



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (IFCH)**

**Lucas Suárez de Oliveira Tozo**

# **O Pluralismo em John Rawls e Isaiah Berlin**

**Campinas**

**2016**

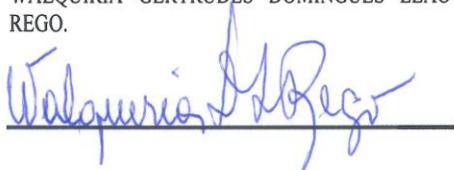
Lucas Suárez de Oliveira Tozo

**O PLURALISMO EM JOHN RAWLS E ISAIAH BERLIN**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

*Supervisor/Orientador:* Profa. Dra. Walquiria Gertrudes Domingues Leão Rego

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO LUCAS SUÁREZ DE OLIVEIRA TOZO, E ORIENTADO PELA PROFA. DRA. WALQUIRIA GERTRUDES DOMINGUES LEÃO REGO.



CAMPINAS

2016

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** CNPq, 131698/2014-1

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

T669p Tozo, Lucas Suárez de Oliveira, 1986-  
O pluralismo em John Rawls e Isaiah Berlin / Lucas Suárez de  
Oliveira Tozo. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Walquiria Gertrudes Domingues Leão Rego.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Rawls, John, 1921 - 2002. 2. Berlin, Isaiah, 1909-1997. 3. Pluralismo. 4.  
Liberalismo. I. Rego, Walquiria Gertrudes Domingues Leão, 1946-. II.  
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Pluralism in John Rawls and Isaiah Berlin

**Palavras-chave em inglês:**

Pluralism

Liberalism

**Área de concentração:** Ciência Política

**Titulação:** Mestre em Ciência Política

**Banca examinadora:**

Walquiria Gertrudes Domingues Leão Rego [Orientador]

Cícero Romão Resende de Araújo

Alvaro Gabriel Bianchi Mendez

**Data de defesa:** 06-05-2016

**Programa de Pós-Graduação:** Ciência Política



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**

**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (IFCH)**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 6 de maio de 2016, considerou o candidato Lucas Suárez de Oliveira Tozo aprovado.

**Prof(a) Dr(a) Walquiria Gertrudes Domingues Leão Rego**

**Prof(a) Dr(a) Cícero Romão Resende de Araújo**

**Prof(a) Dr(a) Alvaro Gabriel Bianchi Mendez**

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

*Aos meus pais Luiz e Kátia,  
meu irmão Caio, meus tios Alexandre  
e Daniela; e minha avó América.*

## **Agradecimentos**

Expresso aqui minha gratidão ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq pelo financiamento, indispensável, de minha pesquisa. Ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, em especial ao Programa de Pós Graduação em Ciência Política, pelo ambiente importante de pesquisa.

Devo agradecer minha orientadora Prof. Dra. Walquíria Gertrudes Domingues Leão Rego pelo interesse e estímulo para com a minha pesquisa. Por seus valiosos comentários para o trabalho e a carreira acadêmica em geral, quando fala em “arquivo pessoal”. Também por suas provocações e elegantes divergências teóricas.

Agradeço muito a minha banca de qualificação, composta pelos professores doutores Alvaro Bianchi e Cícero Araújo, por suas leituras atentas e valiosas sugestões.

Entre os meus amigos, como interlocutores teóricos mais frequentes, devo agradecer em especial ao Lucas Petroni, Leonardo Segura e Pedro Henrique Ribeiro.

Também falei e ouvi acerca do presente trabalho, em contextos diversos, com amigos queridos, que me propiciam, há muito, discussões estimulantes, conversas deliciosas no geral, muitas risadas e muito estímulo para seguir em frente. Fiquem sempre comigo: Luiza Testa (minha segunda irmã), Lívia Bartolomei, Gabriel Schainer, Sara Dias, Marcelo Lombardi, Thiago Amaral, Marina Junqueira, Gregory Valente, Vitor Abreu, Laerte Orpinelli, Vitor Nascimento, Pedro Pio, Fabrício Verzani, Rafael Fonseca, Fernando Falcon, Maria Antônia Balbo entre tantos outros...

“A resposta que damos à questão sobre se uma sociedade democrática justa é possível e pode se manter estável pelas razões certas afeta nossos pensamentos e atitudes de base sobre o mundo como um todo. Afeta esses pensamentos e atitudes antes de nos vermos diante da política efetiva e limita ou inspira o modo pelo qual nela nos envolvemos. Debates sobre questões filosóficas gerais não podem constituir a matéria ordinária da política, mas isso não torna essas questões desprovidas de importância. Já aquelas que pensamos ser as respostas para elas irão moldar as atitudes fundamentais da cultura pública e a condução da política” – John Rawls.

## **Resumo**

Podem os cidadãos de uma democracia liberal contemporânea concordar com os mesmos princípios fundamentais da ordem política em que vivem? Em termos específicos, podem os princípios do liberalismo serem justificados racionalmente e encontrarem consenso de forma estável entre todos os co-cidadãos? Nossa leitura acerca desta questão fundamental da teoria política liberal contemporânea, baseia-se na hipótese de que duas respostas centrais, pelo menos, foram dadas, respectivamente, por John Rawls e Isaiah Berlin, e que ambas, com suas peculiaridades, decorrem de interpretações distintas acerca de um conceito central no cenário deste problema: o pluralismo.

**Palavras Chave: John Rawls, Isaiah Berlin, Pluralismo, Teoria Liberal Contemporânea.**

## **Abstract**

Can citizens of contemporary liberal democracy agree upon the same fundamental principles of the political order in which they live? More precisely, can the principles of liberalism be rationally justified and find a stable consensus among all fellow citizens? Our reading about this fundamental question of contemporary liberal political theory is based on the hypothesis that at least two central answers were respectively given by John Rawls and Isaiah Berlin, and both, with their peculiarities, arise from different interpretations about a central concept in this problem's scenario: pluralism.

**Key Words: John Rawls, Isaiah Berlin, Pluralism, Contemporary Liberal Theory.**

## Sumário

|   |    |
|---|----|
| INTRODUÇÃO .....  | 12 |
| CAPÍTULO 1. LIBERALISMO E PLURALISMO .....  | 14 |
| 1.1. Um problema para a teoria liberal contemporânea .....  | 14 |
| 1.2. A centralidade de Isaiah Berlin e John Rawls.....  | 18 |
| 1.2.1. A teoria política normativa.....   | 18 |
| 1.2.2. A crise do pensamento normativo no paradigma positivista.....  | 20 |
| 1.2.3. Isaiah Berlin e John Rawls: o ressurgimento na segunda metade do século XX da<br>teorização normativa na política .....      | 22 |
| 1.2.4. Cinco características da Teoria Política Normativa Analítica.....  | 24 |
| 1.3. A questão da justificativa dos princípios liberais diante do pluralismo: o caminho até o<br>liberalismo político de Rawls..... | 26 |
| 1.4. O “fato do pluralismo razoável” e a recuperação do conceito de “pluralismo de valores” de<br>Isaiah Berlin.....                | 31 |
| 1.5. Isaiah Berlin e o conceito de pluralismo.....  | 34 |
| 1.6. Duas ideias de Pluralismo?.....  | 35 |
| CAPÍTULO 2. JOHN RAWLS E O FATO DO PLURALISMO RAZOÁVEL.....   | 38 |
| 2.1. Razão livre e acordo.....  | 38 |
| 2.2. O fato do pluralismo razoável e os limites do juízo .....  | 39 |
| 2.3. Filosofia Política na sociedade democrática.....   | 42 |
| 2.4. O Liberalismo Político e a questão da estabilidade.....  | 45 |
| 2.5. A concepção política de justiça.....   | 49 |
| 2.6. O artifício da posição original e os princípios de justiça .....   | 54 |
| 2.7. A estabilidade pelas razões certas: o consenso sobreposto.....   | 57 |
| 2.8. A ideia de Razão Pública .....   | 60 |
| CAPÍTULO 3. ISAIHAH BERLIN E O PLURALISMO DE VALORES .....  | 65 |

|   |    |
|---|----|
| 3.1. Isaiah Berlin e John Rawls: o encontro que ficou no “poderia ter ocorrido” ..... | 65 |
| 3.2. O Maquiavel de Isaiah Berlin e a origem do pluralismo de valores.....            | 66 |
| 3.3. O Poder das ideias e a arqueologia do totalitarismo .....                        | 69 |
| 3.4. Dois conceitos de liberdade.....   | 71 |
| 3.5. O pensamento iluminista, o contra iluminismo e o apogeu romântico .....          | 76 |
| 3.6. O monismo e o pluralismo de valores.....   | 82 |
| 3.7. Do pluralismo ao Liberalismo Agônico.....  | 87 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....  | 90 |
| BIBLIOGRAFIA.....   | 92 |

## INTRODUÇÃO

Podem os cidadãos de uma democracia liberal contemporânea concordar com os mesmos princípios fundamentais da ordem política em que vivem? Em termos específicos, a questão colocada é: podem os princípios do liberalismo serem justificados racionalmente e encontrarem consenso de forma estável entre todos os co-cidadãos?

Nossa leitura acerca desta questão nas discussões da teoria política liberal contemporânea, baseia-se na hipótese de que duas respostas centrais, pelo menos, foram dadas, e que ambas, com suas peculiaridades, decorrem de duas interpretações distintas acerca de um conceito central no cenário deste problema: o pluralismo.

Em um nível mais geral, o pluralismo refere-se ao fato, sensivelmente agudizado no mundo atual, de que as pessoas discordam, muitas vezes racionalmente, sobre questões fundamentais envolvendo valores. Se essa era uma percepção pouco ou quase nunca explorada pela teoria liberal, hoje, com alguma certeza, figura entre os temas mais discutidos, pelo menos no cenário anglo-americano da teoria política, que cada vez mais pauta a agenda desta disciplina.

As duas respostas a questão posta e as respectivas interpretações da ideia de pluralismo a que nos referimos, são ligadas a John Rawls e Isaiah Berlin. A centralidade de Rawls, pode-se dizer, é indiscutível; quanto a Berlin, deve-se a ele a primeira formulação explícita, no contexto anglo-americano, da ideia de pluralismo.

Dessa forma, pretendemos recuperar, de forma pontual, o pensamento destes dois teóricos naquilo que torna inteligível nosso conceito chave, apto a nos dar uma resposta à questão central que anima este trabalho. Sendo assim, nada será exaustivo na análise do pensamento destes autores, nem as abundantes críticas recebidas quanto à viabilidade filosófica de seus empreendimentos serão trazidas. Também não se deve esperar uma comparação sistemática entre os dois autores. Ainda assim, com estas limitações, já teremos bastante!

O exame da questão proposta toca precisamente nos fundamentos do pensamento liberal. A questão colocada é clássica, e em cotejo com a

contemporânea ideia do pluralismo torna explícito dois movimentos de atualização “pós iluminista” da teoria liberal atual. Como observa o filósofo americano Gerald F. Gaus, este tema é prévio e fundante a discussões importantes do liberalismo, como as que envolvem justiça distributiva, mercado, igualdade, liberdade entre outras. Portanto, espera-se que este trabalho contribua, em alguma medida, para situar-nos nos debates que ocorreram e ocorrem na teoria política contemporânea liberal.

## CAPÍTULO 1. LIBERALISMO E PLURALISMO

### 1.1. Um problema para a teoria liberal contemporânea

Aos 7 de janeiro de 2015 dois homens encapuzados com *Kalashnikovs* atacaram a sede em Paris da revista satírica *Charlie Hebdo* matando doze pessoas e ferindo outras dez. Segundo testemunhas, ao deixarem o prédio, um dos atiradores gritou: “nós vingamos o profeta!”. A ação ocorreu em resposta a uma recente publicação da revista de uma caricatura do profeta Maomé. Segundo os preceitos da fé islâmica, o profeta não pode ser retratado. Logo veio a público o presidente francês François Hollande: “nenhum ato bárbaro vai extinguir a liberdade de imprensa. Nós somos um país unido e vamos reagir unidos”<sup>1</sup>.

Aqui no Brasil, nos dias 04 e 05 de maio de 2011 o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou duas ações visando assegurar aos casais homossexuais os mesmos direitos conferidos a casais heterossexuais, garantindo a eles, entre outros direitos, o direito a pensão alimentícia, benefícios previdenciários e partilha de bens no caso de morte do companheiro. “É a mais pura responsabilidade de um Tribunal defender os direitos fundamentais, previstos na Constituição, de uma minoria que é discriminada pela maioria” afirmou um dos *amici curiae* no contexto de um Poder Legislativo conservador bastante sensível aos “valores cristãos”<sup>2</sup>.

Esses dois fatos relatados são exemplos recentes e constantes que ajudam a ilustrar algumas formas pelas quais se manifestam nos Estados Liberais Democráticos<sup>3</sup> contemporâneos, concretamente, aquilo que, no plano da teoria liberal atual atende pela ideia de *pluralismo* e seus correlatos problemas teóricos, entre os quais, os da natureza e fontes do conflito político<sup>4</sup>, o da estabilidade política, a defesa ou justificativa do liberalismo sob as condições modernas, a natureza do

<sup>1</sup> [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/01/150105\\_franca\\_tiroteio\\_hb](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/01/150105_franca_tiroteio_hb)

<sup>2</sup> <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=178757>

<sup>3</sup> A expressão “democracia liberal” traz um substantivo e um adjetivo. O substantivo “democracia” indica uma particular *estrutura* política onde as decisões políticas são tomadas direta ou indiretamente pelo povo, todo o poder legítimo emana do povo. Com o adjetivo “liberal” indica-se o *âmbito* de ação dessas decisões políticas, que são consideradas sempre inerentemente limitadas para serem legítimas, ou seja, é reconhecido que importantes esferas da vida humana estão fora do alcance do poder político (GALSTON, 2005, p.1).

<sup>4</sup> Como adverte Peter Lassman (2011, p.10), claramente nem todos os desacordos políticos devem ser pensados em termos de conflito de valores. Entretanto, aquilo que foi chamado de “fato do pluralismo” se tornou, se não a principal, uma das principais fontes do desacordo político no mundo moderno.

“político” e o papel da razão na política. Mas antes de analisarmos tal ideia em relação ao que chamamos de teoria liberal atual, nosso propósito aqui, devemos clarificar sob qual perspectiva estamos falando do *liberalismo*.

Como observa Michael Freedon (2015, p.5), é de grande ajuda na compreensão do liberalismo reconhecer as várias formas de olhá-lo, e que cada perspectiva iluminará uma característica enquanto obscurecerá outras. Comparando com a análise de uma pintura, em que podemos questionar desde o artista, a ideia de estética envolvida, as técnicas e materiais envolvidos, o valor comercial da obra e o seu lugar na história da arte; similarmente, com o estudo do liberalismo, não há uma abordagem distinta apta a nos dizer tudo sobre ele. Não existe definição simples capaz de dar conta de todas as manifestações do que temos chamado de liberalismo. Porém, ainda segundo Freedon (2015, p.11-16), é possível discriminar quatro formas de análise do liberalismo: como fenômeno histórico, como ideologia, como manifestação institucional e como teoria filosófica. É nessa última dimensão de análise que ocuparemos ao falarmos do liberalismo e de pluralismo.

Como manifestação filosófica, o liberalismo aparece como uma ampla família de visões acerca da natureza e dos limites da autoridade política. Como nota Robert Talisse (2012, p.127), apesar das importantes diferenças nas variedades de liberalismos, pode-se dizer que todos estão unidos pela convicção de que existe uma ampla esfera de atuação onde os indivíduos não respondem a ninguém a não ser eles mesmos. Assim, a divisão entre os autores liberais começa no que tange exatamente ao conteúdo do que conta como invasão dessa esfera de atuação e do que conta como condição social, se existir alguma, apta a promovê-la. Sintetiza Talisse:

The State – indeed, political association generally – exists solely and strictly for the purpose of securing and protecting individual liberty from intrusion by other individuals and other states. Any State which fails at this task, either by adopting more robust ambitions or by proving unable to provide the necessary protections, is *ipso facto* illegitimate and, morally speaking, should be dissolved. This is to that *power* stands in need of justification, not liberty. Liberty is the *default* (TALISSE, 2012, p.127).

No mesmo sentido, Jeremy Waldron ao tratar dos fundamentos teóricos do liberalismo:

I want to argue that liberalism rests on a certain view about the justification of social arrangements, and that this view helps us to understand some of the differences and some of the similarities between liberalism and other ideologies. Briefly, I shall argue that liberals are committed to a conception of freedom and of respect for the capacities and the agency of individual men and women, and that these commitments generate a requirement that all aspects of the social should either be made acceptable or be capable of being made acceptable to every last individual. I believe that this view or something like it underpins many of the most characteristic and distinctive liberal positions (WALDRON, 2002, p.4).

Segundo John Gray (1995, p.45), desde suas origens no início da modernidade, portanto, os autores liberais têm se preocupado em apresentar as razões, isto é, uma justificativa, que não fosse particular, mas potencialmente universal, para esse compromisso com a liberdade individual. Para Charles Larmore (2002, p.327), trata-se da busca pela justificativa de limites morais aos poderes dos governantes. Mas quais seriam esses limites - sob a forma de princípios - universalmente aceitos? São eles possíveis? É tratando destas questões na contemporaneidade que emerge a importância da ideia de pluralismo para o liberalismo.

Como repara Richard Bellamy (2002, p.432), nos séculos XVII e XVIII os liberais confiantemente baseavam seus argumentos em verdades autoevidentes sobre a “natureza humana” da qual, afirmavam, provinham os princípios da igual liberdade entre os seres humanos. Contudo, a partir do século XIX autores liberais passaram a recuar diante deste tipo de justificativa para os princípios da ordem liberal.

Sem dúvida, uma causa determinante para essa mudança de perspectiva a partir do século XIX encontra-se no clima filosófico e intelectual então dominante, ditando o abandono da crença em uma natureza humana transhistórica. Se a natureza humana é maleável tal qual reivindicaram autores como Rosseau, Nietzsche e Darwin, novos fundamentos para pretensão de justificar direitos universais<sup>5</sup> faziam-se urgente. Desde então, a teoria liberal tem se preocupado na investigação do quão fino - ou pouco controversa - poderá ser uma base epistemológica apta a justificar os princípios e, conseqüentemente, as instituições liberais (BELLAMY, 2002, p.432).

<sup>5</sup> Como observa Peter Lassman (2011, p.2), pode-se apontar nas discussões do pluralismo visões que entendem os valores, de forma terminológica, como “bens” (*goods*), “fins” (*ends*), como “princípios” (*principles*), “regras” (*rules*), e acrescentamos aqui “direitos universais”. Contudo, a despeito dessa dificuldade conceitual, conclui Lassman que o ponto das discussões é sempre razoavelmente claro: toma-se a visão dos valores em termos de realização de bens públicos (*public goods*) tais como liberdade, igualdade e justiça.

Esse desenrolar no plano intelectual fruto de um século onde os conhecimentos histórico e antropológico alcançaram notável proeminência, permitiu cada vez mais a sensibilidade ao desacordo moral reinante das sociedades contemporâneas. Apesar de pessoas aplicarem o máximo possível de suas capacidades racionais às questões morais, não há uma garantia de unanimidade, o que implica em profundas divergências na política.

Essa percepção adquire, ainda que sob contornos variados, expressão na ideia de pluralismo. Longe de uma definição conclusiva entre os autores, a ideia de pluralismo diz respeito a uma série de preocupações sobrepostas sobre a natureza do mundo da política moderna e de como fazer o melhor sentido desta realidade (LASSMAN, 2011, p.5). Em todo caso, em um nível geral, podemos dizer que a ideia de pluralismo traz que, na sociedade e na política, lidamos com a *diferença* e *multiplicidade*, ao invés de *uniformidade* e *unidade*. Essa multiplicidade em questão, como assinala George Crowder (2010, p.1065) dá ensejo a vários usos específicos da ideia.

O primeiro se refere a uma descrição da realidade política das democracias modernas, à multiplicidade dos grupos de interesse e partidos políticos que disputam o poder e os diversos locais onde o poder é dividido (*e.g.* Dahl). Também se relaciona a este significado o pluralismo de alguns autores ingleses do começo do século XX como G.D.H. Cole, J.N. Figgis e H.J Lasky.

O segundo uso específico refere-se à multiplicidade da cultura humana, ao fato desta diversidade ou a posição normativa referida à necessidade de acomodação dessa, quando o termo assume uma equivalência com o termo “multiculturalismo”. Crowder (2010, p.1065) ainda fala de dois outros usos específicos do termo que estarão no foco deste trabalho: como fato do pluralismo razoável, associado a Rawls e como “pluralismo de valores” (*value pluralism*), associado a Isaiah Berlin.

Podemos dizer que o pluralismo, coloca para a teoria liberal contemporânea uma enorme dificuldade no que tange à tradicional busca por justificativa de limites morais, encarnados em princípios universais, à autoridade política. Em outras palavras, em se atingir consenso em princípios fundamentais da ordem política liberal.

Sintetizando o problema, Simone Chambers (2010, p.893, tradução nossa) observa que a teoria liberal contemporânea está, de forma auto consciente,

se perguntando o que significa justificar princípios liberais; de forma mais específica, “como devemos pensar sobre a justificação da coerção legal e das instituições públicas sob as condições do pluralismo?”

Tendo por base essa questão, apresentamos, como argumento a ser explorado ao longo deste trabalho - também funcionando como uma chave de leitura da teoria política liberal contemporânea -, que John Rawls e Isaiah Berlin, dois autores centrais deste âmbito disciplinar, formulam suas teorias tendo por base duas percepções distintas da ideia de pluralismo, o que, conseqüentemente, implica em soluções e limites distintos da teoria liberal à questão posta.

Neste capítulo introdutório procederemos então da seguinte forma: em primeiro lugar faremos uma análise do que entendemos por teoria política ressaltando a centralidade de Rawls e Berlin para essa disciplina a partir da segunda metade do século XX, visando assim, situar melhor o *locus* da questão que anima este trabalho e oferecer uma justificativa para a escolha dos dois autores selecionados; em seguida, estreitaremos nosso foco esboçando a ideia de pluralismo como “fato do pluralismo razoável” em Rawls; depois, uma análise da ideia de pluralismo em Berlin, apresentada como “pluralismo de valores”. Por fim, apresentaremos um quadro conceitual taxonômico apto a nos orientar numa leitura mais aprofundada dos liberalismos de Rawls e Berlin no decorrer deste trabalho.

## **1.2. A centralidade de Isaiah Berlin e John Rawls**

### **1.2.1. A teoria política normativa**

No quadro geral do conhecimento, conforme nos fala Isaiah Berlin (2002, p.100-102) em um ensaio de 1962<sup>6</sup>, *Ainda existe a teoria política?*, existem pelo menos duas classes de problemas nas quais o homem tem obtido respostas claras: a primeira, referente ao domínio das ciências naturais, onde, em princípio, as respostas vêm da observação “organizada”; a segunda, referente ao domínio das ciências formais (*e.g* matemática, lógica formal), onde as respostas provêm da dedução bem conduzida de proposições denominadas axiomas.

Ao lado dessas duas categorias, no entanto, existem questões que estão fora e não se encaixam em nenhuma delas, são as questões filosóficas, aquelas em

---

<sup>6</sup> A versão original é de 1961 em francês, a versão de 1962 é em inglês.

que não dispomos de regras claras de como obter as respostas e onde procurar suas evidências. A essas pertencem as questões típicas da *filosofia política* ou *teoria política normativa*<sup>7</sup> - que neste trabalho entenderemos como expressões sinônimas - , questões que envolvem julgamento normativo (de valor).

A expressão *teoria política*, quando usada de forma ampla, remete a uma variedade de tipos de *teoria* dentro da ciência política. Quando usada de forma específica, remete a uma disciplina comumente bifurcada no contexto anglo-americano em (a) *teoria política normativa* e (b) *história do pensamento político*; diferenciando-se, portanto, das (c) *teorias políticas positivas* ou *empíricas* (GUNNELL, 1987, p.388; HELD, 1991, p.16-19; STOKER, 1995, p.16-17)<sup>8</sup>.

As teorias empíricas, de forma genérica e simplista, concentram-se na construção de *explicações* baseadas em fatos observáveis, isto é, em estabelecer relações causais entre os fatores responsáveis (variáveis independentes) e o fenômeno a ser explicado (variáveis dependentes).

No âmbito da história do pensamento político, a teoria é vista como uma atividade de análise das obras clássicas com o fito de estabelecer o sentido original dos textos, recapturando assim, a visão da política de cada autor em contextos históricos distintos. Destacam-se nessa área visões metodológicas distintas acerca da interpretação histórica, alguns exemplos proeminentes são a “Escola de

---

<sup>7</sup> Fazemos nossas as palavras de Ian Shapiro (1990, p.3, grifo do autor): “*as one who has been unable to make any systematic sense of the difference in meaning between **political theory** and **political philosophy**, I use these terms interchangeably throughout*”. Entre as supostas razões da diferença terminológica afiguram-se o fato da institucionalização da filosofia política como disciplina nos departamentos de ciência política na segunda metade do século XX (VINCENT, 1997, p.16), denotando com a expressão “teoria normativa” uma espécie distinta de teorização sobre a política entre outras formas possíveis de teoria; e, ou, uma questão de preferência geográfica, no caso, filosofia política na Europa, teoria política normativa nos Estados Unidos (VARGAS-MACHUCA, 2003, p.47).

<sup>8</sup> Sobre a questão da inclusão da teoria política normativa e da história do pensamento político nos departamentos de “ciência política”, esclarecedora é a justificativa presente no site da Associação Brasileira de Ciência Política – ABCP que reproduzimos aqui: “A área temática de teoria política é parte constitutiva da organização da ciência política como campo disciplinar autônomo. Isso é facilmente constatável quando observamos tanto a composição dos departamentos de ciência política das principais universidades pelo mundo, como a organização temática das associações de ciência política nos mais diversos países. No Brasil, a área de teoria política vem fazendo parte da estrutura temática dos encontros da ABCP desde a fundação da Associação. Além dessa justificativa de caráter institucional, a existência da área na ABCP justifica-se por razões de caráter substantivo, tendo em vista seu significado crítico e reflexivo e seu valor para a construção do conhecimento nas demais áreas da ciência política. Em qualquer área de investigação, os cientistas políticos precisam lidar com categorias e conceitos políticos que tendem a adquirir maiores graus de refinamento e precisão a partir das contribuições da teoria política” vide <<http://www.cienciapolitica.org.br/areas-tematicas/teoria-politica/>> acesso em 12.05.15.

Cambridge” de Quentin Skinner e J. G. Pocock e a alemã “História dos Conceitos” (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck.

