

O PRINCÍPIO DO RESPEITO IGUAL COMO A MELHOR RESPOSTA ÀS EXPERIÊNCIAS DA MODERNIDADE: A FILOSOFIA POLÍTICA DE CHARLES LARMORE

Marcos Fanton¹

Resumo: O presente artigo apresenta a filosofia política de Charles Larmore. Para isso, defende que o eixo central da proposta de Larmore reside na fundamentação moral do liberalismo político a partir do princípio de respeito igual às pessoas. Tal princípio é considerado pelo autor como a melhor resposta para os problemas da filosofia política oriundos da modernidade, como o da legitimidade do poder político e o da justiça social. Além disso, argumenta-se que este projeto de fundamentação moral não deve se restringir ao debate atual das relações entre as dimensões normativas da moral e do político, como encontramos em Rawls, Habermas ou Dworkin. A filosofia política de Larmore erige-se a partir de uma teoria do conhecimento e de um realismo moral bastante particulares, que irão influenciar sua posição final a respeito do liberalismo. Palavras-chave: Charles Larmore – Liberalismo político – Princípio do respeito.

Desde a publicação de *Uma teoria da justiça*, John Rawls recebeu uma série de críticas a respeito do método de deliberação sobre princípios da justiça, a posição original. Ronald Dworkin, por exemplo, argumenta que o ponto de vista das partes da posição original não é tão intuitivo quanto Rawls acredita que seja e, deste modo, deve ser relegado a um “ponto intermediário” de seu argumento. Este pressupõe, na verdade, uma “teoria mais profunda”, baseada no “direito abstrato à igual consideração e ao igual respeito” às pessoas. Partindo desta interpretação, Charles Larmore procura mostrar que deve haver uma base moral para o projeto do liberalismo político e que o melhor candidato para esta base, na mesma esteira de Dworkin, é o princípio moral de respeito igual e universal às pessoas enquanto seres capazes de articular e responder a razões. Esta exigência de uma relação mais estreita entre moral e política não deriva, contudo, apenas de diferentes interpretações das dimensões normativas, mas também de todo um conjunto de pressupostos que formará uma posição filosófica particular, estabelecida por Larmore a partir de uma teoria do conhecimento (uma epistemologia moral intuicionista) e de uma ontologia “ampliada” (que inclui fatos morais).

Para mostrar esta tese, o artigo estrutura-se da seguinte maneira: na primeira parte, mostra-se como a resenha de Dworkin já possui alguns equívocos de interpretação do

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: fanton.marcos@gmail.com.

procedimento sistemático da justiça como equidade de Rawls, notadamente, das noções de ‘posição original’ e ‘construtivismo’, que irão influenciar a leitura de Larmore. Na segunda parte, a concepção política de Larmore é exposta, bem como sua posição diante de concepções políticas diversas, como a de Rawls, Habermas, Dworkin, Pettit e Bernard Williams. Na terceira parte, por fim, o projeto de fundamentação do liberalismo político no princípio moral de respeito igual às pessoas é compreendido à luz da posição filosófica elaborada por Larmore.

I

Em uma influente resenha de *Uma teoria da justiça (Teoria)*, Ronald Dworkin pretendeu mostrar como a justiça como equidade de Rawls está fundamentada em um direito mais abstrato do que os princípios da justiça escolhidos na posição original. O direito à igual consideração e ao igual respeito, assim considerou Dworkin, é parte de uma teoria deontológica mais profunda, que dá sentido às principais ideias metodológicas de Rawls, como a posição original, a teoria contratualista e o equilíbrio reflexivo. Mais importante ainda, essa teoria e seu direito abstrato são a fundamentação da justiça como equidade “como um todo”².

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

Dworkin compreende, assim, a posição original como “uma conclusão intermediária” ou “um ponto a meio caminho para uma teoria mais profunda” que forneceria argumentos filosóficos para adotarmos tal condição³. A posição original seria, neste viés, “um dos principais resultados substantivos da teoria como um todo”⁴, e não a situação inicial de discussão moral. Também o contrato social é visto sob a mesma rubrica; ele não constitui uma “premissa” ou um “postulado fundamental”, mas “uma espécie de ponto intermediário de um argumento mais amplo”, que parte de uma “teoria política mais profunda, que defende os dois princípios *através*, e não *a partir*, do contrato”⁵.

² DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 281.

³ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 247.

⁴ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 246.

⁵ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 262.

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

É importante notar que Dworkin utiliza alguns termos muito similares a Rawls em sua interpretação e, no entanto, suas diferenças não são tão evidentes. Por isso, devemos ter cuidado em não os confundir. Por exemplo, o que devemos entender por ‘profundidade’, presente na expressão “uma teoria mais profunda”? Em um dos únicos momentos que Dworkin procura esclarecer esta expressão, ele cita a comparação de Rawls com a “estrutura profunda da gramática”, que seria a “representação esquemática de uma capacidade mental”⁶. Por comparação, podemos entender que Dworkin vê esta teoria, da qual a posição original e o contrato social fazem parte (enquanto argumentos intermediários), como a representação esquemática de uma capacidade moral. Ou seja, Dworkin vê tais recursos teóricos como a caracterização da “estrutura de nossa capacidade (ou, pelo menos, a de uma pessoa) de realizar juízos morais de certo tipo, ou seja, juízos sobre justiça”⁷. A base interpretativa de Dworkin a respeito de Rawls, portanto, está nesta visão da *Teoria* como uma obra de psicologia moral e das estruturas políticas que possibilitam seu pleno exercício.

