas intenções e ações, planos e tomadas de decisão etc. Nesse sentido, a razão prática possui dois aspectos: princípios de razão prática e julgamento de um lado, e pessoas, naturais ou corporativas, de outro, cuja conduta é informada pelos princípios. Sem concepções de sociedade e pessoa, afirma Rawls, os princípios de razão prática relacionados à prática da cooperação social não teriam uso nem capacidade de aplicação¹²¹.

Aqui entramos na noção de agente, ou pessoa, mas que no momento eu pretendo chamar de *participante*: o que é um participante de uma prática de cooperação social? Rawls afirma que existem muitos aspectos da natureza humana que podem ser selecionados como especialmente significativos, dependendo do ponto de vista de análise relevante. A economia metodologicamente adota a concepção normativa do homo economicus, por exemplo¹²². Rawls adota uma noção de participante como uma unidade básica de pensamento, deliberação e responsabilidade¹²³.

conta as consequências de suas ações para o bem-estar dos outros." (tradução nossa). RAWLS, 2005, p. 49.

¹²¹ RAWLS, 2005, p. 17.

¹²² Ibid., p. 18.

¹²³ Ibid., p. 18, nota 20.

Portanto, a constituição da agência na prática de cooperação envolve dois requisitos internos: (1) uma noção de participante compreendido como uma unidade básica de pensamento, deliberação e responsabilidade (2) que age através dos princípios de razão prática do racional e do razoável. A união da noção de participante com os princípios de razão prática determina o que significa ser um agente no domínio político da cooperação social cujas ações são inteligíveis¹²⁴.

Mas, como afirmado anteriormente, a cooperação social é uma ideia fundamental inserida em uma investigação sobre as condições de possibilidade de uma utopia realista democrática. Essa utopia realista especifica uma *sociedade política* - um empreendimento de cooperação que gera vantagens suficientes para a satisfação de todos os principais propósitos de vida, formada por membros que habitam um certo território através de gerações¹²⁵. A concepção de pessoa relevante que acompanha a noção de sociedade política democrática é a de cidadão. Nesse sentido, dizemos comumente que uma *pessoa* é alguém que pode ser um *cidadão*, isto é, um membro cooperativo da sociedade ao longo da vida. E, mais uma vez, já que começamos a partir de uma tradição de pensamento democrática, também pensamos em cidadãos como livres e iguais¹²⁶. Adicionando essa ideia às concepções mais gerais de cooperação e de participante, avançamos mais um passo na especificação definitiva da concepção normativa de sociedade e pessoa para o projeto prático rawlsiano.

Nesse sentido, unificando de um lado a ideia fundamental de cidadão livre e igual oriunda da cultura pública de sociedades democráticas e, de outro, os requisitos de agência para a prática de cooperação social - a ideia de participante como uma unidade de deliberação e responsabilidade que age através de princípios racionais e razoáveis - chegamos à concepção normativa de pessoa: um cidadão de uma sociedade política democrática compreendida como um sistema de cooperação social

¹²⁴ “Perguntamos: como devem ser as pessoas para se engajarem na razão prática? Para responder, dizemos que as pessoas têm os dois poderes morais, bem como uma concepção determinada do bem. Ser razoável e racional significa que eles podem entender, aplicar e agir a partir dos dois tipos de princípios práticos.” (tradução nossa). *Ibid.*, p. 108.

¹²⁵ RAWLS, 2005, p. 108.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 19.

possui dois poderes morais: uma capacidade para desenvolver um senso de justiça e uma capacidade para uma concepção de bem¹²⁷. Um senso de justiça é a capacidade para entender, aplicar e agir a partir da concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos de cooperação social, refletindo o aspecto deliberativo necessário à prática e a capacidade conectada de agir através do princípio de razão prática do razoável. E a capacidade para uma concepção de bem é a capacidade de formar, revisar e perseguir racionalmente uma concepção de vantagem racional ou bem, que reflete, por sua vez, o aspecto de responsabilização interno à prática e a capacidade conectada de agir através do princípio de razão prática da racionalidade.

As capacidades morais do cidadão - cada uma incorporando um dos princípios de razão prática constitutivos da agência na prática de cooperação social - determinam a forma que os cidadãos são livres e iguais. Cidadãos são livres no sentido que (1) eles se concebem como capazes de revisar ou mudar sua concepção de bem, se eles desejarem; sua identidade pública de cidadão não é afetada por essas mudanças¹²⁸; (2) eles se consideram fontes auto autenticáveis de reivindicações válidas, isto é, eles se consideram legitimados para reivindicar coisas sobre as instituições básicas de forma a realizar suas concepções de bens permissíveis¹²⁹ e (3) eles se concebem como capazes de assumir responsabilidade sobre seus fins, e isso afeta o conteúdo das reivindicações: eles são capazes de ajustar seus fins e aspirações de acordo com o que eles podem razoavelmente esperar dos frutos da cooperação social, e são capazes de restringir suas pretensões em matérias de justiça nos termos daquilo que é permitido pelos princípios¹³⁰. E, quanto à igualdade, pode-se dizer que cidadãos são iguais na medida em que eles possuem essas capacidades em um grau mínimo¹³¹.

Então, recapitulando: Rawls especifica o escopo de seu projeto prático pela ideia geral de sociedade como um empreendimento de cooperação social, ideia esta retirada da cultura pública de sociedades democráticas atuais. A partir dessa ideia,

¹²⁷ Ibid., p. 19.

¹²⁸ RAWLS, 2005, p. 31.

¹²⁹ Ibid., p. 32.

¹³⁰ Ibid., p. 32.

¹³¹ Ibid., p. 81.

compreendida como uma prática, Rawls estabelece os requisitos constitutivos de agência inteligível - a noção de participante como uma unidade de pensamento, deliberação e responsabilidade - e os princípios de razão prática do racional e do razoável. Esses requisitos são reunidos¹³² na forma de uma concepção política normativa de cidadão livre e igual, que incorpora as capacidades de deliberação e responsabilidade e os princípios de razão prática na forma das capacidades morais para desenvolver um senso de justiça e formar uma concepção de bem. A partir dessa concepção política normativa de pessoa, nós moldamos as restrições do procedimento construtivista da posição original, que fornece valor normativo à concepção política de justiça da justiça como equidade e ao ideal de cidadania especificado por ela¹³³. Acredito que essa reconstrução constitutivista da concepção normativa de pessoa e sociedade captura o sentido em que Rawls as considera “exercícios da razão prática” (e o sentido em que o projeto como um todo pode ser considerado um projeto prático):

Let us say, then, that the conceptions of society and person, and the public role of principles of justice, are ideas of practical reason. Not only do they assume a form that practical reason requires for its application, but they provide the context within which practical questions and problems arise: what is the nature of social cooperation? Are those cooperating free and equal, or are their roles different and unequal as settled by religion and culture? Without the ideas of society and person, conceptions of the right and the good have no place. They are as basic as the ideas of judgement and inference, and the principles of practical reason¹³⁴.