No presente trabalho, nosso foco pertence às teorias políticas normativas que, nas palavras de Isaiah Berlin (2002, p.168), envolvem “a descoberta, ou aplicação, de noções morais na esfera das relações políticas”. Desse modo, a teoria política normativa aparece como *análise* e *promoção* de conceitos, entre outros, como “direitos”, “justiça”, “igualdade” e “democracia”. Nessa forma particular, a teoria assume a forma de filosofia prática<sup>9</sup> (VINCENT, 2004, p.1) e apresenta como abordagens dominantes as provenientes da *Teoria Crítica* alemã, associadas principalmente aos trabalhos de Jürgen Habermas, e as abordagens da *filosofia política analítica*<sup>10</sup>, forma dominante no contexto anglo-americano, associada principalmente a John Rawls<sup>11</sup>. É nessa última forma que investigaremos para o desenvolvimento de nosso argumento.

### 1.2.2. A crise do pensamento normativo no paradigma positivista

As raízes da teoria política normativa contemporânea se encontram na longa história da filosofia política e moral que vêm desde os gregos<sup>12</sup>. Desde então, questões sobre a “boa” vida e da ordem política apta a promovê-la, ou, de outra forma, a busca de um ponto de referência moral segundo o qual nossas práticas políticas e instituições possam ser criticadas, têm preocupado aos filósofos. Com uma história tão longa, a reflexão normativa passou por muitas mudanças e crises,

<sup>9</sup> A filosofia política então é compreendida como um “braço” da filosofia moral. Neste sentido Kymlicka (2006, p.7-8); Berlin (2002, p.168) e Vincent (2004, p.1). Contra essa visão lutará o Liberalismo Político de Rawls, como veremos.

<sup>10</sup> Os filósofos políticos analíticos formam “escola” não por um comprometimento ideológico comum, mas pelas suposições acerca dos objetivos e métodos da teoria política entre outras características comuns que pontuaremos mais a frente (DAGGER; MILLER, 2008, p.446). Além disso, apesar de pertencerem ao contexto da filosofia analítica, a relação entre a filosofia política analítica contemporânea e os fundadores da filosofia analítica como Frege, Russell, Moore e Wittgenstein não é óbvia (WOLFF, 2013).

Num sentido historicamente determinado, a filosofia analítica é uma corrente filosófica surgida ao final do século XIX e desenvolvida ao longo de todo o XX, sobretudo nos países anglo saxões, como reação ao idealismo filosófico. Possui como ideia básica a concepção de que a filosofia para resolver suas questões, deve realizar-se pela *análise* da linguagem (ou dos conceitos). É importante ressaltar que a tradição analítica é composta de várias linhas que se diferenciam justamente no que se entende por análise e o objeto dessa (MARCONDES, 2004, p.7-14).

<sup>11</sup> Para um bom panorama da disciplina no Brasil cf. Araujo e Assumpção (2010) e Ferraz (2004).

<sup>12</sup> Apesar disso, cabe a observação de Andrew Vincent (1997, p.16) de que a ideia de uma “tradição” de teóricos da política ao longo da história é uma invenção do século XX lançada sobre uma série de autores diferentes para que estes nos falem coerentemente.

entre as quais, talvez a mais séria, ocorreu ao longo da primeira metade do século XX no clima filosófico promovido pelo *positivismo lógico*.

Pela reconstrução histórica de Steve Buckler (2002, p.172 -176), sob a égide do positivismo lógico as questões normativas da filosofia política tornaram sem sentido. Isso porque promoveu-se uma verdadeira reavaliação das bases do que se entendia por conhecimento válido ou objetivo com a separação entre *fato* e *valor* (uma distinção de origem humeana). Por essa distinção, todo conhecimento possível do mundo provinha de generalizações de experiências empíricas particulares e mesmo as abstrações lidavam em última análise com fatos. A única outra forma de conhecimento válido seria a lógica, advinda do conhecimento matemático, pela qual se organizariam as relações entre as ideais oriundas da experiência.

Sendo os fatos nossa única fonte confiável de conhecimento, que nos informariam apenas como o mundo *é* e não como *deveria ser*, qualquer juízo de valor passou a ser considerado irracional, apenas uma expressão emotiva convencional. Questões sobre a melhor ordem política convidando ao exame moral foram consideradas erros quanto ao que se entendia por conhecimento válido ou objetivo.

É fácil perceber o quanto ficou restrita a atividade da filosofia política neste cenário. Erradicando todas as questões consideradas “especulativas” e “ilusórias” da filosofia, a exemplo das questões tradicionais da filosofia política, ao filósofo, portanto, caberia apenas um papel limitado diante das descobertas da ciência. Estando a investigação empírica na província da ciência, ao filósofo restaria apenas a investigação, no plano da lógica, das relações entre conceitos; basicamente uma tarefa de análise linguística.

Confinado o filósofo político à clarificação dos conceitos políticos advindos da experiência empírica, o estudo por excelência da política logo passou, já na metade do século XX, para a ciência política centrada na investigação dos fatos, considerado expressado no comportamento político, conforme a visão - ainda em um paradigma positivista - da denominada Revolução Behaviorista.

Diante deste clima intelectual foi possível para muitos afirmarem a morte da filosofia política e a inviabilidade de qualquer teorização normativa. É o que atesta o famoso ensaio publicado por Peter Laslett em 1956, no primeiro volume de

uma coletânea<sup>13</sup> organizada por este próprio autor, segundo o qual, a tradição que vem de Hobbes a Bosanquet foi interrompida. A filosofia política estava morta<sup>14</sup>.

### **1.2.3. Isaiah Berlin e John Rawls: o ressurgimento na segunda metade do século XX da teorização normativa na política**

Ainda conforme a reconstrução histórica de Steve Buckler (2002, p.176-180), coube a Wittgenstein uma importante alternativa ao positivismo lógico no plano da epistemologia. Contrariando o projeto do positivismo lógico, incluído seus próprios estudos iniciais, Wittgenstein passou a duvidar que a linguagem tivesse significado quando expressasse ou “mapeasse” os elementos sensíveis de uma experiência prévia.

Em contraste, propunha que a linguagem, na realidade, era ela própria a responsável pelo caráter cognoscível do mundo. Nessa visão, a linguagem *constitui* a realidade e qualquer atividade de análise da linguagem pela filosofia deveria recair não só sobre a linguagem oriunda do discurso científico, mas também sobre as várias outras formas de linguagem pelas quais, também, o mundo se torna inteligível como as artes, religiões e ideologias.

Em certo sentido, portanto, essa mudança de perspectiva na filosofia analítica, conhecida como “virada pragmática”, ocasionada entre outros por Wittgenstein, promoveu a teorização normativa ao incluir novamente o elemento normativo como parte no horizonte das análises filosóficas das linguagens constitutivas da realidade inteligível. A força normativa presente na linguagem moral e política passa a ser novamente levada a sério.

No plano específico da teoria política, como presciente resposta a proclamação de morte dessa disciplina, na Inglaterra, Isaiah Berlin, em seu já mencionado ensaio de 1962, argumentou contra o reducionismo positivista do conhecimento válido (empírico ou lógico) pontuando a existência de questões que

<sup>13</sup> A coletânea em questão é a *Philosophy, Politics and Society* organizada por Peter Laslett de 1956 até 2003. As apresentações de cada volume ao longo das décadas dão o testemunho do desenvolvimento da disciplina na segunda metade do século XX como nos mostra Jonathan Wolff (2013, p. 801-812).

<sup>14</sup> Certamente esse é um diagnóstico exagerado ao levarmos em conta, como nos lembra Bikhu Parekh (1998, p.504-506), que no período das décadas de 50 e 60 encontramos a produção de importantes autores da filosofia política como Hannah Arendt, Karl Popper, Leo Strauss, Eric Voegelin, Habermas, Marcuse, Altusser, Oakeshott, inclusive Isaiah Berlin.

não podem ser resolvidas nos moldes das ciências naturais ou formais, tais como as da filosofia política.

Como observa Dworkin, a importância de Isaiah Berlin no renascimento da teoria política normativa é evidenciada em outro famoso ensaio, de 1958, *Dois conceitos de liberdade*, quando provoca de imediato, “*continuing, heated and mainly illuminating controversy. It became, almost at once, a staple of graduate and undergraduate reading lists, as it still is*” (DWORKIN, 1991, p.100).

Somando a esse novo clima filosófico favorável ao pensamento normativo, ao longo da segunda metade do século XX, nos deparamos com outro ingrediente importante na direção de teorizações normativas mais ambiciosas, o que Ian Shapiro, emprestando o termo de Bernard Williams, chamou “urgência política”, isto é, “*fears that existing institutions face powerful threats and that prevailing practices are undergoing far-reaching changes*”, situação essa apta a gerar solo fértil para a especulação sobre os fundamentos da política e combustível para o engajamento (SHAPIRO, 1990, p.3).

Novas ameaças pairavam no contexto da segunda metade do século XX. A realidade das armas nucleares da guerra fria mostrou a imprecisão de qualquer fé utilitarista - perspectiva moral até então dominante na filosofia política - na obsolescência dos problemas morais promovido pelo avanço técnico da humanidade. Ficava cada vez mais clara a necessidade da discussão dos fundamentos morais de novas ideias. Os direitos humanos e os crimes contra a humanidade invocados nos julgamentos de Nuremberg, a questão dos crimes de guerra em face da guerra do Vietnã e as reivindicações dos movimentos de direitos civis nos EUA são alguns exemplos que convidavam ao pensamento de maior envergadura quanto aos fundamentos morais da política.

Neste cenário, precisamente em 1971, apareceu o livro de John Rawls reacendendo - agora no contexto americano - a possibilidade de um pensamento filosófico respeitável sobre os fundamentos da associação política (SHAPIRO, 1990, p.5-7). *Uma Teoria da Justiça* logo se tornou objeto de controvérsias. Foi atacada, defendida, reformulada, imitada, enfim, transformou o cenário intelectual de tal forma que não pode ser ignorada. O argumento rawlsiano catalisou uma explosão de teorização acadêmica sobre os fundamentos morais da política.

Atestando o reavivamento da teoria política de primeira ordem, outros volumes da coletânea de Peter Laslett revelando a boa saúde da disciplina seguiram

ao primeiro de 1956. Também novos *journals* como *Political Theory*, *History of Political Thought* e *Philosophy and Public Affairs*, e cadeiras em filosofia política foram criadas nos departamentos de ciência política, filosofia e direito (SHAPIRO, 1990, p.7; WOLF, 2013, p.812-813).

A importância do pensamento normativo restou assim, evidente para muitos. Como advertiu Berlin (2002, p.228) em *Dois conceitos de liberdade*, negligenciar a teoria política por seu objeto instável é estar “à mercê de crenças políticas primitivas e não criticadas”. Considerar as instituições sociais e os arranjos políticos sem a reflexão dos princípios organizadores adequados pode até levar a um entendimento de seu funcionamento, mas escassamente ajudará a informar um julgamento de *adequação* e *desejabilidade* (HELD, 1991, p.17).

É aí que a teoria política normativa se apresenta como um meio para um tratamento lógico rigoroso de nossas “opções morais”. Certamente não teremos a certeza de que a mudança promovida pela teoria política será sempre para melhor, visto que as opções são inúmeras e nem sempre as melhores. Em todo caso, ocupar-se da teorização normativa é partir da esperança de que os atores morais que debatem suas opções de forma aberta e consciente cometerão, ao final, menos o que a maioria das pessoas reprovaria do ponto de vista moral do que aqueles que procedem irrefletidamente ou suprimem o debate moral (GLASER, 1995, p.34).

#### **1.2.4. Cinco características da Teoria Política Normativa Analítica**

Como vimos, sob a égide do clima filosófico do positivismo lógico a filosofia analítica ganhou essencialmente duas características: a aversão às questões metafísicas da filosofia tradicional e o papel de “segunda ordem” de clarificação conceitual do material de “primeira ordem” advindo das investigações científicas. A partir da “virada pragmática”, no entanto, essa primeira característica foi mantida e a segunda sofreu uma alteração (VINCENT, 2004, p.108-109).

Ao se considerar a linguagem como constitutiva de um mundo sempre interpretável, os conceitos normativos passam a ser fundamentais, já que são elementos constitutivos no todo da linguagem que empregamos, assim, podem e devem ser parte da análise conceitual do filósofo. Numa expressão de Isaiah Berlin (2002, p.227), restou reconhecido o “poder das ideias”.

Como analisa Andrew Vincent (2004, p.109), esse foi um primeiro “impulso” na direção de um pensamento normativo. O segundo viria com o pensamento rawlsiano trazendo explicitamente uma teoria justificada, ou seja, pretendendo mostrar, mediante o oferecimento de razões, o porquê devemos adotar uma estrutura de normas ao invés de outras. À claridade promovida pela atividade de análise conceitual da teoria se soma, então, o rigor argumentativo da *justificativa* dos princípios. Um princípio poderia, agora, pela argumentação, ser visto como mais de acordo, por exemplo, com nossas intuições morais cotidianas que outras apresentações do mesmo conceito<sup>15</sup>.

Central para entender melhor a característica de “ser normativa” que a teoria política readquire, é este conceito de *justificação*. Justificar algo é apresentar razões para valorizar algo. Valorizar é mais forte que “preferir” ou “gostar”. Trata-se de apresentar razões gerais para o apoio ou recusa de determinada prática política, mostrar o valor de algo de forma racional e imparcial (aceitável pelos outros). Mas como podemos saber se possuímos razões imparciais? Como podemos dizer se os argumentos usados para justificar são bem sucedidos?

Essa questão poderia ser respondida afirmando-se o sucesso de um argumento na medida em que ele de fato persuade. Por outro lado, o simples persuadir de um argumento não implica que as razões apresentadas sejam boas. Assim, persuasão efetiva e justificativa são coisas distintas. O que se quer saber não é se as pessoas são persuadidas pelo argumento, mas se o *deveriam ser*<sup>16</sup> (BIRD, 2006, p. 13-14).

Podemos ver bem como a característica da (a) normatividade se encaixa perfeitamente com a do (b) rigor conceitual: a clarificação dos conceitos é preliminar à justificação normativa. É necessário, por exemplo, que se tenha claro o que se

<sup>15</sup> Importa destacar que, nas questões normativas da política, o fato de não encontrarmos consenso não se segue a impossibilidade ou arbitrariedade dos julgamentos valorativos. Ainda é possível entre pessoas “razoáveis” - conceito que veremos ao tratarmos de Rawls - que julgamentos sejam mais convincentes ou justificáveis que outros: “entre o conhecimento causal e o lógico-dedutivo, de um lado, e a ignorância, de outro, há lugar para o julgamento” (VITA, 2008, p.XVII-XVIII) e julgamentos podem ser piores ou melhores. Ou, de outra forma, razões são oferecidas “o que na teoria política normativa denominamos uma ‘justificação’ – para mostrar que uma dada configuração de valores como sendo mais aceitável ou mais razoável do que outra e, nesse caso, a discussão vai girar em torno dos méritos dessa justificação” (VITA, 2008, p.XVIII-XIX).

<sup>16</sup> Os teóricos ao discutirem as questões substantivas da política são levados, portanto, a questões fundamentais sobre o critério racional base da avaliação moral. No que ele consiste? É um artefato inscrito nos próprios sujeitos? É um produto das comunidades e convenções humanas? Assim, esse apelo a razões morais para se valorizar determinada prática política leva a uma série de posições entre as quais as de maior destaque no cenário contemporâneo são as do utilitarismo, do liberalismo deontológico e o comunitarismo (GLASER, 1995, p.23).

entende por democracia ou conceitos relacionados se quisermos dar razões de seu valor (DAGGER; MILLER, 2008, p.447).

Duas outras características são dignas de nota por informarem as teorizações normativas da abordagem analítica. Como ressaltamos, um aspecto do positivismo lógico permaneceu intacto, qual seja, a (c) aversão metafísica. Contemporaneamente, as justificativas normativas baseadas em verdades metafísicas absolutas são vistas com grande suspeita, o que equivale a dizer que os fundamentos dos argumentos justificatórios tendem a ser enquadrados em termos mais modestos, sobretudo pelo (d) reconhecimento do *pluralismo*. O que evidencia a centralidade da questão que anima este trabalho.

Pode-se dizer que quase todos os teóricos políticos analíticos contemporâneos, de várias formas, lidam com o fenômeno do pluralismo moral (DAGGER; MILLER, 2008, p.448). Por ora, diremos, reconhecem que as questões decisivas da política envolvem a consideração de um número aparentemente grande de ideais que conflitam (*e.g* liberdade, justiça, democracia, prosperidade econômica) e que sugerem, cada qual, uma resposta diferente a essas questões.

Por fim, a teoria política analítica contemporânea deve ser descrita como majoritariamente (e) *liberal* num sentido amplo (contra um sentido estrito de uma visão particular dos direitos individuais ou da extensão específica do Estado); tem por objetivo prático estabelecer os princípios políticos aptos a orientar a leitura e feitura de Constituições e das políticas públicas de Estados Liberais onde os cidadãos são *livres e iguais* para fazerem escolhas de como sua sociedade deve ser organizada. O pressuposto é o de que os teóricos falam, para além dos outros teóricos, a uma comunidade moral de cidadãos nacionais ou de contextos mais amplos (DAGGER; MILLER, 2008, p.449). Estreitemos agora o foco ao nosso conceito chave, o pluralismo.

### **1.3. A questão da justificativa dos princípios liberais diante do pluralismo: o caminho até o liberalismo político de Rawls**

Falamos do renascimento da teoria política normativa em 1971 com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*<sup>17</sup> de John Rawls. A importância desse autor

---

<sup>17</sup> Daqui em diante *TJ*.

não se encontra somente no mencionado renascimento de uma confiança no uso do argumento filosófico para fins substantivos de defesa de uma ordem liberal; reside, também, nos enormes debates subsequentes acerca dos seus dois princípios de justiça e da forma com que os defendeu. O renascimento da teoria política liberal no último quarto do século XX é, em boa parte, composto de respostas críticas à *TJ* (EVANS, 2001, p.3).

Se entendermos por liberalismo contemporâneo uma série de questões e abordagens que podem ser vistas como desafios práticos ou agenda de pesquisa da teoria liberal atual, é conveniente, seguindo Mark Evans (2001, p.8), que pensemos tais questões em termos de duas grandes frentes de debates gerados a partir da obra de Rawls.

A primeira delas diz respeito ao *conteúdo* da justiça: o que um Estado justo deve assegurar aos seus cidadãos e de que forma, isso que é assegurado em nome da justiça, deve ser distribuído. Aqui os debates giram em torno do padrão e do conteúdo da distribuição. A outra frente de debates trazida pela *TJ* é relacionada à *justificação* dos princípios políticos: como devem ser derivados e quais razões devem ser oferecidas para que sejam aceitos (EVANS, 2001, p.8-9). É nessa frente de debates que nos concentramos.

Em *TJ* Rawls articula de forma sistemática uma perspectiva normativa alternativa ao *utilitarismo* e a diferentes versões de doutrinas morais e políticas *perfeccionistas*, fundamentada na tradição contratualista<sup>18</sup> e liberal-igualitária em seus compromissos substantivos (VITTA, 2008, p. XVII-XVIII); dá a esta perspectiva o nome de “justiça como equidade” (*Justice as fairness*).

Partindo do desacordo moral das sociedades contemporâneas, Rawls propõe demonstrar que determinada configuração de valores é preferível a outras com respeito a um rol de questões políticas fundamentais. Como argumento<sup>19</sup>, se vale do que denominou “posição original” (*original position*), uma situação hipotética

---

<sup>18</sup> Como se observa da famosa passagem em que Rawls (2008, p.13) expõe a ideia central da teoria da justiça: “Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em, digamos, Locke, Rosseau e Kant. Para isso, não devemos achar que o contrato original tem a finalidade de inaugurar determinada sociedade ou de estabelecer uma forma específica de governo. Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original”.

<sup>19</sup> O esquema de justificação de Rawls amarra dois níveis de validação normativa: o da “posição original”, expressão do ponto de vista abstrato da moral imparcial e o “equilíbrio reflexivo” articulador dos princípios da justiça com nossas intuições morais cotidianas (WERLE, 2012, p. 266).

onde as partes, por detrás de um “véu de ignorância”<sup>20</sup> (*veil of Ignorance*) que as impedisse de levar em conta as desigualdades moralmente arbitrárias (socioeconômicas e naturais) e, até mesmo, suas concepções do bem (*conceptions of the good*) - suas próprias convicções sobre o que tem valor intrínseco na vida -, escolheriam determinados princípios de justiça<sup>21</sup> que devem orientar a “estrutura básica”<sup>22</sup> (*basic structure*) de uma sociedade.

Ao excluir o conhecimento das concepções do bem das partes na “posição original” sob o “véu da ignorância”, Rawls se compromete com a *neutralidade estatal*, já que elas, as partes, não possuem motivações para priorizar determinadas concepções do bem em detrimento de outras<sup>23</sup>.

Comprometido com a ideia de que os princípios de justiça devem respeitar todos os cidadãos como iguais e serem, assim, objeto de acordo entre as partes, Rawls propaga a imagem de um liberalismo comprometido com a neutralidade. O liberalismo diz respeito apenas a justiça e seus princípios, isto é, tem como conteúdo o justo (*the right*), que é definido independentemente das

---

<sup>20</sup> “Situação puramente hipotética, assim caracterizada para levar a determinada concepção de justiça. Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua classe ou seu *status* social; e ninguém conhece sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas do gênero. Presumirei até mesmo que as partes não conhecem suas concepções do bem nem suas propensões psicológicas especiais. Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância” (RAWLS, 2008, p.14-15).

<sup>21</sup> A despeito do “procedimentalismo” da teoria da justiça de Rawls (BUSTAMANTE, 2013, p.105; WERLE, 2012, p.270), é apresentada uma concepção substantiva de justiça explicitada pelos dois princípios de justiça sobre os quais haveria um consenso na “posição original”. Em sua primeira formulação, são eles: “*primeiro*: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas; *segundo*: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos” (RAWLS, 2008, p.73).

<sup>22</sup> “O objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social” (RAWLS, 2008, p.8).

<sup>23</sup> Aqui emerge a *neutralidade* como um importante tópico da filosofia política liberal contemporânea (KLOSKO; WALL, 2003, p.2-3). A ideia de neutralidade, termo que aparece pela primeira vez para o pensamento político no contexto das relações internacionais (guerra), se diferencia da ideia de “tolerância”, sua antecessora histórica tendo John Locke como um dos seus primeiros formuladores no século XVII, de forma esquemática, por três formas: (I) a neutralidade requer a situação onde duas ou mais partes estão em conflito e a parte cuja neutralidade é requerida, não faz parte do conflito, mas, no entanto, pode influenciá-lo; Contrariamente, no caso da tolerância, o terceiro em relação ao conflito pode tomar posição: “acho que você está errado, mas não o impeço de continuar no erro”. (II) Tanto os indivíduos como o Estado devem ser tolerantes enquanto, a neutralidade, só faz sentido como um princípio imposto apenas ao Estado. (III) Neutralidade e tolerância se diferem quanto ao conteúdo: para a primeira, seu objeto diz respeito a todas as concepções do que é valoroso na vida (concepções do bem); para a segunda, apenas às condições religiosas ou ligadas às questões de consciência (ZELLETTIN, 2009, p.161).

concepções particulares do bem (*the good*). Na expressão de Rawls, afirma-se a “prioridade do justo sobre o bem” (*the priority of the right over the good*)<sup>24</sup>.

Muito interesse foi gerado por Rawls quanto ao contratualismo como método de derivação e justificação de princípios. Seu uso da posição original e pressupostos da racionalidade dos indivíduos foram seguidos de uma extensa literatura tentando testar a plausibilidade de derivar princípios políticos de uma barganha idealizada entre indivíduos igualmente livres e racionais, por exemplo, as obras de Scanlon e Gauthier (EVANS, 2001, p.9). Isso logo foi criticado, a partir da década de oitenta, por autores como Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre naquela que ficou conhecida como crítica comunitarista ao liberalismo<sup>25</sup>.

Segundo a posição rawlsiana, somente quando somos governados por princípios que não pressupõe qualquer fim particular – uma concepção do bem – somos livres para perseguir nossos próprios fins com semelhante liberdade para todos. Mas o que estaria errado por trás disso? Como argumenta Sandel (1992, p.14), uma determinada concepção de indivíduo, um “indivíduo desencarnado” (*unencumbered self*).

Parte da crítica de Sandel ao liberalismo, especialmente o rawlsiano, é, então, a de que esse pressupõe determinada concepção de indivíduo (*self*) anterior aos seus fins. O que se quer dizer é que existe sempre uma distinção entre os valores que eu tenho e a pessoa que sou; e a consequência disso é colocar o indivíduo, em si mesmo, separado do âmbito de sua experiência,

---

<sup>24</sup> “Na justiça como equidade, não se tomam as propensões e as inclinações das pessoas como dadas, sejam quais forem, para depois se procurar a melhor maneira de realizá-las. Pelo contrário, os desejos e aspirações individuais são restringidos desde o início pelos princípios de justiça que especificam os limites que os sistemas humanos devem respeitar. Podemos expressar essa ideia dizendo que na justiça como equidade o conceito do justo precede o do bem” (RAWLS, 2008, p.38). Como observa Kymlicka (1989, p.886) esse termo não é unívoco na obra de Rawls visto que é usado ora para afirmar a neutralidade sobre o perfeccionismo, ora para afirmar a deontologia sobre a teleologia.

<sup>25</sup> Como assinala Roberto Gargarella (2008, p.137), a corrente teórica comunitarista é formada por uma diversidade de autores mais vinculados por sua visão crítica do que suas propostas particulares (e.g. Michael Sandel, Walzer, Charles Taylor e MacIntyre). A disputa entre comunitaristas e liberais “pode ser vista como um novo capítulo de um enfrentamento filosófico de longa data, como o que opunha as posições ‘kantianas’ às ‘hegelianas’”. De fato, e em boa parte, o comunitarismo retorna as críticas que Hegel fazia a Kant: enquanto Kant mencionava a existência de certas obrigações universais que deveriam prevalecer sobre aquelas mais contingentes, derivadas do fato de pertencermos a uma comunidade particular, Hegel invertia essa formulação para dar prioridade a nossos laços comunitários. Assim, em vez de valorizar – junto com Kant – o ideal de um sujeito ‘autônomo’, Hegel defendia que a plena realização do ser humano derivava da mais completa integração dos indivíduos em sua comunidade” (GARGARELLA, 2008, 137).

excluindo, assim, a possibilidade do que se pode chamar dos “fins constitutivos do sujeito” (SANDEL, 1992, p.18).

Essa independência do indivíduo carrega consequências para o tipo de moralidade política que segue. Parte da crítica comunitarista contra o contratualismo liberal pode, assim, ser vista como a da incompreensão liberal quanto à realidade do sujeito moral, dada a tendência ao recurso metodológico abstrato para derivação dos princípios políticos que prescindirão, portanto, de qualquer identidade concreta atada a contextos sociais. Ignorando a essencial sociabilidade dos sujeitos, do fato da moralidade ser produto de determinadas culturas, a teoria liberal de cunho rawlsiano está fadada a falhar em gerar princípios políticos adequados.