Uma segunda expressão de que Dworkin faz uso e precisa ser melhor detalhada é a de ‘modelo construtivo’, que compõe sua interpretação do método do equilíbrio reflexivo. Em contraste com o modelo naturalista, que compreende nossas intuições sobre a justiça como parte de uma realidade moral objetiva (o intuicionismo moral que Rawls fala em *Teoria*), o modelo construtivista entende as intuições como “traços estabelecidos a serem construídos posteriormente em uma teoria geral”⁸. Tal como um escultor, que procura esculpir o animal que melhor se adequa a uma pilha de ossos escavada, o teórico construtivista elabora um programa político para determinada sociedade a partir desses traços gerais⁹. Ademais, esse modelo pressupõe, segundo Dworkin, uma “doutrina da responsabilidade”, que exige dos participantes a integração de suas intuições a uma concepção de justiça coerente e pública e a abdicação, quando necessário, de intuições ou interesses alheios ao domínio político. Por fim, é importante mencionar que características específicas de uma teoria da justiça construtivista, como a coerência e a publicidade, são “independentes de uma moralidade política”, pois, assim compreende corretamente Dworkin, o objetivo do equilíbrio reflexivo é determinar um âmbito comum entre as diversas propostas políticas e escolher a melhor teoria da justiça de acordo com as alternativas disponíveis¹⁰.

⁶ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 247.

⁷ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 246.

⁸ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 250.

⁹ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 249-50.

¹⁰ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 258.

No que se segue, podemos fazer algumas notas críticas a esta parte da leitura de Dworkin. Há uma confusão, em tais comentários, entre a operação de abstração de ideias e a construção de princípios políticos na justiça como equidade¹¹. A metáfora do escultor, por exemplo, parece ilustrar bem o processo de elaboração dos princípios mais adequados para determinada sociedade em termos ideais. Contudo, anterior a este nível, devemos organizar a “pilha de ossos”, isto é, escolher os traços (os juízos ponderados) mais promissores para a formulação das ideias fundamentais de uma teoria da justiça: eis a operação de abstração¹². Além disso, a “doutrina da responsabilidade” não faz parte da metodologia de Rawls, porque ele antecipa este passo com a distinção entre os pontos de vista do filósofo e das partes na posição original.

Para acomodar este modo de interpretação, Dworkin passa a estabelecer uma tipologia de teorias políticas “profundas”¹³ dentro do modelo construtivista. Entre as teorias disponíveis na cultura política, podemos encontrar teorias baseadas em metas, em direitos e em deveres, diferenciando-se, cada uma, pelo modo de justificação das concepções e decisões políticas que são incorporadas à estrutura contratual como “recurso intermediário”¹⁴. Dentro desta classificação, Dworkin considera a concepção rawlsiana uma teoria deontológica, pois coloca o indivíduo e suas decisões e interesses como o aspecto central, protegidos por um direito (ou uma lista deles) prioritário a qualquer ato ou decisão política. Como uma teoria baseada em direitos, restaria, assim, entendermos qual ou quais direitos baseia-se a justiça como equidade, já que seus princípios da justiça são vistos, agora, como elementos intermediários.

Para isso, Dworkin reinterpreta as funções do contrato à luz dessa nova tipologia e percebe o seguinte: nas teorias baseadas em metas e deveres, a estrutura contratual é supererrogatória. No caso das primeiras, o resultado pretendido já é estabelecido desde o início (por uma meta específica, como no utilitarismo) e, em muitos casos, não atende ao critério da publicidade. Já no caso das teorias baseadas em deveres, os interesses individuais não são levados em consideração ou, mais do que isso, pede-se para que se “deixe de lado quaisquer avaliações de interesse próprio, a não ser aquelas que dizem respeito ao dever”¹⁵.

¹¹ A diferença entre tais procedimentos é abordada por Rawls através da distinção de pontos de vista: o ponto de vista filosófico (“o nosso – o seu e o meu, que estamos formulando a ideia de justiça como equidade”); o ponto de vista das partes da posição original; e o ponto de vista dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. Cf. RAWLS, *Liberalismo político*, p. 32.

¹² Rawls aborda de maneira muito insipiente a diferença entre abstração e construção, algo comum na obra do autor, dada a aplicação do princípio de tolerância à filosofia política e à separação entre teoria moral e teoria do conhecimento. Um dos poucos trechos que Rawls busca determinar melhor estes dois procedimentos encontra-se na Conferência III do *Liberalismo político*, especialmente, p. 122-4.

