

TRADUÇÃO de
Os Fundamentos Teóricos do Liberalismo^{*}
Jeremy Waldron. 1987. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 37, No. 147, pp. 127-150.

Lucas Petroni^{**}

Vencedor do Prêmio de Ensaio de 1986

I

Mesmo que os termos “socialismo”, “conservadorismo”, e “liberalismo” podem ser vistos como sobrenomes familiares, as teorias, princípios e partidos que os compartilham, frequentemente não possuem mais em comum uns com os outros do que os membros de uma família muito extensa. Ao analisarmos a variedade das concepções políticas classificadas sob cada um desses rótulos, tendemos a encontrar aquilo que a Wittgenstein se referiu, em outro contexto, como “uma rede intrincada de similaridades sobrepostas e entrecruzamentos [...] às vezes de similaridades gerais, às vezes de detalhes”¹; é extremamente improvável, no entanto, que encontremos um conjunto de princípios ou doutrinas que sejam assumidas em comum por todos os membros de cada uma das famílias, ou algum agrupamento de proposições teóricas e práticas que possa ser considerado o *núcleo* ou a *essência* da ideologia em questão.

Em parte isso se dá porque aqueles que se autodenominam “liberais”, “socialistas” ou “conservadores” nunca tiveram o controle pleno sobre o uso das terminologias: um oponente frequentemente está disposto a denominar como “liberal” uma visão que muitos autodenominados liberais reprovariam. Mas, principalmente, isso ocorre pelo modo como as teorias políticas se desenvolveram.

^{*} A Revista Leviathan agradece a Jeremy Waldron por ter gentilmente autorizado a publicação desta tradução.

^{**} Lucas Cardoso Petroni é mestrando em Ciência Política pela Universidade de São Paulo e bolsista do CNPq. Email: lucas.petroni@gmail.com

¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe (Oxford, 1968), p. 32e.

Com a exceção do pensamento socialista - e se trata de uma exceção recente - que se originou explicitamente a partir de Karl Marx e sob os auspícios da Primeira e Segunda Internacionais, as teorias políticas no Ocidente nunca se desenvolveram sob uma rubrica ou classificação ideológica consciente. Locke não escreveu os *Dois Tratados* para *ser* um liberal, do mesmo modo como Burke não escreveu *Reflexões Sobre a Revolução Francesa* para *ser* um conservador. Ao contrário, essas obras foram desenvolvidas como uma teoria de governo, uma teoria da sociedade, ou uma teoria da economia política, e sua intenção era a de que fossem julgadas como uma contribuição a um debate que não apresentava fronteiras ideológicas reconhecidas e no qual quase todos os pensadores do período estavam interessados. Do mesmo modo, essas teorias não foram desenvolvidas em isolamento umas das outras. Do ponto de vista das classificações modernas, elas nos parecem trabalhos impuros e terrivelmente ecléticos. Aqueles que denominamos "liberais" não teriam nada para contestar, encontrar apoio, ao admitir alguma influência em relação àqueles trabalhos que chamamos "conservadores" ou "socialistas". Sendo assim, é inútil não apenas procurar por um núcleo de características comuns, como, ao contrário, acreditar que possamos encontrar características peculiares ou distintivas responsáveis por diferenciar as teorias umas das outras. A moderação liberal se enfraquece até virar conservadorismo, a preocupação conservadora para com a comunidade remete à preocupação socialista, os socialistas reivindicam levar a sério a liberdade mais do que os próprios liberais, e assim por diante. Levando a metáfora um pouco mais longe, lidamos aqui não apenas com casos de "semelhança de família", mas também com semelhanças no contexto de três (ou mais) grandes famílias de teorias políticas que, mesmo sendo rivais, estabeleceram alianças e casamentos extensivos ao longo dos séculos. De fato, é plausível argumentar que no caso do socialismo, estamos falando de uma nova família que se desprende de um tronco liberal mais antigo², e desse modo, devemos esperar encontrar características em uma teoria "socialista" que lembrem de perto seus repudiados primos liberais.

² Ver Larry Siedentop, "Two Liberal Traditions" in Alan Ryan (ed.) *The Idea of Freedom* (Oxford, 1979), p. 153.

Neste ensaio, procuro argumentar que o liberalismo consiste em uma visão a respeito da justificação dos arranjos sociais, e que essa visão nos ajuda a compreender algumas das diferenças e semelhanças entre o liberalismo e outras ideologias. Resumidamente, argumentarei que os liberais estão comprometidos com uma concepção de liberdade e respeito pela agência e capacidades individuais de homens e mulheres, e que esse comprometimento exige que todos os aspectos da ordem social devam ser aceitáveis, ou possam ser aceitáveis, para cada um dos indivíduos em questão. Acredito que essa visão, ou algo próximo a ela, dê sustentação para muitas posições distintivamente liberais. Contudo, como já havia dito, muitos liberais não podem não reconhecer essa concepção, ou apoiar suas crenças em outras ideias. Não pretendo negar que isso possa acontecer. O que se segue é “uma visão da catedral”³ por assim dizer: uma *reconstrução* dos fundamentos do liberalismo que pode ser útil na geração de novas ideias dentro dessa tradição teórica-política.

Entretanto, ainda que esse aspecto de reconstrução racional exista, não irei atribuir aos liberais premissas que sejam autoevidentes ou argumentos que sejam incontrovertidos. Tensões profundas permeiam as concepções liberais de natureza humana, liberdade e sociedade; seria pouco rigoroso tentar cobri-las todas. Longe de tentar esconder ou subestimar tais tensões e dificuldades, espero que a minha abordagem ajude a lançar alguma luz sobre elas⁴.

II

A etimologia nos sugere uma associação direta entre “liberalismo” e “liberdade” (*liberty*)*; e mesmo que a palavra “liberal” tenha outras conotações

³ Cf. G. Calabresi e A. D. Melamed, “Property Rules, Liability Rules and Inalienability: One View of the Cathedral”, *Harvard Law Review* 85 (1972), p. 1089.

⁴ Ainda que as dificuldades da tradição liberal sejam reconhecidas, este não é um exercício de patologia ideológica na linha de R. P. Wolff, *The Poverty of Liberalism* (Boston 1968) ou T. A. Spragens, *The Irony of Liberal Reason* (Chicago, 1981).

* NT: Waldron não estabelece uma distinção teórica rígida entre “liberty” e “freedom”. Sendo assim ambas as formas encontram sua tradução no termo português “liberdade”. Como regra geral, o autor respeita apenas as distinções presentes em expressões canônicas da língua inglesa, como por exemplo, “freedom of thought” (*liberdade* de pensamento) e “liberty of consciousness” (*liberdade* de consciência). Assim, optei por colocar entre parênteses apenas ocorrências que possam causar algum tipo de confusão, derivadas do estilo do texto original.

possíveis - como a de generosidade, mente aberta e tolerância - claramente a convicção sobre a importância da liberdade individual se encontrará no cerne de praticamente todas as posições políticas liberais.

De fato, mesmo uma generalização tão vaga como essa pode ser difícil de ser sustentada seriamente. Ronald Dworkin argumenta que os liberais estão mais comprometidos com o ideal de igualdade do que com o de liberdade, com isso rejeita a visão comum de que políticas liberais consistem em um típico arranjo entre esses dois ideais conflitantes⁵. Certamente, um compromisso forte em relação à liberdade na esfera econômica normalmente está mais associado ao conservadorismo político do que com o liberalismo, particularmente como esses termos são entendidos na América do Norte^{*}. Aqueles que advogam pela liberdade de contrato, pela liberdade dos proprietários para fazer o que quiserem com suas terras, e pela ausência de impedimentos burocráticos na livre-iniciativa individual, tendem a pensar a si mesmos como "libertarianos" (*libertarians*) - e estarão tão ansiosos quanto seus oponentes para que o termo "liberal" não seja utilizado para caracterizá-los. Entretanto, disso não se segue que aqueles que chamam a si mesmos liberais não estejam preocupados com a liberdade, mesmo na esfera econômica. Uma razão para essa cautela é que muitos liberais argumentam que os economistas de direita abusaram, ou se apropriaram erroneamente, da linguagem das liberdades: eles se dizem interessados na liberdade em geral, mas terminam preocupados com as liberdades de alguns homens de negócio, e não com a liberdade daqueles que são explorados ou coagidos pelos seus direitos de propriedade. Liberdade para alguns é um ideal político sem atrativos - dirão esses liberais - já que isso tende a significar, a partir de pressupostos conhecidos, a opressão e a coerção de muitos. Nesse sentido, um ideal mais atrativo seria a igual liberdade para todos⁶. Mas é improvável que isso justifique algo próximo das posições

⁵ Ronald Dworkin, "Liberalism" em sua reunião de artigos *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., 1985), pp. 188-91.

^{*} NT: Waldron tem em mente neste texto o termo em inglês "*liberal*" que, no contexto político norte-americano, agrega posições políticas de esquerda associadas a ideais progressistas (NT).