Para Mark Evans (2001, p.9-10), apesar de muitos comunitaristas não rejeitarem a moralidade liberal *in toto*, tendem a criticar a estreiteza da postura moralmente individualista do liberalismo, argumentando contra o despreparo dessa visão em acomodar, com a importância devida, as identidades de grupos e de bens coletivos numa moralidade política.

Após *TJ*, acompanhando as críticas recebidas, Rawls passou a respondê-las oferecendo uma série de novos textos<sup>26</sup>. Nesse processo de revisão, a partir de seu artigo *A Teoria da Justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica (PNM)* de 1985, seguiu numa radical reformulação da obra original<sup>27</sup>, reduzindo as pretensões universalistas e os traços metafísicos de sua teoria no intuito de transforma-la em uma “mera” doutrina política. Essa empreitada culminará em sua segunda grande obra, *O Liberalismo Político (LP)* de 1993 (GARGARELLA, 2008, p.224).

Em *PNM* Rawls faz algumas observações gerais de como encara, naquela altura, sua teoria da justiça como equidade. Para evitar que essa concepção dependa de pretensões filosóficas que, na realidade, se queria evitar, como a pretensão a uma verdade universal, ou no que diz respeito à identidade essencial da pessoa (RAWLS, 2000, p.201), as ideias intuitivas básicas da *TJ* se combinam para formar uma concepção política da justiça sob a forma do que

<sup>26</sup> Classicamente reunidos em uma coletânea editada por Samuel Freeman (1999) em inglês, e com coletânea semelhante em português sob o título “Justiça e Democracia” (RAWLS, 2000).

<sup>27</sup> O que coloca a questão da unidade ou ruptura da obra rawlsiana madura.

chamou de “liberalismo político” - não moral, portanto -, válida apenas para uma democracia constitucional moderna.

A teoria da justiça como equidade visa então, em especial, a estrutura básica de uma democracia constitucional moderna, que, por sua origem histórica e social, não poderá ter como fundamento publicamente reconhecido, uma concepção “moral” de justiça, tal qual, por exemplo, o utilitarismo.

Dado que a origem dos Estados democráticos modernos é na guerra das religiões que seguiram a Reforma e no desenvolvimento posterior do princípio da tolerância, bem como no progresso do governo constitucional e das instituições próprias das economias de mercado industriais em grande escala; passamos à presença de condições que modificam profundamente as exigências justificatórias de uma concepção de justiça. Como observa Rawls (2000, p.204), “essa deve ter em conta uma diversidade de doutrinas e a pluralidade das concepções do bem que se defrontam e que são efetivamente incomensuráveis entre si”.

A ideia de pluralismo ganha a linha de frente na obra rawlsiana tardia. Dessa constatação, todo o projeto de *LP* consistirá na busca otimista de encontrar um consenso “que inclua todas as doutrinas filosóficas e religiosas contrapostas” que podem encontrar adeptos numa sociedade democrática constitucional (RAWLS, 2000, p.205).

#### **1.4. O “fato do pluralismo razoável” e a recuperação do conceito de “pluralismo de valores” de Isaiah Berlin**

Com o tempo, o debate entre liberais e comunitários dissolveu e se ramificou. Entre as causas da dissolução, conforme Charles Blattberg (2011, p.122), o reconhecimento de que muitos dos comunitaristas rejeitam este rótulo e até mesmo se consideram liberais de algum tipo (*e.g* Taylor e Walzer); ou, no caso dos liberais que teriam sido criticados, declararam também afirmar uma concepção de “comunidade” (*e.g* Dworkin). Outros assuntos logo passaram a ser o foco dos debates, notadamente, para os nossos propósitos - ainda na frente de

debates acerca da *justificação* dos princípios políticos<sup>28</sup> -, o debate entre pluralismo de valores e liberalismo.

Algo de nota na nova obra rawlsiana, *LP*, como esquematizado acima, e nas discussões subsequentes da teoria política – que em boa parte ainda orbitam as obras de Rawls – é a intensificação da sensibilidade com relação à questão da diversidade, algo a ser levado em conta para quase todo projeto justificatório liberal (EVANS, 2001, p.11). Posta a relevância política da diversidade, observa Bhikhu Parekh (2003, p.239), vários autores têm reinterpretado, refinado ou redefinido o liberalismo, no sentido de torná-lo mais hospitaleiro a pluralidade cultural e moral. Neste cenário ganha relevo a formulação clássica da ideia de pluralismo de Isaiah Berlin.

Como organiza Robert Talisse (2010, p.305), a segunda obra rawlsiana procede por dois estágios: um crítico e outro construtivo. Pelo crítico, argumenta contra a pretensão das tradicionais teorias liberais, exemplos do que denomina “doutrina moral abrangente” (*comprehensive moral doctrine*), de descobrirem uma doutrina filosófica apta a justificar uma ordem política liberal a todos os cidadãos. Do texto rawlsiano: “essas filosofias não podem ter a pretensão de serem as únicas bases das instituições democráticas, nem as mais apropriadas e ainda menos as únicas corretas” (RAWLS, 2000, p.234); isso porquê as sociedades democráticas modernas são marcadas pelo “fato do pluralismo razoável”<sup>29</sup> (*fact of reasonable pluralism*) significando que

a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes não é mera contingência histórica fadada a logo desaparecer, e sim um traço permanente da cultura pública da democracia” (RAWLS, 2011, p.43).

Como estágio construtivo da obra de Rawls, tem-se o já aludido projeto de uma concepção política da justiça para uma democracia moderna, na busca de encontrar-se um consenso, “que inclua todas as doutrinas filosóficas e religiosas contrapostas” que podem encontrar adeptos numa sociedade democrática constitucional (RAWLS, 2000, p.205).

---

<sup>28</sup> Cf. item 1.3.

<sup>29</sup> Como observa Rawls (2011, p.43), o fato do pluralismo *razoável* deve ser distinguido do fato do pluralismo como tal, veremos ao tratarmos de forma mais detalhada de sua teoria.

Robert Talisse observa que os debates em torno de *LP* são muitos e em andamento, entretanto, ainda que a proposta construtiva de Rawls tenha sido sujeita a sérias críticas, de múltiplas fontes, seu *insight* sobre o impacto do pluralismo na teoria liberal tradicional provou-se difícil de resistir. Consequentemente, somos deixados com a difícil questão: “embora a crítica rawlsiana do liberalismo abrangente pareça correta, não é claro que apresente uma alternativa viável” (2010, p.305, tradução nossa) com seu liberalismo político.

É nessa situação que, para alguns autores, o resgate do projeto de Isaiah Berlin resta evidente como “alternativa viável”. “Um liberalismo baseado no pluralismo de valores poderia manter a robustez filosófica das doutrinas tradicionais e ao mesmo tempo acomodar o *insight* de Rawls quanto à profundidade absoluta dos conflitos sobre valores fundamentais” (TALISSE, 2010, p.305, tradução nossa). Assim, o que a literatura chama contemporaneamente de pluralismo liberal (*liberal pluralism*), promete conectar aquilo que acredita ser a melhor abordagem da vida pública (o liberalismo), com a comparavelmente persuasiva, melhor abordagem da estrutura da moralidade, o pluralismo nos moldes de Berlin.

Para autores como William Galston e George Crowder, denominados por Robert Talisse (2011) como “neo-berlianos”<sup>30</sup>, a inferência do pluralismo de valores para o liberalismo parece óbvia. Apesar de suas diferenças, comungam que o pluralismo pode trazer vida nova para as fundações da teoria liberal; mas nem todos concordam com essa passagem do pluralismo ao liberalismo. Existem pluralistas não liberais, aqueles que, embora endossem uma visão pluralista da moral não vislumbram uma solução política necessariamente liberal dessa posição metaética<sup>31</sup>, os exemplos são John Gray, John Kekes e Pratap Mehta.

O importante a notar, é que, independentemente das posições tomadas nesse debate acerca da relação entre o pluralismo de valores e o liberalismo,

<sup>30</sup> Talisse (2011) distingue entre versões pluralistas berlineanas (e.g. William Galston, George Crowder, John Gray e John Kekes), versões livremente inspiradas em Berlin (e.g. Joseph Raz, Martha Nussbaum e Michael Stocker) e aquelas, embora com algum débito perante a obra de Berlin, que apresentam uma diferente visão do pluralismo (e.g. Bernard Williams e Richard Flathman). Também pode-se distinguir entre esses autores, aqueles pluralistas liberais e não liberais, nesse caso, os exemplos proeminentes são John Gray e John Kekes.

<sup>31</sup> O sentido do pluralismo de Berlin como postura metaética será esclarecido ao tratarmos diretamente deste autor.

debate que pode ser visto como uma busca de alternativa ao “liberalismo político” de Rawls, todos esses autores mencionados partem de uma recuperação do mesmo conceito, o pluralismo tal qual formulado por Isaiah Berlin na década de 50.

### 1.5. Isaiah Berlin e o conceito de pluralismo

A primeira formulação explícita, pelo menos no contexto anglo-americano, da ideia de pluralismo é atribuída à Isaiah Berlin (CROWDER, 2013, p.353; MÜLLER, 2012, p.83-84), em essência, o pluralismo de valores traz que os valores humanos são irredutivelmente plurais, frequentemente conflitantes e as vezes “incomensuráveis” entre si, isto é, radicalmente distintos e insuscetíveis de uma medida comum ou hierarquização. Um exemplo frequente é o conflito entre os valores de “liberdade” e “igualdade” onde não encontramos um denominador comum apto a medi-los (*e.g a utility* dos utilitaristas), restando, portanto, uma “escolha difícil” (*hard choice*), aquela realizada sem qualquer regra prévia em que algum grau de perda é inevitável.

É importante notar que o nível da dificuldade na escolha e de como esta deverá ser respondida é disputado. Várias interpretações acerca da incomensurabilidade dão origem a considerações variadas acerca da natureza da escolha sob o pluralismo e as direções éticas e políticas necessárias que o seguem.

Ainda assim, como veremos, a realidade moral do pluralismo expõe princípios que sugerem implicações políticas liberais. É da percepção da inevitabilidade das escolhas entre os fins incomensuráveis, observa Berlin (2002, p.269), “que os homens atribuem valor tão imenso à liberdade de escolha”.

Apesar da centralidade dessa ideia no pensamento de Isaiah Berlin, este não desenvolve a ideia de pluralismo e suas implicações de forma sistemática. Em todo caso, suas formulações mais substanciais encontram-se em ensaios como *A busca do ideal*, *Dois conceitos de liberdade* (quando o termo aparece pela primeira vez) e *A originalidade de Maquiavel* (CROWDER, 2013, p.353; CHERNISS; HARDY, 2014). É de se observar, portanto, que a relevância filosófica para uma formulação explícita quanto ao pluralismo só emerge a partir dos ensaios de Berlin da década de 50, no contexto da Guerra Fria.

Nada, ou quase nada, nos escritos iniciais de Berlin é explícito quanto ao pluralismo. É só com o final da Segunda Grande Guerra, na tentativa de compreensão do “totalitarismo”, e em específico, do combate ao comunismo soviético entendido como uma forma de “monismo”<sup>32</sup>, que a ideia de pluralismo de valores aparecerá como forma antiutópica chave para o pensamento liberal da Guerra Fria (MÜLLER, 2012, p.84).

Berlin desenvolve a ideia de pluralismo justamente pela identificação de seu oposto, o monismo, a crença de que

em algum, no passado ou no futuro, na revelação divina ou na mente de um pensador individual, nas declarações da história ou da ciência, ou no coração simples de um homem bom não corrompido, existe uma solução final. Essa antiga fé baseia-se na convicção de que todos os valores positivos em que os homens têm acreditado devem ser afinal compatíveis, e talvez até ocasionar uns aos outros (BERLIN, 2002, p.268-269).

## 1.6. Duas ideias de Pluralismo?

A essa altura já podemos ver com alguma clareza a importância da ideia de pluralismo para a teoria liberal contemporânea, como sugerem as teorias de John Rawls e Isaiah Berlin. Entretanto, como adverte Peter Lassman (2011, p.23), embora exista um alto grau de continuidade nas várias discussões sobre o pluralismo no pensamento liberal contemporâneo, fica logo evidente, em uma inspeção mais atenta, que existem várias maneiras de compreender o conceito de pluralismo e, conseqüentemente, soluções e limites distintos para a teoria no que tange à questão da justificação dos princípios liberais sob as condições do que se entenderá por pluralismo.

Ao que podemos supor até aqui, e que será hipótese a ser explorada no decorrer dos próximos capítulos, é que Rawls e Berlin empregam de formas distintas o conceito de pluralismo. Levando em conta a literatura existente, podemos já vislumbrar uma nomenclatura apta a iluminar os distintos contornos do conceito em cada um dos autores.

Seguindo a terminologia proposta por Fred D’Agostino (2004, p.239), Rawls e Berlin apresentam, respectivamente, uma versão fraca e outra forte da ideia. A fraca naquilo que Rawls chamou “fato do pluralismo razoável”: “a

<sup>32</sup> “O monismo está na raiz de todo extremismo” (BERLIN, 2005, p.34).

diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes não é mera contingência histórica fadada a logo desaparecer, e sim *um traço permanente da cultura pública da democracia*” (RAWLS, 2011, p.43, grifo nosso). Para além deste sentido descritivo do pluralismo como fenômeno social, afigura-se então a versão forte da ideia, que encampa teses normativas.

A versão forte, formulada por Isaiah Berlin, também denominada “pluralismo moral” ou “pluralismo de valores”, parte de que existe uma pluralidade, muitas vezes *incomensurável*, de valores que conflitam entre si, dando origem a escolhas difíceis (*hard choices*) como na colisão dos valores “liberdade” e “igualdade”. Já dissemos que Berlin não desenvolve sistematicamente a ideia e as implicações do pluralismo de valores, mas conforme George Crowder (2013, p.354), podemos pensar essa ideia compreendendo quatro elementos: a universalidade de alguns valores, a pluralidade dos valores, o conflito entre os valores e a já mencionada incomensurabilidade. Cada elemento será analisado ao tratarmos de Berlin.

Pelo pluralismo de valores, cada valor tem uma reivindicação própria, sendo, portanto, insuscetíveis de ranqueamento ou esquemas de *trade-offs*. Dessa descrição da natureza dos valores, é possível, conforme Berlin (2002, p.214) ao pluralismo, nesta versão forte, advogar normativamente o porquê dos “homens colocarem tamanho valor a liberdade de escolha”. A maior consequência, portanto, é que o liberalismo parece ser a melhor expressão política do pluralismo (CROWDER, 2013 p.359).

Também podemos falar das duas versões da ideia de pluralismo como uma doutrina epistemológica e outra ontológica (D’AGOSTINO,1996, p.7; LASSMAN, 2011, p.4; TALISSE, 2012, p.23). A versão fraca apresenta-se como uma doutrina epistemológica, isso é, apresenta o pluralismo como expressão da limitação da própria razão humana, dos “limites do juízo” (*burdens of reason*) tal qual nos fala Rawls em *Liberalismo Político*. Decorre da circunstância de que os indivíduos sofrem “de várias deficiências de conhecimento, raciocínio e juízo” (RAWLS, 2008, p.154-155).

Como doutrina ontológica, a versão forte nos apresenta o pluralismo como uma realidade acerca da natureza dos valores. Nesta versão, o pluralismo se manifesta como teoria metaética ou uma ontologia das propriedades da estrutura de nossa experiência moral (CROWDER, 2013, p.354).

A consequência, tendo em vista estas duas apresentações da ideia de pluralismo, em termos de limites para teoria política diante da questão da justificação dos princípios liberais sob as condições do pluralismo, é, de um lado, na versão fraca/epistemológica, uma visão “otimista”, crente no instrumento da razão prática para auxiliar no acordo político; de outro lado, na versão forte/ontológica uma visão “pessimista” descrente num grande auxílio da razão, que espera no máximo um acordo conjuntural ou instrumental acerca dos valores liberais (GAUS, 2003, p.13-14; GEUSS, 2005, p.18-19 LASSMAN, 2011, p.19-20). Vejamos a seguir de forma mais aprofundada, com relação ao problema central levantado neste capítulo, a partir de cada formulação específica do pluralismo, os liberalismos de Rawls e depois Berlin.

## CAPÍTULO 2. JOHN RAWLS E O FATO DO PLURALISMO RAZOÁVEL

### 2.1. Razão livre e acordo

Embora suas raízes possam ser mais antigas, o liberalismo emerge como teoria política buscando as liberdades de expressão e consciência na modernidade. Como observa Gaus (2003, p.1), desde o início, a defesa do liberalismo dessas liberdades derivou da devoção iluminista pela razão humana: havendo liberdade de consciência e expressão, a verdade emergirá uma vez que, diferentemente da superstição e do erro, que variam entre os grupos, a verdade apela a nossa razão universal compartilhada.

Essa é uma afirmação clássica liberal. Pela discussão livre, a opinião verdadeira apelará a nossa razão, e assim, chegaremos a um progressivo acordo em verdades e na rejeição da falsidade. Subjacente a isso, a convicção de que, enquanto estamos sujeitos a variações em termos de superstições e erros, inaptos para ganharem aceitação ampla, a razão humana é única e compartilhada, isto é, universal. O exercício livre da razão humana, então, nos levará ao acordo político (GAUS, 2003, p.2).

Segundo essa visão liberal tradicional, o ideal de consenso provinha da ciência. A empreitada livre dos cientistas, estruturada sob as normas científicas, levaram o homem ao conhecimento do mundo como ele realmente é. O que o pensamento científico ensina é que na livre investigação dos cientistas chega-se a um consenso científico (GAUS, 2003, p.3). Tal consenso científico seria possível porque, pela concepção de razão presente no iluminismo europeu<sup>33</sup> dos séculos XVII e XVIII, (a) a razão é sempre a mesma para todo mundo, (b) é uma faculdade compartilhada por todos os homens e (c) as normas do bom raciocínio são universais. Assim, pessoas raciocinando corretamente sobre o mundo, encontrarão sempre a mesma resposta.

A consequência desta concepção para os autores liberais clássicos era clara: a aplicação da razão humana a outras esferas como a moral e filosofia política nos levará a avanços, isto é, convergência. Os princípios morais e políticos poderiam

---

<sup>33</sup> Com a devida ressalva de Gaus (2003, p.6), ainda que o iluminismo apresente temas e preocupações dominantes, o uso dessa expressão para descrever a visão da razão da qual falamos, deve ser consciente da diversidade de interpretações da razão humana dentro do próprio iluminismo.

então, ser derivados da racionalidade: a razão por si só nos mostraria quais crenças morais e políticas estariam justificadas. Nesse contexto, o desacordo só seria possível como fruto do erro na condução da razão, por irracionalidade<sup>34</sup>.

Por esta narrativa de Gaus (2003, p.6), essa visão iluminista da razão, fundante do pensamento liberal tradicional, logo se tornou alvo de inúmeras críticas. De um modo geral, ficava cada vez mais claro que o livre exercício da razão humana tende ao desacordo e diversidade de visões, e não ao acordo. A razão, portanto, ao invés de fonte de convergências, passou a raiz de diferenças e desacordos.

Entre os âmbitos deste tipo de crítica, Gaus (2003, p.6-14) elenca como exemplos aquelas oriundas das ciências sociais (e.g. antropologia) no quadro das descobertas de novas culturas, as da filosofia da ciência com a ideia de paradigma e historicidade do pensamento científico e, por fim, de nosso maior interesse aqui, o desafio dos pluralistas, apresentado sob uma forma radical (Isaiah Berlin) e outra menos radical pelo que Rawls denominou “fato do pluralismo razoável”.

## 2.2. O fato do pluralismo razoável e os limites do juízo

Sob a denominação de fato do pluralismo razoável, em *O Liberalismo Político*, Rawls nos chama a atenção para aquilo que identifica como uma característica da sociedade democrática moderna, qual seja:

[A] diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes não é mera contingência histórica fadada a logo desaparecer, e sim um traço permanente da cultura pública da democracia. Sob as condições políticas e sociais asseguradas pelos direitos e liberdades fundamentais propiciadas por instituições livres, a diversidade de doutrinas abrangentes que são conflitantes e irreconciliáveis – e, mais ainda, razoáveis – necessariamente vai se manifestar e persistir, se é que já não se manifesta (RAWLS, 2011, p.43).

O que se espera então é que, sob a estrutura de instituições livres de um regime democrático, necessariamente o exercício da razão humana - portanto uma pluralidade oriunda não apenas da ignorância – levará a uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis. Temos aqui, conforme Talisse (2003, p.178), duas

---

<sup>34</sup> Gaus (2003, p.15-16) observa que, ainda que a origem histórica do liberalismo resida na tolerância religiosa, no desacordo religioso, o liberalismo iluminista propunha que esses desacordos só poderiam ser administrados recorrendo-se a razão compartilhada por todos, o que levaria a convergência nos princípios liberais.

teses epistemológicas: a primeira, a da não convergência, pela qual o exercício livre da razão não resultará numa convergência das pessoas em uma doutrina abrangente particular; a segunda, a igual razoabilidade, pela qual, existem várias doutrinas abrangentes que, a despeito de serem incompatíveis entre si, são igualmente consistentes com o exercício humano da razão. Enquanto a primeira tese dispõe que o desacordo entre as doutrinas abrangentes é permanente, a segunda afirma a possibilidade de que este desacordo não é sempre fruto de dogmatismo ou irracionalidade.

Por ora, por doutrinas abrangentes entendem-se as doutrinas religiosas, filosóficas e morais que os cidadãos professam (RAWLS, 2011, p.XIX) e pelo adjetivo “razoável”, a ideia de uma doutrina que “não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático”. É claro que também se espera por doutrinas “desarrazoadas” e até mesmo insanas na sociedade, mas, quanto a estas, Rawls (2011, p.XVII) apenas propõe a necessidade de contê-las “de maneira que não corroam a unidade e a justiça da sociedade”<sup>35</sup>. Rawls não fala para elas.

Como observa Rawls (2011, p.76), que existam uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis “pode parecer surpreendente, pois gostamos de pensar que a razão leva a verdade e de pensar a verdade como uma só”. Mas qual seria o motivo de tal circunstância? A solução para isso Rawls oferece naquilo que identificou como *limites da capacidade de juízo*. Esses limites são as causas da discordância entre pessoas razoáveis, daquelas empenhadas com os princípios fundamentais de um regime democrático; das muitas contingências que se fazem presentes no exercício correto (e consciencioso) da faculdade de razão e juízo no curso normal da vida política, aquelas “fontes mais óbvias”, numa lista reconhecidamente não exaustiva, são:

- a. As evidências – empíricas e científicas – que se apresentam no caso são conflitantes e complexas e, por isso, difíceis de verificar e avaliar.
- b. Mesmo quando concordamos inteiramente com os tipos de consideração que são relevantes, podemos discordar a respeito de sua importância relativa e, assim, chegar a juízos diferentes.
- c. Em certa medida, todos os nossos conceitos, e não só os conceitos morais e políticos, são vagos e sujeitos a

---

<sup>35</sup> Ainda sobre as doutrinas não razoáveis: “a existência de doutrinas que rejeitam uma ou mais liberdades democráticas é em si mesma um fato permanente da vida, ou assim parece ser. Isso nos impõe a tarefa prática de contê-las - como se contém uma guerra ou uma doença -, de modo que não subvertam a justiça política (RAWLS, 2011, p.76).

casos difíceis. Esta indeterminação significa que devemos nos ater a juízos e interpretações (e a juízos sobre interpretações) que se encontrem em um leque de variação (que não é possível especificar de forma precisa) dentro do qual pessoas razoáveis podem divergir.

- d. Em alguma medida (cuja magnitude não podemos fixar), a maneira como avaliamos as evidências e como pesamos valores morais e políticos está condicionada pela totalidade de nossa experiência, por toda a vida que levamos até o momento, e a totalidade de nossas experiências sempre difere. Assim, em uma sociedade contemporânea, com seus inúmeros cargos e posições, suas variadas divisões de trabalho, seus muitos grupos sociais e sua diversidade étnica, as experiências totais dos cidadãos são suficientemente díspares para que seus juízos sejam divergentes, ao menos em certo grau, em relação a muitos, quando não à maioria dos casos que tenham significativo grau de complexidade.
- e. É frequente haver diferentes tipos de considerações normativas de força diversa em ambos os lados de uma controvérsia e é difícil fazer uma avaliação global.
- f. Por último, como observamos ao fazer referência ao ponto de vista de Berlin (V,§6.2)<sup>36</sup>, todo sistema de instituições sociais é limitado nos valores que pode admitir, de modo que alguma seleção, dentre toda a gama de valores políticos e morais que poderiam ser realizados, tem de ser feita. Isso se deve ao fato de que todo sistema de instituições tem, por assim dizer, um espaço social limitado. Ao nos vermos forçados a escolher entre valores que prezamos, ou quando nos prendemos a vários e nos vemos obrigados a restringir cada um deles em vista das exigências dos demais, enfrentamos grandes dificuldades para estabelecer prioridades e fazer ajustes. Pode nos parecer que muitas das árduas decisões desse tipo não têm uma resposta clara. (RAWLS, 2011, p.67-68).

Importa que façamos três observações. A primeira, que ao destacar esses seis limites da capacidade de juízo, Rawls (2011, p.69) obviamente deixa espaço para o reconhecimento de que “preconceitos e predisposições, interesses pessoais e de grupos, a cegueira e a obstinação” desempenham um papel na vida política,

---

<sup>36</sup> A referência a Berlin se dá no seguinte contexto. Se algumas concepções do bem desapareceriam ou mal conseguiriam sobreviver num regime constitucional justo, seria isso, por si só, pelo fato da concepção de justiça deste regime trata-las de modo iníquo? Como resposta, Rawls (2011, p.232-233) afirma que “nenhuma concepção de justiça política tem como evitar as influências sociais que favorecem algumas doutrinas em detrimento de outras. Nenhuma sociedade pode acomodar em seu seio todas as formas de vida”. Desta forma, “como Berlin há muito vem sustentando (é um de seus temas fundamentais), não há mundo social sem perdas, isto é, não há nenhum mundo social que não exclua certas formas de vida que realizam, de maneiras especiais, determinados valores fundamentais. A natureza de sua cultura e de suas instituições pode se mostrar demasiado incompatível com essas formas de vida. Mas não se devem considerar essas contingências sociais como viés arbitrário ou injustiça”. Em todo caso, e algo que Isaiah Berlin certamente concordaria, “uma sociedade liberal justa pode oferecer muito mais espaço do que outros mundos sociais, mas nunca pode existir sem perdas”.

contudo, observa, é pouco realista “supor que todas as nossas diferenças se originam somente da ignorância e da perversidade, ou de rivalidades por poder, status ou benefício econômico”.