¹³ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 266.

¹⁴ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 266.

¹⁵ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 269ss.

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

Também a posição original tem seu significado determinado no contexto de uma teoria baseada em direitos. Aqui, Dworkin entende que esta ideia deve ser vista como a “aplicação do direito abstrato à igual consideração e ao igual respeito” e, portanto, aliada ao modelo contratualista, destina-se a servir como um “modelo da situação política” que defende este direito. O véu-da-ignorância e as restrições formais do justo nada mais são do que limitações *para* garantir “o direito de cada homem ser tratado com igualdade, a despeito de sua pessoa, seu caráter ou seus gostos”¹⁶.

Ao final da resenha, Dworkin mostra que o direito à igual consideração e ao igual respeito é um “direito natural de todos os homens e as mulheres”, que o possuem “simplesmente enquanto seres humanos capazes de elaborar projetos e fazer justiça”¹⁷. A expressão ‘direito natural’ é definida explicitamente em termos negativos por Dworkin: direitos que não são produtos de legislação jurídica ou contrato hipotético. Em termos positivos, Dworkin parece se referir ao conjunto de pressupostos que forma o melhor programa político do modelo construtivista, o que, neste caso, significa considerar a proteção do interesse de cada pessoa como um dos juízos refletidos mais fundamentais.

Dworkin acredita que Rawls “tem perfeita consciência” de que tal princípio de igual respeito possui um “fundamento diferente” dos princípios da justiça: ele é o “complemento natural” da teoria da equidade como um todo e aquilo que permite transformar a posição original em uma noção intuitiva¹⁸. Com isso, Dworkin acredita ter encontrado o direito “mais abstrato” para teorias liberais baseadas na igualdade, ou seja, ele “não pode ser negado em nome de qualquer conceito mais radical de igualdade, simplesmente porque esse conceito não existe”¹⁹.

II

Influenciado pelo texto de Dworkin, o filósofo Charles Larmore procura levar adiante o projeto de explicitação de um núcleo moral que sirva de fundamento para o liberalismo político. Do mesmo modo que Dworkin, Larmore também defende que o liberalismo deve conter uma “normatividade profunda”, condensada no princípio de

¹⁶ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 278.

¹⁷ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 281.

¹⁸ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 280-1.

¹⁹ DWORKIN, “A justiça e os direitos”, p. 282.

respeito igual às pessoas. Larmore espera encontrar, com isso, um limite à imposição de princípios políticos legítimos que organizam uma sociedade democrática, além de uma base de motivação moral para os cidadãos se engajarem em uma discussão racional sobre estes mesmos princípios políticos.

Assim como Rawls, Larmore entende o liberalismo político como parte de um conjunto de experiências históricas desenvolvidas a partir da modernidade. Formou-se, hoje podemos dizer, uma “experiência histórica comum”, na qual se incluem as “memórias de conflitos passados, inclusive os sangrentos”, que transformou o modo como vivemos e o modo como pensamos as diversas categorias morais e política²⁰. É uma das convicções de Larmore (beirando ao unilateralismo, como será visto mais adiante) que a “experiência essencial da modernidade” seja o fato do pluralismo razoável ou, como ele prefere denominar, a expectativa aceitável e comum do desacordo razoável²¹. A característica relevante da modernidade, diz Larmore, “consiste no crescente reconhecimento de que o desacordo razoável sobre a natureza da vida boa e, ainda, sobre os fundamentos filosóficos da moralidade não é um fenômeno passageiro, mas a situação que devemos esperar”²². Podemos resumir esta convicção com uma espécie de mote, repetido em diversas de suas obras: “quanto mais discutimos o significado da vida uns com os outros, o mais provável é que nós descobriremos que nós divergimos e discordamos. A expectativa do desacordo razoável é o fenômeno que deve guiar nosso pensamento político hoje”²³.

O fato do pluralismo razoável também foi abordado por Rawls e, mais precisamente, tornou-se um dos pivôs de sua reformulação da justiça como equidade. Assim, parece, a princípio, que não há maiores novidades. Contudo, há uma enorme diferença entre o peso dado a essa situação histórica por Rawls e Larmore. Enquanto para o primeiro, ela é considerada *uma* das circunstâncias da justiça política (além da escassez moderada de recursos, o fato da opressão, os limites da capacidade de juízo, entre outras), para o último, como se pode ver nos trechos citados acima, o pluralismo razoável é elevado ao estatuto de “elemento crucial da modernidade” e o “guia” do nosso pensamento político.

²⁰ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 143.