⁶ Nunca é demais ressaltar que o comprometimento com a *liberdade igual* não é um compromisso entre os valores liberdade e igualdade. O papel da "igualdade" nessa fórmula é deixar claro a forma do nosso compromisso com a liberdade; e a função da "liberdade" é indicar aquilo que queremos que seja

políticas e econômicas da nova direita (*New Right*). Em outras palavras, existem recursos presentes na defesa *liberal* da liberdade que o “libertarianismo” dos conservadores econômicos poderá se opor⁷.

Em segundo lugar, devemos lembrar que mesmo que a liberdade na vida econômica não seja uma característica distintiva do liberalismo moderno, o compromisso com a liberdade individual em outras áreas é absolutamente central. Na política, os liberais estão fortemente ligados à liberdade intelectual, às liberdades de expressão, associação e direitos civis em geral. No escopo da vida pessoal, eles levantam a bandeira da liberdade de crença e prática religiosa, liberdade de estilo de vida, e liberdade (de novo, assumindo que se trata de uma liberdade genuína para todos os envolvidos) de prática sexual, assuntos matrimoniais, pornografia, uso de drogas e todas as outras preocupações liberais típicas. Dworkin sustenta que todos esses posicionamentos, na verdade, são derivados de um comprometimento mais fundamental de igual consideração e respeito⁸, mas me parece que a não ser pela remissão prévia à importância da liberdade (para todos), a igualdade de respeito não pode ser compreendida nesse contexto.

Um terceiro ponto é muito mais importante. Liberdade (*freedom or liberty*) é um conceito que comporta muitas definições⁹. Visto que algumas delas não estão associadas à tradição liberal, é insatisfatório dizer que os liberais se comprometem apenas com a (igual) liberdade, e deixar o assunto por isso mesmo.

O debate sobre a concepção correta de liberdade tem sido espinhoso e, algumas vezes, fatal. Muitos daqueles que se autointitulam liberais (mas que poderiam ser classificados como “conservadores” ou “libertarianos” por seus oponentes) tomam partido por uma concepção “*negativa*” de liberdade: liberdade pessoal é simplesmente a extensão que alguém pode agir sem obstruções ou interferências de outros. Essa visão da liberdade é considerada por seus oponentes como uma teoria “empobrecida”,

igualado. Os dois conceitos pertencem a tipos lógicos tão diferentes que é absurdo falarmos em atingir um equilíbrio entre eles.

⁷ O argumento aludido aqui tem sido posto de modo convincente pela tradição socialista: ver, e. g., P.-J. Proudhon, *What is Property?*, trd. B. Tucker (New York, 1970); e G. A. Cohen, “Capitalism, Freedom, and the Proletariat”, in Ryan, op. cit., pp. 10-17.

⁸ Op. cit., pp. 192 ff.

⁹ Ver John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971), p. 5; ver também Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London, 1978), pp. 134-6.

"infantil" ou "filistina" da liberdade, enquanto os libertarianos descrevem concepções menos negativas que as suas como "fraudulentas" e potencialmente "despóticas"¹⁰. A intensidade e a estreiteza de visão com a qual se sustentam essas posições chegam a ser surpreendentes. Liberdade é um conceito que captura o que é distintivo e importante na agência humana enquanto tal, e no exercício desimpedido dos poderes de deliberação, escolha, e intenção primeira das ações pessoais. Com certeza ninguém pode realmente acreditar que uma definição de liberdade *seja* algo simples ou autoevidente, ou ainda que não existam desentendimentos honestos nessa seara. Agência humana, livre-arbítrio, e a gênese da ação são tópicos extremamente complicados: sintetizam o lócus de um dos problemas mais intratáveis da metafísica, bem como das alegrias e dos desesperos mais profundos presentes na experiência humana. Nossa consciência do que é possuir e exercer liberdade é circunscrita pela concepção que temos de nós mesmos enquanto pessoas, por nossa relação com aquilo que valorizamos, com as outras pessoas, com a sociedade, e com a ordem causal encontrada no mundo. Assim, do ponto de vista da filosofia política e moral, a agência humana é um filão rico de valores que as concepções rivais de liberdade exploram de modos diferentes. Não quero sugerir aqui que concepções rivais de liberdade devam ser imunes à crítica. Contudo, constatado o fato dessa junção complexa e rica de valores, parece-me estranho que um filósofo possa simplesmente dizer: "Aqui está a minha concepção de liberdade; isso é tudo o que há para ser dito sobre ela. Todas as demais concepções são totalmente ininteligíveis e sem apelo algum para mim".

Logo, dizer que o fundamento do liberalismo é um compromisso com a *liberdade (freedom)* é dizer algo tão vago e abstrato que dificilmente poderia ser útil, enquanto que dizer que todos os liberais estão comprometidos com uma *concepção* particular de liberdade é dizer algo tão dogmático e assertivo sobre a questão que mesmo um companheiro ideológico, com a melhor das intenções, irá discordar. Dito isso, existem algumas posições no debate sobre a liberdade que os liberais

¹⁰ Para esses e outros epítetos, ver e.g. Charles Taylor, "What's Wrong With Negative Liberty?" in Ryan, op. cit., p. 193; K. Minogue, "Freedom as a Skill" in A. Phillips Griffiths, *Of Liberty* (Cambridge, 1983), p. 200; Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969), pp. xlv e 131-72; e A. Flew, "Freedom is Slavery" in Phillips Griffiths, op. cit.

caracteristicamente tendem a rejeitar, sendo digno de nota fazer uma menção rápida a elas.

A maior parte do debate diz respeito à compreensão apropriada da relação entre liberdade e ordem social. Alguns filósofos afirmam a existência de uma relação definidora entre liberdade e ordem social: a *verdadeira* liberdade (algumas vezes também a liberdade do *verdadeiro* eu) equivale a submeter-se à ou participar social de uma boa ordem social. Outros mantêm que perdemos nossa liberdade, ou que o princípio da liberdade é violado, no momento em que *qualquer* regra é cumprida, não importando a quão bem fundamentada ela se encontre nas exigências da vida social. O liberalismo, me parece, repudia essas duas posições extremas.

Em seu ensaio “Dois Conceitos de Liberdade”, Isaiah Berlin descreveu como “liberdade positiva” um grupo de concepções sobre a liberdade que defendiam a identificação do “eu verdadeiro” com a ordem de uma comunidade, Estado, ou classe social, e a identificação da liberdade desse eu com a disposição de assumir as responsabilidades sociais ou comunais¹¹. Um exemplo dessa visão poderia ser encontrado na concepção hegeliana de que “o Estado em si e para si é o todo ético, a atualização da liberdade”, e que, “no dever [que, para Hegel, significa as leis e instituições apreendidas do ponto de vista subjetivo] o indivíduo encontra sua libertação”¹². O problema dessa concepção, do ponto de vista liberal, é que ela tende a eliminar a possibilidade do afastamento individual em relação àquilo que constitui a ordem social, impedindo sua avaliação crítica. Caso o eu verdadeiro seja pensado como parcial ou completamente constituído pela sociedade, então como poderíamos colocar a questão crucial: “Esse é o tipo de ordem que *eu* aceito? Ela é uma ordem que *eu* teria escolhido?”. Ou, caso a questão seja de fato levantada, ao invés do exercício legítimo da liberdade, ela deveria ser considerada como uma forma alienante de confusão na qual nos vemos divorciados do nosso verdadeiro eu. Essa concepção de liberdade encontra-se, assim, em desacordo com a insistência liberal de que todos os arranjos sociais estejam sujeitos ao escrutínio crítico pelos indivíduos e que homens e

¹¹ Berlin, op. cit., pp. 131-4.

¹² G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox (Oxford, 1952), p. 279 (adendo ao parágrafo 258) e p. 107 (parágrafo 149). Para a definição de “dever”, ver *ibid.*, p. 106 (parágrafo 148).

mulheres expressem e exercitem suas faculdades mais elevadas enquanto agentes livres quando participam do escrutínio dos arranjos sob os quais devem viver.

Ligado a essa questão, existe o antigo desconforto liberal em estabelecer uma disjunção entre o “verdadeiro” sujeito da liberdade e o eu (*self*) tal como ele se apresenta às consciências subjetivas dos indivíduos. Para usarmos uma frase retirada da filosofia da mente, existe algo que é ser como eu¹³ - a ocorrência subjetiva da experiência dos meus pensamentos, medos, preferências, desejos e intenções*. Segundo a concepção liberal, falar sobre a minha liberdade é falar sobre o papel que eu exerço na determinação das minhas ações - “eu” aqui é entendido como aquilo que, no momento presente, é ser como sou - e não falar sobre os pensamentos ou processos de decisão de uma entidade livre de “falsa consciência” que caracterizaria meus desejos e experiências presentes. Algumas vezes os liberais são acusados de tomarem as crenças e preferências como dadas e, assim, de ignorarem o fato de que formas sociais podem determinar as formas de consciência, tanto quanto a estrutura e o conteúdo das preferências individuais¹⁴. Entretanto, os liberais não precisam ser cegos para a possibilidade de mudança de preferências, seja conscientemente, seja acompanhando as mudanças da estrutura e expectativas sociais. Dado que essa possibilidade de mudança é, em princípio, algo que pode ser reconhecido pelas próprias pessoas, tal como são, e podendo levá-la em consideração em suas autodeliberações, o problema pode ser perfeitamente acomodado na abordagem liberal da liberdade.