A segunda observação, de particular interesse no contraste com a visão que a seguir abordaremos de Isaiah Berlin, é a de que ao tratar dos diferentes tipos de considerações normativas de forças diversas numa controvérsia, conforme o item “e” *supra*, Rawls (2011, p.68, nota 10) explicitamente rejeita como explicação, por ser uma tese metafísica controversa - portanto inadequada ao seu projeto de um liberalismo “político” -, a de Thomas Nagel para quem os valores “têm diferentes fundamentos, e este fato se reflete em suas diferentes características formais”, o que geraria o conflito entre eles. O mesmo valeria para uma explicação sobre a natureza dos valores, conforme o pluralismo de Isaiah Berlin. Rawls contenta-se em afirmar este ponto “e” sem qualquer tese filosófica considerada controversa. Busca apenas “oferecer uma interpretação dos limites da capacidade de juízo que se apoia em fatos concretos e acessíveis a todos”.

A última observação, de ordem epistemológica, é a de que os limites da capacidade do juízo não devem ser interpretados como uma postura de ceticismo. O que Rawls nos apresenta é uma lista de circunstâncias que tornam o acordo político muito mais difícil de ser alcançado, nada se afirma em termos filosóficos sobre as condições do conhecimento. Essa dificuldade é corroborada pela experiência histórica de séculos de conflitos entre crenças religiosas, filosóficas e morais (RAWLS, 2011, p.75).

Rawls pretende com tal exposição chamar atenção para a impossibilidade prática de alcançarmos um acordo político razoável e praticável quando a questão é a veracidade de doutrinas abrangentes, sobretudo para um acordo político apto a garantir a paz e a concórdia numa sociedade marcada pelo pluralismo tal qual estamos tratando. Dessa percepção segue que “um regime constitucional não requer um acordo acerca de uma doutrina abrangente: o fundamento da sua unidade social encontra-se em outros elementos” (RAWLS, 2011, p.75).

### **2.3. Filosofia Política na sociedade democrática**

A questão colocada, então, a teoria liberal contemporânea frente à crítica da teoria liberal tradicional, de forma explícita por Rawls, é a de qual

base comum constituída por princípios e ideais que orientam a discussão pública política – uma concepção acerca da qual cidadãos que professem doutrinas abrangentes, religiosas e não religiosas, que, mesmo sendo razoáveis, conflitam entre si, podem se pôr de acordo? (RAWLS, 2011, p.XLV).

Como observa Gaus (2003, p.19), a tarefa de um liberalismo pós-iluminista<sup>37</sup>, portanto, é mostrar qual a possibilidade da razão não nos levar sempre ao desacordo, e é aí que se apresenta o otimismo rawlsiano: mesmo que o desacordo razoável seja pervasivo, ele ocorre no contexto de uma razão pública apta a justificar uma ordem política livre; antes de analisarmos essa proposta de Rawls, faz-se necessário que atentemos para sua visão quanto aos papéis da filosofia política numa sociedade democrática.

Em *Justiça como Equidade: uma reformulação* (2003, p.1), Rawls distingue quatro possíveis funções da filosofia política como parte da cultura política de uma sociedade. O primeiro papel destacado é o de *reconciliação* pela qual, a filosofia política pode “tentar acalmar a nossa raiva e frustração contra a sociedade e sua história” (RAWLS, 2003, p.4), mostrando, em que medida, suas instituições são racionais e de que maneira atingiram sua forma racional atual<sup>38</sup>. A esse respeito, no que tange à apreciação de Rawls do fato do pluralismo razoável, também é patente o seu otimismo, uma vez que, “cabe a filosofia política tentar reconciliar-nos com ele mostrando-nos sua razão e, na verdade, seu valor e seus benefícios políticos (2003, p.5).

Ao papel de reconciliação, acrescentam-se outros três. O segundo consiste na função de *orientação* que o empreendimento da filosofia política propicia. Assim, cabe a reflexão (teórica e prática) nos orientar no espaço conceitual dos possíveis fins, individuais e associativos, políticos e sociais, e então, mostrar como esses fins podem ser articulados numa concepção de uma sociedade justa,

<sup>37</sup> Aqui no sentido não de uma rejeição do iluminismo, mas de um liberalismo que reconhece os desafios colocados ao liberalismo iluminista (GAUS, 2003, p.19).

<sup>38</sup> É importante aqui a advertência de Rawls (2003, p.5): “a ideia da filosofia política como reconciliação deve ser invocada com cuidado, pois a filosofia política sempre corre o risco de ser usada de modo corrupto para defender um status quo injusto e indigno, passando a ser ideológica no sentido empregado por Marx. De tempos em tempos devemos nos perguntar se a justiça como equidade, ou qualquer outra teoria, é ideológica nesse sentido; e se não o for, por que não é? Suas ideias mais básicas são ideológicas? Como podemos mostrar que não o são?”

apta a oferecer um quadro unificado dentro do qual as respostas propostas a questões controversas, possam se harmonizar<sup>39</sup>.

É o que, no contexto do pensamento rawlsiano, se corporifica sob a ideia de *sociedade bem ordenada*, uma sociedade planejada para promover o bem de seus membros, regulada por uma concepção pública de justiça, isto é, (a) que todos aceitam e sabem que os outros também, os mesmos princípios de justiça e que (b) as instituições sociais fundamentais geralmente atendem e sabe-se que atendem a esses princípios (RAWLS, 2008, p.8).

É por um expediente de abstração como este, na forma de uma *teoria ideal*<sup>40</sup>, descrevendo o *optimum* social, que torna possível, então, a descoberta das injustiças do mundo concreto e de quais passos e em qual direção devemos melhorar (FREEMAN, 2012, p.177). Chegamos assim, ao papel *prático* da filosofia política.

Conforme descreve Rawls (2003, p.2), como função prática, a filosofia política enfoca questões profundamente controversas e verifica se, a despeito da aparência, existe alguma base subjacente de acordo filosófico e moral. Caso não seja possível, que pelo menos a divergência de opiniões filosóficas e morais na raiz das posições políticas irreconciliáveis possa ser reduzida “para que ainda se mantenha a cooperação social com base no respeito mútuo entre cidadãos”.

Justamente por essa ambição prática, Rawls entende, como última função da filosofia política a de apresentar-se como uma *utopia realista*. A filosofia política “é realisticamente utópica quando expande aquilo que geralmente se pensa como os limites da possibilidade política prática” (RAWLS, 2001, p.6). Mais uma vez o otimismo rawlsiano:

nossa esperança para o futuro de nossa sociedade apoia-se na crença de que o mundo social admite pelo menos uma ordem política decente, de tal forma que um regime democrático razoavelmente justo, embora não perfeito, seja possível. Por isso perguntamos: Como seria uma sociedade democrática justa em condições históricas razoavelmente favoráveis, mas ainda assim possíveis, condições essas possibilitadas pelas leis e tendências do mundo social? (RAWLS, 2003, p.5-6).

<sup>39</sup> Algo inconcebível pela visão de Berlin, como veremos no item 3.6.

<sup>40</sup> É um limite metodológico colocado por Rawls (2008, p.10): “na maioria dos casos, examino os princípios que regeriam uma sociedade bem-ordenada. Presume-se que todos ajam de forma justa e façam sua parte na sustentação das instituições justas”. Assim, “os princípios definem, então, um sistema perfeitamente justo; pertencem à teoria ideal e definem uma meta que possa orientar o curso da reforma social” (RAWLS, 2008, p.304). Sobre os méritos ou não desse expediente metodológico, Cf. Laura Valentini (2012).

Em vista dessa aspiração realista de atender, sobretudo, para as *circunstâncias de justiça*<sup>41</sup> do mundo real, para as situações ensejadoras de questões de justiça (e.g divisão de vantagens sociais) onde a cooperação humana é possível e necessária, que Rawls fará sua autocrítica e repensará sua *Teoria* de modo a dar conta do fato do pluralismo razoável, importante circunstância de justiça, (RAWLS, 2011, p78-79) mas olvidada em sua formulação original de 1971. Vejamos.

#### **2.4. O Liberalismo Político e a questão da estabilidade**

Contrariamente ao que se costuma dizer, os escritos posteriores a *Uma Teoria da Justiça*, a partir de *O construtivismo kantiano na teoria moral* de 1980 e, sobretudo, a partir de *Justiça como Equidade: uma concepção política, não metafísica* de 1985, não são respostas aos críticos comunitaristas<sup>42</sup>. Como observamos do prefácio de *O Liberalismo Político* de 1993, obra culminante desta fase madura do autor, é preciso ver tais escritos como resposta a um problema interno de *Teoria*, a saber, que a interpretação da estabilidade da parte III dessa obra não é coerente com o fato do pluralismo razoável.

A questão da estabilidade enfrentada por Rawls na parte III de *TJ* pode ser sintetizada, conforme Samuel Freeman (1994, p.625), da seguinte forma: assumindo que tenhamos uma concepção correta da justiça (parte I), as instituições adequadas para colocá-la em prática (parte II), a parte III, como questão da estabilidade procura responder como motivar os indivíduos, membros de uma sociedade bem ordenada a afirmarem e darem suporte as instituições e a concepção de justiça subjacente dessas.

---

<sup>41</sup> Rawls define as circunstâncias de justiça “como as condições normais nas quais a cooperação humana é tanto possível quanto necessária” (RAWLS, 2008, p.153-154). Essas circunstâncias são divididas em objetivas (condições de escassez moderada) e subjetivas (conflito de interesses), entre essas últimas está o fato do pluralismo razoável e suas causas nos limites do juízo (RAWLS, 2011, p.78-79).

<sup>42</sup> Rawls (2011, p.XVIII) é explícito a esse respeito: “afirma-se, às vezes, que as alterações introduzidas nos ensaios posteriores (a partir de 1980) são respostas a críticas feitas por comunitaristas e outros. Não acredito que essa afirmação tenha fundamento. É claro que, se estou ou não correto em relação a esse ponto de vista, isso dependerá de que as alterações possam ser satisfatoriamente explicadas por uma visão analítica de como se inserem na interpretação revista da estabilidade”.

Como afirma Rawls (2008, p.7), mostrar que determinado esquema social de cooperação é estável<sup>43</sup> significa que é

cumprido de maneira mais ou menos regular, com suas normas básicas cumpridas de forma voluntária. Quando ocorrerem infrações, devem existir forças estabilizadoras que evitem outras violações e que tendem a restaurar a ordem.

Pela aposta de Rawls no acordo regularmente cumprido, de forma voluntária e não imposto pela força externa, ocorre o distanciamento deste autor de um contratualismo do tipo hobbesiano em que a questão da estabilidade é, sobretudo, resolvida por uma força externa (coerção do soberano), como primeira fonte de estabilidade (FREEMAN, 1994, p.623). Para Rawls, ao contrário, e o que o aproxima do contratualismo de Kant, a questão da estabilidade é a de encontrar um acordo geral informado, apto a gerar uma “estabilidade inerente” (RAWLS, 2008, p.614) ante uma concepção de justiça definida de forma pública e imparcial<sup>44</sup>.

De forma esquemática, para nossos propósitos, pode-se dizer que o complexo argumento da estabilidade compreende duas partes (FREEMAN, 1994, p.625). A primeira enfrenta a questão: porque as partes se importam? Como resposta, ao longo do capítulo VIII de *TJ*, analisando aspectos dos pensamentos de Rousseau, Kant, Mill, Piaget e Kohlberg, Rawls apresenta o que chamou de *senso de justiça* dos membros de uma sociedade bem ordenada.

A aposta de Rawls (2008, p.584-585) é a de que quando as instituições são justas, os que participam de tais arranjos adquirem um correspondente senso de justiça e daí, desejam fazer sua parte para preservá-las. Numa instituição consagrada duradoura,

surge em nós o desejo de aplicar os princípios de justiça e de agir segundo eles, quando percebemos como as instituições sociais que a eles atendem promoveram o nosso bem e o bem daqueles com quem nos associamos. Com o tempo, passamos a admirar o ideal da cooperação humana justa (RAWLS, 2008, p.585).

---

<sup>43</sup> Assim, a estabilidade que interessa a Rawls não é a mera durabilidade das instituições bem desenhadas para lidar com o conflito pelo poder. Como observa Talisse (2003, p.188), a busca de Rawls é por algo mais profundo, um consenso firme em princípios fundamentais por razões morais.

<sup>44</sup> A diferença na questão da estabilidade entre o contratualismo hobbesiano e o kantiano, tal qual o de Rawls, liga-se justamente a forma pela qual ambas as perspectivas definem a justiça. No caso hobbesiano, conforme Freeman (1994, p.626), não há a tentativa de definir a justiça de modo independente das perspectivas particulares, das concepções de bem dos indivíduos. A justiça, no caso hobbesiano, ao invés de ser definida a partir de um ponto de vista imparcial, é o resultado de um compromisso racional entre interesses divergentes.

Tal senso de justiça é possível porque, numa sociedade bem ordenada, os membros não se apresentam nem como santos altruístas, nem como demônios autocentrados. São razoáveis, conforme a denominação que Rawls (2011, p.64) empregará em *LP*, “estão dispostos a propor termos equitativos que possam razoavelmente esperar que outros aceitem”. Veremos melhor à frente.

O senso de justiça se manifesta de duas formas: como aceitação das instituições e como disposição de trabalhar pela criação de instituições justas ou não se opor a elas (RAWLS, 2008, p.585). Contudo, o problema da estabilidade ainda não está resolvido. A segunda parte do argumento da estabilidade enfrenta, por conseguinte, a questão: ainda que as partes possuam um senso de justiça, por que elas se importam suficientemente quando as demandas da justiça conflitam ou impedem a realização de suas concepções do bem?

Nesta segunda parte do argumento da estabilidade, já no capítulo IX de *TJ*, Rawls apresenta o controvertido argumento da congruência. Supondo então, que o desejo de agir com justiça conflite com outros desejos relacionados à realização do bem, por que os indivíduos estariam suficientemente motivados a adotarem o padrão de justiça, nessa situação, preservando assim a estabilidade das instituições?

A resposta rawlsiana é a de que o senso de justiça não é um desejo como outros. É um desejo que contém em si mesmo a sua prioridade, pois realiza “nosso desejo de exprimir nossa natureza de seres racionais livres e iguais” (RAWLS, 2008, p.708) na medida em que o desejo de agir com base nos princípios de justiça, é em si mesmo um bem regulador dos outros desejos que as partes possuem. É um desejo racional, a característica básica de qualquer “plano de vida” (RAWLS, 2008, p.504). Temos então, a congruência entre as demandas para realizar o bem (racional) e as demandas da justiça, o justo<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Quanto a congruência, de forma sintética: “Podemos dizer em primeiro lugar que, numa sociedade bem-ordenada, ser uma boa pessoa (e, em especial, ter um senso de justiça efetivo) é, de fato, um bem para tal pessoa; e, em segundo lugar, que essa forma de sociedade é uma boa sociedade. A primeira afirmativa decorre da congruência; a segunda se sustenta porque uma sociedade bem-ordenada tem as propriedades que é racional desejar numa sociedade, dos dois pontos de vista que são relevantes. Assim, uma sociedade bem-ordenada satisfaz os princípios de justiça que são coletivamente racionais da perspectiva da posição original; e, do ponto de vista do indivíduo, o desejo de afirmar a concepção pública de justiça como reguladora do próprio plano de vida está de acordo com os princípios da escolha racional” (RAWLS, 2008, p.712).

Dessa maneira, a justiça se apresenta como um bem supremo dos membros de uma sociedade bem ordenada, visto que, agindo com o senso de justiça, realizam sua natureza de seres livres e iguais, o que equivale a dizer, realizam o ideal de autonomia moral. Rawls, portanto, oferece uma justificação kantiana de sua teoria, pois a autonomia é o valor supremo (2008, p.311-320). E qual problema há nisso? Como vimos, o de incorrer no erro atribuído a teoria liberal iluminista de ambicionar uma convergência, pelas mesmas razões, na justificação racional de uma concepção específica de justiça liberal.

Rawls reconhece expressamente o problema e busca, portanto, readequar a teoria em busca de maior realismo de sua concepção idealizada ao reconhecimento do fato do pluralismo razoável, ao fato, como vimos, da pluralidade de doutrinas abrangentes que, a despeito de serem razoáveis, são irreconciliáveis e caracterizam uma democracia constitucional moderna.

Como nos fala no prefácio de *O Liberalismo Político*, a Justiça como Equidade tal qual formulada em 1971, se apresenta, portanto, como uma doutrina parcialmente abrangente, incapaz de servir de fundamento num contexto plural. É mais uma doutrina abrangente entre outras:

O fato de haver uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, mas incompatíveis entre si – o fato do pluralismo razoável -, demonstra que, tal como se emprega em *Teoria*, a ideia de sociedade bem-ordenada da justiça como equidade é irrealista. E isso é assim em virtude de ser incoerente com a realização de seus próprios princípios, mesmo sob as condições mais favoráveis que se possam prever. A interpretação da estabilidade de uma sociedade bem-ordenada, na parte III de *Teoria*, também é, portanto, irrealista e necessita ser reformulada. Esse problema arma o cenário para os ensaios posteriores, aqueles que foram escritos a partir de 1980. A ambiguidade de *Teoria* é agora eliminada, e a justiça como equidade passa a ser apresentada, desde o princípio, como uma concepção política de justiça (RAWLS, 2008, p XVIII).

Antes de examinarmos a solução rawlsiana a este problema posto pelo pluralismo a Teoria, convém um exame do que exatamente Rawls entende por doutrina geral e abrangente. Para Rawls, as doutrinas religiosas, filosóficas e morais que os cidadãos endossam são doutrinas gerais e abrangentes. São através das doutrinas abrangentes que as concepções de bem – daquilo que é valioso na vida humana segundo cada um – tornam-se compreensíveis. Entre os objetos de uma doutrina abrangente estão tudo aquilo “que tem valor na vida humana e ideais de caráter pessoal, bem como ideias de amizade e de relações familiares e associativas

e tudo o mais que deve orientar nossa conduta no limite em nossa vida como um todo” (RAWLS, 2011, p.15).

Uma doutrina abrangente é *geral* por se aplicar “a um leque amplo de objetos – no limite, a todos os objetos, de uma forma geral”. Também pode ser *inteiramente* abrangente quando abarca valores e virtudes dentro de um sistema articulado de forma precisa; ou *parcialmente* abrangente quando são articuladas de forma menos rígida<sup>46</sup>. Um exemplo apresentado por Rawls é o utilitarismo.

No utilitarismo, o princípio de utilidade costuma aplicar-se a todos os tipos de objetos, das condutas individuais a organização da sociedade como um todo, inclusive o direito internacional. Fica claro, portanto, qual o sentido da interpretação de Rawls quando este entende que sua teoria original se apresenta como uma teoria parcialmente abrangente e que, dessa forma, ao lado de outros *liberalismos abrangentes* como os de John Stuart Mill e Kant, não serve a pretensão justificatória no contexto do pluralismo.

Examinado qual o problema com a *TJ*, a pergunta de Rawls, então, de forma explícita em *LP* é: “Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?” (RAWLS, 2011, p.4). Como veremos a seguir, a resposta de Rawls envolve, basicamente, três ideias: a de *concepção política de justiça* (political conception of justice), do *consenso sobreposto* (overlapping consensus) e da *razão pública* (public reason)<sup>47</sup>.

## 2.5. A concepção política de justiça

O liberalismo político aspira uma concepção política de justiça que não proponha nenhuma doutrina metafísica ou epistemológica que “vá além daquilo que

<sup>46</sup> Rawls (2011, p.182-183) adverte para que não se confunda uma visão abrangente com uma visão abstrata. Para lidar com o conflito gerado pelo fato do pluralismo razoável, a concepção política de justiça deverá ser abstrata, mas não abrangente.

<sup>47</sup> Como expõe Rawls: “sustento que três requisitos parecem suficientes para que a sociedade se torne um sistema equitativo e estável de cooperação entre cidadãos livres e iguais, profundamente divididos pelas doutrinas abrangentes e razoáveis que professam. O primeiro é que a estrutura básica da sociedade seja regulada por uma concepção política de justiça; o segundo, que essa concepção possa ser objeto de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis; e o terceiro, que a discussão pública, quando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estiverem em jogo, seja conduzida com base na concepção política de justiça” (RAWLS, 2011, p.52) ou seja, pela razão pública.

está envolvido na própria concepção política” (RAWLS, 2011, p.12). Busca-se uma visão que se sustente por si própria (freestanding). Reinterpretando a Justiça como Equidade como um exemplo possível desta concepção liberal “política”, Rawls (2011, p.13) nos fala de três elementos que caracterizam uma concepção política de justiça.

O primeiro elemento é que tal concepção apresenta-se como uma concepção que, a despeito de ser moral (ter como conteúdo determinados ideais, princípios e critérios articuladores de valores), aplica-se somente a um tipo específico de objeto, a saber, ao que Rawls denomina estrutura básica de uma democracia constitucional<sup>48</sup>.

Com este objeto específico e aspiração prática de funcionar como fundamento público de uma sociedade democrática plural, chega-se ao segundo elemento de uma concepção política de justiça, que é o de se apresentar, como já dissemos, como uma “visão que se sustenta por si própria”, o que equivale a dizer, não é formulada, nem deriva, de uma doutrina geral e abrangente específica. Por este aspecto, aspira à *neutralidade*, sendo essa interpretada como a asserção de que não se devem moldar as instituições básicas e as políticas públicas para favorecer nenhuma doutrina geral e abrangente em particular<sup>49</sup>.

O terceiro e último elemento apresentado diz respeito ao conteúdo da concepção política de justiça. Mais uma vez temos uma característica que contrasta com as doutrinas abrangentes. Enquanto o conteúdo dessas se expressa como parte da cultura social da sociedade civil, o que Rawls denomina *cultura de fundo* (*background culture*), a concepção política de justiça se expressa por meio de “ideias fundamentais percebidas como implícitas na cultura pública política de uma sociedade democrática” (RAWLS, 2011, p.16), o que abrange as instituições políticas de um regime constitucional, as tradições públicas de sua interpretação (e.g

<sup>48</sup> Além deste objeto encontra-se o que Rawls (2011, p.24) chamou de “problemas de extensão”, como exemplo, “há o problema de estender a justiça como equidade para dar conta de nossos deveres para com as gerações futuras, que é a rubrica sob a qual se encontra o problema da poupança justa. Outro problema é como estender a justiça como equidade para abranger o direito dos povos, isto é, os conceitos e princípios que se aplicam ao direito internacional e as relações entre as sociedades políticas”.

<sup>49</sup> Como adverte Rawls (2011, p.225-228), “o termo neutralidade não é dos mais felizes; algumas de suas conotações são extremamente enganosas, outras sugerem princípios impraticáveis”. Sendo assim, a justiça como equidade aceita a neutralidade como de *objetivo*, não como a impraticável neutralidade de *efeito* “que a estrutura básica de um regime justo não tenha efeitos e influências importantes com relação a quais doutrinas abrangentes irão perdurar e conquistar adeptos ao longo do tempo” ou a neutralidade de *procedimento* “referida a um procedimento que se pode legitimar ou justificar sem recorrer a quaisquer valores morais” ou a valores neutros.

as decisões das Cortes Constitucionais) e os documentos históricos que constituem um acervo comum. Detenhamo-nos mais neste ponto.

Ao se debruçar sobre a cultura pública, Rawls observa que, no contexto das democracias, a tolerância religiosa é aceita visto que “não mais se defendem abertamente argumentos a favor da perseguição religiosa”, o que vale, também, para a escravidão que, a despeito de sua herança persistir “nas políticas sociais e em atitudes inconfessáveis, não há ninguém que esteja disposto a defendê-la” (RAWLS, 2011, p.9).

Reunindo convicções “firmemente estabelecidas” como os exemplos referidos, Rawls, então, procura articular as ideias e princípios supostamente implícitos de tais convicções numa concepção de justiça política coerente: “nosso ponto de partida, então, consiste em examinar a própria cultura pública como repositório de princípios e ideais fundamentais que são implicitamente reconhecidos” (RAWLS, 2011, p.9).

Dado este ponto de partida, a ideia organizadora fundamental encontrada por Rawls é a da *sociedade como sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração às seguintes* (society as a fair system of cooperation over time). Somam-se a ela outras duas: a de *pessoa como cidadão* (aquele engajado na cooperação) e a já referida ideia de *sociedade bem ordenada* (well-ordered society). Olhemos cada uma.

A sociedade como sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração às seguintes apresenta-se, então, como ideia a partir da qual as demais se articulam de forma sistemática. Qual o seu significado? Em geral, os cidadãos de uma democracia constitucional não veem a ordem política como “natural fixa” ou como hierarquicamente justificada por uma religião ou valores aristocráticos (RAWLS, 2011, p.18). O realce é dado à ideia de cooperação, composta de três elementos.

Em primeiro lugar, a cooperação, ao contrário da coordenação vertical de uma autoridade central, é guiada por normas e procedimentos públicos comumente aceitos e reconhecidos como reguladores efetivos das condutas; em segundo, envolve a ideia de *termos equitativos* de cooperação, termos estes ligados a suposição de que, o que impera na cooperação é a reciprocidade entre os participantes e não os motivos altruístas (em que o bem geral é a motivação) nem egoístas (em que o bem próprio é a motivação) (RAWLS, 2011, p.59).

Desta forma, falar em reciprocidade é dizer que “todos os que estão envolvidos na cooperação e fazem sua parte, como as normas e os procedimentos exigem, devem beneficiar-se de uma forma apropriada” traduzida num padrão adequado de comparação, isto é, nos termos equitativos, que são, justamente, especificados por uma concepção política de justiça. O terceiro e último elemento da ideia de cooperação é a ideia de vantagem racional que representa no esquema da cooperação, a busca do que os participantes da cooperação estão tentando atingir, isto é, suas concepções do bem.

Pois bem, a segunda ideia fundamental da cultura pública que mencionamos é a de pessoa. Como observa Rawls (2011, p.21), obviamente existem muitos aspectos da natureza humana que poderiam ser escolhidos, o que se evidencia por expressões como *Homo oeconomicus*, *Homo ludens*, *Homo faber*, contudo, como assevera, o aspecto da pessoa que mais interessa a um ideal de sociedade concebida como um sistema de cooperação é o da pessoa concebida como *cidadão*: “àquele que é capaz de participar ou de desempenhar um papel na vida social” e, por conseguinte, capaz de exercer direitos e respeitar deveres.

Sendo a ideia de cidadão uma ideia fundamental oriunda da tradição democrática, da cultura pública a qual Rawls se refere, a ela estão associados dois elementos definidores: são *livres* e *iguais*. São livres na medida em que possuem duas faculdades morais (a capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade para ter uma concepção do bem) e faculdades da razão (julgamento, pensamento e inferência) e são iguais, na medida em que possuem tais faculdades no grau mínimo para igualmente serem membros cooperativos da sociedade.