²¹ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 12. Larmore prefere esta última expressão para marcar diferença com o pluralismo de valor [*value pluralism*] de Isaiah Berlin. Este, na visão de Larmore, consiste em uma “doutrina sobre a natureza do bem”, que, mesmo podendo estar correta em sua explicação sobre o fato de não termos expectativas para acabar com o constante embate entre as mais diferentes visões de mundo, é, ainda assim, uma explicação teórica muito controversa. Ela acaba tornando-se, assim, mais uma entre as diversas doutrinas abrangentes que encontramos disponíveis e pode gerar conflitos com determinadas concepções religiosas ou filosóficas. Por isso, conclui Larmore, “Se a esperança do liberalismo é idealizar uma forma de vida política que as pessoas podem encontrar fundamentos para endossar, apesar de diferenças doutrinárias deste tipo, então ele [o liberalismo] faria bem em não tomar o pluralismo de valor uma de suas premissas cardinais”. LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 142.

²² LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 215

²³ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 215.

Em sua obra *Patterns of Moral Complexity*, Larmore discute explicitamente a questão das circunstâncias da justiça e admite, sem qualquer justificativa clara, que irá tratar apenas do fato do desacordo razoável²⁴. À luz da concepção política de Rawls, isto parece trazer algumas dificuldades, principalmente se focarmos nas consequências práticas e teóricas que ele levou em consideração ao enfrentar o problema das circunstâncias externas de justiça (veja-se a relação entre o princípio da diferença e a condição da escassez de recursos). Porém, antes de tentarmos realizar alguma objeção a este ponto, devemos entender quais pressupostos teóricos Larmore elabora para frisar apenas este fato, ou seja, precisamos compreender sua concepção de filosofia política.

Em um artigo recente, “What is Political Philosophy?”, Larmore aborda justamente este tópico, de um modo muito mais explícito do que vinha fazendo em textos anteriores. Seu artigo pode ser visto como uma visão panorâmica de dois modos de abordagem atuais da filosofia política (moralismo e realismo), diferenciadas pela sua relação com a filosofia moral. Ao final, o autor defende um terceiro modo, o de uma teoria política autônoma que explicita as condições legítimas do uso do poder estatal em sociedades liberais.

Neste artigo, Larmore procura explicitar, em primeiro lugar, o que entende por filosofia de uma maneira típica a Wilfrid Sellars: uma atividade máxima e inerentemente reflexiva, pois tematiza a própria composição de seu domínio, as suas características e as suas questões fundamentais, sem depender de outros âmbitos do conhecimento. A filosofia política, neste mesmo viés, consiste, em termos gerais, “na reflexão sistemática sobre a natureza e o propósito da vida política”²⁵. Mas, o que isto significa em termos mais precisos?

A ideia de uma ‘reflexão sistemática’ significa o empreendimento de explicitar e avaliar criticamente os pressupostos teóricos e fácticos que constituem a nossa experiência política como um todo. É um processo de explicitação porque, de acordo com Larmore, a filosofia (e nisso se inclui a filosofia política) é historicamente situada, isto é, ela molda seus conceitos e métodos a partir de conhecimentos e experiências passadas, como uma espécie de autocompreensão reflexiva. Em resumo, a filosofia política é uma reflexão sistemática sobre as condições históricas e sociais da vida política e seus fins específicos (os padrões de crença e experiência herdados da tradição)²⁶, cujo objetivo principal é explicitar a base moral subjacente à imposição de limites de uma concepção política e à motivação dos cidadãos para a cooperação e defesa desta concepção.

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

²⁴ LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 73.

²⁵ LARMORE, “What is political philosophy?”, p. 2.

²⁶ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 10.

tradicionais deste domínio normativo, como os conceitos do bem e do justo, a possibilidade do conhecimento moral, a natureza dos juízos morais e as bases motivacionais para o agir moral. Sob um ponto de vista antropológico, a vida política é considerada “a forma mais alta e compreensiva de associação humana”, destinando-se, pois, a promover o “fim último de todos nossos esforços, o bem humano em si mesmo”²⁷. O significado deste bem humano torna-se o problema filosófico central e prioritário, juntamente com os princípios morais que formulam a relação ideal entre os membros desta sociedade. Somente após a esquematização desses elementos, busca-se ajustar esta visão à realidade (às circunstâncias da justiça)²⁸. A filosofia política, portanto, é realizada como uma aplicação da filosofia moral.

Larmore, porém, descarta essa opção ao exigir uma concepção política de liberalismo que possua uma espécie de “miopia”: “o que é de importância proeminente no domínio político não precisa ter o mesmo peso fora daquele domínio”²⁹. A relação entre ideais políticos e ideais pessoais ou comunitários deve, nesse sentido, manter-se neutra do ponto de vista político, recusando-se a assumir uma visão da sociedade como um “todo orgânico”, em que o “domínio político deveria expressar os mais altos ideais de seus membros” – uma visão da sociedade que Larmore chama de *expressivismo*³⁰.