Não estou sugerindo que essa é uma posição fácil de ser assumida. Como veremos adiante, o liberalismo também é limitado, em grande medida, pela racionalidade, pela disciplina do autoconhecimento e pela lucidez, e em relação à

¹³ Thomas Nagel, “What is it like to be a Bat?” em sua coleção de ensaios *Mortal Questions* (Cambridge, 1970).

* NT: A expressão original “there is something it is like to be me”, remete ao título do célebre ensaio de Thomas Nagel, “What is it like to be a bat?”, que, convencionalmente, é traduzido como “Como é ser um morcego?”, e não como “O que é ser (como) um morcego?”. Ver, por exemplo, a tradução de Paulo Abrantes e Juliana Orione nos Cadernos de Filosofia e História da Ciência da Unicamp, série 3, vol. 1, pp. 245-262, jan.- jun. 2005 (NT)

¹⁴ Essa é uma acusação comumente levantada contra o utilitarismo. Para uma discussão útil sobre a questão, ver Rawls, op. cit., pp. 259-63.

capacidade humana de apreender, e compreender, o mundo. Entretanto, tais capacidades nem sempre estão em jogo quando as pessoas tomam decisões a respeito de como agir em sociedade. Desse modo, a importância da *razão* no processo de tomada de decisão introduz um elemento de tensão em uma teoria política organizada a partir do respeito às decisões individuais tomadas por homens e mulheres em suas vidas cotidianas.

Até aqui dissemos que o liberal rejeita a visão da ordem social como constitutiva da liberdade individual. Assumir isso, contudo, significaria que ele está comprometido com o seu oposto extremo – que as imposições e restrições da vida social são, necessariamente, *violações* da liberdade individual? *Partisans* da liberdade negativa na tradição de Berlin rapidamente responderão “sim”, e qualificarão sua resposta acrescentando que tais violações normalmente são justificadas em virtude de outros valores ou visando à liberdade de outros indivíduos¹⁵. Entretanto, acredito que o assunto seja mais complicado do que isso. A questão correta a ser colocada é se a liberdade - *em qualquer sentido no qual liberdade é tomada como importante* – está sob ataque ou é enfraquecida quando quer que uma regra de conduta é posta em vigor. Consideremos a posição de uma pessoa constrangida por um contrato que tenha aceitado livremente: se o contrato é efetivado contra ela, alguma coisa está sendo perdida do ponto de vista de sua liberdade? Parece óbvio que uma resposta negativa é plausível neste caso. Ainda que a pessoa possa ser forçada ou coagida pela ameaça de uma ação legal, isso é feito a partir de um acordo que ela escolheu, e seria uma visão empobrecida da liberdade não abrir espaço para a possibilidade de indivíduos restringirem-se a si mesmo como nesse caso¹⁶. Algo similar pode ser dito das regras sociais. Caso um cidadão tenha concordado previamente em aceitar uma regra, pouco do que é importante em relação à liberdade é perdido caso ela seja, logo em seguida, aplicada contra ele. Levando a sério esse acordo, podemos enxergá-lo como algo muito mais próximo da consumação de sua liberdade do que de sua violação. Contudo, se a regra for simplesmente *imposta*, sem referência ao consentimento daqueles que

¹⁵ Berlin, op. cit., pp. 124-6.

¹⁶ Contudo, é claro que o limite dessa vontade é controverso: as pessoas devem ser capazes de exercer sua liberdade vendendo-se como escravos? Para uma discussão interessante da questão, ver Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, 1974), pp. 280-92.

serão constrangidos por meio dela, então *estamos perdendo* algo importante: a capacidade de agentes humanos em determinar por si mesmos como eles restringirão sua conduta no intuito de viver em comunidade uns com os outros. Essa capacidade terá sido deixada de lado em nome da ordem social, como algo sem importância. *E isso é um ataque àquilo que devemos conceber como aquilo que é importância sobre a liberdade.* Em cada um dos casos, a mecânica do ato de obrigar pode ser concebida como exatamente a mesma: aplicamos a coerção contra um agente que a vivencia como um obstáculo ao seu processo de tomada de decisão, limitando ou impedindo suas ações como consequência. Mas, ainda que essas ações sejam determinadas e a agência obstruída em ambos os casos, o valor da liberdade terá sido comprometido mais no segundo caso do que no primeiro.

Os liberais não precisam adotar, assim, uma abordagem anarquista em relação ao problema da ordem social. Eles podem aceitar que a adoção de regras sociais implica a adoção das medidas coercitivas apropriadas e que, sob certas circunstâncias, elas podem inclusive comprometer seriamente a liberdade. Contudo, na medida em que é possível para um indivíduo *escolher* viver sob uma ordem social, concordar em conviver com suas restrições, e, assim, em usar seus poderes como um agente livre para comprometer a si mesmo no futuro, a aplicação dessas regras sociais não significa *necessariamente* que, entendida como um valor a liberdade esteja sendo violada.

III

Nunca é demais enfatizar a relação entre o pensamento liberal e o legado Iluminista. O último foi caracterizado por um crescimento de confiança na habilidade humana de entender o mundo, apreender suas regularidades e princípios fundamentais, predizer seu futuro, e de manipular suas forças para o benefício da humanidade. Após milênios de ignorância, terror, superstição e covardia diante de forças que não podíamos compreender nem controlar - a humanidade se deparou com a possibilidade de, ao menos, construir um mundo humano, um mundo como uma casa na qual pudesse se sentir salva e segura. O empirismo assumiu esse otimismo em

relação à mente individual: em um sentido amplo, era possível, em princípio, *para cada indivíduo* compreender o mundo, e, de fato, foi sustentado que não havia outro modo no qual o mundo pudesse ser entendido exceto por uma mente individual¹⁷.

O desejo por uma compreensão individual do mundo natural está ligado, no pensamento iluminista, a um otimismo não menos seguro em relação à possibilidade de compreendermos a sociedade. De alguma forma, esse otimismo forneceu as bases da sociologia, da história, e da economia moderna. Mas ele também foi a fonte de atitudes normativas - quero dizer, atitudes distintivamente *liberais* – em relação a justificação política e social. Ele está na origem da impaciência liberal em relação à tradição, mistérios, medos, e superstições como base da organização social, e de uma determinação em fazer a autoridade prestar contas ao tribunal da razão, e nos convencer de que seu veredito deva ser respeitado. Se a vida em sociedade é praticável e desejável, então seus princípios devem ser suscetíveis à explicação e ao entendimento, e as regras e restrições necessárias para isso devem ser passíveis de justificação às pessoas que vivem sob elas. O mundo social, ainda mais do que o mundo natural, deve ser pensado como um mundo *para nós* – um mundo cujo funcionamento a mente individual possa apreender e, talvez, manipular deliberadamente em benefício de propósitos humanos.

A concepção que pretendo identificar como um fundamento do pensamento liberal é baseado nessa demanda por justificação do mundo social¹⁸. Tal como sua contraparte empirista na ciência, o liberal insiste que justificações inteligíveis da vida social e política devam ser, em princípio, voltadas para todos, já que a sociedade presta contas às mentes individuais, e não à tradição ou ao sentimento de comunidade. Sua legitimidade e as bases sociais da obrigação devem ser compreendidas por cada indivíduo visto que, uma vez que o manto do mistério foi levantado, *todos* exigirão uma resposta. Caso exista algum indivíduo para o qual uma justificação não possa ser dada, então, no que diz respeito a *ele*, a ordem social

¹⁷ Algumas vezes é contestado que a forma cartesiana de empirismo mencionada aqui teria tido muito mais influência no liberalismo inglês do que no liberalismo continental: ver Siedentop, op. cit., p. 155.

¹⁸ A afirmação clássica dessa relação entre Iluminismo e ideais liberais encontra-se em Immanuel Kant, “An Answer to the Question ‘What is Enlightenment?’” em H. Reiss (ed.) *Kant’s Political Writings* (Cambridge, 1970), pp. 54-60.

deveria ser substituída por arranjos sociais melhores, uma vez que o *status quo* não consegue oferecer uma reivindicação apropriada para a *sua* obrigação.

Posto dessa forma, a demanda por justificação possui afinidades óbvias com uma ideia mais antiga, presente no pensamento medieval e nos primórdios do moderno, encontrada na tradição da lei natural: a ideia do contrato social e do governo por consentimento.

Sendo os homens, como dissemos, por Natureza todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso desse estado e submetido ao poder político de outro, sem seu *consentimento*. O único modo por meio do qual alguém pode despojar a si mesmo de sua liberdade natural, consiste em colocar-se em relação de obrigação para com a sociedade civil, no intuito de uma convivência mútua confortável, segura e pacífica, no desfrute seguro de sua propriedade, e na segurança contra qualquer um que dela não faça parte¹⁹.