As faculdades morais ligam-se aos elementos da cooperação. O senso de justiça é a capacidade de entender e agir em conformidade com a concepção pública de justiça especificada pelos termos equitativos de cooperação. Quanto à concepção do bem, constitui a faculdade de constituir, revisar e se empenhar de modo racional, na realização do próprio benefício, liga-se ao elemento da vantagem racional (RAWLS, 2011, p.22-23).

Com esta descrição das faculdades dos cidadãos, podemos evidenciar, também, que são caracterizados por serem *racionais* e *razoáveis*<sup>50</sup>. Pela ideia do

---

<sup>50</sup> Tratam-se de noções complementares visto que “agentes que fossem somente razoáveis não teriam fins próprios que desejassem realizar por meio da cooperação equitativa; e agentes que são somente racionais carecem de um senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das demandas de outros” (RAWLS, 2011, p.62).

racional (*rational*), temos que as pessoas são dotadas das faculdades de julgamento e deliberação empenhadas na busca da realização de fins e interesses. Pelo racional, buscam-se os meios mais eficientes, ou as alternativas mais prováveis, para atingir os fins desejados (RAWLS, 2011, p.60).

Além de serem racionais, calcularem “meios-fins”, os cidadãos também apresentam afetos por pessoas, comunidades, lugares, enfim, são dotadas de uma sensibilidade moral explicitada naquilo que Rawls chama de *razoabilidade* (*reasonableness*). Para compreensão da ideia do razoável e percepção de que tal conceito se distingue do racional, Rawls emprega um exemplo corriqueiro:

podemos dizer: ‘a proposta que fizeram era perfeitamente racional, dada a posição privilegiada de barganha que dispunham, mas, a despeito disso, nada tinha de razoável e chegava mesmo a ser ultrajante’ (RAWLS, 2011, p.57)

Reconhecendo a dificuldade em dar contornos para esta ideia, Rawls busca expressar a ideia do razoável em torno de dois aspectos dos cidadãos: (a) a disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação e (b) disposição de reconhecer os limites da capacidade do juízo<sup>51</sup>. Esses dois aspectos permitem vermos em que medida a razoabilidade apresenta-se como “virtude social essencial” que “é pelo razoável que entramos no mundo público” (RAWLS, 2011, p.63). Cumpre apontar que pessoas razoáveis só professam doutrinas abrangentes razoáveis. Voltemo-nos agora, para a última ideia fundamental da cultura pública, a de sociedade bem ordenada.

A sociedade bem ordenada representa a terceira e última ideia fundamental da cultura pública democrática apresentada por Rawls, a ideia de uma sociedade planejada para promover o bem de seus membros regulada por uma concepção pública de justiça (a) que todos aceitam e sabem que os outros também aceitam os mesmos princípios de justiça e que (b) as instituições sociais fundamentais geralmente atendem e sabe-se que atendem a esses princípios (RAWLS, 2008, p.8).

Em fidelidade ao projeto de uma “utopia realista”, Rawls busca, agora em *LP*, justamente repensar a questão da estabilidade com um conceito de sociedade

---

<sup>51</sup> Cf. item 2.2.

bem organizada atento ao que supõe serem fatos gerais de uma sociedade democrática, entre os quais, o mais importante, o fato do pluralismo razoável<sup>52</sup>.

Como sublinha Maffettone (2010, p.235), a ideia de sociedade bem ordenada deve ser vista como um corolário das duas outras ideias fundamentais examinadas, de forma combinada: “a concepção política de pessoa permite a cooperação equitativa baseada na reciprocidade”. Ambas caracterizam uma sociedade bem ordenada (MAFFETTONE, 2010, p.235, tradução nossa).

Temos então um “cenário” de uma democracia constitucional ideal. Um modelo pelo qual podemos, agora, nos perguntar:

que concepção de justiça é mais apropriada para especificar os termos da cooperação social entre cidadãos concebidos como livres e iguais e como membros normal e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida? (RAWLS, 2011, p.23)

## 2.6. O artifício da posição original e os princípios de justiça

A pergunta pela melhor concepção de justiça política, daquela “mais apropriada para realizar os valores da liberdade e igualdade nas instituições básicas” (RAWLS, 2011, p.41), dado que os termos da cooperação social tal qual estamos falando não poderiam ser especificados como oriundos de uma autoridade externa, por Deus ou pelo direito natural de uma ordem imutável reconhecida pela intuição, senão como acordo entre os cidadãos livres e iguais envolvidos na cooperação, nos leva ao artifício de representação denominado por Rawls como *posição original*<sup>53</sup>.

Assim, a justiça como equidade retoma a doutrina do contrato social, pela preponderância dada ao “consenso” como fonte normativa, mas de forma mais abstrata, entendendo o acordo estabelecido entre as partes como hipotético e a-

---

<sup>52</sup> Rawls nos fala ao todo de 5 fatos gerais que caracterizam a cultura política de uma sociedade democrática. O primeiro e da qual todos parecem decorrer é o fato do pluralismo razoável. O segundo é que uma doutrina abrangente só poderá funcionar como concepção pública mediante o uso opressivo do poder estatal. Em terceiro, que um regime democrático duradouro e estável só é possível se for apoiado voluntariamente pela maioria dos cidadãos. O quarto fato geral é que as sociedades democráticas possuem implicitamente ideias intuitivas fundamentais. Por fim, como quinto fato geral, aquilo que Rawls denominou limites da capacidade do juízo (RAWLS, 2011, p.43-45 e 69).

<sup>53</sup> Todos os elementos referentes à argumentação da posição original “continuam ocupando o mesmo lugar que ocupavam em *teoria*” (RAWLS, 2011, p.7).

histórico<sup>54</sup>. É um artifício de representação procedimental como insiste Rawls, diante de tantos maus entendidos<sup>55</sup>, apto a trazer, tanto quanto possível, “todos os critérios pertinentes de argumentação correta” de forma aberta a inspeção, atingindo-se, então, uma concepção adequada de objetividade para uma realidade pluralista onde a ideia de verdade moral não pode ser invocada<sup>56</sup> para a justificação dos princípios políticos.

A esta postura diante da noção de objetividade moral dá-se o nome, no campo da metaética, de *construtivismo*. Intentando um construtivismo pontual em princípios políticos, um construtivismo (meramente) político, Rawls (2011, p.106) propõe que os princípios de justiça são *construídos* de um procedimento estruturado a partir das ideias fundamentais compartilhadas numa cultura pública democrática, as que já examinamos, e que, ao final, os princípios obtidos exibirão a qualidade da objetividade.

Especificar-se-ão razões que pessoas razoáveis, aplicando corretamente os mesmos princípios e critérios, chegariam como mesma conclusão (ou semelhantes) e o mais importante, independentemente de concepções de “verdade” (RAWLS, 2011, p.133):

O construtivismo não endossa nem nega suposições como essa. Como já afirmei, ele nada tem a dizer sobre isso. Somente sustenta que, para uma concepção política razoável e praticável, não é preciso mais que uma base pública fundamentada nos princípios da razão prática, conjugados às concepções de sociedade e de pessoa. O construtivismo político não critica, então, interpretações religiosas, filosóficas ou metafísicas da verdade dos juízos morais e de sua validade. A razoabilidade é seu padrão de correção e, dados os seus objetivos políticos, não é preciso ir além disso (RAWLS, 2011, p.151).

O essencial da argumentação da posição original é que, situadas as partes de forma simétrica, que representam os cidadãos livres e iguais, espera-se com isso, após longas reflexões e comparações, apresentadas já em *TJ*, com outros princípios de justiça disponíveis na tradição do pensamento democrático tais como

<sup>54</sup> “O contrato social deve ser considerado hipotético e não histórico. A explicação é que o acordo feito na posição original representa o resultado de um processo racional de deliberação sob condições ideais e não históricas, que expressam certas exigências razoáveis” (RAWLS, 2011, 324).

<sup>55</sup> Justamente por não se reconhecer na posição original um artifício de representação que, dado seu nível de abstração, “em particular, a descrição das partes pode passar a impressão de pressupor uma concepção metafísica específica de pessoa, por exemplo, a ideia de que a natureza essencial das pessoas é independente e anterior a seus atributos contingentes, nisso se incluindo seus fins últimos e vínculos e até mesmo sua concepção do bem e seu caráter como um todo” (RAWLS, 2011, p.31).

<sup>56</sup> Para uma análise da relação entre contratualismo e construtivismo, cf. O’Neill (2003).

os do utilitarismo, que “sujeitas a condições que limitam de modo apropriado o que podem apresentar como boas razões” (RAWLS, 2011, p.29), sob um “véu de ignorância”<sup>57</sup>, cheguem aos princípios de justiça mais adequados às pessoas razoáveis, isto é, para “um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar” (RAWLS, 2011, p.59).

Rawls propõe que dois princípios de justiça seriam acordados pelas partes na posição original, conferindo-se *prioridade léxica*<sup>58</sup> ao primeiro sobre o segundo. São eles:

- 1- Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos. E, nesse sistema, as liberdades políticas, e somente estas liberdades, devem ter seu valor equitativo garantido.
- 2- As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício possível dos membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2011, p.6).

Como Rawls (2011, p.6) expõe, esses dois princípios exemplificam o conteúdo de uma concepção de justiça política de natureza liberal<sup>59</sup>, sobretudo por três características: (a) especificam direitos, liberdades e oportunidades fundamentais; (b) atribuem uma prioridade especial a tais direitos, liberdades e

<sup>57</sup> “Precisamos encontrar um ponto de vista apartado dessa estrutura de fundo abrangente que não seja distorcido por suas características particulares – um ponto de vista a partir do qual um acordo equitativo entre pessoas concebidas como livres e iguais possa ser alcançado. A posição original, com as características do que denominei ‘véu da ignorância’, é esse ponto de vista. A razão pela qual essa posição deve abstrair as contingências do mundo social e não ser afetada por elas é que as condições de um acordo equitativo sobre princípios de justiça política entre pessoas livres e iguais deve eliminar as vantagens de barganha que inevitavelmente surgem sob as instituições de fundo de qualquer sociedade, em virtude de tendências sociais, históricas e naturais cumulativas” (RAWLS, 2011, p.27).

<sup>58</sup> A prioridade léxica ou ordem serial aparece diante do “problema da prioridade”, quando os princípios entram em conflito. Como solução, significa “uma ordem que nos exige a satisfação do primeiro princípio da ordenação para que possamos passar ao segundo” (RAWLS, 2008, p.51-52). Assim “os princípios devem ser dispostos em uma ordem serial, o primeiro sendo prioritário do segundo. Essa ordenação significa que as violações das iguais liberdades fundamentais protegidas pelo primeiro princípio não podem ser justificadas nem compensadas por maiores vantagens sociais e econômicas” (RAWLS, 2008, p.74).

<sup>59</sup> Segundo Rawls (2011, p.185), a concepção política de justiça mais razoável para uma democracia constitucional será em termos amplos liberal, visto que “diante do fato do pluralismo razoável, uma visão liberal remove da agenda política as questões que geram as discordâncias mais intratáveis, pois conflitos graves com respeito a isso solapam as bases da cooperação social”.

oportunidades em relação às exigências do bem geral e (c) propõe medidas que permitam o uso efetivo desses direitos, liberdades e oportunidades, o que vincula a Justiça como Equidade a uma vertente igualitária do liberalismo<sup>60</sup>.

Chegamos então a uma concepção de justiça política “mais apropriada para uma sociedade que se caracteriza pelo pluralismo razoável” (RAWLS, 2011, p.113) suficientemente apta “para estabelecer uma base pública de justificação” (RAWLS, p.150) por ser objeto, então, de um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis. O consenso sobreposto é a segunda ideia que compõe a resposta de Rawls a pergunta de *LP* formulada acima, ao final do item 2.4. Vejamos então.

## **2.7. A estabilidade pelas razões certas: o consenso sobreposto**

Uma vez escolhida a concepção política de justiça mais apropriada, aquela que se sustenta por si própria para uma estrutura básica de uma sociedade democrática pluralista, resta saber se tal concepção é suficientemente estável. Como segundo estágio de sua exposição, Rawls (2011, p.157-158) analisa de que maneira a sociedade bem ordenada pode estabelecer e preservar a unidade social, isto é, obter um consenso acerca da concepção política garantido de forma estável: “quando as exigências da justiça não conflitam por demais com os interesses essenciais dos cidadãos”.

Para mostrar isso, Rawls (2011, p.L) introduz, a primeira de duas novas ideias em relação a sua teoria original, o consenso sobreposto razoável - a outra é a de razão pública que veremos na seção seguinte. Como vimos na seção 2.4, o argumento da estabilidade compreende duas partes (FREEMAN, 1994, p.625). A primeira enfrenta a questão: porque as partes se importam? A essa questão Rawls, na linha do que já apresentou no capítulo VIII de *TJ*, mantém sua resposta com o que chamou de senso de justiça dos membros de uma sociedade bem ordenada desenvolvendo tal ideia na linha de uma psicologia moral razoável (RAWLS, 2011, p.97-105).

---

<sup>60</sup> O igualitarismo desta posição se manifesta em virtude de três elementos: “a) garantia do valor equitativo das liberdades políticas, de modo que não se tornem puramente formais; b) a igualdade equitativa (e, de novo, não meramente formal) de oportunidades; e c) o denominado princípio da diferença, segundo o qual as desigualdades sociais e econômicas associadas a cargos e posições devem ser ajustadas de tal modo que, seja qual for o nível dessas desigualdades, grande ou pequeno, devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade” (RAWLS, 2011, p.7).

Na segunda parte do argumento da estabilidade temos a questão: ainda que as partes possuam um senso de justiça, por que elas se importam suficientemente quando as demandas da justiça conflitam ou impedem a realização de suas concepções do bem? É corrigindo, portanto, a resposta apresentada em TJ sob a forma do argumento da congruência, que Rawls propõe, agora em LP, o consenso sobreposto.

O consenso sobreposto é a ideia de que um consenso quanto a uma concepção política de justiça é possível entre as diversas doutrinas abrangentes razoáveis da sociedade e que tal aceitação “não é um compromisso entre aqueles que sustentam essas diferentes visões, mas apoia-se na totalidade de razões especificadas dentro da doutrina abrangente que cada cidadão professa” (RAWLS, 2011, p.202). Logo, a concepção política de justiça tem seu apoio apelando “à razão de cada cidadão e do modo como isso é explicado dentro de sua própria estrutura analítica” (RAWLS, 2011, p.169). Mas por qual motivo?

Rawls (2011, p.17) é franco ao dizer que a ideia do consenso sobreposto trata-se de uma “conjectura fundamentada”, de uma “questão aberta à especulação”. Como observa Samuel Freeman (1994, p.638), é mais uma hipótese especulativa do que propriamente um argumento filosófico. Em todo caso, o otimismo de Rawls (2011, p.203) nessa possibilidade baseia-se, pelo menos, em dois motivos: (a) “no reconhecimento público dos grandes valores das virtudes políticas” e (b) pela “aquiescência mediante um ajuste de concordância entre a concepção política e as doutrinas abrangentes”.

Para Rawls, a relação política em um regime constitucional apresenta duas características: a primeira, “trata-se de uma relação de pessoas dentro da estrutura básica da sociedade, uma estrutura básica de instituições na qual só ingressamos pelo nascimento e da qual só saímos pela morte”; a segunda, que “o poder político é sempre um poder coercitivo, baseado no uso que o Estado faz de sanções”. Dessa forma, o âmbito do político, identificado por estas duas características, se diferencia dos âmbitos associativos, pessoais e familiares, entre outros “não” políticos (RAWLS, 2011, p.162).

Supõe-se, então, que os cidadãos de uma sociedade democrática constitucional “têm dois pontos de vista, um abrangente e outro político, e que sua visão global pode ser dividida em duas partes, que se conectam entre si de forma apropriada” (RAWLS, 2011, p.165). Ao interpretar os valores do domínio especial do

político, a concepção política de justiça procura formular uma visão que sustente a si própria, uma espécie de “módulo, ou uma parte constituinte essencial, que se encaixa em diferentes doutrinas abrangentes razoáveis que subsistem na sociedade por ela regulada” (RAWLS, 2011, p.14-15).

Num regime constitucional bem ordenado, portanto, controvérsias acerca de *elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica*<sup>61</sup> devem ser resolvidas, tanto quanto possível, recorrendo-se a valores políticos (RAWLS, 2011, p.162). É esse o âmbito esperado de incidência do consenso. A questão que fica é: por quais razões internas às doutrinas abrangentes, podem prevalecer os valores políticos, sobre quaisquer outros valores que possam conflitar?

A primeira aposta de Rawls é a importância dos valores políticos na própria manutenção da sociedade democrática e a reduzida possibilidade de conflitos severos, entre os valores políticos, dada a generalidade desses, com outros valores:

As virtudes da cooperação política que tornam um regime constitucional possível são, então, virtudes muito importantes. Refiro-me, por exemplo, às virtudes da tolerância e à virtude da razoabilidade e ao senso de justiça. Quando essas virtudes se encontram difundidas na sociedade e conferem sustentação à sua concepção política de justiça, constituem um bem público muito importante, parte do capital político da sociedade. Assim, os valores que conflitam com a concepção política de justiça e com as virtudes que a sustentam podem, em geral, ser superados, pois entram em conflito com as próprias condições que tornam possível a cooperação social equitativa e em pé de respeito mútuo.

A outra razão para que os valores políticos normalmente prevaleçam é que as possibilidades de conflitos severos com outros valores são muito reduzidas. Isto porque, quando um consenso sobreposto dá sustentação à concepção política, não se considera que essa concepção seja incompatível com valores religiosos, filosóficos e morais fundamentais (RAWLS, 2011, p.185-186).

A segunda aposta de Rawls é que existe, na maioria dos casos, na relação entre os valores políticos e não políticos, certa “maleabilidade em nossas visões abrangentes” assim como a característica de nem sempre serem plenamente abrangentes:

A maioria das pessoas professa doutrinas religiosas, filosóficas ou morais que não veem como plenamente gerais e abrangentes, e esses aspectos admitem variações de grau. Há muitos deslizamentos, por assim dizer, muitas maneiras pelas quais princípios de justiça podem se articular de forma maleável com aquelas doutrinas (parcialmente) abrangentes, e

---

<sup>61</sup> Cf. item 2.8.

também existem, dentro dos limites estabelecidos por princípios políticos de justiça, muitas maneiras pelas quais é possível se empenhar na realização de doutrinas (parcialmente) abrangentes (RAWLS, 2011, p.189).

Existem diversas formas, portanto, pelas quais a concepção política de justiça pode se relacionar com as doutrinas abrangentes. Neste sentido, a base do respeito dos cidadãos a tal concepção não decorre de um compromisso imposto pelas circunstâncias, uma mera barganha, um equilíbrio de forças, o que Rawls conceitua como um *modus vivendi*<sup>62</sup>. Num consenso sobreposto existem razões morais internas a cada doutrina para que cada cidadão se disponha a agir de acordo com a concepção política de justiça.

Com a ideia do consenso sobreposto, Rawls (2011, p.XLI) acredita oferecer uma ideia do que seria a “estabilidade pelas razões certas” da concepção política de justiça diante o fato do pluralismo razoável. Como observa Freeman (1994, p.640) é um argumento pela congruência entre razões públicas e não públicas de cada doutrina abrangente. De um lado, a concepção política de justiça que se sustenta por si construída com base em ideias fundamentais compartilhadas da cultura democrática, de outro, a mesma concepção política apresenta-se como razoável (ou até mesmo verdadeira, se assim for interpretada) e, portanto, justificada pela perspectiva interna a cada doutrina.

## **2.8. A ideia de Razão Pública**

Dado o reconhecimento público da concepção política de justiça com base nas ideias fundamentais da cultura democrática, e que nesta sociedade marcada pelo pluralismo razoável, cada doutrina abrangente afirma tal concepção por suas próprias razões morais, existe, então, um consenso sobreposto razoável. A

---

<sup>62</sup> Como explica Rawls (2011, p.173), “o termo *modus vivendi* é comumente utilizado para caracterizar um tratado entre dois Estados cujos objetivos e interesses nacionais os colocam em conflito. Ao negociar um tratado, seria sensato e prudente que cada Estado agisse para assegurar que o acordo proposto represente um ponto de equilíbrio, isto é, que os termos e as condições do tratado sejam estabelecidos de tal maneira que seja de conhecimento público, não sendo vantajoso para nenhum dos dois violá-lo. Respeitar-se-á o tratado, então, porque cada uma das partes considera que fazê-lo corresponde a seu interesse nacional, o que inclui o interesse de cada uma delas em manter a reputação de ser um Estado que cumpre os tratados. Mas, em geral, ambos os Estados estão dispostos a alcançar seus objetivos às expensas do outro e podem vir a fazê-lo caso as condições se alterem. Circunstâncias como essas esclarecem o sentido em que semelhante tratado é apenas um *modus vivendi*. Circunstâncias similares se apresentam quando pensamos o consenso social como fundado em interesses próprios ou de grupos, ou como o produto de barganha política. A unidade social é só aparente, pois sua estabilidade depende de as circunstâncias não se alterarem de modo que perturbem a convergência afortunada de interesses”.

questão que surge em seguida, como pontua Freeman (1994, p.648-649), é: como deve a concepção política de justiça ser interpretada e aplicada na prática das decisões políticas dessa sociedade?

A resposta de Rawls a essa questão vem na forma da segunda ideia inovadora de LP, a de razão pública. Assim, as “as partes, na posição original, ao adotarem princípios de justiça para a estrutura básica, também devem adotar diretrizes e critérios de razão pública para aplicar essas normas” (RAWLS, 2011, p.266). Essencialmente vinculada ao ideal de cidadania democrática, Rawls a conceitua e distingue os três sentidos de ser pública:

é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham do *status* da cidadania igual. O objeto da razão dos cidadãos é o bem do público, aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica institucional da sociedade e os propósitos e fins a serviço dos quais tal estrutura deve se colocar. A razão pública, então, é pública de três maneiras: como a razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público, além de questões de justiça fundamental; e sua natureza e seu conteúdo são públicos, uma vez que são determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção política de justiça da sociedade e são conduzidos à vista de todos sobre essa base (RAWLS, 2011, p.250-251).

Como “uma concepção ideal de cidadania para um regime constitucional democrático” (RAWLS, 2011, p.251), a razão pública se diferencia, portanto, das razões não públicas<sup>63</sup>: aquelas das igrejas, sociedades científicas, entidades profissionais entre outras associações, que como a maioria das entidades coletivas, deliberam e apresentam razões “públicas” entre seus membros, mas não públicas em relação aos cidadãos em geral. São razões que habitam aquilo que Rawls denominou cultura de fundo<sup>64</sup>.

Em contraposição, a razão pública (sempre no singular<sup>65</sup>), possui como conteúdo aquilo que é fornecido pela concepção política de justiça, cujo caráter será liberal, de forma ampla, como já dissemos na seção 2.6, sobretudo por três características: (a) especifica direitos, liberdades e oportunidades fundamentais; (b) atribuí uma prioridade especial a tais direitos, liberdades e oportunidades em relação

---

<sup>63</sup> Importante enfatizar que essa distinção não corresponde a existente entre “público” e “privado”. Como enfatiza Rawls (2011, p.259-260) “não existe algo como uma razão privada. Existe a razão social - as muitas razões de associações na sociedade que constituem a cultura de fundo”.

<sup>64</sup> Cf. item 2.5.

<sup>65</sup> “Ressalte-se que há muitas razões não públicas, mas somente uma razão pública” (RAWLS, 2011, p.259).

às exigências do bem geral e (c) propõe medidas que permitam o uso efetivo desses direitos, liberdades e oportunidades.

Quanto aos princípios da concepção política de justiça, Rawls (2011, p.263) faz a ressalva: “há maneiras distintas de interpretar cada um deles, de modo que há diferentes liberalismos”. Assim, a Justiça como Equidade é apenas um exemplo possível entre outras concepções políticas liberais. Em todo caso, “podemos divergir sobre esses princípios e mesmo assim concordar em aceitar as características mais gerais” de uma concepção razoável.

Ainda como conteúdo da razão pública, especificado pela concepção política de justiça, Rawls (2011, p.264) inclui as “diretrizes de indagação que especifiquem formas de argumentação e critérios para os tipos de informação que são pertinentes às questões políticas”. Os princípios devem ser sustentados e aplicados levando-se em consideração “verdades inequívocas que hoje são amplamente aceitas pelos cidadãos em geral ou a eles acessíveis” (RAWLS, 2011, p.265).

Uma importante distinção que Rawls faz em um dos seus últimos textos, *A ideia de razão pública revisitada* de 1997, buscando maior clareza da ideia de razão pública, é que esta é distinta de uma “razão secular”. A razão secular é uma “argumentação que se baseia em doutrinas não religiosas abrangentes” que estão “no mesmo nível que a religião e a filosofia primeira”, em contraste, a concepção política liberal de justiça, embora intrinsecamente<sup>66</sup> moral, lida com valores que “se incluem na categoria do político”<sup>67</sup>.

O conteúdo da razão pública, então, é determinado pelos valores políticos expressos pelas concepções políticas de justiça das famílias liberais, participar da razão pública é recorrer a elas ao debater “questões políticas fundamentais”, expressão que veremos a seguir. Rawls (2011, p.537) observa que tal exigência ainda assim permite a introdução de doutrinas abrangentes, religiosas ou não, “contanto que, no devido tempo, ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e as políticas que se acredita que nossa doutrina abrangente

<sup>66</sup> Uma concepção política de justiça “é uma concepção normativa (moral) e que contém seu próprio ideal intrínseco, embora não seja em si mesma uma doutrina abrangente” (RAWLS, 2011, p.XLVII).

<sup>67</sup> Como observa Rawls (2011, p.538): “Os valores políticos da razão pública são distintos de outros valores, no sentido de que são realizados em instituições políticas e caracterizam-nas”. Desse modo, segue que, obviamente, muitas concepções políticas não são liberais. Contudo, Rawls está interessado “apenas nas concepções políticas que são razoáveis para um regime democrático constitucional”, desta forma, “esses são os ideais e princípios expressos pelas concepções políticas liberais razoáveis”.

sustente”. É a exigência que denomina como “cláusula”, cujo exemplo histórico de seu cumprimento, Rawls encontra nos abolicionistas e ativistas do movimento dos direitos civis.