¹³² Ibid., p. 108.

¹³³ “O que falta neste esboço da ideia básica de sociedade é uma concepção do certo e do bem com base na qual seus membros aceitam as regras e procedimentos que orientam suas atividades. Em justiça como equidade, essa concepção ausente é construída usando os princípios da razão prática em união com concepções políticas de sociedade e pessoa. Este é um caso especial no qual os membros da sociedade são cidadãos considerados livres e iguais em virtude de possuir os dois poderes morais no grau exigido. Este é o fundamento da igualdade. O agente moral aqui é o cidadão livre e igual como membro da sociedade, não o agente moral em geral.” (tradução nossa). RAWLS, 2005, p. 109.

¹³⁴ “Vamos dizer, então, que as concepções de sociedade e pessoa, e o papel público dos princípios de justiça, são ideias da razão prática. Não apenas assumem uma forma que a razão prática exige para sua aplicação, mas também fornecem o contexto no qual questões e problemas práticos surgem: qual é a natureza da cooperação social? Aqueles que cooperam são livres e iguais, ou seus papéis são diferentes e desiguais como estabelecido pela religião e cultura? Sem as ideias de sociedade e pessoa, as concepções do certo e do bem não têm lugar. Elas são tão básicas quanto as ideias de julgamento e inferência, e os princípios da razão prática” (tradução nossa). Ibid., p. 110.

Mas ainda não falamos nada sobre motivação moral. Voltemos um pouco ao ponto dos requisitos para agência na prática de cooperação social: como visto, o princípio prático do razoável envolve “a capacidade de determinar princípios de regulação interpessoal de ação e a *disposição para cumpri-los*”. Cidadãos são razoáveis quando estão dispostos a propor princípios e regras como termos equitativos de cooperação e a agir a partir deles, desde que os outros também o façam¹³⁵. Nesse sentido, Rawls afirma que cidadãos possuem quatro características que são tomados como aspectos da sua razoabilidade e da sensibilidade moral envolvida nessa qualidade: a) sua disposição para propor termos equitativos de cooperação que se possa razoavelmente esperar que os outros sejam capazes de endossar, bem como a disposição para respeitar estes termos desde que os outros também o façam; b) o reconhecimento dos limites do juízo como fator limitante daquilo que pode ser justificado para os outros; c) o fato de que eles não apenas são membros normais e cooperativos da sociedade, mas que eles *desejam* ser, e desejam ser reconhecidos enquanto tais, como medida de autorrespeito; d) a posse do que Rawls chama de “uma psicologia moral razoável”¹³⁶.

A disposição para cumprir com os termos equitativos de cooperação desde que haja indícios de que os outros também o farão - o princípio psicológico da reciprocidade - preenche grande parte do que Rawls chama de “psicologia moral razoável”, que subscreve o tipo de sensibilidade moral interna à noção de agência - na medida em que é uma disposição que *define* um dos aspectos da ação através do princípio da razoabilidade. Ela é conceituada na capacidade de se determinar através de categorias de desejo - os desejos dependentes de objeto, os desejos dependentes de princípios e os desejos dependentes de concepção.

Os desejos dependentes de objeto são aqueles que podem ser descritos sem o uso de qualquer concepção moral ou princípios de ação. São desejos como comer e dormir, desejos por status, poder ou glória, por riqueza e propriedade, desejos por afeição, desejos de perseguir certas vocações etc.¹³⁷.

¹³⁵ “O razoável é um elemento da ideia de sociedade como um sistema de cooperação justa e que seus termos justos sejam razoáveis para todos aceitarem faz parte de sua ideia de reciprocidade.” (tradução nossa). Ibid., p. 50.

¹³⁶ RAWLS, 2005, p. 82.

¹³⁷ Ibid., p. 82.

Os desejos dependentes de princípios são aqueles em que o objeto do desejo não pode ser descrito sem fazer referência a algum princípio, racional ou razoável, que especifica aquela atividade. Apenas um ser racional ou razoável, que pode compreender e aplicar esses princípios, pode ter esses desejos. Desejos dependentes de princípio, nesse sentido, podem ser de dois tipos, dependendo se o princípio é racional ou razoável. Princípios racionais envolvem um tipo de racionalidade instrumental: eles especificam a melhor forma de acessar meios para concretizar fins. Princípios razoáveis regulam relações interpessoais, como a justiça ou a moralidade.

Por fim, temos os desejos dependentes de concepção. Esses desejos podem ser descritos como desejos de agir a partir de uma certa concepção de pessoa que ordena princípios racionais e razoáveis. Rawls afirma que:

For example, we may desire to conduct ourselves in a manner appropriate to someone who is rational, whose conduct is guided by practical reasoning. Desiring to be this kind of person involves having and acting from these principle-dependent desires, and not only from object dependent desires governed by custom and habit. However, the principles specifying principle-dependent desires must be suitably related to the conception in question. Our reasoning about our future presupposes, let us say, a conception of ourselves as enduring over time, from the past into the future. To speak of our having conception-dependent desires we must be able to form the corresponding conception and to see how the principles belong to and help to articulate it.¹³⁸

¹³⁸ “Por exemplo, podemos desejar nos conduzir de uma maneira apropriada a alguém que é racional, cuja conduta é guiada pelo raciocínio prático. Desejar ser esse tipo de pessoa envolve ter e agir a partir desses desejos dependentes de princípios, e não apenas a partir de desejos dependentes de objetos governados por costume e hábito. No entanto, os princípios que especificam os desejos dependentes de princípios devem estar relacionados de forma adequada com a concepção em questão. Nosso raciocínio sobre nosso futuro pressupõe, digamos assim, uma concepção de nós mesmos como duradouros ao longo do tempo, desde o passado até o futuro. Para falar de nossos desejos dependentes de concepção, devemos ser capazes de formar a concepção correspondente e ver como os princípios pertencem e ajudam a articulá-la” (tradução nossa). Ibid., p. 82.