As ideias expressas aqui possuem tanto um lado positivo e um lado negativo. Do lado negativo, elas implicam que ser governado não é natural aos homens: ser governado, ao contrário, é algo que, por boas razões, as pessoas inventam e impõem sobre si mesmas livremente. Podemos achar difícil de imaginar alguém escolhendo viver fora de *qualquer* arranjo político. Contudo, nessa concepção, não há nada de perverso ou antinatural em relação ao distanciamento da ordem social e a sua avaliação crítica pelos indivíduos. Positivamente, essas ideias sugerem que a constituição de uma boa sociedade talvez seja mais bem representada como algo construído pelas escolhas que as pessoas, que vivem sob elas, teriam realizado. Suas características principais seriam tão inteligíveis às pessoas como o estatuto de um clube para seus membros fundadores, cujo resultado final serviria se submeteria aos propósitos iniciais que os ligaram.

A ideia de uma escolha individual exerce duas funções relacionadas: ela pode servir tanto como o fundamento para a legitimidade política, como pode servir como o fundamento para a obrigação política (ou para ambos). Algumas vezes, quando dou meu consentimento a um acordo, torno permissível para *outras pessoas* fazerem o que não seria, de outro modo, permitido que elas fizessem; outras vezes, meu acordo

¹⁹ John Locke, *Two Treatises of Government*, edited by P. Laslett (New York, 1965), pp. 374-5 (II, section 95).

também pode obstruir para *mim* o que de outra maneira seria permissível fazer. (Por exemplo, a primeira, mas não a segunda ideia, está em jogo quando consinto em me submeter a uma operação cirúrgica).

Nas teorias tradicionais do contrato social, ambos os aspectos estão envolvidos. Ao concordar em ser governado (sob certas circunstâncias) um indivíduo torna permissível a outros, normalmente agências instituídas pelo governo, exercer o poder político de uma maneira que, de outro modo, não seria permitido; por exemplo, o governo pode, a partir de agora, impedir-me de fazer justiça com minhas próprias mãos quando acreditar que fui prejudicado, ainda que, antes disso, seria errado fazê-lo. Ao mesmo tempo, também imponho uma obrigação sobre mim mesmo. Para usarmos o mesmo exemplo, mesmo que antes eu estivesse moralmente desimpedido para punir alguém que tenha me prejudicado, agora possuo a obrigação de me refrear, submetendo meu caso à comunidade ou às instâncias jurídicas.

Quando se discute a ideia liberal de contrato social, a atenção tem sido direcionada, exclusivamente, para a questão da obrigação. Acredito que isso seja uma perda. Existe toda sorte de dificuldades com abordagens contratualistas da obrigação política que não afetam em nada a abordagem contratual da legitimidade.

Algumas dessas dificuldades estão relacionadas à aplicação da ideia subjacente de consentimento como ação que carrega efeitos morais. No caso da obrigação política, a teoria contratual repousa na concepção segundo a qual devemos obedecer à lei, aceitando sem resistências decisões políticas que nos desagradam, e os sacrifícios que nossa sociedade venha a demandar de nós, pelo simples fato de termos feito uma *promessa*. Creio que essa seja uma concepção improvável. Sem dúvida todos acreditamos que quebrar nossas promessas é errado; mas fazê-lo é errado de modo tão conclusivo e peremptório, que podemos nos perguntar se as pessoas estariam realmente preparadas para enfrentar fardos, opressão, e perigos mortais (como na história de Sócrates) apenas porque elas prometeram obedecer. Não é a toa que hesitamos quando exigências como essas se encontram fundamentadas em algumas das coisas as quais os filósofos políticos tomam como indicações suficientes de consentimento: poucos de nós acreditam nisso mesmo em relação às promessas explícitas que fazemos em nossas vidas cotidianas.

A falta de concordância entre os filósofos sobre *por que* devemos manter nossas promessas não ajuda em nada o caso. Segundo a abordagem menos substancial do problema, ao dizermos as palavras ‘eu prometo obedecer’, *já assumimos* uma obrigação e isso é tudo o que podemos dizer a respeito da questão. Hobbes, por exemplo, parece estar sobre fundações bem frágeis quando nos diz de um agente político “que ele deve agir em virtude de sua promessa”, ou porque retroceder em sua palavra o levaria uma espécie de contradição verbal²⁰. Contudo, essa abordagem se torna mais convincente quando ele nos diz que, as razões mais fortes para mantermos um contrato, são as razões que tivemos para fazê-lo em primeiro lugar. Sem dúvida, é isso o que ele diz sobre a obrigação política *in extremis*:

A obrigação que algumas vezes um homem pode ter, sob as ordens do Soberano, de executar uma missão perigosa ou desonrosa, depende não das palavras de sua submissão; mas da intenção, a qual deve ser entendida pela sua finalidade²¹.

Nesse tipo de abordagem, entretanto, o ato de consentir se torna moralmente redundante. Isso serviria, pelo menos, como uma indicação de que as razões dadas para a obediência são razões que, em algum momento, o agente as julgou convincentes²². Talvez nosso consentimento nos cegue em um contexto político por conta da *confiança* que outros tenham depositado em nós. Sob o aspecto moral, essa é a teoria mais atrativa. Mas, tal como assinalado por Michael Walzer, a obrigação resultante pode ser apenas uma, dentre um grande número de obrigações em competição, que temos uns com os outros²³.

Essas dificuldades não ocorrem tão diretamente em relação à função *legitimadora* do consentimento. Por que meu consentimento permite que alguém faça algo comigo que de outro modo não lhe seria permitido? A razão está, em primeiro lugar, na nossa necessidade de controle sobre aquilo que nos afeta, enquanto parte do

²⁰ Thomas Hobbes, *De Cive* (English Version) edited by H. Warrender (Oxford, 1983), p. 170 (cp. XIV, section 2, annotation); e Thomas Hobbes (Cambridge, 1904), p. 88 (cp. XIV).

²¹ Ibid., pp. 153-4 (cp. XXI).

²² Para uma discussão útil, ver Richard Tuck, *Natural Rights Teories* (Cambridge, 1979), pp. 127 ff.

²³ Michael Walzer, “The Obligation to Disobey” em sua coleção, *Obligations: essays o Disobedience, War and Citizenship* (Cambridge, Mass., 1970).

interesse geral de controlar nossas vidas e, em segundo lugar, no fato de que como seres sociais, nós podemos nos ajudar, prestar assistência mútua e desfrutar do nosso convívio de vários modos. Conferir poder de legitimação consensual aos indivíduos permite reconciliar esses dois aspectos importantes – a necessidade individual de controle e a proveitosa experiência de nossa interação uns com os outros. Em um contexto político, esses aspectos refletem nossa liberdade ou autonomia, de um lado, e os ganhos potenciais da cooperação social, por outro. Ao tornar o consentimento a fonte da legitimidade política, temos uma base sobre a qual esses ganhos podem ser efetivados sem ameaças graves à liberdade.

Consideremos agora a tradicional objeção de que, de fato, a maior parte das sociedades *não* foi instituída sobre bases contratuais. A maior parte delas de deram apenas como o resultado de uma força externa, ou de uma divisão interna²⁴. Mesmo naqueles poucos casos nos quais Estados foram instituídos consensualmente, nunca foi estabelecida a prática de oferecer, a cada novo membro, a oportunidade de expressar ou recusar o consentimento em relação à sociedade em que nasceu. As leis nos tratam como indiscriminadamente compelidos à obediência, deixando-nos poucas alternativas realistas caso acreditemos que se trate de leis, por alguma razão, repugnantes.

Mais uma vez, essas objeções levantam problemas para a teoria da obrigação política. Alguns liberais recorreram à ideia de um consentimento *tácito* para resolver esse problema. Segundo Locke, por exemplo, ações cotidianas como desfrutar da propriedade sob uma jurisdição, ou até mesmo viajar em uma estrada, podem contar como formas tácitas de consentimento para os propósitos da sujeição política²⁵. Entretanto, a pergunta crucial a fazermos sobre essas abordagens será sempre: “O que contaria como uma recusa de consentimento?”. Se não existe uma resposta plausível para a questão, então fica claro que o conceito não está realmente favorecendo o argumento da obrigação. “Emigração” costuma ser uma réplica possível. Mas, no

²⁴ Para as objeções clássicas à teoria contratualistas, ver David Hume, “On the Original Contract” em seu *Essays – Moral, Political and Literary* (Indianapolis, 1985), p. 474. Para outras objeções nessa linha, ver F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals* em *Basic Writings of Nietzsche*, trad. W. Kaufman (New York, 1968), p. 522 (II, parágrafo 17), e F. Engels, *The Origin of Private Property, the Family and the State* em *Marx and Engels: Selected Works* (London, 1970), p. 576 (cp. IX).

²⁵ Locke, op. cit., p. 392 (II, parágrafo 119).

mundo moderno, ela simplesmente não é uma possibilidade real para a maioria das pessoas. Para muitos de nós, cidadania e obrigação são determinadas pelo nascimento e não pela escolha individual, e, hoje, pouquíssimos liberais estão preparados para dizer que esse estado de coisas seria muito diferente mesmo se vivêssemos em uma sociedade perfeitamente justa.