Falamos que a ideia de razão pública atende a exigência da concepção política de justiça ser interpretada e aplicada na prática das decisões políticas da sociedade bem ordenada. Isso nos leva a questão de quem deve, portanto, fazer o uso da razão pública e ao que, exatamente ela se aplica. Quanto aos que devem usar a razão pública Rawls (2011, p.254) destaca os legisladores quando se manifestam no plenário do parlamento, ao executivo em seus atos e pronunciamentos, aos membros de partidos políticos, candidatos em campanha e, de forma especial ao judiciário<sup>68</sup>. O papel da Suprema Corte faz dela “um caso exemplar de razão pública”, isso porque

O papel do tribunal supremo não é meramente defensivo, mas também o de fazer valer a razão pública, de forma apropriada e contínua, ao servir de modelo institucional dessa razão. Isso significa, primeiro, que a razão pública é a única que o tribunal exerce. E o único ramo dos poderes do Estado que se apresenta, de forma visível, como uma criatura dessa razão e exclusivamente dela (RAWLS, 2011, p.278)<sup>69</sup>.

A razão pública também está limitada aos objetos que se aplica. Rawls (2011, p.524) fala em dois: o primeiro, os elementos constitucionais essenciais, que incluem direitos e liberdades políticas que podem razoavelmente serem incluídos numa constituição. O segundo são as questões de justiça básica, relacionadas à justiça econômica e social da estrutura básica, entre outras matérias não abrangidas por uma constituição.

Podemos ver, então, em que medida a ideia de razão pública atende a necessidade prática de funcionar como “base pública de justificação” (RAWLS, 2011, p.265). Mas é, antes de tudo, um dever moral da cidadania democrática que a exige. Recordemos que a relação política em um regime constitucional apresenta duas características: a primeira, “trata-se de uma relação de pessoas dentro da estrutura básica da sociedade, uma estrutura básica de instituições na qual só ingressamos

---

<sup>68</sup> Rawls (2011, p.254) diz que o ideal de razão pública também deve ser aplicado aos cidadãos quando estes votarem em temas que envolvam os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica.

<sup>69</sup> Rawls (2011, p.301) inclusive sugere que “para verificar se estamos seguindo a razão pública, poderíamos perguntar: como o argumento que defendemos nos pareceria se fosse apresentado na forma de uma opinião de uma Corte Suprema? Razoável? Ultrajante?”

pelo nascimento e da qual só saímos pela morte”; a segunda, que “o poder político é sempre um poder coercitivo, baseado no uso que o Estado faz de sanções” (RAWLS, 2011, p.160).

No regime constitucional, em especial, este poder político é sempre, em última instância o poder dos cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo. Sendo assim, podemos nos perguntar sob quais condições esse poder é exercido de forma apropriada? Isso nos leva ao princípio liberal de legitimidade:

Nosso exercício do poder político é plenamente apropriado só quando é exercido em conformidade com uma Constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum (RAWLS, 2011, p.161)

Como o exercício do poder político deve ser legítimo<sup>70</sup>, impõe-se então, aos cidadãos o dever moral (não legal)<sup>71</sup>, que Rawls denomina “dever de civilidade”: de serem capazes de explicar, uns perante os outros, ao tratarem de questões políticas fundamentais, como as políticas que preconizam podem apoiar-se na razão pública. Logo, engendra-se na sociedade ordenada um ambiente efetivamente regulado por uma concepção política de justiça, propício para que os cidadãos adquiram um senso de justiça apto a predispor que cumpram com o dever de civilidade (RAWLS, 2011, p.298). A sociedade democrática marcada pelo pluralismo razoável encontra, então, a estabilidade certa no reforço da “amizade cívica”.

---

<sup>70</sup> Embora relacionadas, a *legitimidade* e a *justiça* são ideias distintas. Uma forma de perceber a diferença é pelo grau de exigência de cada ideia (PETER, 2009, p.59-60). A “legitimidade é uma noção mais fraca do que a justiça e impõe limitações mais frágeis àquilo que pode ser feito” (RAWLS, 2011, p.507). Contudo, representa a especificação de um mínimo normativo essencial à aplicação da justiça que, inclusive, na justiça como equidade, a incorpora (RAWLS, 2011, p.161-162).

Por outro lado, a legitimidade obedece a um mínimo de justiça: “as decisões e leis democráticas são legítimas não porque são justas, e sim porque são aprovadas de forma legítima, de acordo com um procedimento democrático legítimo aceito. Reveste-se de grande importância que a Constituição que especifica o procedimento seja suficientemente justa, mesmo que não seja perfeitamente justa, algo que nenhuma instituição humana pode ser. Mas pode não ser justa e ainda assim ser legítima, desde que seja justa o suficiente à luz das circunstâncias e condições sociais (RAWLS, 2011, p.507). Como conclusão, “a legitimidade admite um âmbito indeterminado de injustiça que a justiça pode não permitir” (RAWLS, 2011, p.508).

<sup>71</sup> São limitações de caráter moral tanto quanto as normas com relação às evidências aceitáveis num processo criminal: “não se excluem somente as evidências baseadas em boatos, como também aquelas que são obtidas por meio de busca e apreensões arbitrárias ou por meio de abuso” ou, ainda, “tampouco os réus podem ser obrigados a testemunhar contra si próprios” (RAWLS, 2011, p.257).

## CAPÍTULO 3. ISAIAH BERLIN E O PLURALISMO DE VALORES

### 3.1. Isaiah Berlin e John Rawls: o encontro que ficou no “poderia ter ocorrido”

Falamos no item 1.4. da recuperação, no contexto do “paradigma rawlsiano” da teoria política liberal, do pluralismo de Isaiah Berlin por alguns autores. Em todo caso, é interessante apontar que um debate direto entre John Rawls e Isaiah Berlin nunca ocorreu. Como nos conta seu biógrafo Michael Iganatieff (1998, p.229), o encontro entre os dois autores “poderia ter ocorrido”, caso Berlin, em 1958, tivesse aceitado o convite de Morton White para um curso sobre liberalismo, ao lado de Rawls, na universidade de Harvard.

A única vez que Berlin referiu-se explicitamente ao trabalho de Rawls se deu no bojo de sua entrevista a Steven Lukes publicada em 1998, quando seu pessimismo frente ao otimismo rawlsiano em um consenso sobreposto em princípios fundamentais da ordem liberal resta evidente. Ao ser perguntado sobre essa ideia, responde elencando, pelo menos, duas formas pelas quais se difere de Rawls. A primeira pelo reconhecimento da incompatibilidade entre os valores:

Well I don't know if I accept that. Of course if that could be done, then I'd be happy, but I don't think it can. Why it can't be done is that if justice is an ultimate value it is not compatible with mercy. It just isn't. There are cases where the law says that justice demands the execution or punishment or elimination of persons or societies or groups, but if you are merciful you say I can't bring myself to do this, and you say but some people will suffer, but mercy is also very important. Believers talk about God being wholly just and most merciful. Justice and mercy are quite often not compatible. Which do you choose? (BERLIN, 1998, p.113).

A segunda, por sua atenção, em contraposição à Rawls, aos impulsos irracionais da humanidade:

I think that you cannot establish political government purely on the basis of what is rational, though some people obviously think you can. But I think that there are too many irrational drives in men which even universal psychoanalysis may not eliminate, which are nevertheless part of basic human nature as I conceive it. If people didn't have deep irrational elements in them there would be no religion, no art, no love. None of these things are justifiable by purely rational means. Love is not justified because it's rational, because it makes somebody happy. The justification of love is that it is what it is. What is the purpose of art? What is the rational purpose of art? Art. What is the purpose of beauty? Beauty. Therefore, I have to say that some of the elements in human lives which derive from emotional

cravings have to enter into the total picture of the painful choices or the trade-off (BERLIN, 1998, p.113).

Ao contrário de Rawls, também, conforme Ignatieff (1998, p.244), já com alguma fama na década de 60, Isaiah Berlin não era visto nem como filósofo, nem como historiador, de forma idiossincrática, era uma combinação das duas coisas. Também não era sistemático, mas um prolífico e erudito ensaísta, cuja grande ideia, o pluralismo de valores, gerou uma peculiar e influente defesa contemporânea do liberalismo, de ânimo distinto, no contraste com o Liberalismo Político de Rawls. É o que veremos a seguir.

### 3.2. O Maquiavel de Isaiah Berlin e a origem do pluralismo de valores

Em *A originalidade de Maquiavel* Berlin nos expõe a extraordinária quantidade de interpretações divergentes sobre *O Príncipe* e os *Discursos*, sobre como interpretar a “atitude política básica” de Maquiavel. As perplexidades variam: supostas contradições entre um sentido republicano dos *Discursos* e outro monarquista em *O Príncipe*, enigmas cronológicos, e o “realismo” de Maquiavel ou, o horror diante de sua defesa de políticas brutais e inescrupulosas.

Contudo, como ressalva Berlin (2002, p.300), “não é isso o que tem chocado o sentimento ocidental”, continua, “a explicação não pode estar apenas no senso calculista de Maquiavel, mesmo que ele tenha colocado os pingos nos is de forma mais clara que qualquer outro antes dele”. Qual seria então a explicação para um horror tão duradouro e tamanha divergência entre as interpretações de Maquiavel? Em outras palavras, onde está a originalidade de Maquiavel?

Para responder tal questão, Berlin (2002, p.308-309) começa por analisar quais teriam sido alguns pressupostos de Maquiavel; entre eles, e o mais importante, é sobre a aquisição de conhecimento para a realização e glória, aquilo que os homens superiores buscam. “Só atingirão essa meta aqueles que conhecem os fatos relevantes”, e estes se originam da observação arguta da realidade contemporânea, a *verità effettuale* no léxico de Maquiavel, junto com os ensinamentos das melhores inteligências da antiguidade<sup>72</sup>.

<sup>72</sup> Como observa Berlin (2002, p.307), em Maquiavel “não há nenhum senso histórico: os homens são muito parecidos em toda parte e em todos os tempos, e o que serviu para os antigos – suas leis da medicina, guerra, ciência de governar – também funcionará para os modernos”.

O que os sábios da antiguidade ensinam é que os homens precisam de um governo firme e enérgico. “A sociedade humana tombará no caos e na miséria se um especialista competente não a dirigir”. Como a sociedade é geralmente um campo de batalha dentro dos grupos e entre os grupos, os conflitos só poderão ser controlados por um emprego da persuasão e da força.

Maquiavel vê, portanto, nos romanos, gregos e autores do Velho Testamento a existência de homens que sabiam como engrandecer suas cidades. E como faziam? Desenvolvendo força moral, magnanimidade, vigor, vitalidade, espírito público, poder, glória, qualidades fomentadas por vários meios, entre os quais “espetáculos sangrentos que excitavam os sentidos dos homens e despertavam sua bravura marcial, e especialmente pelo tipo de legislação e educação que promoviam as virtudes pagãs”.

Outro pressuposto importante em Maquiavel (BERLIN, 2002, p.307 e 313) é que as bênçãos da era clássica podem ser restauradas caso a *fortuna* não seja desfavorável e haja *virtù* nos líderes. Desta forma, talvez, sejam compelidos a recorrer à força, fraude, crueldade, traição, “medidas cirúrgicas necessárias” para restaurar a saúde de uma sociedade degenerada. E estas medidas certamente agredirão a moralidade corrente.

É aqui, na interpretação de Berlin (2002, p.313-314), que reside um “ponto nodal” no pensamento de Maquiavel. Conforme a interpretação corrente de Croce e outros comentaristas, as mencionadas recomendações que agridem a moralidade corrente seriam sinal claro de que Maquiavel realiza em sua obra uma cisão entre “política” e “moralidade”; emancipa a política como esfera autônoma com relação à moral. É contra essa interpretação que Berlin apresenta sua tese acerca da originalidade de Maquiavel.

Para Berlin (2002, p.314) o que Maquiavel distingue não são valores especificamente morais de valores políticos. “O que ele institui é algo que possui um impacto ainda mais profundo – uma diferenciação entre dois ideais incompatíveis de vida e, portanto, duas moralidades”. As duas moralidades em questão são a “pagã” e a “cristã”. Para a pagã, os valores, entre outros, são a coragem, o vigor, a realização pública, a ordem, a disciplina e a força; quanto à cristã, alguns valores são a caridade, a misericórdia, o sacrifício, o amor a Deus, o perdão aos inimigos, o desprezo pelos bens deste mundo e a crença na salvação da alma como algo incompatível com qualquer objetivo social, político ou outro propósito terrestre.

Desta forma, para Maquiavel, por homens que acreditam nestes ideais cristãos nunca será possível a construção de uma comunidade satisfatória no sentido romano ou grego, conseqüentemente, um homem deve escolher.

Escolher uma vida cristã é condenar-se à impotência política: ser usado e esmagado pelos poderosos, ambiciosos, espertos, inescrupulosos; se alguém deseja construir uma comunidade gloriosa como as de Atenas e Roma nos seus melhores tempos, então deve abandonar a educação cristã e substituí-la por uma mais adequada para esse fim (BERLIN, 2002, p.316).

O que Maquiavel propõe então, tem interesse central para a teoria política: que esses dois objetivos – ambos passíveis de fé dos homens – não são compatíveis um com o outro. Maquiavel não condena a moralidade cristã. Como mostra Berlin (2002, p.317-318), “ao contrário de moralistas sistemáticos como Hobbes ou Spinoza, ele não tenta redefinir os termos para que se ajustem a um racionalismo egoísta”, de modo que as virtudes cristãs sejam mostradas como vícios ou fraquezas. “As coisas que os homens consideram boas são realmente boas”, contudo, o que se evidencia é a incompatibilidade entre a realização de tais virtudes e a construção de uma sociedade de fortes virtudes cívicas tal qual a dos antigos<sup>73</sup>.

Nesta linha de interpretação, há “pelo menos dois mundos” e cada um deles com muito a ser dito a seu favor. Há mais de um conjunto de virtudes e confundi-los é desastroso. Se Maquiavel está certo, se é impossível ser moralmente bom em termos cristãos e construir Esparta ou a Atenas de Péricles, segue a conclusão de primeira importância de que a busca por “uma” solução correta, objetivamente válida para a questão de como os homens devem viver não é verdadeira.

Com Maquiavel, então, a rocha do monismo unificador de toda a tradição racionalista, sobre a qual todas as crenças e existências ocidentais foram fundadas, foi quebrada ao meio. É claro que muitos homens, entre eles os cétricos, nominalistas e os secularistas medievais contribuíram “com sua quota de dinamite”, mas, como conclui Berlin (2002, p.337), “foi Maquiavel quem acendeu o estopim fatal”.

---

<sup>73</sup> E com isso Berlin (2002, p.325) compatibiliza as duas obras de Maquiavel: “quaisquer que sejam as disparidades, o tom central que perpassa ambas as obras é o mesmo. A visão – a aspiração – típica de muitos escritores que se vêem com realistas calculistas – da *pátria* forte, unida, eficaz, moralmente regenerada, esplêndida e vitoriosa, quer seja salva pela *virtù* de um homem, quer pela de muitos – permanece central e constante.

É claro que Maquiavel não afirmou explicitamente um pluralismo. Essa ideia só ganhará contornos bem mais tarde. Em todo caso, como ressalta Berlin (2002, p.344-345), o que se infere dos contrastes traçados por Maquiavel entre uma conduta que admira e outra que condena, e que apresenta uma contribuição original ao pensamento ocidental, é que

fins igualmente últimos, igualmente sagrados, podem se contradizer uns aos outros, de que sistemas inteiros de valor podem colidir sem possibilidade de arbitragem racional e de que isso não acontece apenas em circunstâncias excepcionais, como resultado de anormalidade, acidente ou erro – o confronto de Antígona e Creonte ou na história de Tristão -, mas (e isso era certamente novo) como parte da situação humana normal (BERLIN, 2002, p.344).

### 3.3. O Poder das ideias e a arqueologia do totalitarismo

A despeito da suposta originalidade da ideia de pluralismo de valores com Maquiavel, essa ideia e suas implicações em termos normativos para a teoria política praticamente inexistia antes da segunda metade do século XX no contexto anglo-americano<sup>74</sup>. Como observa Jan-Werner Müller (2012, p.81-84), a despeito do “pluralismo psicológico” do filósofo americano William James e de alguns artigos “sem muito eco” de Sterling Lamprecht no começo dos anos vinte, é sem dúvida com os ensaios de Isaiah Berlin dos anos cinquenta que a ideia do pluralismo de valores e suas implicações normativas para teoria política emergem.

Fala-se nos escritos de Berlin dos anos cinquenta porque praticamente nada do pluralismo de valores aparece nos escritos “não políticos” de Berlin dos anos trinta. É fundamental, portanto, a percepção de que é com o fim da Segunda Grande guerra que Isaiah Berlin, num esforço de compreender e combater as raízes conceituais do totalitarismo, sobretudo do comunismo soviético, vai propor que o totalitarismo é melhor compreendido como uma forma de monismo e que o “remédio” seria o pluralismo (CROWDER, 2004, p.188; LASSMAN, 2011, p.6-7; MÜLLER, 2012, p.84).

<sup>74</sup> Segundo Lasmann (2011, p.61) uma grande omissão de Berlin é a de não ter reconhecido a influente e impressionante abordagem de Max Weber do pluralismo de valores, uma das mais radicais versões desta ideia. Entre as razões desta omissão, conforme Werner Müller (2012, p.83) certamente esta a recepção “pontual” de Weber no contexto inglês como estudioso da relação entre o protestantismo e capitalismo e, no caso americano, promovido por Talcott Parsons, como um teórico da neutralidade valorativa sem nenhuma posição metaética controversa.

Certamente os regimes totalitários emergiram de muitos fatores, entre eles, das circunstâncias econômicas, sociais e da personalidade carismática de líderes<sup>75</sup>. Contudo, são nas ideias, devido ao poder destas, pressupostas por tais regimes, que Berlin concentrará seus esforços de investigação. Sobre o poder das ideias e a urgência de estudá-las, Berlin adverte logo no início de *A busca do ideal*:

Há, na minha opinião, dois fatores que, acima de todos os outros, modelaram a história humana no século XX. O primeiro é o desenvolvimento das ciências naturais e da tecnologia, certamente a história de maior sucesso de nosso tempo – o que tem recebido grande e crescente atenção de todas as áreas. O outro, sem dúvida, consiste nas grandes tempestades ideológicas que alteraram a vida de virtualmente toda a humanidade: a Revolução Russa e suas consequências – as tiranias totalitárias, tanto de direita como de esquerda, e as explosões de nacionalismo, racismo e, em certos lugares fanatismo religioso que, de forma bastante interessante, nenhum dos pensadores sociais mais perspicazes do século XIX havia predito.

Quando nossos descendentes, daqui a dois ou três séculos (se a humanidade sobreviver até lá), olharem para a nossa era, são esses dois fenômenos que serão considerados, assim penso, as características notáveis do nosso século – aquelas que mais exigem explicação e análise. Mas vale também notar que esses grandes movimentos começaram a partir de ideias na cabeça das pessoas – ideias sobre o que as relações entre os homens foram, são, poderiam ou deveriam ser – e perceber como elas vieram a ser transformadas em nome da visão de uma meta suprema na mente dos líderes, principalmente de profetas com exércitos às costas (BERLIN, 2002, p.41).

E de forma ainda mais incisiva, atentando para o perigo da negligência do estudo das ideias, em *Dois Conceitos de liberdade*:

Quando as ideias são negligenciadas por aqueles que deviam examiná-las – isto é, que foram treinados para pensar criticamente sobre as ideias -, elas às vezes adquirem um *momentum* desenfreado e um poder irresistível sobre multidões de homens que podem se tornar demasiado violentos para serem influenciados pela crítica racional. Há mais de cem anos, o poeta alemão Heine alertou os franceses para não subestimarem o poder das ideias: os conceitos filosóficos nutridos na quietude do escritório de um professor poderiam destruir uma civilização (BERLIN, 2002, p.227).

---

<sup>75</sup> Cabe aqui a ressalva de Berlin (2002, p.228) de que não acredita, como “alguns filósofos idealistas talvez tenham acreditado, que todos os movimentos históricos ou conflitos entre os seres humanos são redutíveis a movimentos ou conflitos de ideias ou forças espirituais, nem mesmo que são efeitos (ou aspectos) delas”. O que quer dizer precisamente é “que compreender esses movimentos ou conflitos é, acima de tudo, compreender as ideias ou atitudes para com a vida neles envolvidas, as únicas que tornam esses movimentos uma parte da história humana, e não meros acontecimentos naturais”. E conclui: “só um materialismo muito vulgar nega o poder das ideias e afirma que os ideais são meros interesses materiais disfarçados. Talvez, sem a pressão de forças sociais, as ideias políticas sejam natimortas: o certo é que essas forças, a não ser que se cubram de ideias, continuam cegas e sem direção”.

Conforme observa George Crowder (2004, p.189), compreender as raízes conceituais do totalitarismo não é lidar com ideias unidimensionais e simples, pelo contrário, são ideias complexas, em camadas, o que sugere a empreitada de Berlin como uma “escavação arqueológica”, onde, na camada mais profunda, encontramos a ideia de pluralismo de valores. Mas antes de analisa-lo, vejamos duas camadas mais superficiais, apresentadas sempre sob a forma de dicotomias, como tipicamente procedem as análises de Berlin.

### **3.4. Dois conceitos de liberdade**

Em 1957 Berlin foi indicado para a Cadeira Chichele de Teoria Política e Social da universidade de Oxford. Como aula inaugural, em 1958, apresentou aquele que seria seu ensaio mais famoso e debatido: Dois conceitos de liberdade. Nesse ensaio, apresenta pela primeira vez uma formulação explícita da ideia do pluralismo de valores. Em todo caso, o foco central do texto é a distinção entre um sentido negativo e outro positivo da ideia de liberdade; o primeiro privilegiado pela tradição liberal e o segundo alvo histórico de abusos autoritários. Vale aqui a ressalva de Berlin (2002, p.229): “não proponho discutir a história dessa palavra proteica ou seus mais de duzentos sentidos registrados pelos historiadores de ideias. Proponho examinar não mais que duas de suas acepções”.

O primeiro sentido então é o negativo. Liga-se a pergunta: “qual é a área em que o sujeito – uma pessoa ou grupo de pessoas – é ou deve ter permissão de fazer ou ser o que é capaz de fazer ou ser, sem a interferência de outra pessoa?” (BERLIN, 2002, p.229). A liberdade nesse sentido “é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros”. Como consequência, “se essa área é restringida por outros homens além de certo valor mínimo, posso ser descrito como coagido ou, talvez, escravizado”. De forma sintética, “a liberdade nesse sentido significa livrar-se *de*” (BERLIN, 2002, p.233).

Ante essa definição geral, impõe que façamos algumas observações. A primeira delas é com a ideia de “coerção” envolvida. Como ressalta Berlin (2002, p.229) a coerção não abrange toda e qualquer forma de incapacidade. A incapacidade para “pular para cima mais de três metros” ou “não poder ler porque sou cego” não se tratam de uma incapacidade decorrente de uma coerção, logo, seria um equívoco dizer que em tais exemplos há uma perda de liberdade política.

Exemplo mais complicado, reconhecido por Berlin (2002, p.229-230), é o da pobreza.

No caso da incapacidade decorrente do fato da pobreza, em termos analíticos, só poderemos tratá-la como forma de coerção, e, conseqüente ataque a liberdade no sentido negativo, se a este uso do termo incapacidade for acrescentada determinada teoria social e econômica sobre as causas de minha pobreza ou fragilidade. Logo,

é apenas porque acredito que minha incapacidade de obter determinado objetivo se deve ao fato de que outros seres humanos fizeram arranjos pelos quais sou impedido, enquanto outros não o são, de ter bastante dinheiro para pagar o que desejo possuir, que me considero uma vítima de coerção ou escravidão (BERLIN, 2002, p.230).

A posição de Berlin a esse respeito, contudo, é de considerar a pobreza como algo que afeta a liberdade negativa. Portanto,

oferecer direitos políticos ou salvaguardas contra a intervenção do Estado a homens seminus, analfabetos, subnutridos e doentes é zombar de sua condição: eles precisam de ajuda médica ou educação antes de poderem compreender ou aproveitar um aumento em sua liberdade. O que é a liberdade para aqueles que não a podem empregar? Sem as condições adequadas para o uso da liberdade, qual é o valor dela (BERLIN, 2002, p.231)?<sup>76</sup>

Outra observação a ser feita é a da necessária limitação da liberdade em sentido negativo. Se falamos em “área” é porque em algum lugar ocorre uma delimitação desta. Como supunham os filósofos políticos ingleses clássicos, a liberdade negativa não poderia ser ilimitada, pois, se fosse, geraria uma situação caótica onde todos os homens poderiam interferir na vida de todos os outros (BERLIN, 2002, p.230-231). “Os homens são em grande parte interdependentes, e nenhum homem é capaz de agir de forma tão completamente privada a ponto de nunca interferir, de maneira alguma, na vida de outros” (BERLIN, 2002, p.231). Segue então a inevitabilidade do traçado pela lei, entre a área da vida privada e a autoridade pública.

Convém apontar a modernidade desta ideia de liberdade. Foi concebida justamente a partir de uma concepção individualista do homem. O indivíduo no

---

<sup>76</sup> Assim, é de se inferir uma postura igualitária em Berlin, visto que, como veremos, a deturpação do sentido da liberdade negativa é justamente expressá-la em termos de *laissez-faire*.

humanismo liberal – a visão do indivíduo no centro -, profundamente influenciado por Kant e Rosseau no século XVIII, é uma forma secularizada do indivíduo protestante moderno onde Deus é substituído pela vida racional e a alma que se esforça para se unir com Deus é o indivíduo dotado de razão apto a guiar-se em sua vida (BERLIN, 2002, p.242-243):

O próprio senso de privacidade, da área de relações pessoais como algo sagrado por seus próprios méritos, provém de uma concepção de liberdade que apesar de todas as suas raízes religiosas, é pouco mais antiga, no seu estado desenvolvido, do que a Renascença ou a Reforma (BERLIN, 2002, p.235).

A divergência sobre o grau de amplitude da “área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros” deveria ter é o que, essencialmente divide os liberais clássicos (BERLIN, 2002, p.232-233). Qual é o mínimo de “que um homem não pode abrir mão sem ofender a essência de sua natureza humana?” É o dos direitos naturais? Da utilidade? De um imperativo categórico? (BERLIN, 2002, p.233).

Como consequência do que foi dito acerca da liberdade no sentido negativo, dada à proeminência normativa deste valor para a tradição liberal, temos que nenhuma sociedade é livre, portanto, se não for governada por dois princípios inter-relacionados, consagradores da ideia de Estado de Direito:

primeiro, que nenhum poder pode ser considerado absoluto, apenas os direitos o podem, de modo que todos os homens, qualquer que seja o poder que os governa, têm o direito absoluto de se recusarem a ter um comportamento desumano (BERLIN, 2002, p.267).