Já Hobbes, Weber e, mais recentemente, Bernard Williams fazem um contraponto ao moralismo político com uma abordagem realista. Segundo Williams, o primeiro problema da política, condição para a resolução dos demais, é, em “termos hobbesianos”, o modo como podemos garantir “ordem, proteção, segurança, confiança e as condições de cooperação”³¹. Dada nossa situação histórica, esta questão, para Williams, só pode ser respondida em termos de legitimidade liberal, isto é, um Estado adquire legitimidade para o monopólio do poder coercitivo se ele consegue dar uma justificação aceitável a (potencialmente) todo cidadão que está sujeito ao seu domínio. Este critério é denominado por Williams, em seu artigo “Realism and Moralism in Political Theory”, de “demanda básica de legitimação” [*basic legitimation demand*]³². Cumprir este requisito significa dar, ao menos, uma solução “aceitável” ao problema da filosofia política, em que os cidadãos não estão em “radical desvantagem” – um estado geral de medo, cuja probabilidade de sermos coagidos, torturados, humilhados ou sofrermos coerção por outros (principalmente do Estado) é razoavelmente factível.

Então, esta gama de pressupostos “realistas” é considerada desde o início e, de fato, incorporada a uma teoria política realista. Williams define esta em pelo menos quatro pontos: [i] a filosofia política não é a aplicação de uma teoria moral, nem mesmo da

²⁷ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 08.

²⁸ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 2-3.

²⁹ LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 70.

³⁰ LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 91-3.

³¹ WILLIAMS, “Realism and Moralism in Political Theory”, p.3.

³² WILLIAMS, “Realism and Moralism in Political Theory”, p. 4.

filosofia jurídica; [ii] o foco da política não é o desacordo moral, mas o desacordo político, em que há discordância frontal entre os modos de aplicação da autoridade política e seu poder coercitivo; [iii] o desacordo sobre a interpretação de valores políticos, como igualdade, liberdade ou justiça devem ser levados em consideração, em especial sua relação com a tradição; e [iv] o desacordo político gera diferenças políticas, marcadas pela relação entre aliados e oponentes³³.

Para Larmore, o realismo político de Hobbes, Weber e Williams tem, em comum, “a meta política primária de criar e manter a ordem social – através da coerção, se necessário”³⁴. Em um ponto específico, Larmore e Williams parecem concordar: a importância do tema da legitimidade para a política e a exigência, dada a herança da modernidade, de uma solução liberal para este problema. Williams resume isto de modo sintético no *slogan* “LEG [condição necessária de legitimidade, MF] + Modernidade = Liberalismo”³⁵. Larmore, também, ao interpretar o princípio de legitimidade liberal de Rawls, comenta o seguinte: “Este princípio (sujeito a algum refinamento) dá voz, eu concordo, ao coração moral permanente do pensamento liberal”³⁶.

Como foi colocado no início desta discussão, Larmore, contudo, não fica satisfeito com o critério de legitimidade de Williams. Sua antipatia deve-se à posição da “demanda básica de legitimação”, que, na opinião de Williams, “não é antecedente à política. É uma tese que é inerente à existência de algo como política”³⁷. Através de uma tese que se repetirá com diversos autores, Larmore afirma que este ponto de vista “perde o ponto crucial” do problema da legitimidade³⁸. A questão crucial ao domínio político, do ponto de vista filosófico, é entender porque nos preocupamos e exigimos moralmente, uns dos outros e das instituições que nos governam, princípios que levam em consideração a vontade livre e espontânea de cada um.

Assim, se voltarmos novamente à concepção de filosofia política de Larmore, como uma reflexão historicamente situada, podemos compreender melhor que o princípio de legitimidade é incorporado ao âmbito mais amplo do ideal de uma ordem política justa, fruto de experiências históricas compartilhadas. Larmore alimenta a tese de que há “princípios morais subjacentes” a esta visão da dimensão política, que dão inteligibilidade às “condições de coerção permissíveis”³⁹. Deve haver um núcleo moral da justiça política, isto é, uma dimensão fundamental para o estabelecimento das regras jurídicas e da organização das estruturas políticas, como o critério de legitimidade de Williams e Rawls.

³³ WILLIAMS, “From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value”, p. 77-8.

³⁴ LARMORE, “What Is Political Philosophy?”, p. 10.

³⁵ WILLIAMS, “Realism and Moralism in Political Theory”, p. 09.

³⁶ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 147.

³⁷ WILLIAMS, “Realism and Moralism in Political Theory”, p. 05.

³⁸ LARMORE, “What is political philosophy?”, p. 16.

³⁹ LARMORE, “What is political philosophy?”, p. 17.

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

Dentro do contexto histórico do liberalismo político, Larmore procura defender que o princípio moral pressuposto na elaboração das normas da vida política é, justamente, o princípio de respeito igual às pessoas como cidadãos livres e iguais – uma interpretação altamente inspirada no trabalho de Dworkin, como o próprio Larmore admite⁴⁰. Este princípio informa nosso ponto de partida situado historicamente, pois ele é a “melhor resposta”⁴¹ para o problema do desacordo razoável como cenário ineludível de sociedades democráticas que passaram pelas experiências históricas da modernidade. “O liberalismo político”, diz Larmore, “é uma concepção moral baseada na norma de respeito igual, mesmo se sua ambição seja uma [concepção] mínima”⁴².