Outra tática comum é abandonarmos a exigência de um consentimento efetivo, substituindo-o por um consentimento hipotético. Adiante argumentarei que o consentimento hipotético é uma ideia crucial na tradição liberal. Mas para perceber que ele não nos ajuda em nada com a teoria da obrigação, precisamos apenas considerar a inferência seguinte: "você *teria* consentido, logo, você *é* obrigado". Podemos sugerir com Robert Nozick que "aprendemos muito concebendo como o Estado poderia ter surgido, mesmo que ele não tenha surgido desse modo", mas não aprenderemos nada sobre *nossas* obrigações²⁶.

A ideia de que o consentimento estaria nas bases da legitimidade política, contudo, é mais fácil de ser salvo das objeções tradicionais às teorias contratualistas. Um exemplo pode ajudar a ilustrar o fato. Normalmente é errado que um cirurgião opere o corpo de uma pessoa sem seu consentimento. Todavia, algumas vezes - por exemplo após um acidente - um paciente pode estar inconsciente e incapaz de consentir sobre os procedimentos cirúrgicos necessários para salvar sua vida. Nessas circunstâncias, acreditamos que o cirurgião deva perguntar: "o paciente *teria* dado seu consentimento caso ele estivesse na posição de fazê-lo?". Se a resposta for afirmativa, o médico pode estar moralmente legitimado em sua ação, mesmo que por ventura o paciente nunca mais se recupere, o que significaria que ele nunca poderia ratificar o acordo feito em seu interesse. Talvez existam casos nos quais esse tipo de consentimento hipotético não seja suficiente. Por exemplo, não devemos usar o corpo de uma pessoa inconsciente como um saco de pancadas, ou seu rosto em um comercial para soníferos, ainda que exista uma razão para crer que ela teria concordado em agir como um *sparring*, ou como um modelo. Assim, existem limites sobre até que ponto consentimentos hipotéticos podem conferir legitimidade àquilo

²⁶ Nozick, op. cit., p. 9; cf., Dworkin, po. Cit., pp. 150-2.

que, de outro modo, constituiria uma intervenção errada. Mesmo nesses casos, no entanto, podemos pensar que esse tipo de erro seria apenas uma questão de grau, e interferir na vida de alguém sem seu consentimento - mas de um modo no qual a pessoa teria concordado em ser tratada se questionada a respeito - é *menos errado* do que interferir de um modo que, mesmo hipoteticamente, ela nunca concordaria em ser tratada. Se isso é verdade, então um consentimento hipotético *faz alguma diferença* pelo menos na questão do erro na interferência, mesmo que ele não seja sempre uma condição suficiente para sua legitimidade. (É digno de nota que *nada próximo a isso* acontece no caso da obrigação. Uma promessa hipotética, por si mesma, não acrescenta peso algum na obrigação, nem mesmo *prima facie*, à posição moral do agente).

Ainda que legitimidade e obrigação sejam às vezes tratadas como dois lados da mesma moeda, essas considerações nos sugerem que elas podem ser tratadas separadamente na teoria contratualista. O caso clássico é colocado por Hobbes: um grupo de pessoas que tenha resistido erroneamente à soberania, é corretamente condenado à morte pelo soberano. Mas isso não significa que essas pessoas tenham a obrigação de se submeter à execução, ou de evitar qualquer forma de conspiração para escapar²⁷. Outro exemplo pode ser encontrado na forma como abordamos a desobediência civil. Normalmente é dito que aqueles que infringem a lei conscientemente para protestar contra alguma forma de injustiça, não possuem o direito de reclamar caso a lei seja aplicada contra eles. Mesmo que isso signifique o dever de se renderem à autoridade, isso também poderia significar que a correção de sua desobediência não acarreta a injustiça de puni-los²⁸. A não ser que queiramos insistir que nunca é correto que o Estado obrigue alguém a fazer coisa alguma, a menos que se esteja violando uma obrigação assumida (e a reflexão nos mostra a inadequação *dessa* posição), então somos obrigados a aceitar que um regime possa ser moralmente legítimo mesmo que não seja moralmente errado desobedecê-lo às vezes.

De qualquer forma, a legitimidade política será o foco do restante desse ensaio. Pretendo apresentar o liberalismo com uma teoria sobre aquilo que faz da ação política – e em particular, torna a aplicação e manutenção de uma ordem sociopolítica

²⁷ Hobbes, op. cit., pp. 154-5 (cp. XXI).

²⁸ Comparar a discussão de Rawls, op. cit., pp. 363-91 com Dworkin, op. cit., pp. 192-3.

– moralmente legítima. A tese que pretendo expor como *fundamentalmente* liberal é a seguinte: uma ordem social e política é ilegítima a menos que seja fundada no consentimento de todos aqueles que vivem sob ela; o acordo ou consentimento dessas pessoas é uma condição para que se possa, moralmente, aplicar essa ordem contra elas. (Afirmo que temos aqui uma condição *necessária*, deixando em aberto a possibilidade de que os liberais possam considerar outros critérios para a perda de legitimidade que não a ausência de consentimento.) Entendido dessa forma, a posição liberal nos proporciona uma base para a contestação de arranjos ou instituições que sejam passíveis de serem expostas como não fornecendo, ou incapazes de fornecerem, o consentimento popular. E ela nos proporciona, além disso, uma base para argumentarmos em favor de arranjos ou instituições caso se possa mostrar que nenhuma ordem social que prescindia dessa característica poderia, em princípio, assegurar o consentimento popular.

IV

A tese que procurei esboçar até aqui pode ser compreendida de modos distintos já que o liberalismo não é uma tradição monolítica. Uma diferença mais importante corresponde à distinção entre o consentimento efetivo e hipotético – a diferença entre uma abordagem voluntarista ou racionalista da legitimidade política.

Caso a ênfase seja colocada sobre o papel que a *vontade* exerce na escolha política individual, então um consentimento hipotético não será considerado um substituto adequado para o consentimento efetivo dos cidadãos. Uma ordem social dada será tida como não livre – isto é, como uma violação do uso livre de suas capacidades enquanto cidadãos – a menos que seus membros concordem com suas leis por meio de um ato explícito de escolha e adoção. Nesse tipo de abordagem voluntarista, a exigência de que as leis sejam acordadas efetivamente é indispensável para a liberdade. A teoria de Rousseau em *O Contrato Social* – sua insistência de que a vontade geral deve ser expressa pelo povo regularmente e sua rejeição enérgica da

representação na produção das leis – é o mais perto que podemos chegar do voluntarismo na tradição liberal²⁹.

Mesmo aqui podemos conceber a existência de mais de uma maneira por meio da qual a ordem social pode ser orientada pelas normas de um consentimento efetivo. Ainda que uma ordem social não legitimada por um consentimento efetivo possa ser considerada como não-livre, essa perda de liberdade pode ser mitigada pelo nosso reconhecimento de que é ao menos *possível* imaginar que as pessoas deem seu consentimento. Tal ordem pode ser descrita nos termos de um consentimento hipotético e, ainda que não seja livre do ponto de vista voluntarista, claramente ela não é tão ruim quanto à ausência de liberdade como uma ordem na qual o consentimento não possa ser sequer concebido. Assim, mesmo que o requerimento liberal possa ser interpretado de modo estrito e radical – solapando a legitimidade de muitas, ou mesmo de todas as sociedades – ele não nos deixa, necessariamente, sem nada a dizer ou sem distinção a fazer entre as sociedades que caem sob essa categoria. Se a falta de um consentimento efetivo deve ser remediada, o primeiro passo seria a reforma da sociedade, de tal modo que o consentimento se torne uma opção imaginável. O contratualismo hipotético proporciona o degrau para que esse passo seja dado.

Contrariamente, existem concepções liberais que repudiam o aspecto da *vontade* presente no consentimento. O caso mais claro de uma teoria não-voluntarista do contrato social é o de Kant. Em sua filosofia política, Kant insiste que dado que “a vontade de uma pessoa não pode decidir nada por outra pessoa sem *injustiça*”, a lei deve ser sustentada “na vontade de todas as pessoas”³⁰. Porém, mesmo que Kant reivindique a vontade como a base do “contrato original”, ele complementa dizendo:

Mas nós não precisamos, de modo algum, assumir que esse contrato... fundado na coalizão de vontades de todos os indivíduos privados de uma nação para formar uma vontade pública e comum para os propósitos de um ordenamento legal, exista como um *fato*, visto que isso não poderia ser o caso... Ele é apenas uma *ideia* da razão, a qual possui sem dúvida uma realidade prática; já que pode obrigar cada legislador a formular suas leis de

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* in G. D. H. Cole's translation of *The Social Contract and Discourses* (London, 1968), especialmente pp. 73-80 (III, caps. XI-XV). Para uma discussão abrangente do contratualismo voluntarista, ver P. Riley, *Will and Political Legitimacy* (Cambridge, Mass., 1982).