A definição da base da motivação moral para ser razoável em termos de desejos é um movimento explícito de Rawls para lidar com as consequências da tese internalista de Williams. Nesse sentido, ele afirma que uma vez que admitimos que existem desejos dependentes de concepção e desejos dependentes de princípios, em conjunto com o desejo de realizar vários ideais políticos e morais, então a classe de motivos possíveis para ação torna-se bem abrangente. Podemos compreender doutrinas políticas, religiosas e morais de justiça e de bem, e nos sentirmos atraídos pelos ideais especificados por elas. Mas, mais importante do que isso, e essa é a consequência fundamental: podemos atribuir a mesma motivação moral a todos os indivíduos¹³⁹.

E acrescenta na nota 33 da mesma página, que colaciono quase integralmente abaixo pela sua importância:

To illustrate: suppose that in some fashion the conception-dependent desire that Scanlon proposes (the basic desire to act in ways that can be justified to others) or the conception-dependent desire to act in ways worthy of a reasonable and equal citizen, becomes one of the desires by which we are moved. Then to ascertain what answer to that desire, what it means to act in ways that can be justified to others, or in ways worthy of a reasonable and equal citizen, will call upon reasoning of many kinds. A line of thought and reasoning is needed to spell out what the conception-dependent desire requires. This means, then, that once conception-dependent desires are admitted as elements of what Williams calls "a person's motivational set" - I believe he would allow for this possibility - then the line between his allegedly Humean view of motivation and Kant's view, or ones related to it, begins to dissolve. To see this we have only to suppose that Kant's idea of the categorical imperative is coherent and say that a person with a good will is someone effectively moved by the conception-dependent desire to act as that imperative requires¹⁴⁰.

¹³⁹ RAWLS, 2005, p. 85.

¹⁴⁰ "Para ilustrar: suponha que de alguma forma o desejo dependente de concepção que Scanlon propõe (o desejo básico de agir de maneiras que possam ser justificadas aos outros) ou o desejo dependente de concepção de agir de maneiras dignas de um cidadão razoável e igual se torne um dos desejos pelos quais somos motivados. Então, para determinar qual resposta a esse desejo, o que significa agir de maneiras que possam ser justificadas aos outros, ou de maneiras dignas de um cidadão razoável e igual, exigirá raciocínio de muitos tipos. Uma linha de pensamento e raciocínio é necessária para esclarecer o que o desejo dependente de concepção requer. Isso significa, então, que

O que é relevante aqui é a afirmação de que agir de acordo com um princípio da razão prática - a título de exemplo, um princípio razoável - envolve ter o *desejo de ser razoável*¹⁴¹. Mas o desejo relevante para os propósitos do projeto - considerando a restrição de escopo a uma prática de cooperação social - não é o desejo de agir de acordo com um princípio, mas o desejo de agir a partir de uma *concepção de pessoa* que incorpora esses princípios em sua definição. Essa concepção de pessoa é o ideal de cidadania, construído na posição original. Quando dizemos que não apenas os cidadãos são membros normais e cooperativos da sociedade, mas que eles desejam ser, e desejam ser reconhecidos como tais, nós estamos dizendo que eles desejam realizar em sua pessoa o ideal de cidadania, e que desejam que essa realização seja reconhecida pelos outros¹⁴².

Então, na medida em que a motivação moral rawlsiana é explicada a partir de uma psicologia moral *atribuída*¹⁴³ aos agentes relevantes - os cidadãos - que especifica, como requisito da ação através do princípio constitutivo da razoabilidade, um desejo de se *constituir* enquanto um membro plenamente cooperativo da sociedade - ou seja, de corresponder a um ideal de cidadania, Rawls sustenta que essa psicologia moral filosófica também é *constitutiva* da agência: ela define como requisito interno da agência um aspecto importante da psicologia humana que dá

uma vez que os desejos dependentes de concepção são admitidos como elementos do que Williams chama de "conjunto motivacional de uma pessoa" - acredito que ele permitiria essa possibilidade - então a linha entre sua supostamente visão humeana da motivação e a visão de Kant, ou relacionadas a ela, começa a se dissolver. Para ver isso, basta supor que a ideia de Kant do imperativo categórico é coerente e dizer que uma pessoa com uma boa vontade é alguém efetivamente movido pelo desejo dependente de concepção de agir como esse imperativo requer." (tradução nossa). RAWLS, 2005, p. 85.

¹⁴¹ Aqui convém citar a nota 31 do capítulo II.8: "It is important to stress that the force, or weight, of principle-dependent desires is given entirely by the principle to which the desire is attached, and not by the psychological strength of the desire itself. This strength I assume to exist and it may enter into explanations of how people in fact behave but it can never enter into how they should behave, or should have behaved, morally speaking. A person with a good will, to use Kant's term, is someone whose principle-dependent desires have strengths in complete accordance with the force, or priority, of the principles to which they are attached. This explanatory remark holds also of conception-dependent desires, mentioned later in the text. In this case the many desires attached to the conception will form a hierarchy given by the ordering of the various principles associated with the conception in question." Ibid., 83.

¹⁴² Ibid., p. 84.

¹⁴³ "This brings us to d): that citizens have a reasonable moral psychology. The features we have attributed to citizens - their readiness to propose and to abide by fair terms of cooperation, their recognizing the burdens of judgement and affirming only reasonable comprehensive doctrines, and their wanting to be full citizens - provide a basis for ascribing to them a reasonable moral psychology, several aspects of which are consequences of these features" Ibid., p. 86.

conta de explicar o que está envolvido na ação de acordo com os princípios da razão prática conectados em uma concepção de participante. Em suma, Rawls fundamenta a estrutura motivacional dos cidadãos da sociedade bem ordenada como um elemento constitutivo da própria noção de agência política inteligível.