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

A resposta de Larmore é o princípio moral do respeito igual às pessoas. Respeitar as pessoas, define Larmore, significa reconhecer que elas possuem “uma capacidade para desenvolver crenças justificáveis dentro de sua própria perspectiva”⁴³. Com essa definição sintética, Larmore define uma base moral mínima suficiente, em sua opinião, para o liberalismo político. Neste domínio, um dos modos mais importantes de expressão do princípio moral do respeito é o princípio político de legitimidade: se princípios políticos diferenciam-se dos princípios morais pelo uso da coerção estatal para serem cumpridos, então, em um estado liberal, suas normas devem ser justificadas para todos igualmente. Buscar um acordo político comum por meio do poder, isto é, pela ameaça de coerção, é o

⁴⁰ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 148 (nota 18).

⁴¹ LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 66.

⁴² LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 145 e 213.

⁴³ LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 64.

mesmo que tratar as pessoas meramente como meios, negando-lhes seu estatuto de seres capazes de agir e pensar por si próprios com base em razões. Por isso, o princípio do respeito possui dois papéis fundacionais: ele é a base de motivação dos membros da sociedade liberal para buscar princípios políticos em comum, respeitando-se o fato do desacordo razoável; e ele determina, também, as condições de acordo que os princípios políticos devem respeitar – um diálogo racional que leve em consideração, de modo recíproco, as partes envolvidas.

III

A descoberta desse núcleo moral do liberalismo torna-se o “ponto fixo” no qual Larmore passa a criticar ou a mostrar determinados pressupostos “não declarados” por diversos filósofos políticos. Por exemplo, as condições de deliberação política do republicanismo de Philip Pettit são interpretadas como expressões de um “valor subjacente”, o respeito pelas pessoas: “É, então, este princípio político de respeito pelas pessoas que constitui o estrato mais profundo na teoria republicana de Pettit”⁴⁴. Ao discutir a teoria habermasiana da razão comunicativa, o mesmo contraponto é levantado: “Este resultado também significa que, ao contrário de Habermas, o conceito de discussão (*Diskurs*) [...] não pode exercer o papel fundamental em nossa autocompreensão moral e política. Em um nível mais profundo, deve residir o princípio moral de respeito às pessoas”⁴⁵.

E, com Rawls, esse tipo de apelo não seria diferente. Aliás, uma convergência que Larmore vê entre este e Habermas é sua “falha comum” em perceber a importância do princípio de respeito: “Ambos perdem de vista as suposições morais que inspiram este projeto [do liberalismo] e que, nesse sentido, subjazem o terreno comum sob o qual os princípios da democracia liberal estão assentados, mesmo quando estão livres de toda filosofia geral sobre o homem”⁴⁶. Em diversos trechos de seus textos sobre o liberalismo político, Larmore tenta ressaltar, do mesmo modo que fez com outros filósofos, como o projeto de Rawls reside, implicitamente, no núcleo moral do respeito. Várias são as expressões utilizadas para incutir este pressuposto não declarado na justiça como equidade. Para Larmore, Rawls “não apresentou tão claramente quanto ele deveria ter feito a natureza deste fundamento moral [do princípio liberal de legitimidade] e a posição precisa que ele ocupa”⁴⁷. Ou seja, Larmore quer mostrar que há uma oscilação que perpassa a justiça como equidade de Rawls, apontando para sua “falta de clareza”, “ambiguidade”, “grande relutância” em admitir o princípio moral do respeito ou, nos casos mais críticos, a

⁴⁴ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 192-3.

⁴⁵ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 221.

⁴⁶ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 139.

⁴⁷ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 147.

“falta de consistência” em seus textos⁴⁸. Se Rawls tivesse notado tais observações, conclui Larmore, “ele teria concordado”⁴⁹.

Contudo, afirmar que há ou haveria uma suposta vinculação de Rawls, Habermas e Pettit a determinado princípio, apenas contrapondo uma teoria da justiça com outra, soa mais como um desvirtuamento da questão do que um aprimoramento da interpretação das obras dos filósofos abordados ou, se se quiser, de uma crítica ao seu método e seu modo de abordar o problema da justiça. O ponto que realmente interessa, pelo menos em um primeiro momento, é saber quais evidências textuais estão presentes para este tipo de presunção. É possível encontrar um princípio moral ou uma ideia fundamental capaz de sustentar a justiça como equidade de Rawls, a teoria da razão comunicativa de Habermas ou o republicanismo de Pettit?

O objetivo desta parte final do artigo é mostrar como Larmore chega a estas conclusões sobre tais filósofos políticos, dando enfoque à interpretação de Rawls. A insistência no princípio de respeito às pessoas como núcleo moral do liberalismo político, antecedente e independente à vontade das pessoas, é decorrente – esta é a tese do presente texto – da escolha da concepção de filosofia de Larmore, uma alternativa conhecida como intuicionismo racional. Logo, a divergência entre ambos os autores encontra-se não apenas na escolha da pergunta fundamental da concepção política e dos princípios de justiça correspondentes, mas também na opção pelo método e estatuto teórico de suas concepções.