³⁰ Immanuel Kant, “On the Common Saying ‘This may be True in Theory but it does not Apply in Practice’” in Reiss, op. cit., p. 77.

tal modo que elas pudessem ter sido produzidas pela vontade única de toda a nação... Esse é o teste de legitimidade de todas as leis públicas. Visto que se a lei for afirmada de tal maneira que o povo não seja capaz *possivelmente* de acordar (por exemplo, se for afirmado que uma classe de *sujeitos* deva ser privilegiada como a *classe governante*), ela é injusta. Contudo, se uma lei for ao menos possível de ser acordada pelo povo, é nosso dever considerá-la justa, mesmo que ele não expresse tal posição, ou ainda manifeste um estado mental que provavelmente recusaria seu conteúdo caso fosse consultado^{31*}.

O padrão proposto por Kant é um padrão moderado. Não apenas uma ordem social pode ser legitimada sem um consenso efetivo, como a mera possibilidade de consentimento é o suficiente para justificar suas leis.

Na filosofia política moderna, a abordagem kantiana foi desenvolvida por John Rawls. De acordo com Rawls, a estrutura básica da sociedade deve ser avaliada de acordo com princípios apresentados como aqueles que teriam sido escolhidos por indivíduos livres e racionais, situados em uma posição inicial de igualdade para encontrar os termos de sua associação³². Novamente, entretanto, a ideia de consentimento não é voluntarista:

É claro que nenhuma sociedade pode ser um esquema de cooperação no qual os homens entram voluntariamente em um sentido literal... Ainda assim, uma sociedade que satisfaça os princípios da justiça como equidade chega o mais próximo possível que uma sociedade pode chegar de um esquema como esse, porque ela satisfaz os princípios que pessoas livres e iguais sancionariam sob circunstâncias equitativas. Nesse sentido, seus membros são autônomos e as obrigações são reconhecidas como autoimpostas³³.

³¹ Ibid., p. 79.

* NT: Segundo a tradução portuguesa de Arthur Mourão, o trecho pode ser lido do seguinte modo: "Mas neste contrato [...] enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas de um povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um *fato* (e nem sequer é possível pressupô-lo) [...] Mas é *uma simples ideia* da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade colectiva de uma povo [...] É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública. Se, com efeito, esta é de tal modo constituída que é *impossível* a um povo inteiro poder proporcionar-lhe o seu consentimento (se, por exemplo, ela estabelece que uma certa classe de *súbditos* deve possuir hereditariamente o privilégio da *nobreza*), não é justa; mas se é *apenas possível* que um povo lhe dê o seu assentimento, então é um dever considerar a lei como justa: supondo também que o povo se encontra agora numa situação ou numa disposição do seu modo de pensar tal que, se ele fosse inquirido a seu respeito, recusaria provavelmente seu consentimento" (Kant [1793] 2004 Lisboa: Edições 70, pp. 82-83).

³² Rawls, op. cit., p. 11.

³³ Ibid., p. 13. Rawls também insiste que a decisão das partes na posição original "não é uma 'escolha radical': isto é, uma escolha não fundamentada em razões": John Rawls, "Kantian Constructivism in

O teste de avaliação de uma sociedade justa, assim, não é perguntar se os indivíduos que a habitam concordaram sobre os termos de cooperação, mas se tais termos podem ser representados como o objeto de um acordo entre eles.

É importante lembrar nisso tudo que teorias de consentimento efetivo e hipotético não são independentes entre si. Uma teoria de consentimento hipotético obviamente estabelece os limites para uma teoria do consentimento efetivo: mostrar que alguma coisa *não poderia ser* consentida é uma forma de mostrar que ela *não foi* consentida. Caso seja possível fornecer razões, por meio de uma teoria de contrato hipotético, pelas quais certos arranjos não seriam o objeto de um acordo, elas seriam suficientes para lançar dúvidas, por motivos morais, sobre a realidade de qualquer consentimento *efetivo* suposto sobre esses arranjos. Nem toda enunciação dos fonemas “eu consinto” conta para os propósitos da legitimidade (para não mencionarmos a questão da obrigação). O ato de anuir deve ser minimamente inteligível para contar como algo que pode possuir os efeitos morais de consentimento que supomos que tenha; e essa inteligibilidade não pode ser totalmente divorciada de considerações acerca daquilo que é alegadamente acordado³⁴. Na teoria contratualista moderna, essa abordagem levou àquilo que Richard Tuck descreveu como uma estratégia radical de caridade interpretativa^{*}. Por exemplo:

[...] nenhum homem pode ser tido como tão carente de bom senso (a não ser um tolo completo, e assim sendo, incapaz de estabelecer qualquer barganha) para aquiescer tão completamente à disposição dos outros... Assim, entendo que mesmo um escravo... no estado de natureza, no qual não existe poder civil ao qual apelar por justiça, tem tanto direito quanto um filho família, na defesa de sua vida, ou aquilo que a ele pertence, contra a violência injusta ou a fúria de seu mestre³⁵.

Essa estratégia foi usada para solapar a sugestão de que a escravidão e o absolutismo pudessem ser fundados na livre alienação da liberdade.

Moral Theory”, *Journal of Philosophy* 77 (1980), p. 568. Essa é uma idéia próxima da escolha racional na economia de bem-estar: ver Rawls, *Theory of Justice*, op. cit., p. 119.

³⁴ Ver a discussão em Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, 1983).

^{*} NT: “interpretative charity” no original. Tuck se refere a tese desenvolvida por Donald Davidson acerca dos pressupostos semânticos presentes no ato de interpretação de outra linguagem. “Caridade”, aqui, remete à *empatia* do intérprete em relação ao falante.

³⁵ A passagem é extraída de James Tyrell, *Patriarcha non Monarcha* (1681) e citada em Tuck, op. cit., p. 155. Locke utiliza argumentos similares: ver, por exemplo, Lock, op. cit., p. 406 (II, parágrafo 138);

Enquanto esse uso do contrato hipotético apoia-se na ideia de que algo não *poderia* ser acordado, a ideia de que alguma coisa não *deveria* ser acordada também foi empregada. Grande parte da teoria lockeana conta com isso. Alguns de nossos direitos naturais são confiados a nós por nosso criador, e não *poderíamos* barganhar sua existência (isto é, não estamos em posição moral para tanto). Assim, no caso efetivo de alguém “entregar” ao soberano o direito de matá-lo a seu bel-prazer, ele não geraria efeito moral maior do que tentar vender a propriedade alheia³⁶. Recentemente, Rawls desenvolveu uma concepção procedimentalista com efeitos similares. Em seu argumento contra o utilitarismo, ele afirma que:

Devo me basear no fato de que para um acordo ser válido, as partes devem estar aptas a honrá-lo sob todas as circunstâncias previsíveis. Deve haver alguma garantia racional de que ele possa ser levado a cabo... [Q]uando estabelecemos um acordo, devemos ser capazes de honrá-lo mesmo que as piores possibilidades venham a se realizar. De outro modo, não agimos de boa fé³⁷.

Assim, por exemplo, as pessoas que acreditam que existe uma chance de que o utilitarismo justifique a escravidão, e acreditam também que, enquanto escravos em um regime utilitarista, estariam inclinados à resistência e à desobediência, não deveriam ser signatários de princípios de justiça utilitaristas. Elas estão moralmente impedidas de realizarem um acordo que possa gerar consequências que não possam aceitar. Caso esse argumento seja válido, não há um modo possível dos princípios utilitaristas serem representados como objeto de um acordo na “posição original” rawlsiana.

Todavia, é digno de nota que esse tipo de crítica deixa o utilitarismo em uma posição ambígua em relação à tradição liberal. Em um sentido óbvio ele é uma teoria liberal: é individualista em seu hedonismo, liberal em sua aceitação de homens e mulheres tal como realmente são, igualitário em sua reivindicação de que o prazer e o sofrimento de um mendigo contam tanto quanto os de um rei, e moderno em sua

³⁶ Ibid., pp. 324-5, 402-3, e 412-3 (II, parágrafo 22-3, 135 e 149).

³⁷ Rawls, op. cit., pp. 175-6.

imposição de um padrão racional e inteligível como critério de avaliação política^{*}. Durante o século XVII e início do XIX, Bentham e os utilitaristas encontravam-se na vanguarda do esforço de desmistificação da sociedade, de colocar os mecanismos sociais sob o escrutínio da razão individual, e de expor de um modo explícito e formalista princípios inteligíveis de moralidade política. Mas, os utilitaristas sempre foram cautelosos quanto à ideia de um contrato social. Críticas modernas realçaram ao menos uma razão para isso. Por causa da maneira como os utilitaristas agregam danos e benefícios individuais, é plausível argumentar que o resultado de seu raciocínio é aceitável apenas para aqueles que ganham com o cálculo “felicífico”. Caso existam perdas líquidas e essas perdas sejam drásticas, nem as computações utilitárias nem os princípios que as produziram podem ser universalmente aceitos. A perspectiva de serem relegados às margens da tradição liberal, fez com que muitos utilitaristas se apressassem em responderem a essas objeções: talvez perdas drásticas nunca ocorram, ou talvez o risco de ocorrerem seja uma boa aposta no final, levando em consideração o que cada pessoa venha a ganhar, ou ainda propondo alguma forma de utilitarismo de “dois níveis” ou “indireto”, de tal forma que o utilitarismo possa fazer justiça às nossas intuições liberais³⁸. Esses são argumentos que não podem ser aprofundados aqui.