Portanto, a concepção de cidadão completa - com os poderes morais e com uma psicologia moral razoável - pode ser considerada uma especificação de uma identidade prática fundamental, nos mesmos termos do que o *agente humano* representa para uma Korsgaard: uma concepção de pessoa que queremos ser que incorpora o critério constitutivo de agência política inteligível no interior de uma sociedade democrática justa¹⁴⁴¹⁴⁵. E os indivíduos se constituem enquanto cidadãos quando cumprem os critérios constitutivos de agência que o unificam enquanto agente: quando desenvolvem um senso de justiça - uma efetiva disposição para

¹⁴⁴ Korsgaard é capaz de deduzir a motivação moral diretamente da estratégia constitutivista porque a sua noção de agência é inescapável; “*agency is our pligh*”, nas palavras dela (KORSGAARD, 2009). Mas a noção de agência rawlsiana é restrita à cooperação social, isto é, não é inescapável no sentido forte de Korsgaard. Então Rawls de certa forma é obrigado a vincular a motivação moral dos seus agentes a uma psicologia moral, que só em LP passa a ser compreendida em termos normativos: “A segunda consideração em apoio à publicidade está relacionada com a motivação moral. Uma concepção moral incorpora uma concepção da pessoa e das relações entre pessoas. Aqueles que são criados em uma determinada concepção tornam-se, com o tempo, um certo tipo de pessoa, e eles expressam essa concepção em suas ações e em suas relações uns com os outros. Assim, uma forma básica de motivação moral é o desejo de ser e de ser reconhecido pelos outros como sendo um certo tipo de pessoa” (tradução nossa). RAWLS, 2001, p. 294.

¹⁴⁵ Aqui convém um paralelo ilustrativo entre a concepção de identidade prática de Korsgaard e a concepção de identidade rawlsiana (que se aplica tanto à noção de identidade moral quanto à de identidade pública - que nada mais é do que a concepção de cidadão). Então Korsgaard afirma que “A concepção da identidade em questão aqui não é teórica, uma visão sobre o que, como questão de fato científico inescapável, você é. É melhor entendida como uma descrição sob a qual você se valoriza, uma descrição sob a qual você considera que sua vida vale a pena viver e suas ações valem a pena realizar. Portanto, eu chamarei isso de uma concepção de sua identidade prática (...) Cidadão do Reino dos Fins é uma concepção de identidade prática que leva, por sua vez, a uma concepção do certo.” (tradução nossa). KORSGAARD, 1992, p. 101/115.

E agora Rawls: “Por exemplo, quando cidadãos se convertem de uma religião para outra, ou deixam de afirmar uma fé religiosa estabelecida, eles não deixam de ser, em questões de justiça política, as mesmas pessoas que eram antes. Não há perda do que podemos chamar de sua identidade pública, ou institucional, ou sua identidade como questão de lei básica. (...) Há um segundo sentido de identidade especificado em referência aos objetivos e compromissos mais profundos dos cidadãos. Vamos chamá-lo de sua identidade não institucional ou moral” (tradução nossa)

E na nota 34 da mesma página: “Embora tenha usado o termo “identidade” no texto, acredito que causaria menos mal-entendidos usar a frase “nossas concepções de nós mesmos” ou “o tipo de pessoa que queremos ser”. (...) No entanto, uma vez que a continuidade desses objetivos também é considerada básica, como em *Reasons and Persons* de Derek Parfit (Oxford: Clarendon Press, 1984), pt. III, não há uma distinção clara entre o problema da identidade não pública ou moral de uma pessoa e o problema de sua identidade pessoal. O último problema levanta questões profundas sobre as quais as visões filosóficas passadas e atuais diferem amplamente e certamente continuarão a diferir. Por esse motivo, é importante tentar desenvolver uma concepção política de justiça que evite esse problema tanto quanto possível” (tradução nossa). RAWLS, 2005, p. 31.

respeitar os termos equitativos de cooperação - e um desejo correspondente de ser um *tipo específico de pessoa ao longo do tempo*, um cidadão, o que envolve não apenas o aspecto aspiracional ligado ao auto respeito, mas também os requerimentos morais derivados do aspecto relacional, ligado à participação em um mundo social no qual eles, enquanto indivíduos livres e iguais, podem cooperar sob termos que todos possam aceitar.

Como afirmado anteriormente, Rawls não precisa demonstrar como esse desejo é adquirido - embora ele atribua a formação do desejo ao papel educacional da concepção política de justiça, o que também se relaciona com uma condição prática fundamental de uma concepção política de justiça: que ela deve ser capaz de garantir a própria base de sustentação, ou seja, deve ser capaz de gerar, quando reconhecida como uma base pública de justificação, o desejo correspondente nos indivíduos de determinarem a sua conduta nos termos especificados por ela¹⁴⁶. Tudo que Rawls precisa nos demonstrar é *como* é possível que os indivíduos sejam motivados a agir de acordo com o ideal de cidadania e com os princípios de razão prática que o especificam - os princípios de justiça construídos na posição original - ou seja, qual é a base motivacional da participação dos participantes na prática de cooperação social. Nesse sentido, a interpretação aqui proposta nos termos da estratégia constitutivista como resposta ao problema prático-motivacional do ideal de cidadania busca demonstrar que, ao contrário do que ocorria em TJ, em LP Rawls não precisa se ancorar em uma interpretação kantiana da concepção de pessoa para dar conta da motivação moral. Assim, a resposta para a pergunta do capítulo II - *Por que eu devo me representar a partir desse ponto de vista imparcial, ou de qualquer outro?* - é basicamente a seguinte: porque esse ponto de vista especifica a *identidade prática fundamental* que constitui a agência em uma sociedade política democrática, compreendida como um sistema de cooperação social. Para agir politicamente de forma inteligível nesse mundo social, qualquer pessoa deve constituir a si mesma nos termos do ideal de cidadania construído no artifício de representação imparcial da

¹⁴⁶ “Mas deixando isso de lado, se for perguntado como os desejos dependentes de princípios e concepções se tornam elementos nos conjuntos motivacionais das pessoas em primeiro lugar, então a resposta superficial, proposta no texto, é que eles são aprendidos a partir da cultura política pública. Isso faz parte da ideia de publicidade. Como essas concepções e ideais entram na cultura pública em si e muitas vezes permanecem lá, isso é uma história longa e diferente” (tradução nossa). RAWLS, 2005, p. 85.

posição original. A virada de chave aqui é que agora Rawls não precisa pressupor que os cidadãos da sociedade bem ordenada são todos kantianos para explicar como eles podem ser motivados a adotar essa identidade prática fundamental. A motivação moral para desenvolver o desejo de ser um cidadão *já está incorporada* na própria noção de cidadão como um aspecto constitutivo de sua razoabilidade, e analisando como ela é capaz de cumprir seu papel no estabelecimento de um consenso sobreposto e na manutenção de uma sociedade estável e justa ao longo do tempo tendo a sociedade bem ordenada como objeto de estudo, somos capazes de responder, do ponto de vista externo, ao desafio de Williams.