Larmore rejeita veementemente o construtivismo moral e político de inspiração kantiana. Para ele, este é “insustentável” e “não pode funcionar”, pois é incoerente em oferecer uma “visão completa da moralidade”⁵⁰. O principal problema deste método é sua ideia de razão prática, baseada em uma noção complexa de pessoa. Em resumo, o construtivismo defende que possuímos uma razão prática e que esta é capaz de construir objetos, como uma concepção política de justiça, capaz de nos motivarmos a agir de determinado modo. Larmore acredita que este tipo de procedimento metodológico torna-se contraditório porque pressupõe determinadas razões que são escamoteadas pela noção de autonomia: “A construção da moralidade que Rawls imaginou erige-se sobre um fundamento moral que já deve estar presente, e não é, ele mesmo, construído”⁵¹.

Se o construtivismo propõe que nos entendamos como os autores dos princípios políticos através do exercício de nossa capacidade de sermos razoáveis, então, na visão de Larmore, a própria ideia de razoabilidade significa um comprometimento com um princípio moral: “Procurar uma base para viver em conjunto, em que todos possam ter

⁴⁸ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, pp. 149, 158, 150, 151, 139.

⁴⁹ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 148-51.

⁵⁰ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 84.

⁵¹ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 84.

razões para aceitar é considerar uns aos outros como pessoas livres e iguais, cujas relações devem estar fundamentadas sob o respeito mútuo”⁵².

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

Nós poderíamos alegar, em um primeiro momento, que Larmore erra em sua crítica ao construtivismo ou, ao menos, não consegue refutá-lo consistentemente. É preciso termos presente que nem as capacidades morais do cidadão, nem a situação inicial do contrato social (a posição original) são *construídas* (no sentido técnico do termo). Elas são *modeladas* a partir de juízos ponderados encontrados na cultura política. Neste ponto, Dworkin e Larmore são negligentes em perceber o modo de funcionamento dos procedimentos teóricos de Rawls e as mudanças realizadas entre cada ponto-de-vista da justiça como equidade.

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

Porém, talvez, isto não faria Larmore mudar de opinião, pois esta crítica a Rawls é antes de mais nada uma contraposição direta entre diferentes noções de razão e de

⁵² LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 84.

tradições filosóficas. O construtivismo político, por exemplo, é visto como inapropriado, porque “oferece uma visão distorcida sobre o que é a razão; ele esquece a capacidade de resposta [*responsiveness*] a razões que envolve o raciocínio”⁵³. Esta negação da razão prática vem de uma crítica situada no quadro conceitual do intuicionismo racional. Por isso, Larmore contrapõe à capacidade construtiva da razão uma capacidade receptiva de razões historicamente situadas: “Não é ao ascendermos a um ponto de vista absolutamente isolado, mas apenas através do pertencimento a uma tradição moral (ou a uma variedade de tradições e práticas morais), nós podemos encontrar nossos modos de comportamento moral. Quando tentamos nos elevar acima de nossa situação histórica, a razão perde sua substância e torna-se muda”⁵⁴.

O quadro teórico que está por trás destas afirmações, para ser mais específico, é uma teoria contextualista da crença racional, vinculada à tradição do intuicionismo. O termo ‘intuição’, contudo, é substituído pelos termos ‘razão’ e ‘reflexão’, devido ao seu aspecto problemático em sugerir que tenhamos crenças de maneira “imediate” ou “não-teórica”⁵⁵. Larmore, no entanto, não diferencia explicitamente entre razões enquanto objeto e razão enquanto capacidade teórica. Ainda que isto signifique um dos erros mais frequentemente denunciados dos filósofos modernos pela literatura filosófica contemporânea, Larmore não sofre com esta falta de clareza, pois, em seus textos, esta diferença é facilmente distinguida – algo que passo a fazer a seguir.

Enquanto objeto, razões são possíveis objetos abstratos de uma crença, formadas, de modo não necessariamente consciente, através da nossa relação com o mundo, que pode ser constituído tanto por fatos empíricos e psicológicos quanto por normas. Há, na teoria de Larmore, uma pretensão de ampliar a ontologia (o domínio de fatos no mundo) com a introdução de razões e princípios morais. Razões não são nada mais do que isso: um estatuto diferenciado que atribuímos a determinados fatos em nossa experiência com o mundo. Estes podem nos compelir a crer ou a agir de determinado modo, conforme nos são “revelados”. Que se deva utilizar um guarda-chuva ao sair na rua em um período chuvoso, diz o exemplo de Larmore, não possui sua razão na minha crença que está chovendo ou em algum princípio estabelecido racionalmente de maneira autônoma. Larmore dirá que é o *próprio fato de que está chovendo* que contém razões⁵⁶.

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

⁵³ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 86.

⁵⁴ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 51.

⁵⁵ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 62.

⁵⁶ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 57-9; p. 125. A noção de fatos morais é esclarecida em LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 96.

mostrando nossas possibilidades de pensamento e ação”.⁵⁷ Esta dimensão normativa, que desemboca em um externismo de razões, torna-as “antecedentes” ou “independentes” da articulação consciente dos indivíduos.