Quando nos movemos para longe daquilo que as pessoas aceitam, indo na direção daquilo que as pessoas *aceitariam* sob certas circunstâncias, nós retiramos a ênfase da vontade e passamos a olhar para as *razões* que as pessoas possuem para exercê-la de um modo ou invés de outro. Fazer isso envolve certos perigos para um liberal. Pessoas reais nem sempre agem a partir de razões que pensamos que estejam agindo: a razoabilidade dos atores em nossa hipótese pode não ser compatível com a realidade de homens e mulheres da vida real.

A questão traz consigo a resposta liberal para o pluralismo ético e religioso do mundo moderno. Alguns liberais celebram a diversidade de crenças, compromissos, ideais e estilos de vida assumidos e praticados em nossa comunidade. Outros, aceitam

^{*} NT: a nota número 38 do texto original [Cf. H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford, 1983), p. 200] não existe no corpo do texto. Ela deveria se encontrar em algum lugar entre a nota 37 e esse último período.

³⁸ Ver e. g., R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford, 1982), e o debate em R. G. Frey (Ed.) *Utility and Rights* (Oxford, 1984).

como uma questão dada a irredutibilidade da diversidade a apenas uma ortodoxia, não importa o quão racional ela venha a ser³⁹. Outros, ainda, foram convencidos pelos argumentos de Mill segundo os quais qualquer tentativa de homogeneizar a vida ética e religiosa de nossa sociedade seria ética e socialmente desastrosa⁴⁰. Em qualquer dessas opções, uma sociedade liberal é vista como uma sociedade na qual as pessoas irão praticar e perseguir uma variedade de estilos de vida opostos e incomensuráveis. Mas como, então, é possível para essas mesmas pessoas viverem juntas pacificamente, aceitando as mesmas formas de justificação social? A estratégia liberal típica tem sido a busca por interesses subjacentes e crenças compartilhadas que possam ser invocadas na justificação dos arranjos institucionais partilhados: necessidades básicas naturais, objetos desejados que sirvam de meio para a promoção de um ideal, crenças gerais sobre como o mundo funciona, modos similares de argumentos e razões, e assim por diante. Contudo, em adição a isso, os liberais também assumem que todo compromisso ético possui uma forma comum: existe algo como *buscar uma concepção de boa vida* que todas as pessoas, não obstante a diferença os compromissos éticos assumidos, podem ser concebidas como interessadas⁴¹. O reconhecimento dessa forma subjacente comum foi crucial na emergência da tolerância religiosa: aqueles que possuíam uma fé diferente tiveram que reconhecer uns aos outros como *adoradores de um deus*, cada qual a seu próprio modo, mas não deixando de se identificarem uns com outros de toda forma. O liberalismo moderno procura expressar uma ideia similar para todas as dimensões das escolhas pessoais. A intuição aqui é a de que, ainda que as pessoas não partilhem ideais comuns, elas possam ao menos abstrair de suas experiências o sentido do que é *estar comprometido com um ideal de boa vida*. Eles podem reconhecer isso uns nos outros e conceber essa possibilidade como algo a qual a justificação política deve ser endereçada⁴².

³⁹ Ver Rawls, op. cit., p. 127.

⁴⁰ J. S. Mill *On Liberty* (Indianapolis, 1955), especialmente caps. II e III.

⁴¹ Para a ideia de uma "concepção de boa vida", ver Dworkin, "Liberalism", op. cit., p. 191.

⁴² Neste parágrafo, me apoiei na obra rawlsiana, particularmente naquilo que Rawls denomina "teoria restrita (*thin theory*) do bem": op., cit., pp. 90-5, 126-50, e 395-452.

Essas são os pressupostos mínimos de “razoabilidade” que os liberais precisam fazer para que o projeto de justificação social decole de alguma forma⁴³. Muitos irão contestar a universalidade dessa concepção de “razão”. Dirão que as pessoas exibem, de fato, desejos e necessidades básicas distintas, crenças fundamentais sobre o mundo diferentes, e modos completamente distintos de raciocínio. Mais seriamente, alguns contestarão que muitos dos nossos compromissos individuais e comunitários não possuem a forma concebida pelos liberais. Alguns comprometimentos são tão absolutos que aparentemente ultrapassariam as preocupações humanas básicas, fazendo-nos duvidar da validade universalista da ideia de natureza humana esboçada acima. Alguns compromissos estariam ligados de modo tão inextricável com nossas identidades pessoais que, para alguns autores, seria impossível abstrair-los: a simples ideia que esses ideais partilhariam algo em comum com pessoas que desprezamos, afirmariam esses críticos, seria o suficiente para rejeitar uma justificação política que nos force a pensar desse modo. De modo mais preocupante, algumas pessoas poderiam se sentir presas a compromissos tão viscerais que esses não poderiam ser realizados *a não ser quando impostos aos outros*. Frente a essas possibilidades, o liberal tem uma escolha difícil a fazer. Uma primeira opção é conceder que seu modelo de julgamento político é atrativo apenas para aqueles que já sustentam seus próprios compromissos sob certo “espírito liberal”. Outra, é reconhecer que devemos buscar uma ordem social na qual não apenas aqueles que possuem ideais diferentes, mas também aqueles que possuem visões distintas sobre a legitimidade de impor seus ideais, possam ser acomodados. Dado que as perspectivas de uma ordem social com essas características não são muito promissoras, a primeira alternativa parece ser a única disponível⁴⁴. Entretanto, se essa linha for tomada, devemos abandonar qualquer reivindicação acerca da “neutralidade” das políticas liberais⁴⁵. A disposição liberal é obrigada a reconhecer que possui um número maior de inimigos (inimigos reais – pessoas que sofrerão sob as disposições liberais) do que pretendia inicialmente. Esse é

⁴³ Essa noção de “razoabilidade” é discutida em Rawls, “Kantian Constructivism” op. cit., pp. 528 ff.

⁴⁴ Não acredito que Rawls tenha levado suficientemente a sério a necessidade de enfrentar o problema colocado aqui: cf. seus comentários em *Theory of Justice*, op. cit., pp. 215-6. A resposta esboçada aqui é necessário, creio, para uma réplica às objeções encontradas em Sandel, op. cit., cap. IV.

⁴⁵ Para a reivindicação liberal de “neutralidade”, ver Dworkin, op. cit., p. 191, e Bruce Ackerman, *Social Justice and the Liberal State* (New Haven, 1980), pp. 10-7.

o preço a se pagar movendo-se de uma teoria de consentimento efetivo, com suas ênfases na vontade, para uma teoria do consentimento hipotético, com sua ênfase na razão liberal.

V

Concentrei-me até aqui na ideia de contrato social não porque todos os liberais a levam a sério, mas porque ela expressa de uma forma clara e provocativa uma concepção que todos os liberais partilham: que a ordem social deve ser pensada de tal forma que possa ser justificada por todos aqueles submetidos a ela. Vimos que o impulso iluminista no qual essa concepção se baseia é a demanda da mente individual pela inteligibilidade do mundo social. A sociedade deve ser uma ordem *transparente* na qual seus princípios e seu funcionamento são de conhecimento geral e disponíveis para a apreciação e escrutínio públicos. As pessoas devem conhecer e compreender as razões pelas quais se distribuem riqueza, poder, autoridade e liberdade. A sociedade não deve estar envolta em mistérios, e seu bom funcionamento não deve repousar em mitologias, mistificações, ou em uma “mentira nobre” (*noble lie*)⁴⁶. Como colocado por Rawls, a estrutura básica da sociedade deve ser constituída “por um sistema público de regras”:

Desse modo, o reconhecimento generalizado da aceitação universal dessas regras deve gerar efeitos desejáveis e favorecer a estabilidade da cooperação social... Concepções que possam funcionar bem o bastante se entendidas e seguidas apenas por alguns poucos ou mesmo por todos, contanto que esse fato não seja amplamente conhecido, estão excluídas pela condição de publicidade⁴⁷.

Existe uma tensão entre essa exigência de transparência e o compromisso igualmente liberal com a privacidade em algumas áreas da vida social? Muitos liberais

⁴⁶ Cf. Platão, *The Republic*, livro III (414b); As observações de Locke sobre a necessidade de dissipar mistificações políticas são particularmente relevantes aqui: Locke op. cit., pp. 387-8 (II. parágrafos 111-2).