Finalizando o capítulo, puxemos uma ponta solta. No final do segundo capítulo, foi apontado que a estratégia constitutivista precede a estratégia contratualista, e que cada uma delas resolve um problema distinto. Aqui eu estava fazendo referência especial ao problema da estabilidade e ao consenso sobreposto.

A estabilidade envolve duas questões: a primeira é se as pessoas que crescem sob instituições justas podem adquirir um senso de justiça robusto o suficiente para sustentar uma conformidade com as instituições da estrutura básica. A segunda é se a concepção política pode ser o foco de um consenso sobreposto entre concepções abrangentes de bem razoáveis. A primeira questão, como Rawls afirma, é respondida pelo estabelecimento de uma psicologia moral filosófica que constitui os agentes: cidadãos não apenas tem a capacidade para possuir um senso de justiça, mas podem adquirir o desejo de ser o tipo de pessoa que age a partir do seu senso de justiça, isto é, que se determina através de princípios razoáveis de razão prática. A segunda questão é respondida em virtude da primeira. Nesse sentido:

To answer the first question of stability noted above, we try to show that, given certain assumptions specifying a reasonable human psychology and the normal conditions of human life, those who grow up under just basic institutions acquire a sense of justice and a reasoned allegiance to those institutions sufficient to render them stable. Expressed another way, citizens' sense of justice, given their traits of character and interests as formed by living under a just basic structure, is strong enough to resist the normal tendencies to injustice. (...) Stability is secured by sufficient motivation of the appropriate kind

*acquired under just institutions. (...) To answer the second question as to whether, given the fact of reasonable pluralism, justice as fairness can be the focus of an overlapping consensus, we have to discuss not only the idea of such a consensus and the difficulties it raises, but also to show how, with the same reasonable moral psychology used in answering the first question, justice as fairness can indeed assume that role*¹⁴⁷.

Isso se relaciona com a resposta que Rawls fornece para o caráter supostamente utópico do consenso sobreposto, isto é, a alegação de que não haveria forças políticas, sociais e psicológicas suficientes para formar um consenso sobreposto, quando um tal consenso não existir, ou torná-lo estável. Aqui fica claro como a psicologia moral razoável precede o estabelecimento do consenso sobreposto: Rawls propõe uma explicação sobre o surgimento do consenso sobreposto em estágios. Primeiro, haveria a formação de um *modus vivendi*; após, de um consenso constitucional. E por fim, o estabelecimento de um consenso sobreposto¹⁴⁸.

Rawls nos convoca a imaginar que, em determinada sociedade, se estabeleceu uma certa tolerância política na forma de um *modus vivendi*, isto é, na aquiescência a certos mecanismos políticos de adjudicação de rivalidades e conflitos para garantir a existência das partes e encerrar o conflito¹⁴⁹. A questão, nesse sentido, é: como que uma aquiescência a um *modus vivendi* poderia gerar um consenso constitucional?

¹⁴⁷ “Para responder à primeira questão de estabilidade mencionada acima, tentamos mostrar que, dadas certas suposições que especificam uma psicologia humana razoável e as condições normais da vida humana, aqueles que crescem sob instituições básicas justas adquirem um senso de justiça e uma lealdade racional a essas instituições suficientes para torná-los estáveis. Expressando de outra forma, o senso de justiça dos cidadãos, dadas suas características de caráter e interesses formados ao viver sob uma estrutura básica justa, é forte o suficiente para resistir às tendências normais à injustiça. (...) A estabilidade é garantida pela motivação suficiente do tipo apropriado adquirida sob instituições justas. (...) Para responder à segunda questão sobre se, dado o fato do pluralismo razoável, a justiça como equidade pode ser o foco de um consenso sobreposto, temos que discutir não apenas a ideia de tal consenso e as dificuldades que isso acarreta, mas também mostrar como, com a mesma psicologia moral razoável usada para responder à primeira questão, a justiça como equidade pode realmente assumir esse papel” (tradução nossa). RAWLS, 2005, p. 143.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 159.

O consenso constitucional se baseia apenas em certos princípios liberais de justiça política afirmados pelos cidadãos. Ele não é baseado em ideias de sociedade e pessoa, nem pressupõe a ideia de uma concepção pública compartilhada; sua constituição básica apenas especifica certos procedimentos eleitorais para resolver disputas políticas. Há um acordo sobre direitos básicos e liberdades - o direito ao voto e a liberdade de expressão e associação - mas há desacordo sobre todo o resto, inclusive sobre o que esses direitos básicos e liberdades exigem. Rawls afirma que a passagem poderia ser explicada pelo fato de que a maioria dos cidadãos possuem concepções parcialmente abrangentes de bem: isto é, eles não são aderentes de doutrinas abrangentes razoáveis, mas possuem vários juízos ponderados sobre questões distintas em diferentes graus de generalidade não organizados na forma de uma concepção específica¹⁵⁰. Isso sugere que muitos, se não a maioria dos cidadãos, afirmam os princípios de justiça incorporados na sua constituição e na sua prática política sem visualizar qualquer conexão particular, de uma forma ou de outra, entre esses princípios e suas outras visões. Claro que, em algum momento, eles podem perceber alguma inconsistência entre os princípios e suas visões, e aí eles podem revisar suas visões ou simplesmente deixar de afirmar os princípios. Agora, em um consenso constitucional, sobre que bases os princípios conquistam apoio? Rawls afirma que isso pode ser baseado em simples tradição, ou interesses de grupos e classe, ou simplesmente no desejo de fazer o que é normalmente feito nos termos que são esperados. No caso específico de análise, quando princípios liberais efetivamente regulam as instituições básicas eles atingem três requerimentos de um consenso constitucional estável: (1) eles determinam o conteúdo dos direitos e liberdades básicas, afastando essas questões da agenda política; (2) eles especificam um conteúdo mínimo de razão pública e (3) eles encorajam as virtudes cooperativas da vida política: as virtudes da razoabilidade e um senso de equidade, e uma disposição para o acordo baseada na vontade de cooperação em termos recíprocos. Assim, o pluralismo simples se move ao pluralismo razoável e um consenso constitucional é atingido¹⁵¹.