Quanto ao segundo, ainda mais claro quanto à recomendação institucional do constitucionalismo<sup>77</sup>:

segundo, que há fronteiras, traçadas de modo não artificial, dentro das quais os homens devem ser invioláveis, sendo essas fronteiras definidas em função de regras aceitas há tanto tempo e de forma tão difundida que seu cumprimento já passou a fazer parte da própria concepção do que é um ser humano normal e, portanto, também do que é agir desumano ou insanamente; regras das quais seria absurdo dizer, por exemplo, que poderiam ser revogadas por algum procedimento formal da parte de um tribunal ou órgão soberano (BERLIN, 2002, p.267).

---

<sup>77</sup> Neste sentido, entendemos ser possível dizer que o constitucionalismo integra o ideal de Estado de direito como recomendação institucional.

Algo de importância a destacar é que a liberdade em seu sentido negativo não possui uma conexão necessária, de um ponto de vista lógico, com a ideia de autogoverno, algo central ao pensamento democrático. Assim, ainda que “em geral o autogoverno pode fornecer uma melhor garantia da preservação das liberdades civis que os outros regimes” (BERLIN, 2002, p.236), é possível “que um déspota de mente liberal concedesse a seus súditos uma grande liberdade pessoal”.

Logo fica evidente a diferença entre a pergunta “até que ponto o governo interfere na minha vida?” e “quem me governa?”. É aqui que aparece o contraste com a liberdade no sentido positivo. Não se trata de liberdade “de”, mas liberdade “para”. Com observa Berlin (2002, p.236-237), é o sentido da liberdade que é valorizado a partir “do desejo que o indivíduo nutre de ser seu próprio senhor. Desejo que a minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo, e não de forças externas de qualquer tipo”.

O desejo de ser agente e não objeto, de ser autor de metas próprias, é parte “do que quero dizer quando afirmo que sou racional e que é minha razão que me distingue como ser humano do resto do mundo” (BERLIN, 2002, p.327). Num primeiro olhar, pode até parecer que estamos falando, sob formas negativa e positiva da mesma coisa. Contudo, adverte Berlin (2002, p.237), “as noções ‘positiva’ e ‘negativa’ de liberdade desenvolveram-se historicamente em direções divergentes, nem sempre por passos logicamente respeitáveis, até entrarem por fim em conflito direto uma com a outra”.

O conflito em questão, em plena Guerra Fria na década de cinquenta, é “a guerra aberta que está sendo travada entre dois sistemas de ideias que dão respostas diferentes e conflitantes” aos limites da autoridade política e, conseqüentemente da extensão da liberdade (BERLIN, 2002, p.228). De um lado a liberdade negativa associada à democracia liberal, de outro, o mundo comunista associado à forma degenerada da liberdade positiva (CROWDER, 2004, p.66)<sup>78</sup>.

Ambas as formas de liberdade são valores últimos da humanidade, necessariamente limitadas, e podem ser deturpadas. A liberdade negativa pode ser equacionada a liberdade econômica do *laissez-faire* a partir da qual, em nome dessa

---

<sup>78</sup> Isso não quer dizer que Berlin abandone totalmente a liberdade no sentido positivo. Para ele, o problema está no risco maior de desvirtuamento do valor da liberdade em sentido positivo. Em todo caso, a liberdade positiva como autonomia, conforme a interpretação kantiana, por exemplo, “entra na tradição do individualismo liberal pelo menos tanto quanto o conceito ‘negativo’ de liberdade” (BERLIN, 2002, p.243). Nessa linha, pontua que na prática é “frequentemente necessário chegar a uma solução de compromisso entre as duas” (BERLIN, 2002, p.267).

liberdade econômica dos proprietários, se justificam, por exemplo, as destruições das vidas de crianças em minas, da saúde dos trabalhadores de fábricas (BERLIN, 2005, p.37). Contudo, aponta Berlin, é a noção de liberdade positiva que historicamente tem sido alvo de deturpações ainda mais assustadoras.

De acordo com a metáfora do autodomínio, encontrada entre outros em Platão e Hegel, sou meu próprio senhor desde que, aja racionalmente. Em todo caso, pode sempre ocorrer, o que é frequente, que eu seja dominado pela natureza, pelos impulsos de minhas paixões desenfreadas. Temos então, de um lado, esse “eu” racional, que calcula a longo prazo, autônomo, meu “eu” real. Por outro lado, nos deparamos com o impulso irracional, “minha natureza mais baixa” que busca prazeres imediatos, meu “eu” empírico e heterônomo “precisando ser rigorosamente disciplinado se quiser algum dia elevar-se à plena altura de sua natureza real” (BERLIN, 2002, p.238).

Apartando-se, então, de suas origens individualistas, pela metáfora do autodomínio, a liberdade como autogoverno, a liberdade em sentido positivo, tem sido deturpada quando o “eu” real passa a ser concebido como algo maior que o indivíduo, com um conjunto do qual esse indivíduo é apenas parte, tal qual, entre outras entidades, uma tribo, um partido, um Estado, uma igreja, uma raça.

Essa identidade é então identificada como o eu ‘verdadeiro’ que, impondo sua vontade coletiva ou ‘orgânica’ única sobre seus recalcitrantes ‘membros’, alcança sua própria liberdade “mais elevada” e, portanto, também a deles (BERLIN, 2002, p.238).

Por essa identificação, ainda que nossos pobres “eus” possam, em nossa ignorância, dominados pelos desejos menores, gritar contra esse processo, os legítimos intérpretes, talvez um partido que conheça o curso racional da história ou os líderes visionários, por exemplo, mais esclarecidos que eu do meu próprio desejo racional, devem ser obedecidos, pois são eles sabem o que é melhor para mim. “A liberdade, muito longe de ser incompatível com a autoridade, torna-se virtualmente idêntica a ela”. Observa então Berlin:

não há déspota no mundo que não possa usar esse método de argumentação para exercer a opressão mais vil, em nome de um eu ideal que ele está procurando conduzir à realização pelos seus meios talvez um tanto brutais e *prima facie* moralmente odiosos (*prima facie* apenas para o eu empírico inferior). O ‘engenheiro de almas humanas’, para usar a expressão de Stalin, sabe mais; faz o que faz não apenas para fazer o

melhor pela sua nação, mas em nome da própria nação, em nome do que a própria nação estaria fazendo, se tivesse alcançado esse nível de compreensão histórica.

Essa é a grande perversão a que a noção positiva de liberdade tem estado sujeita: se a tirania provém de um líder marxista, um rei, um ditador fascista, os mestres de uma igreja autoritária, classe ou Estado, ela procura o eu 'real' aprisionado dentro dos homens e o 'libera', para que eu possa atingir o nível daqueles que dão as ordens" (BERLIN, 2005, p.38-39).

O que está por trás deste raciocínio que estamos tratando? Como explica Berlin (2005, p.39) a ideia ingênua de que só existe uma única resposta verdadeira para qualquer questão. "Se conheço a resposta verdadeira e você não a conhece, e se você discorda de mim, é porque você é ignorante; se você conhecesse a verdade, acreditaria necessariamente no que acredito". É aqui então, que o exame da "tese da inversão" da liberdade positiva (CROWDER, 2004, p.68)<sup>79</sup> nos leva a uma camada mais profunda de ideias, onde nos deparamos com uma crença profundamente arraigada do ocidente denominada por Berlin de monismo. Veremos melhor depois de tratarmos de outra camada mais superficial e crucial para a compreensão do pluralismo de Berlin, a dicotomia entre pensamento iluminista e contra iluminista.

### **3.5. O pensamento iluminista, o contra iluminismo e o apogeu romântico**

Podemos dizer que para Berlin, entre outras, as ideias morais e políticas do mundo contemporâneo têm, em boa parte, sua origem em dois períodos da modernidade: o iluminismo do fim do século XVII e início do XVIII, e o que chamou de contra iluminismo a partir do século XVIII, do qual faz parte o romantismo do século XIX, "pelo menos em algumas de suas formas", como "a mais forte expressão e o mais forte sintoma" (BERLIN, 2015, p.15) desta reação. Sobre a centralidade desse movimento expõe:

---

<sup>79</sup> Berlin (2002, p.260) também nos fala de outra "deturpação" de termos capaz de conclusões semelhantemente iliberais e historicamente associado aos movimentos de descolonização do pós guerra. Trata-se da confusão entre liberdade e reconhecimento: "o desejo de reconhecimento é o desejo de algo diferente: de união, compreensão mais íntima, integração de interesses, uma vida de dependência comum e sacrifício comum. É apenas a confusão do desejo de liberdade com esse anseio profundo e universal por *status* e compreensão, confundido ainda mais por ser identificado com a noção de autogoverno social em que o eu a ser liberado já não é o indivíduo mas o 'conjunto social', que torna possível que os homens, embora se submetendo à autoridade de oligarcas e ditadores, afirmem que isso em algum sentido os liberta".

Essa revolução é a mais profunda e a mais duradoura de todas as mudanças na vida do Ocidente, não menos abrangente do que as três grandes revoluções cujo impacto não se questiona – a industrial na Inglaterra, a política na França e a social e econômica na Rússia -, com as quais, na verdade, o movimento de que me ocupo se conecta em todos os níveis (BERLIN, 2015, p.15).

Berlin reconhece claramente, que em seu tratamento deste tema, apela para tipos ideais

cuja aplicação serve para esclarecer, identificar e talvez, se ainda não foram suficientemente observadas antes, exagerar aquilo que, por falta de palavra melhor, tem de ser chamado de aspectos do caráter de um homem, ou de sua atividade, ou de uma visão geral, ou de um movimento, ou de uma doutrina (BERLIN, 2015, p.13-14).

Nessa linha, “o iluminismo com certeza não foi, como às vezes se afirma, um movimento uniforme em que todos os membros acreditavam quase nas mesmas coisas” (BERLIN, 2015, p.53). Contudo, ainda assim é possível discernir linhas gerais como as que Berlin em *O Contra-iluminismo* apresenta. São três: a autoridade da razão, a universalidade dos valores e, o cientismo.

O pensamento iluminista se caracteriza, antes de tudo, por sua aposta na razão como única forma confiável de conhecimento. Isso quer dizer que toda forma de conhecimento baseado na autoridade da revelação, nos escritos sagrados, na tradição ou qualquer outra forma “não racional e transcendente de conhecimento” (BERLIN, 2002, p.273) é rejeitada.

Outra característica é a universalidade dos valores. Baseando-se na antiga doutrina da lei natural, o entendimento era da identidade da natureza humana em todos os tempos e lugares. Dessa forma, particularidades locais e históricas não importavam frente ao núcleo central constante da essência humana que, portanto, teria metas universais traduzíveis numa “estrutura logicamente conectada de leis e generalizações suscetíveis de demonstração e verificação” (BERLIN, 2002, p.274).

A última característica do iluminismo apontada é aquela que pode ser denominada cientismo. Pelo enorme sucesso da física newtoniana em lidar com o mundo natural, acreditava-se que, aplicando-se o mesmo método científico aos domínios da ética, política e estética, chegaríamos a semelhante progresso. Conseqüentemente, dado o “mundo caótico das opiniões humanas” no qual as pessoas “destroem umas às outras, em nome de princípios incompatíveis” (BERLIN, 2015, p.53), a aplicação do método correto eliminaria “os sistemas legais e as

políticas econômicas irracionais e opressivas, e a sua substituição pelo domínio da razão salvaria os homens da injustiça e da desgraça política e moral” (BERLIN, 2002, p.274). Enfim, a situação idílica da utopia.

Como síntese desta interpretação do pensamento iluminista, aquilo que apresenta como seu “dogma central” é que

um conjunto de princípios universais e inalteráveis governava o mundo para os teístas, deístas e ateístas, para os otimistas e pessimistas, para os puritanos, para os primitivistas e aqueles que acreditavam no progresso e nos frutos mais ricos da ciência e cultura; essas leis governavam a natureza animada e inanimada, os fatos e os acontecimentos, os meios e os fins, a vida pública e privada, todas as sociedades, épocas e civilizações; unicamente ao se afastar dessas leis é que o homem caía no crime, no vício, na desgraça (BERLIN, 2002, p.276).

O pensamento iluminista encontrou “oposição natural” nas igrejas e nos pensadores religiosos em geral. Também na tradição relativista e cética cujas raízes remontam ao mundo antigo, mas com representantes no próprio iluminismo tal qual Montesquieu e David Hume. Com Montesquieu reaparece aquilo que fora dito pelos sofistas gregos, mas esquecido: os homens não são os mesmos em todos os lugares (BERLIN, 2015, p.60-61). Com um relativismo geral, vários fatores tais como o clima, solo e instituições políticas concorriam em importância para determinar a realidade de um homem. Por sua “mentalidade sociológica”, com Montesquieu, surgiam as primeiras “rachaduras nesse muro um tanto presunçoso e liso”.

Outra rachadura mais profunda fora feita por David Hume. Primeiro duvidou da ideia de relação causal: o máximo que podemos dizer é que uma coisa geralmente antecede outra. As coisas seguem de maneira regular umas às outras, mas nunca é possível dizer que de forma necessária. Outra dúvida colocada por Hume foi em relação a possibilidade de demonstrar, tal qual a dedução matemática, a verdade de fatos, em outras palavras, que uma coisa existe. Isso claramente enfraqueceu a posição de que o Universo era um todo racional regido por princípios universais. Entretanto, observa Berlin

Embora Montesquieu e Hume tenham causado esses pequenos impactos no panorama do iluminismo – um mostrando que nem tudo é igual em toda parte, o outro dizendo que não existem obrigatoriedades, mas apenas probabilidades -, a diferença que fizeram não foi muito grande. Hume certamente pensava que o Universo ia continuar avançando mais ou menos da mesma forma que antes. Decerto pensava

que havia caminhos racionais e irracionais de ação e que os homens seriam felizes por meios racionais (BERLIN, 2015, p.65).

Assim, “uma resistência às tentativas de uma reorganização racional da sociedade em nome de ideais intelectuais e morais universais” (BERLIN, 2002, p.287) desencadeada pelo movimento de ideias ao qual Berlin denomina contra iluminismo, sob formas reacionárias ou revolucionárias, realmente ocorre com outros personagens, entre os quais, Justus Möser, Burke, Joseph de Maistre, Bonald, J. G. Hamann, Herder e Giambattista Vico. Portanto,

O fracasso da Revolução Francesa em realizar a maior parte de seus objetivos declarados marca o fim do iluminismo francês como um movimento e um sistema. Seus herdeiros e os contramovimentos que em algum grau eles estimularam e por sua vez influenciaram, credos e movimentos românticos e irracionais, políticos e estéticos, violentos e pacíficos, individualistas e coletivos, anárquicos e totalitários, bem como o impacto que causaram, pertencem a outra página da história (BERLIN, 2002, p.298).

Ainda que tenha vivido em parte do século XVII e XVIII, e ser praticamente desconhecido fora de seu país natal até o século XIX, “um pensador que poderia ter desempenhado um papel decisivo nesse contramovimento” (BERLIN, 2002, p.276) certamente foi o italiano Giambattista Vico. Conforme Berlin (2000, p.8), foi o primeiro filósofo a conceber a ideia de cultura.

Procurando entender a natureza do conhecimento histórico, Vico sustentava que o conhecimento do mundo externo propiciado pelas ciências naturais não seria adequado para lidar com a realidade interna dos assuntos humanos. Quando nos debruçamos sobre os motivos, as questões e as respostas humanas, logo percebemos que as perguntas dos Homéricos diferiam das dos romanos que, por sua vez, diferiam dos cristãos medievais (BERLIN, 2005, p.26).

O que se observa é uma pluralidade de expressões culturais autênticas, inacessíveis por uma “doutrina de uma lei natural eterna cujas verdades podiam ser em princípio conhecidas de qualquer homem, em qualquer tempo, em qualquer lugar” (BERLIN, 2002, p.278). A poesia, a música, as instituições, os monumentos, as mitologias eram sempre expressões de algo autêntico, particular.

Com o historicismo de Vico o pensamento iluminista recebia um poderoso golpe. A visão oferecida por Vico

Era claramente incompatível com a visão de que havia apenas um único padrão de verdade, beleza ou bondade, do qual algumas culturas se aproximavam mais do que outras, e que cabia aos pensadores estabelecer e aos homens de ação realizar (BERLIN, 2002, p.278).

As ideias de Vico eram conhecidas de Herder e J.G.Hamann (COSTELLOE, 2014), dois outros pensadores chave do contra iluminismo delineado por Berlin. Herder também negou a doutrina de seus contemporâneos do iluminismo francês de que existiam verdades universais e atemporais, ou seja, válida para todos os homens em todos os lugares e tempos. Contra isso, propunha que cada cultura, considerada uma necessidade humana básica, que unia um grupo, província ou nação, possuía suas próprias respostas as suas questões centrais (BERLIN, 2005, p.27). Dessa forma

classificar os méritos de conjuntos culturais, do legado de tradições inteiras, aplicando uma coleção de regras dogmáticas que reivindicam validade universal, enunciadas pelos árbitros parisienses do gosto, é vaidade e cegueira. Cada cultura tem seu próprio *Schwerpunkt* ("centro de gravidade") único, e, se não o entendemos, não podemos compreender seu caráter ou valor (BERLIN, 2002, p.284).

Ainda mais radical foi J. G. Hamann, membro da "mais introspectiva e egocêntrica de todas as seitas luteranas", o pietismo, de quem Herder foi discípulo. Para ele toda verdade era particular e nunca geral. À razão caberia apenas ser um instrumento meramente classificatório dos dados em padrões que nada na realidade corresponde (BERLIN, 2002, p.279). Influenciado pela crítica humeana da inexistência de caminhos *a priori* para a realidade, para Hamann, o conhecimento verdadeiro era aquele experimentado pelos sentidos de forma direta ou pela fé.

Os cientistas inventam sistemas, os filósofos rearranjam a realidade em padrões artificiais, fecham os olhos à realidade e constroem castelos no ar. "Quando *data* lhe são dados, por que você necessita de *ficta*?" Os sistemas são meras prisões do espírito e eles não só provocam a distorção na esfera do conhecimento, como também a edificação de monstruosas máquinas burocráticas, construídas de acordo com as regras que ignoram a variedade abundante do mundo vivo, as vidas interiores assimétricas e desarrumadas dos homens, e esmagam-nas até que se submetam à conformidade em nome de alguma quimera ideológica não relacionada com a união de espírito e carne que constitui o mundo real (BERLIN, 2002, p.281).

Assim, para o contra racionalista Hamann, dado que todo conhecimento reside em percepções sensoriais e experiências religiosas, o que importa é a vida

interior do indivíduo, e “é por isso que a linguagem do homem primitivo, sensorial e imaginativa, é poética e irracional”. Essa é a linguagem nativa da humanidade. Nessa linha de irracionalismo, sentimentalismo e particularismo, aprofundarão os autores do romantismo, movimento que representará o apogeu das críticas ao iluminismo.

Contra a visão iluminista de que “as regras em conformidade com as quais os homens devem viver, agir e criar são preestabelecidas, ditadas pela própria natureza”, se opôs a visão de que os valores ao invés de serem descobertos, são criações dos sujeitos. Mais do que isso, toda realidade é produto da vontade dos sujeitos. A primazia da razão iluminista cede agora a vontade criadora. Como observa Berlin (2005, p.29), é uma interpretação estética da vida e da moralidade onde não são aplicados modelos e a criação do sujeito representa tudo.

A visão de que a criação da arte ou qualquer outra criação humana obedece algum padrão objetivo pré-determinado é rejeitada por completo. A criação é de fins e meios, dos valores e suas encarnações, portanto, ainda que as regras pré-estabelecidas possam ser de ajuda pontual,

A menor centelha de gênio as destrói e cria sua própria prática, que artesãos pouco criativos podem imitar e assim não dizer nada de seu. Crio da maneira como faço – seja eu artista, filósofo, estadista – não porque a meta que procuro realizar é objetivamente bela, verdadeira, virtuosa, aprovada pela opinião pública, exigida pelas maiorias ou pela tradição, mas porque é a minha (BERLIN, 2002, p.291).

Essa ideia de sujeito que cria sofre variações entre as doutrinas românticas. Alguns o identificam de forma transcendente, com um espírito cósmico, um princípio divino ao qual os homens aspiram; outros o identificam com seu “eu” individual moral, de carne e osso. Ainda de forma mais preocupante para Berlin (2002, p.291), esse “eu” criativo pode ser identificado com um elemento de um organismo supra pessoal, tal como a nação, igreja, cultura, classe ou a própria história.

Caímos então, novamente, conforme a metáfora do autodomínio já mencionada<sup>80</sup>, na perigosa deturpação da liberdade como autogoverno, da liberdade em sentido positivo, que em análise profunda, demonstra um fundamento moral monista. Pelo balanço da investigação de Berlin até aqui, é possível dizer que as

---

<sup>80</sup> Cf. item 3.4.

raízes do autoritarismo se encontram, seja pelo cientismo iluminista, visionário de estados ideais, seja na forma de um nacionalismo agressivo romântico onde a verdade é a vontade supra individual da nação, no monismo da tradição ocidental.

Entretanto, além desta percepção que liga o autoritarismo ao monismo, no curso desta mesma investigação, nos pensadores do contra iluminismo como Vico e Herder, Berlin se depara com um poderoso remédio para os perigos do monismo naquilo que chamará de pluralismo de valores. Assim, passemos ao exame de Berlin da camada mais profunda de sua investigação, enfrentando, agora, diretamente as ideias de monismo e pluralismo de valores.

### 3.6. O monismo e o pluralismo de valores

Para Berlin (2005, p.22-23), a tese central de toda a filosofia ocidental dos pré-socráticos aos reformadores e revolucionários dos dias atuais é aquilo que chama de monismo. Por esta tese todas as questões verdadeiras da humanidade possuem apenas uma resposta correta, todas as outras, conseqüentemente, são falsas. Deve ainda existir um caminho que leve a estas respostas, pelos mesmos métodos ou não, tanto nas questões morais, sociais e políticas como nas ciências naturais.

Na longa tradição ocidental vários foram os métodos propostos para se obter as respostas. Para Platão era o método matemático, em Aristóteles, talvez, fosse a biologia, entre os judeus e cristãos era o recurso aos livros sagrados, mais contemporaneamente, em Marx, pela lei do desenvolvimento histórico. O que há em comum, portanto, em toda essa *philosophia perennis* é o credo de que, uma vez descobertas as respostas, como resultado, um quadro harmonioso seguirá com a solução definitiva para todas as questões da existência. Sintetizando esse “ideal platônico” temos

Em primeiro lugar, que, assim como nas ciências todas as perguntas genuínas devem ter uma – e apenas uma – resposta verdadeira, todo o resto é necessariamente erro; em segundo lugar, que deve haver um caminho seguro para a descoberta dessas verdades; em terceiro, que as respostas verdadeiras, quando encontradas, devem ser necessariamente compatíveis entre si e formar um conjunto único, pois, uma verdade não pode ser incompatível com outra – que conhecíamos *a priori*. Esse tipo de onisciência era a solução do quebra-cabeça cósmico. No caso da moral, podíamos então conceber o que devia ser a vida perfeita, fundada como

seria numa compreensão correta das regras que governavam o universo (BERLIN, 2002, p.45)<sup>81</sup>.

Ainda que existam visões não autoritárias a partir do monismo, a exemplo dos liberalismos de Mill ou Locke (CROWDER, 2004, p.129-130), ou seja, que a conexão entre monismo e pensamento autoritário não seja lógica, mas histórica, a justificação do autoritarismo será sempre monista: “o monismo está na raiz de todo extremismo” (BERLIN, 2005, p.34). Dessa forma, tal crença

é responsável pela matança de indivíduos nos altares dos grandes ideais históricos – justiça, progresso, a felicidade das futuras gerações, a missão ou emancipação sagrada de uma nação, raça ou classe, ou até a própria liberdade, que exige o sacrifício dos indivíduos para a liberdade da sociedade (BERLIN, 2002, p.268).

Contra essa crença “encontrada em igual medida nas facções de direita esquerda em nossos dias, não sendo conciliável com os princípios aceitos por aqueles que respeitam os fatos” (BERLIN, 2002, p.271), apresenta-se um “ideal mais verdadeiro e humano” (BERLIN, 2002, p.272), a ideia do pluralismo de valores. Mais verdadeiro por reconhecer a pluralidade, muitas vezes inconciliável, das metas humanas; mais humano por não privar os homens em nome de algum ideal absoluto.

Em *A busca do ideal* Berlin, em tom autobiográfico, traça seu percurso até a ideia de pluralismo. Assim, sua primeira leitura apta a abalar “profunda e permanentemente” suas crenças anteriores baseada na *philosophia perennis* se deu com as obras de Maquiavel. Conforme já vimos<sup>82</sup>, ao distinguir entre duas moralidades – a cristã e a pagã – Maquiavel mostra, pela primeira vez, conforme Berlin, que fins igualmente sagrados podem se contradizer levando sistemas inteiros de valor a colidir, sem possibilidade de uma solução harmônica racional:

A ideia que isso plantou em minha mente foi a percepção, quase como um choque, de que nem todos os valores supremos buscados

<sup>81</sup> Como esclarece Berlin (2015, p.50-51): “a nuance particular que o iluminismo deu a essa tradição foi dizer que as respostas não deviam ser obtidas por muitas das formas tradicionais de até então”, assim, para o iluminismo “há apenas uma forma de descobrir essas respostas, e é o uso correto da razão – pela dedução como nas ciências matemáticas, pela indução como nas ciências naturais. Essa é a única maneira pela qual se podem obter as respostas em geral – respostas verdadeiras a perguntas sérias. Não há razão alguma para que tais respostas, que afinal produziram resultados triunfantes no mundo da física e da química, não se apliquem igualmente aos campos muito mais conturbados da política, da ética e da estética”.

<sup>82</sup> Cf. item 3.1.

pela humanidade agora e no passado são necessariamente compatíveis uns com os outros (BERLIN, 2002, p.47).

Foi então que leu Giambattista Vico, que “lhe abriu os olhos para algo novo” e depois, “naturalmente” Johann Gottfried Herder, ambos os quais já mencionamos<sup>83</sup>. Com Vico percebeu que toda sociedade possui sua própria visão da realidade, o que é expresso por palavras, imagens, metáforas, cultos e instituições. Nessa linha também pensava Herder ao atribuir a cada cultura um “centro de gravidade” próprio. Assim, Maquiavel lhe trouxe a ideia de duas perspectivas incompatíveis, Vico e Herder que há uma pluralidade de civilizações cada uma com seu padrão único (BERLIN, 2002, p.48-49).

Questão importante a esta altura é compreender no que o pluralismo se difere do relativismo. A esse respeito Berlin trata invocando os métodos de Vico e de Herder. Para Vico, pelo o que denominou *entrare*, uma “intuição imaginativa”, ou, de modo semelhante, para Herder, o que denominou capacidade de *Einfühlung*, “sentir-se dentro”, é possível que membros de uma determinada cultura compreendam os valores, os ideais, de outras culturas, ainda que remotas no tempo. Berlin fala em “compreender”, não necessariamente “avaliar”.