⁴⁷ Rawls, op. cit., pp. 55-6, 133 e 582. Para um argumento no qual a publicidade nesse sentido é um critério moral substantivo e não uma condição lógica, ver Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism* (Oxford, 1982), pp. 43-51.

acreditam que é importante estabelecer uma distinção entre os aspectos públicos e privados da vida de uma pessoa – entre as atividades pelas quais ele é responsabilizado perante a sociedade (aquelas atividades abertas à avaliação e à crítica alheia) e aquelas pelas quais ele não o é. O problema aqui é que privacidade não significa aqui a privacidade da solidão, mas ao invés disso a privacidade da família e (no liberalismo clássico, mas não no moderno) a privacidade do local de trabalho. Todavia, essas são áreas nas quais em qualquer compreensão minimamente realista da sociedade, questões importantes de poder e, conseqüentemente, legitimidade surgirão. Isso nos traz um dilema. Alguns liberais talvez se alegrem com o panopticismo de Bentham:

Um reino inteiro, o globo todo, se tornará um ginásio, no qual cada homem exercita-se diante dos olhos de todos os outros. Cada gesto, cada movimento ou característica que tenha impacto visível na felicidade geral será percebida e assinalada⁴⁸.

Outros, contudo, verão isso com olhos assustados. A proteção contra a observação pública é, poderão argumentar, uma condição indispensável para a gestação da agência moral: as pessoas precisam de espaço e intimidade para desenvolver sua liberdade⁴⁹. Outros se levantarão contra os perigos da homogeneidade social que já mencionamos anteriormente. É fácil imaginar o ginásio de Bentham transformando-se, gradativamente, em um lugar no qual todos passam a lançar olhares de soslaio aos seus vizinhos a fim de assegurar que todos estão realizando exatamente os mesmos movimentos⁵⁰. Na medida em que essas linhas de pensamento são levadas a sério, os liberais permanecem expostos às acusações de não serem convictos defensores da legitimidade de *todas* as estruturas de poder na sociedade moderna.

Ligada a essa questão, temos o tema da transparência dos processos econômicos. A demanda por uma sociedade cujo funcionamento seja desmistificado e aberto ao escrutínio racional de mentes individuais é algo que caracteriza certas

⁴⁸ Jeremy Bentham, *Deontology*, citado em Sheldon Wolin *Politics and Vision* (London, 1961), p. 388. Cf. com a discussão de Michel Foucault sobre o “panopticismo” em *Discipline and Punish*, trad. A. Sheridan (New York, 1979). Parte III, cap. III.

⁴⁹ Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, 1958), p. 71.

⁵⁰ A expressão clássica desse temor esta em Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad. G. Lawrence (New York, 1969), vol. II, e também Mill, op. cit., cap. III.

formas de socialismo tanto quanto a tradição liberal. Marx, por exemplo, buscou promover uma sociedade na qual todos os aspectos da vida econômica estariam sujeitos ao controle consciente dos homens, em oposição a uma situação na qual as pessoas se veem à mercê das forças do mercado, as quais não conseguem entender nem controlar⁵¹. Seguindo Steven Lukes:

[...] a sociedade ideal que Marx esperava promover seria uma na qual, sob condições de abundância, os seres humanos poderiam alcançar a autorrealização por meio de uma unidade social nova e transparente, na qual tanto a natureza física como social, estariam sobre seu controle⁵².

O que distinguiria, então, um marxista e um liberal a esse respeito? Os marxistas creem que essa transparência simplesmente não pode ser obtida em relação às formas conhecidas da sociedade "liberal". Uma razão para isso é que, tomando as pessoas como são, percebemos quão oneradas elas se encontram pelas mistificações da ideologia capitalista e, com isso, tornar-se-iam incapazes de apreenderem o verdadeiro fundamento da ordem social. Ainda mais importante, os marxistas insistem que enquanto a sociedade liberal permanecer atrelada a alguma forma de sistema de mercado, a demanda por transparência nunca poderá ser satisfeita.

O ponto em questão é ao mesmo tempo interessante e desconcertante. Liberais são atraídos para o mercado por razões de todo tipo. Algumas de ordem pragmática: tememos as consequências políticas de se investir tanto poder nas mãos de planejadores sociais⁵³. Outras são fundadas em considerações de direto: apenas num sistema de mercado as pessoas poderiam exercer plenamente seu direito de propriedade (*property entitlement*)⁵⁴. Contudo, o argumento mais persuasivo continua sendo o da eficiência econômica: a reivindicação de Adam Smith segundo a qual, na busca pelo interesse pessoal em um contexto do mercado, cada indivíduo é "levado por uma mão invisível a promover um fim que não fazia parte de sua intenção". A "invisibilidade" da promoção do benefício social é algo que não incomoda economistas

⁵¹ Karl Marx, *Capital*, vol. III (Moscow, 1962), p. 800.

⁵² Steven Lukes, *Marxism and Morality* (Oxford, 1985), p. 9.

⁵³ Ver Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago, 1982), caps. I-II; ver também, de uma perspectiva ligeiramente diferente, Dworkin, op. cit., pp. 194-5.

⁵⁴ Ver Nozick, op. cit., cap. VII, pt. I.

liberais: tal como afirmado por Smith, está longe de ser ruim para a sociedade que o bem social resultante não seja parte das intenções de alguém⁵⁵. Mas essa é uma ideia veementemente repelida pelos marxistas. O que eles entendem como a *realidade* da vida social e econômica – pessoas produzindo cooperativamente para o benefício alheio – é ocultado pela máscara, ou aparência, da competição e do autointeresse. O funcionamento social, tal como é, está escondido por trás da cortina da economia capitalista. Somos convocados a aceitar uma visão imaginária desse funcionamento porque qualquer tentativa consciente de trazê-lo ao nosso controle traria consequências piores do que aquelas que teríamos caso permanecêssemos em nosso estado de mistificação. É claro que muitos marxistas desafiam a concepção de que os mercados *sejam* eficientes, e alguns ainda desafiam a equidade de seus resultados distributivos. Mas sua preocupação central é com a opacidade dessa forma de ordem social. Uma resposta liberal a isso é especificar os diferentes modos de se compreender a ideia de inteligibilidade. Quando falamos de uma mão invisível, não significa que não *entendamos* como os mercados geram resultados eficazes. Isso significa apenas que nossa compreensão dos mercados nos impede de substituí-los por formas mais diretas de controle social. Creio que o marxista esteja trabalhando aqui com uma concepção mais manipulativa ou tecnocrática de compreensão: não se torna um processo humanamente inteligível a menos que exista um sentido no qual a humanidade possa, por assim dizer, dominar seu objeto, não apenas representá-lo em pensamento, mas produzi-lo na forma concreta de agência deliberada⁵⁶. Entretanto, ambas as concepções encontram suas raízes naquilo que denominei anteriormente de impulso iluminista. E acredito que o fato da transparência social ser um valor comum nos ajuda a explicar por que muitos liberais acreditam que a “anarquia” do mercado é um insulto à inteligência humana e por que eles sentem atração por modelos planejados economicamente, mesmo que não deem o passo final rumo ao comunismo.

⁵⁵ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. R. Campbell e A. Skinner (Oxford, 1976), vol. I, p. 456 (liv. IV, cap. II).

⁵⁶ Existe uma excelente discussão desse ponto em S. Moore, *Marx on the Choice between Socialism and Communism* (Cambridge, Mass., 1980).

VI

Havia dito inicialmente que não devemos esperar encontrar um conjunto de proposições suficientemente claras por meio das quais possamos distinguir todas as formas de liberalismo separando-o do socialismo e do conservadorismo. Contudo, espero ter tido êxito ao traçar uma distinção geral. Liberais demandam que a ordem social seja, em princípio, capaz de ser avaliada no tribunal do entendimento pessoal de cada um dos seus membros. Conservadores irão repudiar essa tese como a arrogância do individualismo:

Tememos que os homens vivam e interajam apenas a partir do conteúdo privado de suas razões. Isso porque suspeitamos que essa quantia seja diminuta em cada um deles, e que os indivíduos fariam melhor ao avaliarem a si mesmos a partir do capital e das aquisições nacionais e históricas⁵⁷.

Eles celebrarão o fato de que a ordem social depende de certa quantidade de mistério, ilusão e sentimento, para que seja eficaz – aquela “tapeçaria decorosa da vida” que os liberais rejeitam em nome de uma justificação racional⁵⁸. Por sua vez, os socialistas, como vimos, são mais simpáticos aos impulsos racionalistas e humanitários sobre os quais o liberalismo é fundado. É claro - eles nos dirão - que uma sociedade legítima esta sujeita à penetração e manipulação de indivíduos livres agindo em acordo. Mas não partilharão do otimismo liberal em relação às possibilidades de legitimar dessa maneira as sociedades existentes. A opacidade da economia capitalista e os efeitos alienantes e corruptores da exploração nos levam a postergar qualquer esperança de uma sociedade genuinamente livre e aberta, até que a luta de classe encontre seu fim. Os liberais permanecem sozinhos em seu compromisso - um compromisso ambíguo, incerto, e muitas vezes precário - com a possibilidade da liberdade no presente, isto é, com a liberdade individual para pessoas como nós, vivendo em um mundo social com o qual estamos familiarizados. Nem sobrecarregados pela herança mistificadora da tradição, nem completamente

⁵⁷ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Selected Works, ed. E. J. Payne (Oxford, 1883), p. 102.

⁵⁸ Ibid. p. 90.

desonerado pela promessa da liberdade vindoura, o indivíduo liberal confronta sua ordem social *agora*, exigindo respeito por sua capacidade efetiva de autonomia, razão e agência.

Universidade de Edinburgh