¹⁵⁰ “A maioria das doutrinas religiosas, filosóficas e morais das pessoas não é vista por elas como completamente geral e abrangente, e esses aspectos admitem variações de grau. Há muita margem para variação, por assim dizer, muitas maneiras para os princípios liberais de justiça se coadunarem vagamente com essas visões (parcialmente) abrangentes, e muitas maneiras dentro dos limites dos princípios políticos de justiça de permitir a busca de diferentes doutrinas (parcialmente) abrangentes” (tradução nossa). RAWLS, 2005, p. 160.

¹⁵¹ Ibid., p. 163.

O que explica essa movimentação é a psicologia moral razoável. Como visto, além da capacidade para uma concepção de bem, cidadãos têm a capacidade para aceitar princípios políticos razoáveis e, sob as condições apropriadas, podem adquirir o desejo de agir a partir desses princípios, isto é, agir a partir da concepção de pessoa política especificada por esses princípios - a identidade prática do ideal de cidadania. Quando cidadãos passam a acreditar que as instituições e procedimentos políticos são justos, eles se dispõem a fazer sua parte, desde que os outros também o façam - o aspecto psicológico do princípio da reciprocidade. Quando outras pessoas com a mesma intenção evidente fazem sua parte, as pessoas tendem a desenvolver vínculos de confiança - tendem a se *reconhecer* como participantes do domínio do político, isto é, como pessoas que compartilham um vínculo relevante. Essa confiança se torna mais forte conforme o arranjo cooperativo vai sendo sustentado. E Rawls acrescenta, fazendo referência à definição de razão pública apresentada no capítulo I:

*For its through citizens using and following this reason that they can see that their political institutions and democratic procedures are willingly recognized. It is on that recognition - on that evident intention - that so much depends*¹⁵².

Aqui acaba o consenso constitucional, e criam-se as condições para um consenso sobreposto. O ponto é que o consenso constitucional, por mais que crie as bases para um consenso sobreposto, é baseado em princípios de justiça que cobrem uma parte limitada das questões políticas fundamentais que serão debatidas. A partir disso, os grupos vão buscar desenvolver concepções políticas mais amplas que cubram a estrutura básica como um todo de uma forma consistente e coerente. Isso envolve também a satisfação de critérios para unificação do povo democrático¹⁵³, o que implica noções mais robustas de sociedade e pessoa¹⁵⁴.

¹⁵² “É através dos cidadãos usando e seguindo essa razão que eles podem perceber que suas instituições políticas e procedimentos democráticos são voluntariamente reconhecidos. É nesse reconhecimento - nessa intenção evidente - que tanta coisa depende” (tradução nossa). RAWLS, 2005, p. 163.

¹⁵³ Ibid., p. 166.

¹⁵⁴ Ibid., p. 168.

Acreditamos que tenha ficado claro em que sentido a estratégia constitutivista que sustenta a psicologia moral razoável precede o contratualismo incorporado na ideia de consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis: em certo sentido, o consenso sobreposto é atingido porque os indivíduos possuem certas tendências psicológicas típicas dos agentes compreendidos enquanto cidadãos, especialmente a tendência à reciprocidade e o desejo de ser reconhecido nos termos da identidade prática fundamental da cidadania - ou seja, nos termos daquilo que constitui um membro plenamente cooperativo da sociedade política. Quer dizer, por trás da busca por um consenso sobreposto encontra-se uma certa disposição, explicada na forma de uma psicologia moral, de ser *razoável*. Também acreditamos que isso fica bastante evidente no exemplo que Rawls traz de desejo dependente de concepção, na nota 33 do capítulo II.¹⁵⁵

CONCLUSÃO

Finalizada a apresentação do argumento, juntemos os pontos. O que é importante aqui, a título de conclusão, é demonstrar como a interpretação constitutivista do Liberalismo Político resolve os problemas relacionados ao ideal de cidadania levantados no capítulo I e desenvolvidos no capítulo II.

Relembrando, começamos a investigação delimitando a pergunta: qual a base normativa do dever de civildade, o dever moral rawlsiano por excelência? Como vimos, o dever de civildade se insere na construção teórica da razão pública, e especifica um requerimento incondicional de justificar as propostas para o exercício do poder político nos termos da razão pública - termos que podem ser aceitos por todos. Isso envolve, na discussão pública sobre questões básicas de justiça entre cidadãos, uma modulação de discurso; e no exercício do voto, um rechaço a políticos que não se demonstraram dispostos a cumprir o dever de civildade na condição de legisladores.

¹⁵⁵ Especialmente na escolha do paralelo ilustrativo, a teoria de T.M. Scanlon: “Para ilustrar: suponha que, de alguma forma, o desejo dependente da concepção que Scanlon propõe (o desejo básico de agir de maneiras que possam ser justificadas aos outros) ou o desejo dependente da concepção de agir de maneiras dignas de um cidadão razoável e igual se torne um dos desejos pelos quais somos movidos (...)” (tradução nossa). RAWLS, 2005, p. 85.

O dever de civildade deriva do ideal de cidadania, que delimita na teoria rawlsiana uma relação de reciprocidade interna entre cidadãos razoáveis e racionais, isto é, uma moralidade cívica relacional que não depende da adesão empírica e contingente dos demais cidadãos¹⁵⁶. Ressalte-se que o aspecto da reciprocidade que determina o ideal de cidadania é o critério da reciprocidade, isto é, o critério que regula a prática da razão pública, determinando que toda argumentação pública seja realizada de forma que os cidadãos proponentes de *razões* políticas acreditem sinceramente que elas são razoavelmente aceitáveis para outrem em sua capacidade de cidadãos livres e iguais, e não enquanto indivíduos domináveis ou manipuláveis por qualquer circunstância, ou em virtude de possuírem um status de qualquer natureza. Esse aspecto é distinto da reciprocidade enquanto um aspecto psicológico, isto é, a tendência psicológica de fazer a sua parte quando há garantia de que os outros também o farão. O critério de reciprocidade é um critério que define o que efetivamente é uma razão direcionada para os outros concidadãos, e nesse sentido fornece o conteúdo do ideal da razão pública, caracterizando o tipo de relação normativa adequada entre os agentes envolvidos.