Logo, mesmo que achemos determinados valores inaceitáveis, ainda podem ser compreendidos, a despeito de toda diversidade, “como valores, objetivos de vida, que, se concretizados, contribuem para a realização dos homens” (BERLIN, 2002, p.49). Sobre isso, a esclarecedora passagem:

“Eu prefiro café, você prefere champanhe. Temos gostos diferentes. Não há nada mais a ser dito”. Isso é relativismo. Mas a visão de Herder e a de Vico não é isso: é o que eu descreveria como pluralismo – isto é, a concepção de que há muitos objetivos diferentes que os homens podem buscar e ainda ser plenamente racionais, plenamente homens, capazes de se compreender uns aos outros, de simpatizar uns com os outros e extrair luz uns dos outros, como a extraímos da leitura de Platão ou dos romances do Japão medieval – mundos, perspectivas, muito distantes dos nossos. Claro, se não tivéssemos nenhum valor em comum com essas figuras distantes, cada civilização ficaria encerrada na sua própria bolha impenetrável e não poderíamos compreendê-las de modo algum; é isso o que significa a tipologia de Spengler. A intercomunicação entre as culturas no tempo e no espaço só é possível porque lhes é comum o que torna humanos os humanos, funcionando como uma ponte entre elas. Mas os nossos valores são nossos, e o deles são deles. Somos livres para criticar os valores de outras culturas, condená-los, mas não podemos fingir que não os compreendemos, nem considerá-los simplesmente subjetivos, produtos de criaturas em diferentes circunstâncias com gostos diferentes dos

---

<sup>83</sup> Cf. item 3.5.

nossos, que não significam absolutamente nada para nós. (BERLIN, 2002, p.49-50).

Para Berlin, portanto, os valores são objetivos, são fins para os quais outras coisas são meios, e sempre podemos compreender. Ressalva-se que são muitos, mas não infinitos<sup>84</sup>, estão sempre dentro do “horizonte humano” (BERLIN, 2002, p.50). Pode-se dizer, ainda, que “há, se não valores universais, ao menos um mínimo sem o qual as sociedades não poderiam sobreviver” (BERLIN, 2002, p.56), no mesmo sentido, “se não tivéssemos nenhum valor em comum com essas figuras distantes, cada civilização ficaria encerrada na sua própria bolha” (BERLIN, 2002, p.50). E pouco mais que menções genéricas sobre a universalidade de certos valores, é dito por Berlin<sup>85</sup>.

Falamos da (a) irreduzível, mais limitada, realidade plural dos valores, também da (b) universalidade de certos valores. Além destes dois elementos, conforme a explicitação de Crowder (2004, p.132), existem mais dois na ideia de pluralismo de Berlin. São (c) a realidade conflitiva dos valores<sup>86</sup> e (d) a incomensurabilidade.

Ao quadro harmônico dos valores, todos compatíveis entre si, em um conjunto único, tal qual a crença monista, Berlin opõe a visão, supostamente calcada na observação empírica, de que a realidade dos valores é, e sempre será, de conflito: “nem todas as coisas boas são compatíveis, muito menos todos os ideais da humanidade” (BERLIN, 2002, p.368). Dessa forma, o conflito moral remete à própria natureza dos valores, é uma questão ontológica, diferentemente do que vimos em Rawls<sup>87</sup>, para quem o pluralismo moral decorre de limites do juízo, algo de ordem epistemológica a ser transcendido pelo consenso acerca do razoável.

---

<sup>84</sup> “Não há uma infinidade de valores: o número de valores humanos, de valores que posso buscar mantendo o meu semblante humano, o meu caráter humano, é finito – vamos dizer 74, ou talvez 122 ou 26, mas finito, qualquer que seja” (BERLIN, 2005, p.30-31).

<sup>85</sup> Neste ponto, como observa Crowder (2004, p.134), apesar de Berlin não ser nada sistemático e as vezes contraditório, em geral, todas suas menções a universalidade dos valores são extremamente tênues ou genéricas.

<sup>86</sup> Apropriando-se da terminologia proposta por Thomas Nagel, Robert Talisse (2012, p.128) explica duas formas sob as quais o conflito de valores pode se expressar: a primeira, a *incompatibilidade*, quando os valores meramente “divergem”; a segunda, a *oposição* quando além da divergência, existe uma estima negativa ou explícita rejeição do outro valor.

<sup>87</sup> Cf. item 2.2.

Em Berlin (2002, p.268-271), o conflito de valor é “um elemento intrínseco e inamovível na vida humana”<sup>88</sup>. Esse conflito “não é uma verdade contingente, mas necessária”. Seja em qual sentido for, liberdade e igualdade são dois valores eternos, contudo, a perfeita liberdade não é compatível com a perfeita igualdade: se o homem é suficientemente livre para fazer tudo o que quer, os fortes acabarão com os fracos, e a igualdade perecerá. Berlin (2005, p.45) dá outros exemplos: um mundo onde a justiça perfeita reina é incompatível com a clemência; ou a justiça é realizada ou os homens perdoam, justiça e clemência não podem ser ambas realizadas.

A realidade do conflito entre os valores é uma verdade não só empírica, mas também conceitual, isto é, deriva do próprio delineamento conceitual de cada valor (BERLIN, 2005, p.46). Portanto

Essas colisões de valores fazem parte da essência do que eles são e do que somos. Se nos dizem que essas contradições serão resolvidas em algum mundo perfeito no qual todas as coisas boas podem ser em princípio harmonizadas, devemos responder, para aqueles que assim falam, que os significados por eles atribuídos aos nomes que para nós denotam os valores conflitantes não são os nossos significados. Devemos dizer que um mundo sem conflitos de valores incompatíveis é um mundo completamente além de nosso conhecimento; que os princípios que são harmonizados nesse outro mundo não são os princípios com os quais, em nossas vidas diárias, estamos familiarizados; se estão transformados, é em concepções desconhecidas para nós na Terra. Mas é sobre a Terra que vivemos, é aqui que devemos acreditar e agir.

A noção do conjunto perfeito, a solução definitiva, em que todas as coisas boas coexistem, parece-me não ser apenas inatingível – isso é um truísmo -, mas também conceitualmente incoerente; não sei o que se quer dizer com uma harmonia assim. Alguns dentre os Grandes Bens não podem coexistir. Essa é uma verdade conceitual (BERLIN, 2002, p.52).

Berlin também aponta que os valores podem ser não só incompatíveis como incomensuráveis<sup>89</sup>. A ideia da incomensurabilidade, que também não é detalhada na obra de Berlin, conforme Crowder (2004, p.138), pode ser entendida como a percepção de que alguns valores são tão distintos que não dispomos, quando colidem, de alguma medida comum apta a nos guiar numa escolha

---

<sup>88</sup> Assim, como pontua Robert Talisse (2012, p.32), o pluralismo de valores de Berlin é uma espécie de realismo moral, o que fica evidente pelas metáforas empregadas para descrever os conflitos de valor: os valores “colidem”.

<sup>89</sup> Como explica Ruth Chang (1997, p.2), algo é *incomensurável* quando não é mensurável por uma escala única de valor (e.g. metros, kg). Já a *incomparabilidade* ocorre quando não é possível estabelecer uma valoração positiva (e.g. melhor que) ou negativa (e.g. pior que). A comparação pode ser realizada de forma ordinal não necessitando ser cardinal.

plenamente racional, o que contrasta com a ideia rawlsiana de uma prioridade lexical tal qual falamos no item 2.6. Desta forma, para Berlin

o mundo que encontramos na experiência comum é um mundo em que somos confrontados com escolhas entre fins igualmente supremos e reivindicações igualmente absolutas, e a realização de algumas dessas escolhas e reivindicações deve envolver inevitavelmente o sacrifício de outras (BERLIN, 2002, p.269).

É neste ponto que a concepção do pluralismo de Berlin nos leva à consequências normativas para a política. A realidade das “escolhas trágicas” é para Berlin, a premissa da primazia dada à ordem política liberal em seu pensamento. Vejamos então.

### **3.7. Do pluralismo ao Liberalismo Agônico**

Se a crença numa harmonia definitiva é uma falácia e os insights de pensadores como Maquiavel, Vico e Herder são válidos, os grandes bens da humanidade podem entrar em conflito e alguns, ainda, podem ser mutuamente excludentes. Se “não se pode ter tudo, tanto em princípio como na prática” (BERLIN, 2002, p.55), o que resta para a humanidade são escolhas:

Se, como acredito, todos os fins humanos são muitos, e nem todos são em princípio compatíveis uns com os outros, então a possibilidade de conflito – e de tragédia – jamais pode ser inteiramente eliminada da vida humana, pessoal ou social. A necessidade de escolher entre reivindicações absolutas é portanto uma característica inevitável da condição humana (BERLIN, 2002, p.270).

Assim, se estamos fadados a escolher, sob o risco de perdas irreparáveis, temos uma objeção fatal “à noção do Estado perfeito como o objetivo apropriado de nossos esforços” (BERLIN, 2002, p.52). Não há uma situação de equilíbrio perfeito, “toda solução cria uma nova situação que gera as suas novas necessidades e problemas, novas demandas” (BERLIN, 2002, p.52).

Do ponto de vista da política, portanto, a escolha enquanto “característica inevitável da condição humana”, deve ser assegurada; e o instrumento para isso é a garantia da liberdade negativa. O pluralismo acarreta uma “dose” de liberdade negativa. É por causa da realidade plural dos valores

que os homens atribuem valor tão imenso à liberdade de escolha; pois, se tivessem certeza de que em algum estado perfeito, alcançável pelos homens na Terra, nenhum dos fins por eles buscados jamais entraria em conflito, a necessidade e a agonia da escolha desapareceriam, e com elas a importância central da liberdade de escolha (BERLIN, 2002, p.269).

A ordem liberal então, longe de acabar com o conflito de valores, mantém um contexto para a suavização destes. O que se espera é um contexto que garanta um equilíbrio, ainda que precário, e que evite a ocorrência de escolhas intoleráveis. Para Berlin (2002, p.55), “a primeira obrigação pública é evitar os limites máximos do sofrimento”, assim, ao invés de uma sociedade ideal, teremos um mínimo para uma “sociedade decente” (BERLIN, 2002, p.56).

É de se observar que a escolha ante o conflito de valores não é totalmente arbitrária ou irracional. “A situação concreta é quase tudo” (BERLIN, 2002, p.56). Dessa forma, existem fatores relevantes em cada escolha, pode-se sempre apelar para o que é ditado “pelas formas de vida da sociedade a que se pertence” e, ou, para limites impostos pelo “horizonte humano” comum, “sem o qual as sociedades não poderiam sobreviver”<sup>90</sup>.

A esta altura podemos notar a fusão realizada pelo liberalismo de Berlin. Reconhecendo a constituição dos modos de vida (manifestações de determinado arranjo de valores) na escolha voluntária dos indivíduos historicamente situados, observando-se o mínimo moral de uma sociedade decente constante no “horizonte humano”, fundem-se o expressionismo e historicismo dos contra iluministas com um universalismo mínimo de cunho iluminista (GRAY, 1996, p.156-165).

Conforme John Gray (2002, p.6-7), dada a centralidade da escolha radical, aquela que envolve incomensurabilidade, e ao caráter particularista da identidade e raciocínio humano, a teoria liberal de Berlin nos apresenta um outro modo de liberalismo, um *liberalismo agônico*. O termo agônico vem do grego *agon*, significando “disputa”, “conflito”; o *agon* liberal é o encontro de ideias e valores rivais no contexto de uma coexistência pacífica (GRAY, 2002, p.22). É um liberalismo que reconhece os limites da escolha racional diante das escolhas radicais entre valores conflitantes e muitas vezes incomensuráveis e incompatíveis.

---

<sup>90</sup> Berlin (2002, p.56) considera então que “poucos hoje em dia estariam dispostos a defender a escravidão, o homicídio ritual, as câmaras de gás nazistas ou a tortura de seres humanos por prazer, lucro ou até um bem político – ou o dever de os filhos denunciarem os pais, o que as Revoluções Francesa e Russa exigiam, ou a matança irracional”.

Não reconhecendo autoridade universal na razão, como expõe Gray (2002, p.6), o liberalismo agônico entende o compromisso com os princípios fundamentais da ordem liberal, não como decorrente da racionalidade, mas por contingência histórica. Sendo assim, ao contrário do liberalismo político nos moldes de Rawls, um tipo de liberalismo “legalista” em que o compromisso com a ordem liberal ocorre pelo consenso em princípios abstratos e universais, como a liberdade e igualdade, equilibrados e enclausurados numa “teoria constitucional” frente ao conflito político, o liberalismo agônico entende tal compromisso – ou a estabilidade - de forma contingente, um *modus vivendi* (GRAY, 2002, p.13).

Em termos institucionais o liberalismo agônico também difere da teoria liberal dominante de cunho rawlsiano. A realidade do pluralismo, do conflito entre os valores como regra, debilita qualquer teoria geral de princípios nos moldes de uma versão “idealizada da jurisprudência americana”. Ao invés das questões básicas sobre liberdade, igualdade e suas limitações serem decididas pelas Cortes, pelo *judicial review*<sup>91</sup>, a prioridade é dada ao parlamento, à deliberação política (GRAY, 2002, p.12-13).

O liberalismo de Berlin, assim, se apresenta como um projeto liberal modesto que, reconhecendo uma realidade ontológica no pluralismo, não espera muito de grandes modelos racionais universais, garante o mínimo pela liberdade negativa; não tem o otimismo rawlsiano. Como observa Crowder (2004, p.175), “liberalism, for Berlin, no longer rides a wave of progress; it holds the line between civilization and barbarism”. No mesmo espírito, Jan-Werner Müller (2008, p.45-48) identifica o liberalismo de Berlin com o “liberalismo do medo” de Judith Shklar, um liberalismo cético preocupado em evitar o pior ao invés de encontrar o ideal - ou o mais razoável -, evitar o *summum malum*, não encontrar o *summum bonum*.

---

<sup>91</sup> Cf. item 2.8.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo fizemos uma análise do que entendemos por teoria política ressaltando a centralidade de Rawls e Berlin para essa disciplina a partir da segunda metade do século XX; em seguida, empreendemos uma leitura mais aprofundada dos liberalismos de Rawls, no capítulo dois; e Berlin no capítulo três, sempre tendo por base a questão fundamental com a qual iniciamos este trabalho: podem os princípios do liberalismo serem justificados racionalmente e encontrarem consenso de forma estável entre todos os co-cidadãos? Conforme conjecturamos e, a nosso ver, ao final desta investigação, se confirma, temos com Rawls e Berlin duas respostas distintas a esta questão, certamente associadas às interpretações distintas da ideia de pluralismo.

Com Rawls vimos que uma característica permanente da sociedade democrática moderna é a diversidade conflitante e irreconciliável de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, ainda que razoáveis. É a ideia do “fato do pluralismo razoável”. Como causa deste fato, Rawls identifica barreiras de ordem epistemológica, aquilo que denominou “limites da capacidade de juízo”. Contudo, ainda que tenhamos tais limites epistemológicos - o que nos impede de falar em verdade ao tentarmos fundamentar princípios liberais -, justamente pela virtude social da razoabilidade, comum a grande maioria das doutrinas abrangentes, é possível, a estas, de forma otimista, pela explicitação racional de ideias fundamentais do regime democrático pela filosofia política, encontrarem um “consenso sobreposto”.

De ânimo distinto, no pensamento de Berlin, vimos que o “pluralismo de valores” diz respeito à própria realidade dos valores. O conflito moral decorre da própria natureza conflitiva dos valores, é uma questão ontológica. Desta forma, ao invés de esperar-se por um consenso em princípios liberais fundamentados e endossados por razões morais, de forma mais pessimista, o máximo que se pode aspirar, ante o conflito moral, é a estabilidade sempre contingente, sob a forma de acordo, em princípios liberais valorizados por razões meramente instrumentais. Na gramática rawlsiana, um *modus vivendi*.

Ao nos depararmos com essas duas soluções acerca deste tema, explorado pela diversidade interpretativa da ideia de pluralismo, é possível, então, captarmos, tal qual sugerimos na introdução, dois movimentos de atualização “pós

iluminista” da teoria liberal atual, o que certamente poderá servir de orientação para lidar com os debates dessa disciplina; e não só das questões abstratas. Como apontamos ao longo deste trabalho, as consequências em termos institucionais de um liberalismo agônico, nos moldes de Berlin, diferem do Liberalismo Político rawlsiano. Ao invés das questões básicas sobre liberdade, igualdade e suas limitações serem decididas, privilegiadamente, pelas Cortes, pelo *judicial review*, a prioridade é dada ao parlamento, à deliberação política. Enfim, são muitos os contrastes a serem explorados, a partir deste primeiro passo dado.

## BIBLIOGRAFIA

ARAUJO, Cícero; ASSUMPÇÃO, San R. Teoria Política no Brasil hoje. In: MARTINS, CARLOS B.; LESSA, Renato. (Org). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Ciência Política*. 1. ed. São Paulo: Barcarolla/ANPOCS, 2010. p.51-85.

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

BELLAMY, Richard; ZVESPER, John. The liberal predicament: historical and logical. In: SMITH, G. W. (Ed). *Liberalism: Critical Concepts in Political Theory*. New York: Routledge, 2002. p.429-437. Vol 4.

BERLIN, Isaiah; LUKES, Steven. Isaiah Berlin: In conversation with Steven Lukes. *Salmagundi Magazine*, n.120, p.52-134, 1998.

BERLIN, Isaiah. A busca do ideal. In: HARDY, H. e HAUSHEER, R. (Org). *Isaiah Berlin: Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 41-57.

\_\_\_\_\_. Ainda existe a teoria política?. In: HARDY, H. e HAUSHEER, R. (Org). *Isaiah Berlin: Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 99-158.

\_\_\_\_\_. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, H. e HAUSHEER, R. (Org). *Isaiah Berlin: Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 226-272.

\_\_\_\_\_. O Contra-Illuminismo. In: HARDY, H. e HAUSHEER, R. (Org). *Isaiah Berlin: Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 273-298.

\_\_\_\_\_. A Originalidade de Maquiavel. In: HARDY, H. e HAUSHEER, R. (Org). *Isaiah Berlin: Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 299-348.

\_\_\_\_\_. Meu caminho intelectual. In: HARDY, Henry (Org). *Isaiah Berlin: A força das ideias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.17-46.

\_\_\_\_\_. *As raízes do romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

BIRD, Colin. *An introduction to political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BLATTBERG, Charles. Liberalism after Communitarianism. In: DELANTY, Gerard; TURNER, Stephen (Eds). *International Handbook of Social and Political Theory*. New York: Routledge, 2011.

BUCKLER, Steve. Normative Theory. In: MARSH, D.; STOKER, G. (Org). *Theory and Methods in Political Science*. 2.ed. New York: Palgrave Macmillan, 2002. p. 173-194.

BUSTAMANTE, Thomas da R. de. A Justiça como Procedimento. In: AVRITZER, L. et al (Org). *Dimensões Políticas da Justiça*. 1.ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013. p. 105-115.

CHAMBERS, Simone. Theories of Political Justification. *Philosophy Compass*, v.11, n.5, 2010.

CHANG, Ruth. Introduction. In: CHANG, Ruth (Ed). *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

CHERNISS, Joshua; HARDY, Henry. Isaiah Berlin. In: ZALTA, Edward N. (Ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Acesso em 20 de dez de 2014. Disponível em < <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/berlin/>>

COSTELLOE, Timothy. Giambattista Vico. In: ZALTA, Edward N. (Ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Acesso em 07 de mar de 2016. Disponível em < <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/vico/>>

CROWDER, George. Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism. Cambridge: Polity Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Pluralism. In: BEVIR, Mark (Ed). *Encyclopedia of Political Theory*. London: Sage Publications, 2010. p.1065-1068.

\_\_\_\_\_. Pluralism. In: D'AGOSTINO, Fred; GAUS, Gerald (Eds). *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*. New York: Routledge, 2013.

D'AGOSTINO, Fred. Pluralism and Liberalism. In: GAUS, Gerald F.; KUKATHAS, Chadran (Eds). *Handbook of Political Theory*. London: Sage Publications, 2004. p.239-249.

DAGGER, Richard; MILLER, David. Utilitarianism and beyond: contemporary analytical political theory. In: BALL, Terence; BELLAMY, Richard (Ed). *The cambridge history of twentieth-century political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 446-469.

DWORKIN, Ronald. Two Concepts of Liberty. In: MARGALIT, Edna; MARGALIT, Avishai (Eds). *Isaiah Berlin: a celebration*. Chicago: Chicago University Press, 1991. p.100-109.

EVANS, Mark. Issues and Trends in Contemporary Liberalism. In: EVANS, Mark (Ed). *The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001. p.3-20.

FERRAZ, Sérgio. Os dados normativos: apontamentos sobre a recepção das teorias contemporâneas de justiça no Brasil (1990-2003). *BIB – Revista Brasileira de informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n.58, p.131-157, 2004.

FREEDEN, MICHAEL. *Liberalism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

FREEMAN, Samuel. Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution. *Chicago-Kent Law Review*, v.69, n.3, p.619-668, abr, 1994.

\_\_\_\_\_. *John Rawls: Collected Papers*. Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Introduction: John Rawls – An Overview. In: FREEMAN, Samuel (Ed). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 1-61.

GALSTON, William A. *The Practice of Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justice depois de Rawls: Um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- GAUS, Gerald. F. *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London: Sage Publications, 2003.
- GEUSS, Raymond. Liberalism and Its Discontents. In: GEUSS, Raymond. *Outside Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2005. p.11-28.
- DARYL, Glaser. Normative Theory. In: MARSH, D.; STOKER, G. (Org). *Theory and Methods in Political Science*. 1.ed. New York: Palgrave Macmillam, 1995. p. 21-41.
- GRAY, John. *Liberalism*. 2.ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Isaiah Berlin*. Princenton: Princenton University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. Agonistic Liberalism. In: SMITH, G. W. (Ed). *Liberalism: Critical Concepts in Political Theory*. New York: Routledge, 2002. p.3-26. Vol 4.
- GUNNELL, John. G. Political Theory and Political Science. In: MILLER, David. (Ed). *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*. Oxford: Blackwell Publishers, 1987. p.386-390.
- HELD, David. Editor's Introduction. In: HELD, David. (Ed). *Political Theory Today*. Oxford: Blackwell Publishers, 1991. p.1-21.
- IGNATIEFF, Michael. *Isaiah Berlin: A Life*. New York: Metropolitan Books, 1998.
- KLOSKO, G.; WALL, S. (Org). *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- KYMLICKA, Will. Liberal Individualism and Liberal Neutrality. *Ethics*, Chicago, v.99, n.4, p.883-905, jul. 1989.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia política contemporânea: Uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LARMORE, Charles. Political Liberalism. In: SMITH, G. W. (Ed). *Liberalism: Critical Concepts in Political Theory*. New York: Routledge, 2002. p.327-346. Vol 3.
- LASSMAN, Peter. *Pluralism*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- MAFFETTONE, Sebastiano. *Rawls: An introduction*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- MARCONDES, Danilo. *Filosofia Analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- MÜLLER, Jan Werner. Fear and Freedom: On Cold War Liberalism. *European Journal of Political Theory*, v.7, n.1, p.45-64, 2008.

\_\_\_\_\_. Value Pluralism in twentieth-century anglo-american thought. In: BEVIR, Mark (Ed). *Modern Pluralism: Anglo-American debates since 1880*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

O'NEILL, Onora. Constructivism Vs Contractualism. *Ratio: An international Journal of Analytic philosophy*, v.16, n.4, p.319-331, dez, 2003.

PAREKH, Bhikhu. Political Theory: Traditions in Political Philosophy. In: GOODIN, Robert E.; KLINGEMANN, Hans-Dieter (Eds). *A new handbook of political science*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p.503-218.

PETER, Fabienne. *Democratic Legitimacy*. New York: Routledge, 2009.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade: Uma reformulação*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. A Teoria da Justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: AUDARD, Catherine (Ed). *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.199-241.

\_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SANDEL, Michael. The Procedural Republic and the Unencumbered Self. In: AVINERI, S.; DE-SHALIT, A. (Org). *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p.29-50.

SHAPIRO, Ian. *Political criticism*. Berkeley: University of California Press, 1990.

STOKER, Gerry. Introduction. In: MARSH, D.; STOKER, G. (Org). *Theory and Methods in Political Science*. 1.ed. New York: Palgrave Macmillam, 1995. p. 1-18.

TALISSE, Robert B. Rawls on pluralism and stability. *Critical Review: A journal of politics and society*, v.17, n.1-2, p.173-194, 2003.

\_\_\_\_\_. Does Value Pluralism entail Liberalism?. *Journal of Moral Philosophy*, Leiden, v.7, p.303-320, 2010.

\_\_\_\_\_. Value Pluralism and Liberal Politics. *Ethical Theory and Moral Practice*, v.14, n.01, p.87-100, fev, 2011.

\_\_\_\_\_. *Pluralism and Liberal Politics*. New York: Routledge, 2012.

VALENTINI, Laura. Ideal Vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map. *Philosophy Copass*, v. 7, n. 9, p.654-664, 2012.

VARGAS-MACHUCA, Ramón. La filosofía política como teoría política normativa. *Revista Española de Ciencia Política*, n.8, p. 47-70, 2003. Disponível em: <<http://recp.es/index.php/recp/article/view/262>>. Acesso em: 13 agosto.2015.

VINCENT, Andrew. Introduction. In: VINCENT, Andrew. (Ed). *Political Theory: tradition and diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p.1-27

VINCENT, Andrew. *The Nature of Political Theory*. New York: Oxford University Press, 2004.

VITA, Álvaro de. Apresentação da Edição Brasileira. In: RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.XI-XXXIII.

WALDRON, Jeremy. Theoretical Foundations of Liberalism. In: SMITH, G. W. (Ed). *Liberalism: Critical Concepts in Political Theory*. New York: Routledge, 2002. p.3-24. Vol 3.

WERLE, Denilson L. O Liberalismo Contemporâneo e seus Críticos. In: FRATESCHI, Yara; MELO, Rúion; RAMOS, Flamarion C. (Org). *Manual de Filosofia Política: Para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012. p.259-284.

WOLFF, Jonathan. Analytic Political Philosophy. In: BEANEY, Michael. (Ed). *The Oxford handbook of the history of analytic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p.796-822.

ZELLENTIN, Alexa. Neutrality as a Twofold Concept. *Les Ateliers de l'éthique*, Montreal, v.4, n.2, p.159-174, 2009. Disponível em: <[https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/31113/pdf\\_13\\_Zellentini.pdf?sequence=1](https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/31113/pdf_13_Zellentini.pdf?sequence=1)>. Acesso em: 10 set. 2013.