Larmore dá um passo adiante na qualificação deste conceito ao defender seu vínculo com o contextualismo epistêmico. Sempre possuímos, alega esta teoria, um sistema doxástico com crenças não-problemáticas para darmos sentido àquilo que acreditamos e que devemos fazer. Assim, compreendemo-nos “desde sempre” em um mundo com razões pré-existentes e externas a nossa consciência, mas que são a própria condição de constituição desta – elas moldam o modo como pensamos e agimos. Além disso, sua epistemologia é contextual, porque, dado este fato, *prima facie*, todas (ou a grande maioria de) nossas crenças são consideradas verdadeiras. A questão sobre sua justificação somente se dará se nos encontrarmos em dúvida ou em alguma situação problemática que exija maiores esclarecimentos. O que deve ser justificado, diz Larmore, não é a existência de uma crença, mas sua mudança.

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

Razões também podem significar uma disposição ou capacidade, razão significa a capacidade teórica de se relacionar ou de se vincular a razões (enquanto objetos). É através deste “órgão do conhecimento” que adquirimos conhecimento sobre o mundo. A epistemologia moral de Larmore é, por isso, uma forma de cognitivismo: é o “conhecimento reflexivo de razões”⁵⁸, em que explicitamos as circunstâncias nas quais nos situamos e, com isso, avaliamos, criticamente, quais razões são mais convincentes (ou justificadas) para nos comprometermos no modo de agir moral. Por defender este tipo de teoria, Larmore acredita que é através da reflexão que reconhecemos a autoridade das razões, situadas em um plano valorativo irredutível, que não existe apenas por atos racionais espontâneos⁵⁹. Larmore chama esse reconhecimento ou comprometimento com razões, de modo bastante intuitivo, de “chamada da consciência”⁶⁰.

⁵⁷ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 128. A noção de verdade de Larmore também é definida em termos relacionais: “Supõe-se que a verdade é uma relação entre uma crença – ou, mais exatamente, entre a proposição expressa pela crença (i.é, o que é crido) e o modo como o mundo é, independentemente daquela crença ter sido expressa”. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, p. 94.

⁵⁸ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 96.

⁵⁹ LARMORE, *The Morals of Modernity*, p. 97.

⁶⁰ LARMORE, *The Autonomy of Morality*, p. 105. Isso não significa, contudo, que regimes políticos dependem apenas da “boa vontade” dos seus cidadãos. Erramos ao pensar isso de Larmore, que situa essa atitude

Este quadro conceitual tem um enorme respaldo na filosofia política de Larmore. Se voltarmos novamente ao seu artigo sobre a filosofia política, veremos que esta concepção de epistemologia moral está pressuposta. Ali, Larmore afirma, de modo estenográfico, que princípios políticos baseiam-se em razões. Princípios, define, são regras gerais de pensamento e ação, cujas linhas de conduta asseridas surgiram das diversas circunstâncias que um ou mais indivíduos viveram⁶¹. Princípios são, portanto, baseados em fatos específicos e independentes, que precisam ser explicitados racionalmente para se obter uma relação normativa entre o agente e as possibilidades moralmente corretas de conduta. O princípio de respeito às pessoas, nesse sentido, torna-se proeminente a partir de nossas experiências cotidianas que mostram a inflexibilidade (tanto nossa quanto de outros) de desistirmos de valores que constituem nossa própria identidade e nossa visão de mundo – o fato do desacordo razoável.

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

THE PRINCIPLE OF EQUAL RESPECT AS THE BEST ANSWER TO THE EXPERIENCES OF MODERNITY: CHARLES LARMORE'S POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract: This paper introduces Charles Larmore's political philosophy. It argues that Larmore's political proposal is established as a moral foundation for the political liberalism through the principle of equal respect for people. Such principle is considered by the author as the best answer to the problems arisen in modernity, such as the problems of the legitimacy of political power or of social justice. In addition, it will argue that this project should not be restricted to the current debate of the relations between the moral and political dimensions, as we find in Rawls, Habermas

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

⁶¹ LARMORE, “What is political philosophy?”, p. 27.

or Dworkin. Larmore's political philosophy is built upon a rather peculiar epistemology and a moral realism, which will influence his final position on political liberalism.

Keywords: Charles Larmore – Political liberalism – Principle of respect.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

LARMORE, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge, 2008.

_____. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge, 1996.

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

_____. "What Is Political Philosophy?" in: *Journal of Moral Philosophy*. v.10, n.3, 2013.

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

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

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

_____. "The Independence of Moral Theory". In.: RAWLS, J. *Collected Papers*. Boston: Harvard, 1999.

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

WEITHMAN, Paul. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford, 2011. Kindle Edition.

WILLIAMS, Bernard. "Realism and Moralism in Political Theory. In: WILLIAMS, B. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton, 2005.

_____. "From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value. In: WILLIAMS, B. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton, 2005.