Nesse sentido, o dever de civildade especifica um requerimento moral interno ao conceito ideal de cidadão. Ele confere uma marca moral para a distinção entre cidadãos razoáveis e não razoáveis, isto é, entre aqueles qualificados para participar do eleitorado justificatório da razão pública em uma relação de reciprocidade - aqueles cujos pontos de vista serão contados na aferição da legitimidade de determinado exercício do poder político - e aqueles não qualificados. Descumprir o dever de civildade significa deixar de fazer parte desse conjunto de pontos de vista, e significa incorrer em uma falha moral.

Agora, como um dever oriundo do ideal de cidadania, o dever não é apenas atribuído aos cidadãos. Ele se constitui como uma razão incondicional de ação que qualifica os membros da relação, na medida em que quem descumpra o dever de

¹⁵⁶ Já foi especificado o sentido dessa independência, mas convém ressaltar: com isso, quer-se dizer que os requisitos da razão pública não *requerem* uma garantia de reciprocidade prévia para o seu cumprimento; na realidade, é o seu cumprimento que fornece uma garantia sobre o compromisso dos cidadãos com os princípios de justiça, na medida em que é na prática de justificação pública que os indivíduos se reconhecem uns aos outros politicamente.

civilidade deixa de ser *reconhecido* como alguém que está reciprocamente relacionado com outros. A dificuldade é que o ideal de cidadania, que confere normatividade ao dever de civilidade na medida em que qualifica a relação política relevante, possui uma ambiguidade: ele define ao mesmo tempo um vínculo idealizado no âmbito da sociedade bem ordenada e um ideal de aspiração pessoal. Correspondente, nomeamos esses dois aspectos de aspecto relacional e aspecto prático-motivacional. Nesse sentido, o dever de civilidade se aplica a cada cidadão a partir de juízo prático, mas não é um dever universal, na medida em que especifica uma relação.

Cada um desses aspectos levanta um problema: o aspecto aspiracional do ideal de cidadania levanta a questão de como um *ideal* pode gerar um dever moral na forma de um requerimento incondicional. O segundo aspecto, relacional, levanta o problema da derivação de requerimentos incondicionais morais de uma relação não universal. Os problemas foram elaborados ao longo do segundo capítulo. Em resumo, o primeiro problema - o problema prático-motivacional - se relaciona com as consequências da tese internalista de Bernard Williams. Se toda a razão para agir faz referência a algum elemento do conjunto motivacional do agente, isto é, aos elementos que constituem seu caráter e o que confere valor à sua vida, sob quais bases motivacionais as teorias morais baseadas nas teses do kantismo - imparcialidade e prioridade racional das razões morais - podem reivindicar autoridade sobre o raciocínio prático do agente concreto?

O segundo problema se relaciona com as dificuldades de estabelecer uma moralidade relacional fundada em alguma forma de parcialidade razoável. A partir do conceito de moralidade relacional de Samuel Scheffler, chegou-se à conclusão de que qualquer fundamentação relacional da moralidade deve se desincumbir do ônus de explicar a fonte das razões morais de forma que mantenha a ênfase da visão em uma forma de normatividade recíproca - que é o que a caracteriza - ao mesmo tempo que demonstra sua aplicabilidade fora do contexto de relacionamentos concretos - isto é, fora do contexto de relacionamentos interpessoais de pequena escala.

Então o que Rawls deve demonstrar é como a sua fundamentação relacional da moralidade pode ser aplicável a uma relação impessoal - o vínculo político

determinado pelo ideal de cidadania - o que implica oferecer uma fundamentação não circular para o valor normativo dessa relação, ao mesmo tempo que lida com o problema da motivação moral - como reivindicar a autoridade do seu ideal de cidadania (que é construído através de um ponto de vista imparcial - a posição original) sem pressupor alguma concepção de bem abrangente.

A tese central da presente dissertação é que Rawls lida com esses dois problemas adotando uma estratégia constitutivista de definição das ideias fundamentais que contextualizam o seu projeto prático - as ideias de cidadão e de sociedade como um empreendimento de cooperação social. A estratégia constitutivista foi ilustrada através da teoria de Christine Korsgaard. Em *The Sources of Normativity* (1992) e *Self Constitution: Agency, Identity and Integrity* (2009), Korsgaard emprega a estratégia constitutivista para fundamentar a normatividade dos princípios de razão prática kantianos - o imperativo categórico e o imperativo hipotético. Korsgaard parte da seguinte concepção de ação: uma ação de um agente é uma ação apenas se ela puder ser atribuída ao agente como um todo unificado. Em resumo, Korsgaard sustenta, em bases kantianas e aristotélicas, que quando um agente autoconsciente age, ele experiencia uma distância reflexiva dos próprios motivos. Para decidir como agir a partir de diversos incentivos, agentes autoconscientes devem empregar um princípio de escolha. O princípio de que o agente escolhe o unifica, e para Korsgaard os únicos princípios que unificam o agente nos termos requeridos pela sua concepção de agência - que tornam a ação efetiva e autônoma - são os princípios do imperativo categórico e do imperativo hipotético. Nesse sentido, toda ação é governada pelo imperativo categórico, de forma que ele é um princípio constitutivo da agência.

Nesse sentido, a estratégia constitutivista é conceituada como o estabelecimento da normatividade de razões práticas em termos daquilo que é constitutivo do objeto. Essas normas são constitutivas do objeto no sentido em que (1) determinam o que o objeto é (critério de constituição) e (2) o objeto se determina enquanto objeto particular ao se conformar aos critérios de constituição (critério de auto constituição).

Voltando ao argumento rawlsiano, minha hipótese é que podemos extrair do texto do Liberalismo Político indícios da adoção de uma estratégia constitutivista no movimento de definição das ideias fundamentais partindo de concepções gerais e simples retiradas da cultura pública de sociedades democráticas em direção a especificações normativas mais complexas. Tentei demonstrar que o que efetivamente move a reflexão para frente é a busca pelos requisitos necessários para agência no interior da prática pré-definida - a cooperação social. Nesse sentido, busquei rastrear, através das passagens no texto, o movimento que Rawls realiza para a especificação das ideias fundamentais que determinam a modelação da posição original. Rawls começa pela ideia de sociedade como um empreendimento de cooperação social, que é retirada da cultura pública de sociedades democráticas atuais - na medida em que estamos buscando uma concepção para uma sociedade política bem ordenada definida como uma utopia realizável.

A partir dessa ideia de cooperação social, compreendida como uma prática, Rawls estabelece os requisitos constitutivos de agência - a noção de participante como uma unidade de pensamento, deliberação e responsabilidade, conectada aos princípios de razão prática do racional e do razoável. Esses requisitos são reunidos na forma de uma concepção normativa de cidadão livre e igual, que incorpora as capacidades de deliberação e responsabilidade, em conjunto com os princípios de razão prática, na forma das capacidades morais para desenvolver um senso de justiça e formar uma concepção de bem. Em conjunto com as capacidades morais, os cidadãos também possuem uma psicologia moral razoável: eles se motivam moralmente a partir de certas categorias de desejos que possuem força motivacional em virtude do tipo de desejo especificado. A categoria de desejo relevante aqui é a do desejo dependente de concepção, que Rawls conceitua, para os propósitos do Liberalismo Político, como o desejo de se determinar enquanto pessoa nos termos especificados pelo ideal de cidadania. Então, nesse sentido, agir de forma razoável pressupõe o desejo de ser uma pessoa razoável, e um cidadão razoável é definido nos termos do ideal de cidadania. Na medida em que o princípio de razão prática do razoável é constitutivo da agência na prática de cooperação social, a psicologia moral razoável que explica a motivação moral também é. Portanto, se constituir enquanto agente político no interior da sociedade definida como uma prática de cooperação social envolve adquirir o desejo de ser um cidadão sob as condições adequadas - o

desejo de adquirir uma identidade prática fundamental necessária para a cooperação social, através da qual eu me valorizo enquanto pessoa e sou reconhecido pelos meus pares. Esse desejo corresponde a uma base motivacional que é embutida na própria noção de cidadão como aspecto de sua razoabilidade. Ou seja, através da estratégia constitutivista, Rawls pretende demonstrar que todos os cidadãos possuem a mesma base motivacional - quer dizer, a capacidade de adquirir as mesmas motivações como um aspecto de sua própria psicologia moral razoável - sem se basear em uma doutrina abrangente de bem como o kantismo.

A interpretação constitutivista das bases práticas do Liberalismo Político permite fornecer uma resposta para ambos os problemas apontados no capítulo II. Em relação ao problema prático-motivacional, a estratégia constitutivista permite sustentar a motivação moral para se determinar nos termos da identidade prática do ideal de cidadania - isto é, para reconhecer a autoridade do ideal - em uma psicologia moral filosófica que especifica justamente o que é ser razoável, que é um elemento constitutivo da cooperação social em uma sociedade política. Se constituir como um agente político significa assumir a identidade prática fundamental do cidadão razoável e racional, e assumir essa identidade corresponde a um desejo de ser um determinado tipo de pessoa, que por sua vez é descrito nos termos de uma psicologia moral razoável que descreve as bases motivacionais dos agentes envolvidos. E as razões para agir oriundas da identidade prática fundamental do ideal de cidadania - isto é, o dever de civildade - possuem prioridade motivacional - são requerimentos incondicionais - porque o seu descumprimento pode acarretar uma perda de identidade e de reconhecimento como membro do eleitorado justificatório, o que dificultaria a agência política.

Da mesma forma, isso resolve o segundo problema, relacionado à fundamentação de uma moralidade relacional. O caráter duplo do ideal de cidadania - que não apenas especifica a relação que é marcada por um critério de normatividade recíproca impessoal (o critério de reciprocidade aplicado à razão pública) mas também especifica um critério aspiracional - o que informa o valor dos cidadãos, em uma perspectiva pessoal, isto é, o fundamento de seu autorrespeito. Esse segundo aspecto aspiracional, uma vez estabelecido nos termos da estratégia constitutivista, é capaz de vindicar o valor normativo do ideal interrelacional que sustenta a relação

de reciprocidade de forma não circular, isto é, sem fazer referência à própria ideia de normatividade recíproca como argumento para sustentar o valor normativo da própria relação. O ideal de cidadania como uma identidade ética *pessoal* que só pode ser concretizada de forma *interrelacional* aqui assume o papel valorativo das formas básicas de valor. E isso permite se desincumbir do ônus de demonstrar como é possível haver uma fundamentação relacional para a moralidade - isto é, que envolve uma forma de parcialidade razoável - sem baseá-la no tipo específico de normatividade recíproca que é característico de relacionamentos pessoais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAPPELL, Sophie-Grace; SMYTH, Nicholas. **Bernard Williams**. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition), edited by Edward N. Zalta & Uri Nodelman. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/williams-bernard/>. Acesso em: 22/09/2023.

FREEMAN, Samuel. **Rawls**. Routledge, 2007.

FREEMAN, Samuel Richard (Ed.). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge University Press, 2003.

FRIED, Charles. **An anatomy of values: problems of personal and social choice**. Harvard University Press, 1970.

KATSAFANAS, Paul. **Constitutivism about practical reasons**. In: The Oxford handbook of reasons and normativity, p. 367-394, 2018.

KORSGAARD, Christine M. **Self-constitution: Agency, identity, and integrity**. OUP Oxford, 2009.

KORSGAARD, Christine M. **Constitutivism and the Virtues**. Philosophical Explorations, v. 22, n. 2, p. 98-116, 2019.

KORSGAARD, Christine. **The sources of normativity**. The Tanner Lectures on Human Values, 1992.

LISTER, Andrew. **Public reason and reciprocity**. Journal of Political Philosophy, v. 25, n. 2, p. 155-172, 2017.

QUONG, Jonathan. **Liberalism without perfection**. Oxford University Press, 2011.

RAWLS, John. **Collected papers**. Harvard University Press, 2001.

RAWLS, John. **Justice as fairness: A restatement**. Harvard University Press, 2001b.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. Expanded edition. Nova Iorque: Columbia University Press, 2005.

SCANLON, Thomas M. **What we owe to each other**. Harvard University Press, 2000.

SCHEFFLER, Samuel. **Equality and tradition: Questions of value in moral and political theory**. Oxford University Press, 2010.

SMYTH, Nicholas. **Integration and authority: rescuing the 'one thought too many' problem**. Canadian Journal of Philosophy, v. 48, n. 6, p. 812-830, 2018.

WEITHMAN, Paul. **Rawls, political liberalism and reasonable faith**. Cambridge University Press, 2016.

WILLIAMS, Bernard. **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981.

WILLIAMS, Bernard Arthur Owen; MOORE, A. W. **Ethics and the Limits of Philosophy**. London: Routledge, 2014.